

# La naissance de l'État moderne : la CONTRIBUTION méconnue du JUDAÏSME

## Yoram Hazony

Yoram Hazony est un membre éminent du Centre Shalem et contributeur de la revue *Azure*. Son livre *L'État juif : la lutte pour l'âme d'Israël* (2000 ; tr. fr. à paraître aux éditions de l'éclat en 2007) a fait événement. Le présent article est une adaptation d'une conférence présentée lors de la 3<sup>e</sup> rencontre internationale annuelle des *World Converge Conference on Religion and Humanity* qui s'est tenue le 22 juin 2003 à l'Académie de Droit de Londres.

Une opinion solidement établie veut qu'il n'existe aucune place pour la religion en général et le judaïsme en particulier dans la vie publique de l'État moderne. Ce point de vue résulte d'un ensemble de présupposés relatifs à l'État contemporain. Les bâtisseurs de l'État moderne l'ont conçu en effet comme non religieux voire anti-religieux. Ils projetaient un État dont la vie publique devait être totalement purgée de l'influence religieuse, conséquence des excès de l'emprise religieuse à l'époque médiévale. Ces fondateurs de la modernité étatique, dont des penseurs comme Thomas Hobbes et John Locke, étaient d'ardents défenseurs de la sécularisation. Ils ne concevaient pas qu'une tradition religieuse ait sa place dans l'espace public. La Bible hébraïque ainsi que d'autres sources juives furent par conséquent écartées au cours de cette première modernité et ne jouèrent aucun rôle dans l'établissement des États modernes dans lesquels nous vivons aujourd'hui.

Selon cette vision de l'histoire de la pensée politique, inutile de préciser qu'il est difficile d'apprécier des déclarations politiques dont la source se trouve dans la tradition religieuse autrement que comme une intrusion illégitime. « Nous avons construit cette Cité sans votre aide » semble déclarer l'État moderne à la tradition religieuse « et nous n'avons pas plus besoin de vous aujourd'hui ». Cette perspective sur la relation entre l'État moderne et la religion n'est pas entièrement sans fondement, il est donc important de ne pas la perdre de vue. Néanmoins, dans l'ensemble, on peut estimer qu'elle fausse la compréhension du problème. Nous voudrions donc exposer quelques idées tendant à montrer en quoi cette vision est erronée et comment il se fait que la compréhension d'une telle problématique puisse exercer une si forte influence.

Etudiant, j'ai étudié l'histoire de la pensée politique à partir d'un manuel scolaire classique écrit par le professeur Sabine. On y décrivait l'histoire des idées politiques de la philosophie grecque jusqu'au monde romain, puis des Romains à la philosophie politique des Évangiles et des premiers Pères de l'Église, enfin de là il passait directement à la pensée médiévale. Pas un mot de la Bible hébraïque ou de n'importe quelle autre source juive.

Ainsi, bien que notre propre lexique politique soit aujourd'hui composé d'idées politiques issues de la Bible hébraïque, dont des concepts comme la paix internationale, la vision d'un nouvel ordre mondial, la libération nationale, la justice sociale, le désarmement, la désobéissance civile et l'inaliénable dignité humaine, le professeur Sabine traitait les Prophètes d'Israël comme s'ils n'avaient jamais existé. L'index du manuel ne cite pas même la Bible hébraïque, Moïse, Isaïe ou le judaïsme : aucune référence aux Juifs sauf lorsque l'auteur évoque la philosophie politique de Mussolini, Alfred Rosenberg et Hitler <sup>1</sup>. Quant aux idées politiques de la Bible, le professeur Sabine attribuait toutes celles qu'il avait choisies d'exposer à Zénon de Citium, le fondateur du Stoïcisme aux environs de 300 avant l'ère commune. Au passage, il mentionne la singulière dimension non grecque de l'école de Zénon : « Ce penseur fut en effet le moins lié à Athènes et à la Grèce de toutes les autres écoles philosophiques de son temps. Son fondateur était un "Phénicien", ce qui doit signifier qu'au moins un de ses parents était d'origine sémitique. Après lui les chefs de l'école vinrent principalement de régions périphériques au monde grec, particulièrement d'Asie Mineure où le mélange des Grecs et des Orientaux se poursuivit de façon très rapide <sup>2</sup>. » Cette question de la forme et du contenu du mélange gréco-oriental n'intéresse pourtant pas l'historien qui n'y accorde aucune attention.

