Avis concernant cette traduction

Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatique. Il n'a été ni vérifié ni corrigé par l'auteur ni par aucune autre personne. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc s'y trouver. L'édition originale anglaise fait foi.

JUDAÏSME ZEN

Avi Sion , Ph . D.

© Avi Sion , 2008-2009.

Protégé par les conventions internationales sur le droit d'auteur.
Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit, ni stockée dans un système de recherche documentaire ou transmise, sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur.
sauf en cas de brèves citations accompagnées des mentions de source appropriées.

Première publication : 2008-2009.
Par Avi Sion à Genève, en Suisse.

ISBN : 978-1495939433

Abstrait

Le judaïsme zen est une réflexion franche sur les tensions entre la raison et la foi dans le contexte actuel de la connaissance, et sur la nécessité d'intégrer une méditation de type zen au judaïsme.

Cet ouvrage aborde également certaines questions d'éthique et de théodicée.

Ce livre est tiré de l'ouvrage plus vaste de l'auteur, ***Réflexions logiques et spirituelles*** .

Note de l'auteur

Les sages réfléchissent à leurs pensées ;

Ce sont des imbéciles qui les proclament. (H. Heine [1])

Je n'ai ni le désir ni l'intention d'affaiblir ou de détruire le judaïsme ; bien au contraire, je souhaite le renforcer et le préserver. Mais j'estime qu'il est impératif de prendre en compte les faits objectifs et la logique rigoureuse ; on ne peut les ignorer, comme certains tentent de le faire. Un certain recul est souvent nécessaire ; mais reculer n'est pas une défaite. Il y a beaucoup à gagner à adopter une attitude zen face à cette adaptation nécessaire à la réalité. C'est-à-dire, à considérer les vérités déplaisantes comme un méditant considère le changement et le bouleversement : imperturbable, calme, sans résistance, avec équanimité.

---

[1] Extrait de *Gendanken und Einfalle* (citation trouvée sur Beliefnet.com). J'insère cette citation par anticipation des critiques qui pourraient légitimement m'être adressées pour cet article, qui mêle logique, science, judaïsme et bouddhisme. Je devrais peut-être ajouter ces aveux personnels : je n'occupe aucune position d'autorité dans une université, une yeshiva ou un monastère zen ; je ne jouis d'aucune notoriété ni reconnaissance en tant qu'universitaire ou écrivain ; je ne possède ni érudition, ni connaissance talmudique, ni expérience méditative approfondie. Je suis simplement un chercheur sincère qui partage ses réflexions avec sincérité.

Contenu

1. Dieu et la Création 5
2. La Torah et la foi 11
3. Texte biblique et commentaire 22
4. Tradition contre innovation 38
5. Le domaine rabbinique 45
6. Illogisme judaïque 50
7. Méditation juive 63
8. Les Lumières sans idolâtrie 75
9. Les bonnes personnes 82
10. Un monde de miséricorde 88
11. Comprendre l'injustice 92
12. Pardon 100
13. Actions et réactions 106
14. Annexe 1 Nombres ronds dans les statistiques de la Torah 113
15. Annexe 2 La prière dans l’incertitude 145
16. Addenda (2009) 163
17. La logique en défense du sionisme 177
18. Le miracle des lumières de Hanoukka 191

Références 204

1. DIEU ET LA CRÉATION

L'idée de Dieu . L'existence de Dieu est suggérée par l'existence de l'âme individuelle que chacun de nous perçoit intuitivement dans ses cognitions et ses volontés, ainsi que par divers arguments intellectuels [2]. L'idée de Dieu est philosophiquement raisonnable, en tant *qu'extrapolation et explication du* fait intuitif de l'âme – car, de même que les manifestations éparses de l'esprit et de la matière requièrent logiquement une unification moniste, les manifestations éparses de l'âme le requièrent également ; et, en effet, ces différentes unifications doivent à leur tour, à terme, être unifiées.

