



1

De l'Alliance à l'État*

Nombreux sont les commentateurs qui soulignent l'entière absence, au sein de la tradition juive, d'une idée de l'État. De la fédération des Douze tribus en passant par les monarchies de Saül, de David ou de Salomon jusqu'à la longue époque de l'exil elle-même, l'État ne représenterait pas une instance politique légitime en tant que telle. D'autant moins que la tradition politique juive ignorerait également les concepts cruciaux de la théorie politique, que l'hébreu ne disposerait pas de vocables spécifiques pour évoquer les notions de citoyenneté, d'espace public ou de société civile, qui ont été élaborées dans le cadre de l'Europe chrétienne avec la mise en place d'une séparation entre le public et le privé. Dans cette perspective, l'autonomisation de la société civile vis-à-vis de l'État, la différenciation d'un pouvoir politique institutionnalisé, par exemple, à l'égard de l'Église, s'inscrivent dans une unique histoire européenne dont les Juifs ne sont pas des acteurs. La tradition politique juive demeurerait façonnée par l'Alliance qui fonde, en ignorant tant la citoyenneté que la notion d'individualisme, la « communauté d'Israël » (*Knesset yisrael*) : elle imagine davantage une « société civilisée » reposant sur une éthique propre qui fonde le lien social¹.

* Paru sous le titre « La question du politique : de l'alliance à l'État », dans *Critique*, n° 728-729, janvier-février 2008.

1. Sur ces questions, voir les points de vue opposés de Suzanne Last Stone, Noam Zohar et David Biale dans Michael Walzer (dir.), *Law, Politics and Morality in Judaism*, Princeton University Press, 2006, p. 12-53.





La question de l'État

Elle négligerait largement la question de la sécularisation de la société ou, encore, la naissance d'une citoyenneté détachée de l'identité tout comme elle butterait souvent sur l'idée du pluralisme libéral propice à l'extrême diversité des opinions, à la présence entière et légitime de l'Autre qui fonde le processus démocratique.

De l'Alliance à la renaissance contemporaine de l'État d'Israël, la tradition politique juive semble donc, au premier abord, se constituer en vase clos, en fonction seulement de son propre récit biblique, de ses grands textes de commentaires, des Talmud, des *responsa* des rabbins, loin de Machiavel et de Hobbes, de Rousseau, à l'écart aujourd'hui encore des œuvres fondamentales de la philosophie politique. À lire pourtant les deux premiers volumes de la série éditée par Michael Walzer, Menachem Lorberbaum et Noam Zohar, *The Jewish Political Tradition*¹, ou encore l'ouvrage publié sous la direction du seul Michael Walzer, *Law, Politics and Morality in Judaism*, on demeure frappé par les références constantes qui y sont faites à Hobbes, Locke, Rousseau, mais aussi à la tradition constitutionnaliste américaine ou encore à John Rawls. Sous la houlette de Michael Walzer, lui-même l'un des meilleurs représentants de la théorie politique libérale contemporaine concernée par la question de l'identité, avec la participation de certains grands noms de la philosophie anglo-saxonne générale d'aujourd'hui, de Michael Sandel à Hilary Putman ou encore Amy Gutmann et Joseph Raz, ces ouvrages collectifs se présentent comme un lieu de rencontre inédit qui dément ce supposé complet isolement. D'autant plus que nombre de sévères controverses évoquées ici se règlent à coup de citations de grands auteurs : ainsi, quand Yeshayahu Leibowitz se réclame, à sa manière, de Hobbes, David Ben-Gurion lui répond, de manière tout aussi libre, en évoquant Rousseau.

Reste que, fondée sur l'Alliance, la tradition politique juive peine à se constituer, qu'elle hésite entre universalisme et particularisme

1. M. Walzer, M. Lorberbaum, N. Zohar (dir.), *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *Authority*, et vol. II, *Membership*, New Haven, Yale University Press, 2000 et 2003.