D'autres importantes histoires intellectuelles ne sont guère meilleures. L'histoire intitulée de façon suggestive par le professeur Wolin, *La Politique et la Vision*, ne portent pas non plus mention dans son index de la Bible ou des Pro-

phètes. Néanmoins, à la différence de Sabine, Wolin daignait consacrer trois phrases au judaïsme avant de poursuivre une série de chapitres décrivant les contributions à la pensée occidentale des idées politiques chrétiennes (« un idéal communautaire nouveau et puissant qui a ramené les hommes à une vie pleine de sens et d'action »)<sup>3</sup>. Voici ce qu'il écrit : « Concernant l'expérience religieuse des Juifs, elle fut fortement marquée par des éléments politiques. Les termes de l'alliance entre Yahvé et son peuple élu ont souvent été interprétés comme la promesse du triomphe de la nation [juive], l'établissement d'un royaume politique permettant aux Juifs de gouverner le reste du monde. La figure du Messie, à son tour, est apparue non pas tant comme un agent de rédemption que comme le restaurateur du royaume de David<sup>4</sup>. » Ainsi, selon le professeur Wolin, près de mille ans de pensée politique juive précédant l'apparition du christianisme peuvent être efficacement résumés dans la croyance selon laquelle les Juifs recherchaient la puissance politique suprême afin d'établir leur autorité sur la planète tout entière<sup>5</sup>. Un constat identique peut être établi concernant les manuels concurrents. La plupart traitaient le christianisme primitif avec respect, quant à la Bible hébraïque et la contribution du judaïsme à la pensée politique occidentale, ils en disent à peine un mot, voire aucun.

### La version de la philosophie allemande

D'où provient cette vision de l'histoire ? L'Université, dans sa forme moderne, est née en Allemagne, c'est là que les programmes des études de l'histoire de la philosophie telles qu'elles sont enseignées aujourd'hui dans le monde universitaire trouvent leurs origines. Il n'est qu'à regarder l'historiographie de Kant et Hegel pour observer ce même modèle. Emmanuel Kant explique, par exemple, pourquoi dans une histoire du développement de la pensée occidentale, le judaïsme devrait être ignoré : « Alors on constate d'abord que la foi juive n'a avec cette foi d'église dont nous allons considérer l'histoire aucune relation essentielle, c'est-à-dire aucun lien d'unité selon des concepts, quoi qu'elle l'ait précédé immédiatement et qu'elle ait fourni pour fonder cette Église (chrétienne) l'occasion matérielle. La foi juive est d'après son institution primitive, un ensemble de lois uniquement statutaires sur lequel était établie une Constitution d'État ; quant aux compléments moraux qui lui furent ajoutés déjà à cette époque ou même par la suite, ils ne relèvent nullement du judaïsme comme tel. Celui-ci, à vrai dire, n'est pas une religion, il est simplement constitué par la réunion d'une foule de gens qui, appartenant à une race particulière, formèrent un État commun, sous des lois purement politiques, en aucune façon par conséquent une église... donc déjà mêlé de foi religieuse, grâce à des doctrines morales qui y étaient peu à peu devenues publiques, alors que chez

ce peuple naguère ignorant avait déjà pénétré beaucoup de sagesse étrangère (grecque)... que naquit soudain... le christianisme<sup>6</sup>. »

D'après la compréhension kantienne de l'histoire, même si des idées d'une portée significative se trouvaient dans les sources du judaïsme, elles doivent être considérées comme d'origine grecque puisque les Juifs étaient « un peuple ignorant », incapables de contribuer par eux-mêmes à une œuvre humaine d'importance. Hegel produisit un argument semblable en soutenant que la philosophie était uniquement l'apanage de deux peuples : le grec et le germanique. « En général, nous n'avons en réalité à distinguer que deux époques dans l'histoire de la philosophie... la philosophie grecque et la germanique. La philosophie germanique est la philosophie dans le cadre de la chrétienté... ; les peuples chrétiens européens... sont de formation germanique ; car l'Italie, l'Espagne, la France, l'Angleterre, etc., ont reçu leur nouvelle forme par les nations germaniques... Le monde grec a développé la pensée jusqu'à l'Idée ; le monde chrétien-germanique, par contre, a saisi la pensée comme Esprit<sup>7</sup> ». Et à propos du judaïsme ? Le christianisme n'en est-il pas issu ? Hegel explique que ce n'est pas le cas puisque le message du Christianisme a surgi plus ou moins *ex nihilo*, telle « une deuxième création » du monde : « Dans le christianisme, cet être en-et-pour-soi du monde intellectuel, de l'esprit, est devenu conscience universelle. Le christianisme est issu du Judaïsme, de l'abjection consciente d'elle-même. Le judaïque a signifié dès l'origine ce sentiment intime de nullité – une détresse, une bassesse, un néant ayant vie et conscience ; ... [Plus tard] ce néant s'est changé en ce qui est positivement réconcilié. C'est une seconde création du monde qui s'est produite après la première<sup>8</sup>. »

