.

> Si l’on reprend le cheminement d’adamah (la terre d’où l’homme est tiré) à eretz (la terre où un peuple apprend à habiter) puis medinah (l’organisation politique qui permet à cette habitation d’être juste) , on pourrait alors formuler une idée qui traverse une partie de la pensée juive : on ne passe véritablement d’*eretz* à *medinah* que lorsque la terre devient un ordre de justice.

Cette formule est profondément biblique. Le défi n’est pas seulement de posséder une terre, mais de bâtir une société où le droit protège le faible, où l’étranger n’est pas opprimé, où le pouvoir est limité. C’est pourquoi les prophètes critiquent souvent les rois d’Israël : ils ne leur reprochent pas d’avoir un État, mais d’avoir oublié que la *medinah* devait rester au service de l’alliance.

À la lumière des questions précédentes, on peut voir apparaître un itinéraire conceptuel :

adamah → l’origine de l’humain ; eretz → le lieu de l’alliance ; medinah → l’institution politique chargée de rendre possible une vie juste sur cette terre.

C’est peut-être là que se joue la tension fondamentale du sionisme religieux : la sainteté appartient-elle à l’eretz, ou bien la medinah n’acquiert-elle une légitimité que si elle sert les exigences éthiques qui donnent sens à l’eretz ? Cette question reste au cœur des débats théologiques et politiques contemporains.

Dans la Torah, Dieu promet une Terre. Il ne promet pas une forme de gouvernement. Israël a successivement connu une confédération de tribus puis des Juges, une monarchie, l’exil, une autonomie limitée sous les Perses puis des périodes sans souveraineté.

Aucune de ces formes n’est présentée comme définitive. Autrement dit, l’eretz est première ; la medinah est contingente.

Le sionisme inverse presque la perspective car pour Theodor Herzl, l’objectif est d’abord la *medinah*. Le livre intitulé *Der Judenstaat* (« L’État des Juifs ») est

révélateur. Herzl pense comme un Européen du XIX^{e} siècle : un peuple normal doit disposer d'un État. La terre est nécessaire parce qu'elle permet l'État.

Chez Abraham Isaac Kook, l'ordre est à nouveau inversé : la Terre est une réalité spirituelle, l'État n'est qu'un instrument ; il écrit que même un État imparfait peut devenir un véhicule de la rédemption. Ainsi : eretz → medinah et non medinah → eretz.

La création de l'Israël a obligé tous les penseurs juifs à répondre à des questions nouvelles : la *medinah* est-elle un simple outil politique, une étape messianique ou une valeur religieuse ? Les réponses divergent profondément.

Pour Yeshayahu Leibowitz, l'État n'a aucune sainteté. Il est indispensable pour organiser une société, lever des impôts, assurer la défense, rendre la justice mais il reste un appareil humain. Le sacraliser devient une forme d'idolâtrie. À l'inverse, beaucoup voient dans la medinah le commencement de la rédemption comme Rav Kook et ses disciples : l'État est plus qu'un gouvernement. Il est le retour de la présence d'Israël dans l'histoire. Emmanuel Levinas adopte une position intermédiaire, reconnaissant la nécessité historique de l'État, notamment après la Shoah mais refuse de l'absolutiser.
La politique demeure toujours jugée par une exigence éthique qui lui est supérieure.

C'est sans doute l'une des questions les plus difficiles de la théologie juive, parce qu'elle met en tension le récit biblique, l'éthique et l'histoire. Il n'existe pas une réponse unique dans le judaïsme ; les réponses varient selon les époques et les courants.

Le récit biblique raconte une conquête qui dérange déjà les commentateurs. Dans le livre de Josué, l'entrée en Canaan est présentée comme une conquête voulue par Dieu. Certains passages parlent même de l'*Herem* (mise à l'interdit), c'est-à-dire de la destruction de populations ennemies. Ces textes ont toujours posé un problème aux rabbins qui, généralement n'ont pas cherché à les transformer en modèle politique intemporel mais, au contraire, en ont souvent limité la portée. Ils affirment que les peuples cananéens avaient reçu la possibilité de partir ou de faire la paix avant toute guerre et considèrent que les sept peuples de Canaan ont disparu comme entités historiques, ce qui rend ces commandements inapplicables. En définitive, ils insistent sur le fait que les lois de la guerre ne peuvent être appliquées que dans des conditions très particulières, avec des autorités qui n'existent plus

après la disparition de la monarchie biblique.

Autrement dit, la tradition rabbinique tend à historiciser ces commandements plutôt qu'à les universaliser.