L'idée essentielle à retenir ici est que l' âme *personnelle* , dotée de facultés de conscience, de volonté et de jugement,

[2] Ce sujet a été abordé dans mes ouvrages précédents. Voir notamment : *Logique judaïque* , chapitres 2.4 et 14.1-2, et addenda 10 et 11 ; *Illogique bouddhiste* , chapitre 10 ; *Phénoménologie* , chapitre 9 ; *Volonté et concepts causaux associés* , chapitres 1.1, 2.1-4 et 15.2-3 ; *Méditations* , chapitres 5, 6, 8 et 33.

ne peut être expliquée par référence à une *entité impersonnelle.* Fondement spirituel de l'être, dépourvu de pouvoirs de conscience, de volonté et d'évaluation similaires et supérieurs, telle est la thèse athée bouddhiste, et encore moins un postulat exclusivement matérialiste.

L'idée d'un Dieu vivant et personnel, doté vraisemblablement de pouvoirs extrêmes (omniscience, omnipotence et perfection morale), semble découler logiquement de notre existence finie. Il ne s'agit pas d'une simple extrapolation, mais d'une explication sans laquelle l'existence d'une âme personnelle, pourtant évidente par introspection, demeure surprenante et inexpliquée.[3]

L'idée de Dieu paraît parfaitement raisonnable et inévitable à quiconque réfléchit sérieusement aux miracles de l'existence, à la diversité et au changement, à la conscience, à la causalité et à la volonté, dans ce monde. Sans une telle fascination, c'est-à-dire si l'on tient tout cela pour acquis sans s'en étonner, on est intellectuellement voué à une forme d'athéisme. Le théisme (c'est-à-dire le monothéisme, la croyance en Dieu) est le fruit de l'émerveillement métaphysique.

Si l'on pose suffisamment de questions et que l'on recherche des réponses crédibles, on est susceptible de croire en Dieu. L'incrédulité repose sur le fait de se fermer quelque peu l'esprit à la question, c'est-à-dire sur une sorte d'ignorance forcée.

---

[3] Notez la similitude et la différence entre cet argument en faveur de Dieu et celui proposé par Descartes.

L'idée de Création . Justifier l'idée de Dieu ne justifie pas en soi l'idée de Création en tant que telle, et encore moins une conception particulière (comme celle de la Genèse) du déroulement des événements de la création. Philosophiquement, la Création est une question distincte, qui exige que nous présentions des preuves et des arguments supplémentaires. Dans ce contexte, nous soutiendrions tout d'abord que, de même que nous, humains, possédons un pouvoir cognitif et volitionnel sur la matière, de même, par analogie ou extrapolation, l'âme supérieure présumée qu'est Dieu possède de tels pouvoirs, et ce à un degré bien plus élevé.

Cet argument plaide en faveur du concept de création divine, c'est-à-dire de la possibilité que Dieu possède un tel pouvoir sur la matière. Mais il n'est évidemment pas, à lui seul, logiquement suffisant pour établir le fait de la création divine. Inversement, l'insuffisance de cet argument pour prouver la création ne la réfute pas non plus.

De plus, l'analogie est imparfaite, car si nous ne pouvons que réorganiser la matière existante de diverses manières, nous supposons que Dieu a créé la matière *ex nihilo* (ou du moins à partir de non-matière). Cependant, cette imperfection de l'analogie peut s'expliquer en suggérant que les âmes individuelles sont trop petites et trop faibles pour produire de la matière, bien qu'elles soient capables de créations mentales (imagination), tandis que l'âme universelle de Dieu est suffisamment grande et puissante pour produire à la fois

la matière et l'esprit. En termes de logique causale : une cause complète peut produire des effets qu'une cause partielle ne peut pas.

On pourrait également soutenir que chaque petit acte de volonté humaine (ou animale) implique une forme de création. Autrement dit, l'acte de vouloir peut être conçu comme l'esprit humain qui met en mouvement la matière en y insufflant une énergie nouvelle. Cet apport d'énergie peut être considéré comme équivalent à la création, puisque, fondamentalement, énergie et matière ne font qu'un. Dans cette perspective, la grande création du monde matériel par Dieu peut être appréhendée par analogie avec les petits actes créateurs inhérents à notre volonté quotidienne.[4]

Un autre argument que l'on pourrait avancer pour étayer l'idée de création serait le monisme. Cette philosophie repose sur la nécessité logique d'une unité ultime entre les substances ou domaines constituant le monde de notre expérience, à savoir la matière, l'esprit et l'âme. Admettant cette unité fondamentale, la distance ontologique entre Dieu (en tant que fondement commun de toutes les âmes) et la matière et l'esprit perçus se trouve considérablement réduite, rendant la création plus acceptable à la raison.