### La tradition anglaise

Si l'on prend au sérieux ces penseurs et c'est ce que fit le monde universitaire allemand, il en résulte une vision de l'histoire des idées selon laquelle la Bible hébraïque et le judaïsme en général sont des non acteurs : soit les Juifs ont reçu leur pensée en héritage des Grecs, soit ils furent, philosophiquement parlant, le néant ayant précédé la naissance du christianisme. Dans l'un ou l'autre cas, il est clair que l'on peut étudier l'histoire de la pensée occidentale sans tenir compte de l'influence de la Bible hébraïque et du judaïsme.

Bien sûr, toute la chrétienté n'a pas perçu les choses sous cet angle. En Hollande, en Angleterre et ailleurs, le besoin de justifier la rébellion politique et philosophique contre les revendications de l'Église catholique à la souveraineté universelle a conduit nombre de penseurs protestants à revenir à l'étude de l'hébreu et de l'araméen afin de rechercher la véritable volonté divine dans les sources juives<sup>9</sup>. En 1574, le célèbre hébraïsant suisse Cornélius Bertram

publia *De Politia Judaeorum (L'État juif)*, un traité voulant appréhender la question du meilleur régime politique possible par l'étude de la Bible hébraïque, du Talmud, du livre des Maccabées et de Maïmonide. Ainsi débuta une période de cent cinquante ans au cours de laquelle la Bible hébraïque et les œuvres de la tradition juive postérieure devinrent l'objet central d'un minutieux et intense travail de recherche en quête d'une sagesse politique pouvant être utile à la fondation d'un nouvel ordre politique dans l'Europe protestante<sup>10</sup>. Pendant cette période qui dura jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage de Bertram fut suivi par des douzaines d'études complétant ses travaux. Ainsi en est-il de l'influent travail du théoricien politique hollandais Petrus Cunaeus, *La République hébraïque* (1617). Dans un effort pour expliquer le gouvernement républicain à partir de la pensée politique juive, il fait référence au Talmud, au Midrash Rabba, à Maïmonide, Abraham Ibn Ezra, Moïse Ben Ezra, David Kimhi, Joseph Karo, Abraham ben David et bien d'autres<sup>11</sup>. Une partie de son œuvre fut traduite en anglais afin de devenir un manuel pour les révolutionnaires républicains durant l'époque de Cromwell.

Il est probable qu'en Europe, aucun peuple ne se soit attaché à ce travail de pensée politique néo-hébraïque avec autant de promptitude que les Anglais. Comme le professeur Hastings l'a montré, les Anglais possèdent une longue tradition d'identification avec l'Israël biblique remontant au moins à l'année 730 de l'ère commune lorsque Bède compara dans son *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais* le peuple anglais aux Juifs<sup>12</sup>. L'Angleterre des Tudors dans sa lutte pour maintenir son indépendance contre l'Espagne catholique, exprima de nouveau ce sentiment exprimé dans la célèbre déclaration de John Lyly : l'Angleterre y était décrite comme « un Nouvel Israël ». Ce sentiment se retrouve également dans la pensée politique britannique. La philosophie politique de théoriciens comme Thomas Hobbes, James Harrington et John Locke inclut une importante interprétation de la Bible hébraïque. Hobbes était hébraïsant et son chef d'œuvre *Le Léviathan* consacre plus de trois cents pages aux enseignements politiques des Écritures saintes<sup>13</sup>. Locke connaissait également l'hébreu et le premier de ses *Deux Traités sur le Gouvernement* est consacré à l'interprétation biblique<sup>14</sup>.

Parmi les penseurs politiques néo-hébraïques, le plus significatif fut sans aucun doute le grand homme d'État et philosophe politique John Selden, dont l'œuvre aura consisté à établir la philosophie politique d'une Angleterre souveraine et indépendante sur la base de la loi de Dieu selon la tradition rabbinique. Son traité sur la loi de la mer daté de 1635, *Mare Clausum* – un des textes fondateurs de la loi internationale – développait le concept de souveraineté nationale tant sur terre que sur mer sur la base de la Bible hébraïque et du Talmud.