Il existe un autre fil biblique, parfois moins visible mais tout aussi important. Dans le Lévitique, Hachem déclare : « La terre est à Moi ; vous n'êtes chez Moi que des étrangers et des résidents ». Cette phrase est remarquable : même Israël ne possède pas la terre au sens absolu. Autrement dit, personne n'en est propriétaire au sens ultime. La terre appartient au Créateur, ce qui relativise toute prétention humaine à une possession inconditionnelle.

Par ailleurs, la Torah répète à de nombreuses reprises : « Tu aimeras l'étranger, car tu as été étranger en Égypte. » Le mot *guer* (étranger résident) désigne précisément celui qui vit parmi Israël.

Avec le sionisme, la question devient plus historique que seulement biblique. Lorsque le mouvement sioniste commence à acheter des terres à la fin du XIX^{e} siècle, beaucoup de ses dirigeants imaginent qu'une coexistence est possible avec la population arabe. À mesure que les tensions nationales s'accroissent, surtout durant le mandat britannique puis la guerre de 1948, le conflit prend une autre dimension : deux peuples revendiquent la même terre.

Le débat théologique change alors de nature : il ne s'agit plus de savoir ce que fit Josué, mais de savoir comment des Juifs doivent agir face à un autre peuple qui vit déjà sur cette terre.

On peut schématiquement distinguer plusieurs approches.

La première affirme que la promesse divine fonde un droit supérieur sur la terre. Certains penseurs du sionisme religieux, surtout après 1967, mettent l'accent sur cette dimension. Même parmi eux, il existe toutefois un large éventail de positions quant aux droits civiques et politiques des non-Juifs.

Une deuxième approche soutient que la promesse n'abolit jamais les exigences de justice. Pour Martin Buber, Judah Leon Magnes ou Yeshayahu Leibowitz, la présence d'un autre peuple impose une responsabilité morale qui interdit de réduire le conflit à une simple réalisation de la promesse biblique. Buber et Magnes ont même défendu, à différentes époques, l'idée d'un État binational.

Enfin, Emmanuel Levinas occupe une position plus nuancée. Il considère l'existence d'Israël comme une nécessité historique après la Shoah, mais il refuse que l'élection biblique dispense d'obligations éthiques envers les Palestiniens. Il rappelle constamment que l'appel de Dieu passe par le visage de l'autre, et que cet « autre » inclut aussi celui qui revendique la même terre.

La question décisive : une promesse faite par Dieu à un peuple autorise-t-elle ce peuple à déposséder un autre ?

Le Tanakh ne donne pas une réponse simple, car il contient des voix différentes. La Torah raconte une conquête, mais elle affirme aussi que la terre appartient au Créateur, qu'Israël lui-même y demeure comme un hôte, et qu'il doit aimer l'étranger.

La tradition juive n'a jamais cessé de tenir ensemble ces deux affirmations : la Terre d'Israël est porteuse d'une signification religieuse particulière, mais cette signification est inséparable de la justice. C'est pourquoi la question du rapport aux habitants de la terre n'est pas un problème marginal : elle est au cœur même de ce que signifie habiter cette terre selon la Torah.

On peut même dire que, si l'on reprend la distinction initiale, une terre cesse d'être véritablement *eretz* lorsqu'elle est réduite à une simple *adamah*, c'est-à-dire à un objet de possession. La tension entre promesse et responsabilité est constitutive de la pensée juive elle-même ; elle ne peut être résolue en invoquant seulement un droit historique ou seulement un idéal moral. C'est précisément cette tension qui continue d'animer les débats religieux et philosophiques jusqu'à aujourd'hui.

Car les arabes « palestiniens » qui résident en 1947 sur la terre du partage sont aussi les descendants de conquérants de cette terre. C'est un point qui revient souvent dans les discussions historiques, mais il mérite d'être nuancé, car plusieurs périodes très différentes sont parfois confondues.

Il est vrai que cette terre a été conquise à de nombreuses reprises. Les habitants de 1947 ne descendent pas d'une population « restée inchangée » depuis l'Antiquité et il en va de même pour presque toutes les populations de cette région du Moyen Orient.

Quelques éléments importants :

- Les anciens Cananéens, les Israélites, les Judéens, les Philistins, les Grecs, les Romains, les Byzantins, les Arabes musulmans, les Croisés, les Mamelouks et les Ottomans ont tous, à différentes époques, exercé leur domination sur ce territoire.
- La conquête arabe du VII^{e} siècle a changé la langue (progressivement l'arabe) et la religion (progressivement l'islam majoritaire), mais elle n'a pas remplacé toute la population. Les historiens s'accordent généralement pour dire qu'une grande partie des habitants locaux est restée sur place et s'est progressivement arabisée et, en partie, islamisée. Les Palestiniens d'aujourd'hui ont donc probablement des ascendances très diverses : populations locales anciennes, Arabes venus avec les conquêtes, migrants de différentes époques, etc.
- De la même manière, les Juifs contemporains descendent eux aussi de populations diverses : des Judéens demeurés sur place, des communautés de la diaspora qui se sont mélangées au fil des siècles, des conversions au judaïsme, etc.