De l'Alliance à l'État

comme le montre l'idée même d'Alliance et d'élection qui la fonde et qui repose tout à la fois sur une acceptation rationnelle de la loi divine mais aussi sur sa transmission biologique ou ethnique exclusive qui accentue la séparation, même si la possibilité de la conversion réduit l'éloignement en ouvrant l'Alliance à l'Autre¹. Cette Alliance constitue un lien direct, presque face à face, qui donne naissance au peuple : « Vous êtes placés aujourd'hui, vous tous, en présence de l'Éternel, votre Dieu [...] afin d'entrer dans l'alliance de l'Éternel, ton Dieu, et dans son pacte solennel, par lequel il traite avec toi en ce jour voulant te constituer aujourd'hui pour son peuple. » (Dt, XXIX, 9, 11, 12.) On peut l'appréhender sous la forme d'un contrat qui engage chacun, tel un choix moral (« vous tous »), une nouvelle et véritable sortie de l'état de nature prenant place dans le désert, au lendemain de la sortie d'Égypte. L'Éternel ajoute pourtant : « Si vous êtes dociles à ma voix, si vous gardez mon alliance, vous serez mon trésor entre tous les peuples. [...] Le peuple entier répondit d'une voix unanime : "Tout ce qu'a écrit l'Éternel, nous le ferons". » (Ex, XIX, 5, 8.) À travers l'expérience historique du Sinaï, la nation tout entière acquiert son identité collective qui la libère de l'esclavage à la condition de se montrer « docile ». L'avertissement se trouve exprimé sans concession. Dans ces conditions, peut-on néanmoins estimer que l'Alliance résulte d'un contrat au sens de Hobbes ou encore de Rousseau, d'un engagement délibéré ? S'impose-t-elle sans discussion, car elle rendrait seul possible le passage de l'esclavage au Royaume divin, au service du Souverain, du Roi des Rois qui ne saurait admettre nul intermédiaire politique, fût-il un roi ?

La question de la royauté se trouve ainsi posée : si l'Éternel est le roi d'Israël, quelle est la nature de ce régime dépourvu d'autorité politique spécifique qu'approuve Martin Buber en tant que quasi-anarchie ? Lorsque les Israélites implorent Gédéon d'être leur roi, ce dernier leur répond : « Ni moi ni mon fils ne vous

1. Voir l'opposition entre une conception biologique de l'Alliance soutenue par Judah Halevi et une interprétation plus rationnelle proposée par Maïmonide, dans *ibid.*, p. 265-277.





La question de l'État

gouvernerons ; Dieu seul doit régner sur vous. » (Jg, VIII, 23.) Cette absence d'autorité politique, de roi, de dynastie, ne va pas sans problème, puisque, « en ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël, et chacun agissait à sa guise » (Jg, XVII, 6). Du coup, les Anciens renoncent à leur propre autorité et demandent à Samuel : « Donne-nous donc un roi pour nous gouverner comme en ont tous les peuples. [...] Il nous faut un roi ! Nous voulons être comme les autres peuples ; et notre roi nous jugera et il marchera à notre tête et il combattra avec nous. » (S, VIII, 5, 20.) En abandonnant leur propre autorité d'Anciens, ils réclament donc un régime monarchique comme moyen de sécularisation du politique, l'instauration d'une dynastie qui protège le peuple, un roi qui s'attribue les fonctions du juge, une autorité qui trouve en elle-même ses fondements au grand dam de l'Éternel qui ne peut que constater : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi-même dont ils ne veulent plus pour leur roi. » (S, VIII, 7.) Le politique, fût-il incarné par un roi, ne revêt donc qu'une légitimité secondaire. Or, comme le souligne Moshe Halbertal, mieux vaut peut-être considérer que « le roi n'est pas dieu » que d'estimer que « Dieu est le roi »¹. Avec cette reconnaissance de l'autorité politique, d'une autorité politique légitime et spécifique (Allan Silver), on évite plus aisément la déification, on se protège mieux contre le pouvoir du roi, tout étant mis en œuvre « afin que son cœur ne s'enorgueillisse point à l'égard de ses frères et qu'il ne s'écarte de la loi ni à droite ni à gauche » (Dt, XVII, 20).

Cette question de la légitimité du roi comme moment de l'autonomisation du politique s'avère cruciale car elle pourrait conduire à l'institutionnalisation de l'État. Pourtant, bien des divergences se font jour sur ce point qui annoncent les querelles sur l'État israélien contemporain dans ses relations avec la religion. Si Maïmonide, dans ses *Lois des Rois*, se prononce en faveur d'un gouvernement royal modéré et humble qui demeure respectueux de la Torah, Nissim Gerondi préfère lui attribuer une

1. Moshe Halbertal, « *God's Kinship* », dans M. Walzer, M. Lorberbaum, N. Zohar (dir.), *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *op. cit.*, p. 132. (Je traduis et traduirai désormais les citations des textes non parus en français.)