Le travail de Grotius, grand rival hollandais de Selden, reposait aussi sur sa connaissance de l'hébreu, il avait ainsi un accès direct aux sources bibliques et rabbiniques. Le traité de Selden sur *La Loi juive du mariage et du divorce* (1646) est significatif de cette volonté d'accentuer l'ajustement de la loi familiale anglaise, de l'éloigner des conceptions catholiques pour adopter un système plus conforme aux principes juifs. Mais son chef d'œuvre est constitué de deux traités monumentaux sur les fondements de la philosophie politique : *La Loi de nature et des Gentils selon l'enseignement des Juifs* (1640). Ce texte de 840 pages expose la loi naturelle à la lumière des lois talmudiques de Noé (que la tradition rabbinique estimait obliger toutes les nations du monde). *Sur les Assemblées et les autorités légales de l'antique Israël* (1650-1655) consacre 1130 pages à l'étude du Sanhédrin rabbinique en tant que modèle de parlement. Pour conduire ses analyses, Selden a recours au Talmud, au Midrash, à la Tosefta, mais aussi à des auteurs classiques de la tradition juive comme Maïmonide, Nahmanide, Judah Halevi, Abraham Halevi, Ibn Ezra, R. David Kimhi, Gersonide, Rabbeinu Nissim, Joseph Karo, Simon Luzatto, Tzemah David, Onkelos, Targum Jonathan, le *Zohar* et bien d'autres encore.

À l'époque de Selden, *La Loi de Nature et des Gentils selon l'enseignement des Juifs* fut considérée par beaucoup comme l'étude anglaise de philosophie politique la plus significative du moment. *Le Léviathan* de Hobbes, publié onze ans après le livre de Selden, a été écrit dans son ombre et reflète son influence. Ainsi que le professeur Tuck l'a expliqué, on peut penser que, en Angleterre, les idées de Selden ont continué de dominer le discours politique pendant une génération<sup>15</sup>. De plus, son ouvrage fut réimprimé à maintes reprises à Londres, Strasbourg, Francfort et ailleurs en Europe, et malgré ses nombreuses et longues citations en hébreu et araméen, il continua d'être publié pendant près d'un siècle après sa première parution.

### **L'occultation de la dimension biblico-talmudique dans l'histoire des idées**

Cependant l'histoire de la philosophie politique ne fut pas tendre avec John Selden en raison même de son intérêt pour les études juives, ainsi Leibniz a-t-il considéré que Selden avait gâché son extraordinaire talent<sup>16</sup>. À mesure que les Lumières progressaient, il apparût que les considérations sur l'histoire allaient suivre une voie unique : les philosophes français avaient peu de patience pour la chose religieuse en général et a fortiori pour le judaïsme, en Allemagne où la philosophie ne manifesta qu'un prudent intérêt pour le christianisme, des penseurs tels que Kant ou Hegel s'assurèrent de faire peu de place au judaïsme. Pour eux, des individus comme Selden profondément

influencés par l'enseignement juif étaient embarrassants. En fin de compte, c'est la vision allemande de l'histoire qui a prévalu, y compris dans le monde anglophone.

Nous avons vu précédemment de quelle manière l'historiographie de la pensée académique allemande se reflétait dans l'histoire du professeur Sabine fidèle à Kant et Hegel en excluant la Bible hébraïque de l'histoire antique des idées politiques et en présentant le christianisme comme s'il était directement issu de la pensée grecque antique. Or nous savons aujourd'hui que l'influence juive sur l'Occident ne s'est pas interrompue à la fin de l'Antiquité, elle s'est poursuivie au moins jusqu'à l'époque de John Locke et à la fondation de la république moderne. Comment des auteurs tel que Sabine font-ils face à ce problème ? Voici la façon dont Sabine a choisi de présenter le travail de John Selden : « Les avis de Selden sur la politique et la religion sont nés d'une sorte de sécularisme peu commun au dix-septième siècle et d'une sagesse judicieuse. L'utilitarisme de Selden, le laïcisme et le rationalisme étaient loin d'être typiques mais ils ont réapparu chez son ami Thomas Hobbes et d'une telle façon qu'ils allaient être au cœur de la Révolution d'après la pensée de Halifax<sup>17</sup>. »