Nous pouvons en outre invoquer le fait observé de l'impermanence des phénomènes matériels et mentaux à l'appui de l'hypothèse de la création. Comment ?

---

[4] Pour une analyse détaillée de la nature et des mécanismes de la volonté, voir mon ouvrage *Volition et concepts causaux associés* .

L'impermanence n'implique évidemment pas logiquement la création, mais elle la suggère quelque peu si l'on admet que, sous-jacente à l'impermanence phénoménale, se trouve la permanence du domaine spirituel. Ceci renvoie à la permanence de la substance spirituelle dont nos âmes individuelles sont faites, c'est -à-dire à Dieu, l'Âme-racine, plutôt qu'à nous, humains, en tant qu'esprits individualisés.

Si les choses impermanentes émergent du Permanent, on pourrait dire que ce dernier est le fondement ou la cause des premières. Cette relation causale peut être postulée comme une relation de création, si l'on considère que l'Âme universelle éternelle possède (comme nous, et plus encore) *une personnalité* , avec des facultés de connaissance, de volonté et d'appréciation, comme nous l'avons déjà soutenu.

Deux actes de foi . Cependant, les idées successives de Dieu et de la Création reposent encore sur la foi. Les arguments précédents en leur faveur, et toute autre raison similaire que nous pourrions avancer, ne constituent que des fondements inductifs ; ils ne suffisent pas à établir une preuve irréfutable. Une telle preuve absolue semble inconcevable pour des esprits limités comme le nôtre : seul Dieu pourrait savoir avec certitude qu'il existe et qu'il a créé le reste du monde.

Tous les défenseurs de ces idées monothéistes peuvent et doivent l'admettre sans détour, afin de prévenir toute impression de leurs adversaires selon laquelle l'absence de preuve absolue équivaut à une réfutation. En effet, les athées ont souvent recours à ce sophisme pour tromper les crédules,

en suggérant que, puisque le monothéisme ne peut être prouvé de manière définitive, la thèse inverse est nécessairement vraie. Un tel argument ignore ou néglige le fait que l'athéisme est tout aussi impossible à prouver de manière définitive !

Quant à la position intermédiaire de l'agnosticisme, elle n'est pas dénuée de respectabilité, puisque le monothéisme et l'athéisme reposent tous deux sur une certaine forme de foi. Cependant, la suspension du jugement n'est pas la seule posture que la raison puisse recommander, car alors presque tout ce que nous considérons comme connaissance serait relégué à un même vide intellectuel. Par nature, les êtres humains sont contraints de faire des choix et d'agir ; s'ils s'en abstenaient véritablement, ils disparaîtraient tout simplement. Ainsi, l'agnosticisme ne se manifeste pas dans la pratique : ceux qui, en théorie, l'adoptent, doivent néanmoins quotidiennement se positionner d'un côté ou de l'autre (croyants ou athées), qu'ils l'admettent ou non.

2. TORAH ET FOI

Le récit de la Torah . Les récits de Dieu et de la Création présentés dans la Torah (Bible juive) ou d'autres textes religieux ne sont pas garantis par les arguments philosophiques et les actes de foi mentionnés précédemment. Croire en ces récits religieux exige *des actes de foi supplémentaires* , car ils comportent des détails descriptifs additionnels qui ne figurent pas dans le récit sommaire proposé par la seule théologie.

théorie du Big Bang , l'évolution des espèces, ni d'autres théories scientifiques modernes qui s'opposent à l'interprétation littérale du récit biblique du monde et de l'humanité. De même, il existe forcément une certaine divergence entre les lois morales, sociales et spirituelles énoncées dans les textes sacrés et celles que la raison pourrait juger convaincantes.

