

Du refoulement de la politique d'après la Bible



La conversion de Paul – Michelangelo Caravaggio dit « Le Caravage »

Ce texte est un extrait de l'ouvrage d'Alain de Benoist Comment peut-on être païen ?, éd. Albin Michel 1981, pp. 182-190.

Ce sont les *juges* et les *sages*, non les *rois*, qui représentent l'idéal politique de la Bible. « Ce n'est pas l'État qui conditionne la possibilité d'être de la société, estiment Eisenberg et Abecassis. Le seul pouvoir indispensable, c'est le pouvoir judiciaire » (Et Dieu créa Ève, p. 108). Dans le Pentateuque, la constitution des juges précède immédiatement la révélation du Sinaï. Toute l'idéologie du code mosaïque consacre le primat du juge sur le roi, de la morale et du juridique sur le politique et sur le guerrier. Dès l'arrivée en Canaan, le pays est divisé en une confédération où chaque tribu est soumise au pouvoir judiciaire. L'Ancien rend la justice dans sa tribu, tandis que le

juge exerce le commandement suprême en temps de guerre et dirige l'exécutif en temps de paix. Par la suite, le juge se verra même attribuer le qualificatif d'« Elohîm » (psaume 82, 6). Après l'institution de la royauté, le roi restera strictement soumis à la Loi. Chez les Hébreux, le roi a pour obligation d'étudier la Torah et de la faire appliquer : une fois monté sur le trône, il doit posséder auprès de lui les Écritures et les consulter constamment. L'autorité civile est indépendante du sacerdoce, mais elle doit rester dans la stricte dépendance de la Loi. Le grand roi n'est ni un bâtisseur ni un conquérant. Il est celui qui gouverne selon la Bible et s'emploie à réaliser l'idéal moral de la Torah ; sa gloire est de « faire le bien aux yeux de l'Éternel ». Découlent ainsi du « modèle » biblique le principe de la « limitation des pouvoirs », le principe de la soumission du politique au judiciaire, l'idée que les problèmes politiques sont fondamentalement de nature « morale » et qu'ils peuvent se résoudre intégralement de manière *juridique*. À l'époque moderne, ce système a trouvé son prolongement, somme toute logique, dans la *nomocratie* américaine, cette république des juges fondée sur l'esprit de la Bible et dans laquelle la Cour suprême joue un rôle privilégié. « On ne peut pas ne pas être frappé par la parenté dialectique de la loi constitutionnelle américaine et du code mosaïque », écrit Pol Castel (Le Monde, 4 juillet 1979), qui ajoute : « Ce n'est pas un hasard si la démocratie américaine présente tellement de similitudes avec le premier gouvernement des Hébreux, car les *Founding Fathers* étaient très au fait du monde de la Bible, tant et si bien que plusieurs d'entre eux savaient l'hébreu, au point de le lire dans le texte. »

C'est seulement à contrecœur, si l'on peut dire, que Iahvé accepte de répondre au désir des Hébreux de se donner un roi. La royauté – comme le mariage chez saint Paul – n'est qu'un *pis-aller* : « Si tu te dis : Je veux établir sur moi un roi, comme toutes les nations d'alentour, c'est un roi choisi par Iahvé ton Dieu que tu devras établir sur toi » (Deut. 17, 14-15). Ce désir manifesté par les Hébreux fait parti de leur propension à pécher : c'est *une tentation* (cf. Francine Kaufmann, *Les Juifs et le Royaume*, in Sillages, Jérusalem, septembre 1979). La tridition du jadaïsme rattache d'ailleurs explicitement l'idée de royauté et de puissance royale au serpent qui « tente » Eve au jardin d'Eden (cf. Josy Eisenberg et Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve*, pp. 205-207). Dans l'une des deux versions du premier livre de Samuel, l'apparition de la monarchie est présentée comme blasphématoire : Samuel rapporte à Iahvé le désir du peuple, et Iahvé répond : « C'est moi qu'ils ont rejeté, ne voulant plus que je règne sur eux » (1 Samuel 8, 7). (Ce passage représente apparemment un correctif à la version monarchiste que l'on trouve en 1 Samuel 9, 1-16). « La fonction royale, en Israël, est d'elle-même viciée et déconsidérée, écrit Alex Egète. Ne superpose-t-elle pas (ou n'oppose-t-elle pas) à la royauté absolue de Dieu une autre autorité ? » (*Contre la raison d'État*, in *Tribune Juive*, 12 décembre 1980). Telle est bien en effet la raison de l'hostilité biblique au pouvoir royal : ce pouvoir est un *pouvoir humain*, il est l'une des instances par lesquelles l'homme s'affirme autonome et souverain. Si la royauté est critiquée dans la Bible, c'est qu'elle représente ou tend à représenter un rejet de la nomocratie [manière de gouverner en conformité avec un système de lois – note I.L.]. Il est très remarquable, d'ailleurs, qu'à des titres diverses, tous les rois d'Israël seront amenés à transgresser la Loi, à commencer par Salomon. La seule exception est Joseph, qui, après avoir été nommé vice-roi d'Égypte, règne pratiquement sans partage sur ce pays, et qui obtient le titre de *tsadik*, de « juste », précisément parce qu'il fait passer la « justice » avant la souveraineté. L'histoire de la royauté justifiera par la suite les plus sombres prédictions. Après l'exil et la reconstruction du Temple, lors des réformes d'Esdras, les Hébreux en reviendront à une stricte nomocratie, et l'on expliquera que c'est l'oubli ou la transgression de la Loi qui aura été la cause de tous leurs malheurs.