Il faut donc relever qu'est passé sous silence l'intérêt marqué de Selden pour les sources bibliques et rabbiniques qui transparait pourtant dans sa philosophie politique. Il en va de même lorsque l'on étudie d'autres penseurs plus connus. Un cours d'université classique abordera principalement la première moitié du *Léviathan* de Hobbes, or la deuxième moitié, elle, porte sur la Bible. Ce sera la seconde partie des *Deux Traités sur le Gouvernement* de Locke qui sera également étudiée dans les mêmes cours, tandis que la première moitié traite de la Bible. Il semble, en effet, qu'on considère les discussions bibliques si peu pertinentes que beaucoup d'éditions de ces livres les omettent tout simplement, et les étudiants continueront donc de les ignorer. C'est également vrai à propos des éditions en hébreu de Hobbes et Locke utilisées pour l'enseignement de la pensée politique dans les universités israéliennes ; presque tout le matériel qui touchait aux sources juives n'a pas été inclus dans les traductions<sup>18</sup>. L'influence juive est donc de nouveau effacée et cette fois cela concerne rien moins que la généalogie de l'État moderne. Il n'est alors plus étonnant que ces étudiants juifs et chrétiens puissent si facilement en arriver à la conclusion que la religion n'a en rien participé à l'établissement de l'ordre politique moderne.

Pour la défense de l'Université, il faudrait préciser que les sujets historiques dont nous avons discuté ne sont guère connus. Beaucoup des textes essentiels, y compris ceux de Cornelius Bertram, Carlo Sigonio, Johannes Althusius, Pétrus Cunaeus, John Selden furent écrits en latin et presque aucun n'a été traduit ce qui a pour effet de les rendre inaccessibles au public à l'exception

de quelques spécialistes. Il faut espérer que bientôt nous pourrions disposer de ces remarquables sources, toujours disponibles. Alors seulement serons-nous en mesure d'initier sérieusement un travail de révision de l'historiographie héritée de l'Académie allemande. Il sera alors sans doute possible de fournir des réponses argumentées à la question : quelle fut réellement la contribution du judaïsme à la pensée et à la vie publique de l'État occidental moderne ?

Pour l'heure nous ne pouvons proposer, à ce sujet, que quelques conclusions préliminaires, mais elles ne sont pas pour autant insignifiantes. Sur la base de ce que nous savons, il est possible d'affirmer que les trois présupposés de départ que nous avons mentionnés peuvent être sérieusement réévalués. Sur la base de ce que nous avons précédemment démontré, il n'est pas sûr que les architectes de l'État moderne l'ont conçu comme non religieux voire anti-religieux, ou que la vie publique devait y être entièrement purgée d'influence religieuse. Il n'est également pas sûr que les fondateurs de la modernité furent d'ardents partisans de la sécularisation n'accordant aucune place dans l'espace public à la tradition religieuse. Enfin, la Bible et d'autres sources juives ont participé aux ferments de la première modernité et jouèrent donc bien un rôle dans l'apparition de l'État moderne. Une fois cela établi, il peut s'avérer que la tradition juive a réellement contribué à la construction de notre modernité. Dans ce cas, des déclarations d'ordre politique ayant pour source la tradition religieuse du judaïsme n'ont rien d'une intrusion illégitime.

### **Le statut de la révélation : ce qui distingue le judaïsme**

Comme cela fut relevé plus haut, l'opinion commune sur l'État moderne en lutte contre la religion n'est pas sans fondement et il faut nous efforcer d'en relever la véracité. De fait, des expressions religieuses sont hautement problématiques pour la vie publique d'un État libéral et démocratique. Essayons de comprendre ce problème.

Quiconque a soigneusement étudié les Évangiles et les premiers enseignements de l'Église n'ignore pas qu'ils sont métaphysiquement tout à fait différents de la Bible hébraïque et du Talmud. On peut évoquer en particulier la radicale disjonction entre le corps et l'âme et entre le matériel et le spirituel qui peut être trouvée dans certaines sources juives post-bibliques, mais qui sont à l'évidence au cœur de la première pensée chrétienne. C'est cette singulière fracture – si bien illustrée par la distinction entre « ce qui appartient à César », et « ce qui appartient à Dieu<sup>19</sup> » ou dans la déclaration de Jésus « Mon royaume n'est pas de ce monde <sup>20</sup> » – qui a permis aux Chrétiens de concevoir le divin comme relevant fondamentalement d'un autre monde, ou l'âme de l'homme comme relevant de l'immortalité à la différence de son corps, lui, de cette terre.