Chaque situation doit être examinée au cas par cas, sans préjugés et avec ouverture d'esprit. Cela ne signifie pas que

la raison sera systématiquement en désaccord avec la foi. Nos livres saints, transmis par nos ancêtres, regorgent de sagesse et de bien, et recèlent le pouvoir de continuer à nous inspirer de génération en génération. La pauvreté spirituelle des laïcs, leur matérialisme profond et l'étroitesse d'esprit désespérante de leurs perspectives sont manifestes. Mais la raison doit néanmoins pouvoir évaluer la situation, s'exprimer et même, parfois, être en désaccord. Il appartient ensuite à chacun de faire ses choix et d'en assumer les risques.

L'argument traditionnel selon lequel la révélation divine est garantie par le fait qu'elle a été observée par Moïse et les prophètes, par le peuple d'Israël réuni au pied du Sinaï et en d'autres lieux et époques, ou encore par des sages postérieurs, est bien sûr *un raisonnement circulaire* . Nous (les gens ordinaires d'aujourd'hui) sommes toujours tenus d'accepter par la foi ce qu'une autre personne prétend avoir vécu ; il s'agit d'un témoignage indirect, et non d'une expérience directe pour chacun d'entre nous. Bien sûr, il demeure possible que si nous ne croyons pas (par la foi), nous en subissions de terribles conséquences (dans cette vie ou dans l'au-delà) ; par conséquent, chacun doit décider en quoi croire.

La Torah, dans son intégralité, est bien sûr essentielle au judaïsme. Remettre en question, même partiellement, la Torah, comme cela est fait ici, est, à juste titre, considéré par beaucoup comme une hérésie. Personne n'aime être qualifié d'hérétique, mais ignorer (mépriser, rejeter) les faits évidents

et les arguments logiques n'est pas une attitude acceptable. Il est acceptable d'avoir foi en quelque chose qui n'est pas prouvé, mais il est difficile de justifier la foi en des choses réfutées par l'expérience et/ou la raison. Il faut… Conservons en toutes circonstances notre objectivité et notre discernement ; c'est là notre dignité et notre honneur en tant qu'êtres humains. Dieu respecte et ne s'irrite pas de l'amour de la vérité et de l'intégrité intellectuelle.

La solution au problème moderne du fossé grandissant entre la conception torahique de la nature et celle de la science profane réside peut-être dans l'adoption d'une posture idéaliste platonicienne : considérer la Torah terrestre concrète comme un reflet imparfait, mais néanmoins précieux, d'une Torah céleste idéale. Cela impliquerait que les prophètes, et Moïse en particulier, percevaient correctement la Torah céleste, mais que, lorsqu'ils ont tenté de la retranscrire ici-bas, ils ont eu tendance à y intégrer certaines croyances culturelles de leur époque et de leur lieu. Il ne s'agissait pas d'une volonté consciente d'enrichir la Torah, mais simplement d'une disposition naturelle de tout être humain à s'exprimer selon les sensibilités et les catégories propres à son milieu et à son époque.

Cette perspective existe déjà, dans une certaine mesure, au sein du judaïsme, mais il conviendrait peut-être de l'adopter plus radicalement si nous voulons reconnaître avec franchise et dignité les découvertes et les progrès scientifiques, tout en préservant les fondements moraux, spirituels et même rituels du judaïsme. La même approche peut servir à expliquer et à

dépasser les erreurs factuelles du Talmud. D'autres religions peuvent raisonner de la même manière et s'adapter ainsi à l'évolution du contexte des connaissances humaines.

Il ne suffit pas d'affirmer, comme certains le font [5], que religion et science sont deux domaines distincts, l'un traitant des questions morales et spirituelles et l'autre des événements vécus et des lois naturelles, car cette approche ne prend pas suffisamment en compte les difficultés psychologiques sous-jacentes. Un croyant en une interprétation littérale de la Torah éprouve des difficultés à dissocier les affirmations relatives à la nature et à l'histoire qu'elle contient de son message moral et spirituel. Une réflexion plus approfondie est nécessaire pour permettre *une pensée critique en toute conscience* .