Une mentalité fondée exclusivement sur la Bible ne peut donc guère avoir de théorie politique autonome, dans la mesure où, de par sa propre nature, elle est portée à ramener tout projet humain à la morale. Shmuel Trigano va jusqu'à dire que, s'il peut y avoir une « théorie juive du politique », il ne « peut y avoir de *théorie politique* juive qui viserait à fonder la judéité dans le politique, puisque l'essence même du politique est la négation de la judéité » (*La nouvelle question juive*, p. 19).

Si l'autonomie du politique est rejetée, c'est qu'elle est l'une des formes privilégiées d'une autonomie plus large : l'autonomie de l'homme en général. Or, l'une des *relations* fondamentales

qu'implique l'essence du politique, c'est la relation d'*autorité*. Il y a à cet égard un rapport logique entre la contestation de l'autorité de l'homme sur l'homme et l'affirmation de l'autorité de Iahvé sur l'espèce humaine. La « maîtrise » de l'homme par l'homme est remise en cause dans la mesure même où elle est reportée à l'exponentielle sur Dieu. Iahvé est le maître absolu, et l'homme son serviteur - « avec tout ce que cela implique », comme dit Will Herberg (*Judaism and Modern Man. An Interpretation of Jewish Religion*, Atheneum, New York, 1977, p. 65). On lit dans le Lévitique : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont esclaves ; ce sont mes esclaves » (25, 55). Le Talmud ajoute : « Cela signifie qu'ils ne sont pas les esclaves d'autres esclaves » (Baba Kama, 116b). L'homme de la Bible est d'autant plus justifié dans son refus de reconnaître comme pleinement souveraine une autorité humaine qu'il doit, par priorité, une obéissance *totale* au tout Autre, à la figure sans figure du Maître absolu. « L'obéissance à Dieu est aussi la négation de la soumission à l'homme », observe Erich Fromm (*Vous serez comme des dieux*, p. 71). C'est une argumentation analogue que l'on retrouve chez Blandine Barret-Kriegel, lorsqu'elle affirme qu'une loi humaine n'est légitime qu'en tant qu'elle reste soumise, subordonnée, seconde - qu' « elle ne travaille pas sur la table rase, l'argile immaculée, la page blanche, (qu')elle ne rivalise pas avec Dieu » (L'État et les esclaves, p. 100). Une telle loi n'entraîne pas d' « esclavage », à condition... d'être elle-même promulguée par des esclaves : « Pour autant qu'elle n'est pas un pouvoir sur la propriété d'autrui, qu'elle est limitée par les droits de l'homme, elle n'est pas une servitude » (ibid.). Le refus de la « maîtrise », c'est donc, poussé aussi loin que possible, le refus de la situation *normale* où la substance sociale humaine se dichotomise – de façon toujours plurielle, toujours remise en question, jamais unilatérale, jamais figée – entre « objets » et « sujets » ; le refus de toute situation qui entraîne pour l'homme plus de puissance et de dilatation de soi. Il s'agit, toujours, de décrire le bonheur et la « justice » comme antagonistes de la puissance, le « royaume de la liberté » comme incompatible avec le « royaume de la nécessité » - et ce royaume lui-même comme un *lieu* qui n'abolit une maîtrise humaine toujours *relative* que pour la rapporter à la tutelle absolue de Iahvé.