Cette dichotomie autorisa à conclure rapidement que l'autre monde, celui de Dieu, est celui de la Vérité et de la bonté, par contraste avec ce monde humain, royaume d'illusion et de péché, voire du Mal. Cette compréhension est à la base de l'opposition entre la Cité des hommes, relevant du temporel, limitée et corrompue, et la Cité de Dieu, éternelle, parfaite et pure.

Si on comprend le monde selon un tel dualisme, on en conclura aisément que la parole divine, si une telle chose existe, est une sorte d'incursion de pureté absolue et de perfection dans un monde déchu. Pour rivaliser avec l'obscurité de ce monde, cette intrusion divine devra alors être accablante par l'efficacité même de sa puissance, avec une capacité à balayer l'illusion et la duperie imposées à l'homme par sa matérialité. La parole divine devient une « révélation » par laquelle est signifiée une forme de connaissance miraculeuse, révélant à l'homme ce que sa propre raison corrompue ne pourra jamais atteindre. La parole divine telle que révélée dans les Écritures saintes devient par principe quelque chose de tout à fait distinct de la raison, voire opposée à elle.

Or une telle compréhension de la révélation n'est pas sans poser problème. Comment l'individu connaît-il les idées qu'elle contient ? Ce dont nous disposons est l'Écriture, un texte fait de mots sur une page imprimée et nos esprits imparfaits pour l'interpréter. De ce point de vue, il ne peut être lu, ou seulement imparfaitement, car il en résulterait la transmission non pas de la révélation mais d'une erreur ou illusion et toute la promesse d'une incursion efficace du Divin se dissiperait. Si les mots de l'Écriture doivent accomplir la promesse d'être une révélation à l'homme, cela doit signifier que lorsque l'individu les lit, il reçoit cette révélation. Aussi imparfait que soit son esprit, l'individu a la capacité, au fil de sa lecture, d'atteindre à la connaissance de l'absolu, de la perfection et de la pureté.

Mais bien sûr, cela ne fonctionne pas ainsi. Le texte ne « révèle » à personne l'absolu, le parfait ou la pureté. Au contraire, la rencontre avec le texte engendre d'innombrables interprétations contradictoires dont chacune implique qu'absolu, perfection et pureté ne coexistent pas. Autrement dit que ces trois entités n'ont pas du tout été « révélées ». En lisant l'Écriture, chacun se trouve face à ses propres ressources intellectuelles luttant avec le pouvoir de sa raison pour en déterminer le sens. La lecture même du texte réfute donc de façon catégorique la thèse d'une possible connaissance relevant du miraculeux.

Il ne s'agit pas là, pour le christianisme, d'un problème mineur, de même que pour toute interprétation du judaïsme insistant sur l'importation d'une métaphysique dualiste semblable à celle des Évangiles. Car s'il n'y a aucune voie directe pour la connaissance mais seulement d'innombrables et imparfaites interprétations humaines, alors comment affirmer que la religion puisse

fournir une échappatoire au labyrinthe de l'illusion du monde déchu ? Sans la possibilité d'une connaissance d'ordre miraculeuse, c'est toute la structure des Évangiles qui commence à chanceler. Pour éviter cet effondrement, les uns s'en tiendront plus fermement encore au caractère supposé surnaturel et absolu de sa propre interprétation. D'autres insisteront pour qu'une certaine compréhension soit validée par « l'Autorité ».

De cette analyse de la promesse religieuse chrétienne, on retiendra que pour tenter de déterminer ce qui rend difficilement réconciliable de nombreuses versions du christianisme avec le libre questionnement du bien public, c'est sa revendication de rendre accessible une connaissance miraculeuse. Cette revendication, dans la mesure où elle est acceptée, paralyse le discours raisonné car lorsque quelqu'un croit détenir la connaissance absolue et parfaite, les doutes qui vont surgir du classique débat concernant les affaires publiques sembleront nuire à la vérité parfaite qu'il pensait détenir. Intentionnellement ou non, les affirmations d'une connaissance miraculeuse ont ainsi un effet de délégitimation de toute autre connaissance, sur n'importe quel sujet concerné par elles. Il y a un danger : admettre dans le débat public les revendications d'une connaissance miraculeuse, c'est presque accepter l'injonction à clore le débat lui-même.