De l'Alliance à l'État

latitude d'action plus large, en fonction des seules « nécessités du moment », de la préservation du bien commun en reprenant d'une certaine manière la distinction entre « les affaires religieuses » et « les affaires du roi » (II Ch, XIX, 11). Dans cet esprit, si le roi se trouve dans l'obligation de conserver à ses côtés un exemplaire de la Torah, il lui est néanmoins possible, comme le souligne Menachem Lorberbaum, d'aller à son encounter, d'agir presque à sa guise, tel le prince de Machiavel. Isaac Abravanel, au contraire, récuse radicalement le caractère nécessaire de la royauté et admire les systèmes républicains vénitien ou florentin. Pour lui, le roi ne constitue pas une institution incontournable car c'est l'Éternel lui-même, le Roi des Rois, qui guide seul Son peuple : à ses yeux, dans ce sens, « si le roi exerce une fonction indispensable pour les autres nations, il n'a pas sa place dans la nation israélite », contrairement aux juges et aux prophètes qui, eux, « craignent l'Éternel »¹.

En exil, la question royale se pose dans un contexte radicalement autre, face à des rois, des empereurs, des dirigeants non juifs. Comment reconnaître la légitimité d'un roi en demeurant fidèle au Roi des Rois ? Jusqu'où s'étend la soumission à un pouvoir étranger dans une situation d'extrême faiblesse politique, de quasi-exclusion du politique lui-même ? Depuis la lettre de Jérémie aux exilés de Babylone qui les presse de reconnaître la légitimité du roi et d'accepter son « joug », sa protection, afin de « prospérer », cette politique d'accommodement apparaît comme le prix à payer contre les menaces venues d'en bas, du peuple. Elle a été édictée par le prophète Samuel selon la formule *dina de malkhuta dina*, la loi du pays est la loi, à savoir celle du roi et non celle du peuple toujours redouté. Cette formule implique que la loi royale représente bien la loi à laquelle les Juifs se soumettent tant qu'elle se présente de manière universaliste, qu'elle n'est en rien arbitraire et discriminatoire, dans la mesure enfin où elle ne concerne que les matières civiles ou économiques (*dinei mamonot*) et non les questions religieuses. Le consentement à cette loi étrangère aux lois du Roi des Rois ne va pourtant pas de soi, d'autant

1. Isaac Abravanel, cité dans *ibid.*, vol. I, p. 151.





La question de l'État

plus que la naissance de l'État moderne comme institution se produit parfois dans un contexte de forte centralisation qui met à mal l'autonomie des groupes. Le *kahal*, la communauté qui structure la vie des Juifs en diaspora et qui se trouve dirigée par le bas, par « les hommes vertueux de la ville », perd alors une large partie de ses prérogatives internes ; sa jurisprudence propre se trouve abolie au cours du processus d'émancipation qui libère les individus du poids des traditions collectives. Devenus peu à peu citoyens au sein de ces États qui, même s'ils baignent dans une culture chrétienne, se réclament des Lumières et rejettent l'idolâtrie, les Juifs voient leur destin régi par la loi commune davantage que par la *halakha*. Le moment napoléonien illustre particulièrement cet élargissement du droit étatique, par exemple dans le domaine du mariage ou du divorce, du *get*, mis en œuvre dorénavant selon la logique du Code civil qui donne la prééminence aux décisions des tribunaux.

Néanmoins, pour de nombreux commentateurs, le modèle français représente le mal absolu dans la mesure où il pousse à l'extrême une centralisation réduisant toute forme d'autonomie culturelle et repoussant toujours plus le religieux au sein de la sphère privée, loin de la sphère publique : l'État, ou encore le citoyen, apparaît, dans cette perspective, comme marqué par une neutralité excluant l'identité. La sécularisation et bientôt la laïcité elle-même accentuent sans cesse cette exclusion du religieux. Ce modèle paraît ainsi s'opposer à la structure politique des États-Unis qui semble plus favorable à l'expression publique du religieux : la garantie constitutionnelle de la liberté religieuse y est particulièrement protégée et les Juifs paraissent trouver dans ce cadre pluraliste un « domicile » accueillant, y préserver leur personnalité « *hyphenate* » (à trait d'union), chère à un penseur tel que Horace Kallen. La condamnation du modèle français, qui réduit, selon Ahad Aham, les Juifs à un esclavage encore plus redoutable car ils auraient vendu jusqu'à leur âme, se trouve largement partagée. D'autant plus que, appliqué à l'Israël contemporain, ce modèle abolirait le caractère juif du nouvel État auquel tenait même le théoricien du sionisme culturel. Dans ce sens, comme l'avance malicieusement Joseph Raz, « la France pourrait