C'est dans la Bible, écrit Ernst Bloch, que l'on trouve « la réaction la plus passionnée contre ceux d'en haut et contre leur culte ; seule la Bible contient un appel à se révolter contre eux » (*L'athéisme dans le christianisme*, Gallimard, 1978, p. 13). Cet appel à la « révolution sociale » trouve ses formes les plus ardentes dans les livres des prophètes, dont le sort tragique tient au fait qu'ils ne cessent de développer, à la face des « puissants », une idéologie perpétuellement *critique*. « Voici l'idéal social du prophétisme juif, écrit Gérard Walter : une sorte de nivellement général qui fera disparaître toutes les distinctions de classe et qui aboutira à la création d'une société uniforme d'où seront bannis tous les privilèges quels qu'ils soient. Ce sentiment égalitaire va de pair avec une animosité irréductible à l'égard des riches et des puissants, qui ne seront pas admis dans le royaume futur » (*Les origines du communisme*, Payot, 1931). À d'innombrables reprises, la Bible condamne comme intrinsèquement mauvaises les entreprises impériales, les villes et les nations puissantes. Elle multiplie les anathèmes contre les « superbes », qui, par le fait même, sont aussi les « maudits » (psaume 119, 21). Elle appelle au renversement de la beauté, de la puissance et de l' « orgueil ». Au pluralisme des civilisations et de leurs accomplissements, nés de la volonté créatrice de l'homme, elle oppose le dépouillement de l'affirmation monothéiste, de désert de l'absolu, l'égalité dans l'être incréé. Elle légitime la faiblesse, elle illégitime la force. Un jour viendra où les faibles qui sont les « justes » triompheront, où les puissants seront jetés à bas de leur trône, où les « prétentions » humaines s'écrouleront devant Iahvé. Ce sera le « jour de Iahvé sabaot (...) sur tout ce qui est élevé, pour qu'il soit rabaisé » (Isaïe 2, 12) ; « l'orgueil humain sera humilié, l'arrogance de l'homme sera abaissée, et Iahvé seul sera exalté » (2, 17). Car Iahvé « sait abaisser ceux qui marchent dans l'orgueil » (Daniel 4, 34). Cette conception de la justice sociale, fondée sur l'esprit de vengeance et le ressentiment, anticipe tous les socialismes. La Bible fait coïncider le rapport avec Dieu « avec la justice sociale » (Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, p. 36). Mais cette affirmation n'est en fait qu'un moyen de contester *dans son principe* – et non dans telle ou telle de ses applications – l'*autorité humaine*. C'est en cela que les prophètes, en s'opposant de plein front aux princes de ce monde, ont pu apparaître comme les pères du socialisme de « libération », les premiers théoriciens de la « résistance » à la maîtrise, ou, comme le dir Roger Garaudy, les « pionniers de la lutte contre

l'aliénation ». Iahvé, écrit Jean Lacroix en commentant Ernst Bloch, est « celui qui dirige la prédication subversive de l'apocalypse sociale » (*Le Monde*, 3 avril 1979). Il conteste l'« aliénation » humaine. Mais c'est pour lui en substituer une autre – contre laquelle il n'est aucun recours.

C'est aussi dans cet esprit, semble-t-il, qu'il faut interpréter, au sein des « récits familiaux », la préférence constante que marque la Bible en faveur des *cadets*, c'est-à-dire en faveur des *seconds*. Dans la Genèse, Abel est le cadet de Caïn. Moïse est également le cadet d'Aaron. Isaac, second fils de Moïse, est préféré à Ismaël, son demi-frère aîné. Cette opposition est particulièrement explicite dans le cas des jumeaux Esaü et Jacob. Esaü est le premier à naître (Gen. 25, 25), et la Bible précise qu'il était si désireux de venir en premier que, dès avant sa naissance, il se battait avec son frère dans le ventre de Rebecca. Or, Jacob et Esaü correspondent à des types symboliques très comparables à ceux d'Abel et de Caïn. Esaü est roux (*adom*) et velu (*sair*) ; c'est aussi un *chasseur*. Il épousera des femmes hittites (Gen. 26, 34) et aura pour descendant Edom, appelé aussi Seir, qui sera l'ennemi d'Israël. Jacob, au contraire, perpétue le mode de vie nomade : c'est « un homme tranquille, demeurant sous les tentes » (Gen. 25, 27). Dans la tradition du judaïsme, Esaü refuse de se faire circoncire, tandis que Jacob est circoncis de naissance (*Hadar Zenikim* sur Gen. 25, 25). La parallèle avec Abel et Caïn est frappant, mais n'est un parallèle *inversé* : alors que Caïn tue Abel, Jacob « tue » Esaü *en tant que premier* en lui rachetant son droit d'aînesse (Gen. 25, 29-34), puis, par une tromperie sur sa propre identité, il obtient la « bénédiction » d'Isaac (Gen. 27, 6-29). Or, qu'est-ce que le « droit d'aînesse », sinon le fait de venir le premier *naturellement*, selon l'ordre des choses de ce monde ? À cette *hiérarchie naturelle*, la Bible en oppose une autre : la *hiérarchie selon Iahvé*, qui en représente *l'inversion*. La préférence donnée au cadet contre l'aîné n'est qu'une métaphore de la préférence donnée au second (au dernier) contre le premier, au « faible » contre le « puissant », à celui qui est « humble » (donc béni par Iahvé) contre celui qui est « orgueilleux » (donc païen). Le récit biblique montre d'ailleurs lui-même la portée générale de cette métaphore, lorsque Iahvé dit à Rebecca, enceinte de Jacob et d'Esaü : « Il y a deux nations en ton sein, deux peuples, issus de toi, se sépareront, un peuple dominera l'autre, l'aîné servira le cadet » (Gen. 25, 23). C'est déjà l'annonce de l'élection.