Existe-t-il une autre approche du rôle des Écritures saintes dans la vie publique ? Probablement celle qui est avancée par le Talmud. Les rabbins savaient qu'en lisant simplement les Écritures personne ne recevait le contenu d'une « révélation », dans le sens d'un absolu et d'une perfection ; ce que nous voyons est toujours partiel. Pour cette raison, le Talmud a établi le principe selon lequel chaque mot de la Tora a « soixante-dix visages », que chacune des nombreuses interprétations constitue « les paroles du Dieu vivant <sup>21</sup> ». De plus, dans la bataille pour démontrer la supériorité d'une interprétation sur un autre, le Talmud proscrit explicitement le recours à l'argument de la révélation. La parole de Dieu n'est pas « dans le ciel » mais sur cette terre et c'est aux hommes de décider. À eux de trancher. En matière d'interprétation, cela conduit à accepter le principe selon lequel la Tora propose toujours plusieurs points de vue, chacun étant légitime. Lorsque des considérations politiques exigent qu'une décision univoque soit prise, elle le sera non pas selon « des voix célestes » mais selon l'avis de la majorité des exégètes présents <sup>22</sup>.

Tout cela pèse lourdement sur notre discussion quant au rôle des Écritures saintes dans la vie publique, car si la rencontre avec elles n'aboutit pas pour l'esprit humain à une révélation divine de l'absolu et de la perfection, la religion ne peut donc aspirer à être une autorité suffisante pour supplanter le débat raisonné. La chose devient évidente. Une fois admis qu'aucun savant rabbinique n'a

accès à la connaissance par miracle – et, en effet, faire appel à la révélation directe est explicitement interdit dans le discours public – chaque interprète ne doit compter que sur son esprit pour être l'arbitre final concernant la signification des textes auquel il se confronte. Il n'existe aucune alternative à cet égard puisque nous ne disposons que du texte et de notre capacité humaine limitée pour le comprendre comme c'est le lot de tout homme. L'absence d'une unique interprétation autorisée est donc ici acceptée comme la norme, et la possibilité d'accéder à la vérité parmi des interprétations rivales dépendra des capacités intellectuelles et morales de l'interprète et du débat ouvert auquel il participera.

Cette permanente tension entre la sagesse révélée dans le texte écrit et la rationalité des diverses interprétations n'est jamais aussi claire que lorsque le judaïsme discute de questions se rapportant à l'intérêt public. En fait, le Talmud est truffé de termes juridiques servant à introduire des considérations contemporaines d'intérêt public en opposition avec la sagesse reçue : *Yishuv haaretz* (« les exigences pour s'installer dans le monde »), *derech erez* (« les coutumes du monde »), *tzarchei tzibur* (« les besoins publics »), *migdar milta* (« ce qui est nécessaire à l'intérêt public »), *inyanav shel melech* (« les questions qui affectent l'intérêt du roi »), *Dina demalchuta* (« l'acceptation de la loi de l'État »), *kvod habriot* (« le respect pour tous les hommes »), *darchei shalom* (« les voies de la paix »). Tous ces termes, et d'autres encore, sont des catégories de la raison publique considérées, par le Talmud, comme ayant assez de poids pour qualifier et, si nécessaire, la sagesse reçue. Autrement dit, raisonner sur des sujets relatifs à l'intérêt public n'est pas proscrit par la religion juive, mais exigé par elle.

Cela nous conduit à la question cruciale de la place de la religion dans l'État moderne. Si on a lu soigneusement les textes de Selden, Hobbes, Locke et les penseurs de leur temps, il est clair qu'ils ne combattaient pas l'influence de la Bible dans la vie publique<sup>23</sup>. Loin de là. Ils luttèrent en revanche contre une vision particulière dominante selon laquelle un homme seul siégeant en Italie – ou tout autre homme, à cet égard – pouvait mettre fin, en Angleterre, aux discussions sur l'intérêt public au nom de sa lecture des Saintes Écritures et de sa possession de la connaissance miraculeuse, rendant ainsi invalide toute autre analyse. Dans la chrétienté, cette compréhension des Écritures comme source de connaissance liée au miracle permanent de la révélation signifiait non pas le progrès de la discussion sur l'intérêt public mais sa suppression. Et la lutte pour libérer le débat public des entraves imposées par cette vision de la religion fut une part majeure de l'héritage de l'État occidental.