De plus, je doute fort que nous puissions maintenir une séparation aussi nette entre le domaine de l'« être » et celui du « devoir-être », et qu'il soit judicieux de le faire. En réalité, nos convictions éthiques dépendent fortement de nos convictions aléthiques. Ce que nous estimons devoir faire dépend considérablement de la manière dont nous nous percevons et concevons le monde qui nous entoure. Ces deux domaines d'intérêt humain sont liés , et l'étude de leurs relations précises existe : elle est appelée logique déontique ou déontologie.

C’est pourquoi des questions en apparence purement morales, spirituelles ou rituelles peuvent paraître peu convaincantes à un esprit plus moderne. La pratique des

[5] Par exemple, Gould dans *Rocks of Ages* .

sacrifices d'animaux en est un exemple frappant. Maïmonide a exprimé à juste titre des doutes quant à la pertinence de leur reprise. Si l'on examine l'histoire des religions, on constate que de telles pratiques étaient courantes dans de nombreuses cultures, comme en Inde ou en Amérique du Sud. Ce type de culte individuel ou collectif des animaux nous a probablement été transmis par nos ancêtres préhistoriques communs. Diverses croyances superstitieuses y sont sans doute liées, au moins inconsciemment.

Une autre pratique du judaïsme biblique, qui semble avoir des racines chamaniques profondes, est l'ensemble des rites (décrits dans le Lévitique, *tazria-metsora*) utilisés pour purifier les personnes, les vêtements et les maisons de la « lépreuse ». Ces pratiques anciennes et manifestement obsolètes peuvent assurément être questionnées d'un point de vue scientifique, même si leur contenu est religieux plutôt que naturaliste. Si nous étions confrontés à une telle affliction, nous l'identifierions simplement comme un champignon (ou autre) et trouverions un antidote matériel. Il est donc inexact de réduire le problème à une simple dichotomie entre ce qui est et ce qui devrait être.

Transmission poétique de la sagesse. Certaines parties de la Torah peuvent sembler être lues littéralement, mais pas toutes. Compte tenu des divergences importantes entre des récits comme ceux de la Création et du Déluge et les comptes rendus scientifiques et historiques correspondants, nous devons apprendre à ne pas lire ces passages de la Torah

au pied de la lettre. Les rabbins insistent sur cette interprétation littérale et fondent toute leur conception du monde sur ce postulat. Mais, logiquement, nous sommes désormais contraints de les considérer comme *des créations poétiques* . Elles furent librement composées, à une ou plusieurs époques, par un ou plusieurs êtres humains, dans le but de donner une forme concrète à une croyance abstraite et d'enseigner un enseignement.

Les poètes concernés ont exprimé ce qui, à leurs yeux, au moment où ils racontaient ou écrivaient ces histoires, leur semblait un scénario plausible, ou du moins un scénario qui (bien que peut-être en partie fictif) servait à illustrer les enseignements qu'ils souhaitaient transmettre. Il y a sans doute eu une accumulation de croyances au fil du temps, c'est-à-dire une transmission de génération en génération de fragments de l'histoire, qui ont ensuite été repris et développés, jusqu'à ce que le récit prenne la forme que nous lui connaissons. En réalité, le processus d'élaboration ne s'est pas arrêté avec la mise par écrit de la Torah (quelle que soit la date à laquelle cela se soit produit), mais s'est poursuivi avec de nouveaux développements et embellissements dans le Midrash, le Zohar, etc.

Il s'agit d'un discours mythique, présent dans toutes les cultures. Il n'est pas nécessaire de le prendre au pied de la lettre, mais plutôt comme révélateur de vérités plus abstraites. Ainsi, l'essentiel du récit de la Création ne réside pas dans la narration précise du texte, mais dans l'affirmation que Dieu a créé l'univers dans son ensemble et l'humanité en

particulier . Les découvertes scientifiques concernant le Big Bang, l'existence et l'évolution du monde depuis lors (13,7 milliards d'années), l'âge de la Terre (4,5 milliards d'années), toutes les espèces vivantes apparues au cours des 4 derniers milliards d'années, l'évolution très récente d'espèces semblables à l'homme (il y a peut-être 2 millions d'années) – aucune de ces découvertes et théories scientifiques ne remet logiquement en cause l'existence de Dieu et la Création.