Il n'y aurait rien à redire si Iahvé prétendait corriger une situation injustifiée particulière, s'il prétendait réagir contre le mauvais usage qui peut toujours être fait d'une autorité. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce n'est pas l'*abus* de puissance que condamne Iahvé, c'est la puissance elle-même. Pour la pensée biblique, la puissance humaine qui s'établit comme souveraine est *intrinsèquement* mauvaise, elle est mauvaise dans son essence. Le « juste » n'est pas, d'une part juste, d'autre part faible. Il est juste *parce qu'il est faible*, à raison même de sa faiblesse, de même que le puissant est mauvais à raison de sa puissance. Ce n'est donc pas tant le faible qu'exalte la Bible que la faiblesse elle-même. Lisons le psaume 119. L'auteur y établit un parallèle *logique* entre le fait d'être un juste, qui respecte les paroles de Iahvé, et le fait d'être « étranger » ici-bas (v. 19), le fait d'être persécuté, humilié, méprisé. Cette condition à laquelle l'auteur du psaume est réduit constitue sa propre grâce. *Autrement, elle serait inexplicable*. Dieu ne *peut* avoir tort, et, d'autre part, la faiblesse ne peut être un mal. Il faut donc que le puissant ne triomphe qu'en apparence. Et quelle meilleure apparence pourrait-il y avoir que sa puissance elle-même ? On retrouve ici tout l'appareil d'inversion générale de la cause et de l'effet qui caractérise cette littérature : c'est parce qu'il s'éprouve lui-même comme étranger, comme humilié, comme persécuté, que le psalmiste transforme en grâce sa disgrâce, en usant du seul moyen à sa disposition, c'est-à-dire en y voyant l'effet d'une volonté supérieure de Iahvé. Et de même que le malheur qui le frappe est le signe le plus sûr de son élection, le « triomphe » des puissants est le signe non moins certain de leur méchanceté et l'annonce de leur punition. Cette interprétation s'exerce même à titre rétrospectif. Moïse, ayant été choisi par Iahvé pour recevoir la Révélation du Sinaï, ne pouvait être que le grand humble, le grand dépouillé de lui-même, « l'homme le plus humble que la terre ait porté » (Nombres 12, 3) – et c'est en raison même de cette humilité que les hommes ont pu garder son souvenir. Dans l'ordre de Iahvé, les derniers seront toujours les premiers. Iahvé, en ce sens, est bien un dieu de *vengeance*. Il réalisera, dans l'absolu de l'histoire, ce que les siens *n'auront pas été capables de faire*

dans l'ordre relatif de leur histoire propre (cf. le livre de Jérémie). La métaphysique de la revanche, l'idéologie du ressentiment comme source du renversement de toutes les valeurs, comme source de substitution du négatif au positif, trouve dans ce système son fondement le plus profond. L'esprit de vengeance produit le réquisit de mauvaise conscience, qui implique lui-même l'idée de péché. La culpabilisation n'est que le moyen, le seul moyen dont dispose celui qui s'éprouve lui-même comme victime d'une domination « injuste » pour se convaincre de la compensation absolue dont sa condition fera l'objet, et, du même coup, pour tenter *d'incapaciter* le puissant en faisant naître en lui l'infection du doute sur les causes de sa propre puissance.

...