Mais toutes les religions ne relèvent pas de cette forme de religion. Ce que la Bible hébraïque et d'autres sources juives sont devenues entre les mains de penseurs comme Bertram, Cunaeus, Grotius, Selden, Hobbes, Harrington ou

Locke se rapprochent sans doute de ce qu'elles furent dans la tradition rabbinique. Elles sont devenues la base d'une remarquable tradition chrétienne de réflexion sur la nature du bien public. Sur la base de ce que nous savons de la pensée politique de cette période, il semble évident que ce fut de ce débat que l'État national moderne, dont nous sommes aujourd'hui citoyens, a pu surgir.

## notes

---

1. George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hinsdale, Ill. : Dryden, 1973), pp. 800, 825, 829-830. Une mention relative aux Juifs se trouve également dans le chapitre sur Nietzsche, p. 812.
2. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 144.
3. Sheldon Wolin, *Politics and Vision : Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston : Little, Brown, 1960), p. 97.
4. Wolin, *Politics and Vision*, p. 96.
5. Pour confirmer son point de vue, Wolin se satisfait de la citation d'un unique passage de la Bible : Daniel 7, 9-27. Mais si on le compare à Michée 4, 3-6 : « Un peuple ne tirera plus l'épée contre un autre peuple, et l'on apprendra plus l'art de la guerre. Et chacun demeurera sous sa vigne et sous son figuier, sans que personne ne vienne l'inquiéter, car c'est la bouche de l'Éternel qui le déclare. En attendant que les autres peuples marchent chacun au nom de son dieu, nous, nous marcherons au nom de l'Éternel, notre Dieu, toujours et à jamais ! ».
6. Emmanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York : Harper and Row, 1960), pp. 116, 118. Cf. *La religion dans les limites de la simple raison*, Trad. française par J. Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1972, pp.166 et 169.

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E.S. Haldane (Lincoln : Nebraska, 1995), vol. 1, p. 101. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1971, p. 123 (traduction française Raphaël Lellouche).
8. Hegel, *Lectures*, vol. 3, p. 22. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 5, « La philosophie du Moyen-Age » – Introduction, trad. française Pierre Garniron, ed. Vrin, Paris, 1978, p. 1014.
9. La confiance de la pensée politique chrétienne dans les sources juives est discutée dans Fania Oz-Salzberger, « The Jewish Roots of Western Freedom, » *Azure* 13 (été 2002) ; Frank E. Manuel, *The Broken Staff : Judaism Through Christian Eyes* (Cambridge, Harvard, 1992) ; Simon Schama, *The Embarrassment of Riches* (New York, Knopf, 1987) et dans « Political Hebraism : Sources in Early Modern Political Thought, » une conférence tenue à Jérusalem sous les auspices du Centre Shalem, le 23-26 août 2004.
10. Cette datation se réfère à la présence affirmée de sources juives dans la pensée européenne. Aux États-Unis, l'apport manifeste de la pensée politique hébraïque semble avoir été acceptable plus tardivement.
11. Petrus Cunaeus, *The Hebrew Republic*, trad. Peter Wyetzner (Jerusalem, Shalem Press, 2005).
12. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood : Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge, Cambridge, 1997), en particulier chapitres. 1-3.
13. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson (New York : Penguin, 1968), pp. 409-715.
14. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge : Cambridge, 1970), pp. 141-264.
15. Richard Tuck, *Natural Rights Theories : Their Origin and Development* (Cambridge : Cambridge, 1979), chapitres. 4-6, en particulier. pp. 101, 132, 139.
16. Gottfried Leibniz, « Opinions on the Principles of Pufendorf » (1706), dans Leibniz, *Political Writings*, 2<sup>nd</sup> ed. (Cambridge : Cambridge, 1988), p. 66, cite dans Oz-Salzberger, « The Jewish Roots of Western Freedom ».
17. Ce passage commence ainsi : « Une telle énumération de sectes religieuses illustrerait une tension de l'opinion anglaise, plus particulièrement au regard des prétentions du Presbytérianisme. John Selden peut être considéré comme représentant cette opposition. » Sabine A *History of Political Theory*, p. 415.
18. Thomas Hobbes, *Leviathan*. John Locke, *On Government : Second Treatise*.
19. Mathieu 22, 21.
20. Jean 18, 36.
21. Nombres Rabba 13 ; Eruvin 13b ; Gitin 6b.
22. Talmud : traité Baba Metzia 59b.
23. Sur le débat de la place du religieux dans les écrits de Hobbes et Locke, voir A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan : Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge : Cambridge, 1992) ; Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge : Cambridge, 2002).