Autrement dit, ni les Juifs ni les Arabes ne peuvent être décrits simplement comme des « conquérants » ou comme des « autochtones purs ». Les identités se sont construites au cours de deux à trois millénaires d'histoire.

C'est précisément pourquoi beaucoup d'historiens mettent en garde contre l'idée qu'un droit politique contemporain pourrait être déduit directement de l'ancienneté historique. Si l'on faisait dépendre la légitimité politique de la première occupation ou de la dernière conquête, très peu d'États actuels résisteraient à l'examen.

Les penseurs du sionisme religieux que nous évoquions, ne fondent généralement pas leur droit sur le fait que « les Arabes seraient eux-mêmes des descendants de conquérants ». Leur argument est d'un autre ordre : il est théologique. Ils disent en substance que Dieu a promis cette terre au peuple d'Israël et cette promesse fonde un droit qui ne dépend pas de la continuité démographique.

À l'inverse, leurs critiques répondent que, même si l'on admet la promesse biblique, la présence concrète d'un autre peuple crée des obligations morales que la promesse n'efface pas. C'est pourquoi le véritable débat n'est pas tant de savoir *qui est arrivé le premier* que de savoir comment une promesse religieuse s'articule avec les droits d'êtres humains qui vivent effectivement sur cette terre.

En ce sens, la distinction initiale entre adamah et eretz est très féconde. Si adamah

est une terre que l'on revendique par l'origine, la force ou l'histoire, alors chacun peut faire valoir une couche différente du passé. Mais si eretz est une terre d'alliance, la question devient : comment habiter une terre sans nier l'humanité de ceux qui l'habitent aussi ?

C'est précisément la question que des penseurs comme Martin Buber, Emmanuel Levinas ou David Hartman ont placée au centre de leur réflexion. Ils ne résolvent pas le conflit, mais ils soutiennent que la fidélité à la Torah ne peut être dissociée de la responsabilité envers l'autre, même lorsque cet autre revendique la même terre.

Dans la tradition juive, la Terre d'Israël n'est pas considérée comme une idole car elle est censée être un moyen et non une fin en soi. Mais cette question touche à un débat très important chez plusieurs penseurs juifs modernes. Dans la logique du Maharal, d'Abraham Isaac Kook ou de Yeshayahu Leibowitz, toute réalité finie peut devenir idolâtrique lorsqu'on lui attribue une valeur absolue. Leibowitz est particulièrement explicite qui affirme que lorsque la terre, l'État ou la nation deviennent des valeurs suprêmes auxquelles tout doit être subordonné, ils deviennent des objets de culte.

Ainsi, le danger n'est pas la Terre d'Israël elle-même, mais sa transformation en fin ultime comme chez certains politiques israéliens actuels. Le Rav Kook, bien qu'ayant une vision très élevée de la Terre d'Israël, a écrit lui aussi qu'il faut se méfier de toute absolutisation d'une réalité particulière. La terre possède une signification spirituelle unique dans sa pensée, mais elle ne doit jamais être réduite à un nationalisme purement matériel.

Quant au Maharal, appliqué à cette question, son raisonnement serait probablement le suivant :

- La terre est une réalité particulière.
- Toute réalité particulière est une *tsoura* déterminée et limitée.
- Faire d'une réalité limitée l'absolu est une forme d'idolâtrie.

Ainsi, si la Terre d'Israël n'est pas une idole dans le judaïsme, elle peut devenir objet d'idolâtrie si on la considère comme la valeur suprême indépendante de tout horizon plus élevé. C'est d'ailleurs un thème déjà présent chez les prophètes d'Israël : posséder la terre n'a jamais été présenté comme une fin autosuffisante. Lorsque le peuple considère la terre comme une possession absolue ou un but en

soi, les prophètes dénoncent précisément cette dérive.

Pour reprendre le langage du Maharal, ce n’est pas la terre qui est idolâtrique ; c’est l’absolutisation de la terre qui l’est. C’est la même distinction qu’il ferait pour la richesse, le pouvoir, la sagesse ou même une institution religieuse : une réalité particulière a sa place légitime, mais elle devient une idole lorsqu’elle prétend occuper toute la place.

Previous post in series: ‹‹Precedent Next post in series: Suivant››

Auteur/autrice



- Jean-Michel Maigne