De même, les histoires d'Adam et Ève, de Caïn et Abel, du Déluge, et bien d'autres encore, recèlent *des leçons morales intemporelles et universelles* , sur l'humilité (ne pas manger du fruit de l'Arbre de la Connaissance), sur le meurtre (« Suis-je le gardien de mon frère ? »), sur le péché et son châtiment (la génération du Déluge), etc. Elles demeurent *fondamentalement* vraies, même si leur vérité n'est pas *littérale* . Comparons par exemple l'idée biblique de l'Arbre de la Connaissance, tabou primordial, à la doctrine bouddhiste selon laquelle la souffrance humaine trouve son origine dans une quête illusoire d'une connaissance superficielle qui est en réalité l'essence même de l'ignorance.

Les récits concrets sont généralement plus émouvants et inspirants que les exposés abstraits et arides. Même après des années à lire et relire certains passages de la Torah et du Nakh, je suis encore souvent profondément touché et ému. Les larmes de tristesse et de joie me montent aux yeux lorsque la Sunamite, qui vient de perdre son jeune fils, vient demander de l'aide au prophète Élisée (2 Rois 4:8-37). Invariablement , à chaque Pourim, l'histoire d'Esther éveille

en moi toute la gamme des émotions. De tels récits nous montrent la beauté de l'être humain et sa façon d'agir. Comment pourrions-nous autrement connaître les possibilités spirituelles qui s'offrent à nous ? Il est rare, voire exceptionnel, de rencontrer des personnes aussi inspirantes dans la vie réelle.

Tant que nous craindrons d'abandonner une lecture littérale de la Torah (ou de la Bible chrétienne, du Coran, etc.) lorsque la science l'impose logiquement, nous resterons prisonniers d'un univers « fondamentaliste » voué aux conflits et à la souffrance. Avec un esprit plus ouvert, nous pourrons lire notre livre sacré comme un poème et y puiser la sagesse qu'il est véritablement destiné à transmettre.

La pratique de la foi . Le terme « foi » est compris comme se référant principalement à la croyance – généralement, à une croyance qui va *au-delà* des recommandations de la raison, et dans certains cas, *qui s'y oppose* .

La foi qui dépasse la raison ou qui ose combler les lacunes de la connaissance laissées par celle-ci est raisonnable, c'est-à-dire qu'elle demeure dans les limites de la rationalité au sens large. Par exemple, avoir foi en Dieu et en la Création n'est pas contraire à la raison ; car si la raison ne prouve pas ces croyances, elle ne les réfute pas non plus.

Mais la foi contraire à la raison occupe une position épistémologique plus fragile . Certes, la raison peut se tromper, et il n'est donc pas totalement inconcevable

d'adopter des positions anti-rationnelles. Cependant, bien qu'il soit empiriquement vrai que la raison se trompe parfois, il ne s'ensuit pas qu'elle soit susceptible de se tromper dans le cas précis qui nous occupe. Par exemple, nier que notre planète ait une histoire de quelque 4,5 milliards d'années et que les espèces animales aient évolué durant cette période relève d'une foi excessive.

La foi est généralement considérée comme une vertu en religion ; elle confère un mérite spirituel. En effet, comme toute vertu, comme toute source de progrès spirituel, elle rapproche (ou est censée rapprocher) *Dieu* (quelle que soit la conception que cette foi en donne). Avoir la foi s'apparente à un sacrifice : c'est renoncer, dans une certaine mesure, à sa rigueur intellectuelle ou à son incrédulité. C'est aussi un acte d'humilité et de modestie.

La foi religieuse désigne un ensemble ou un système de *croyances* , c'est-à-dire une disposition volontaire de la faculté cognitive à divers égards. Mais elle implique davantage. Elle implique également un ensemble d' *attitudes et d'intentions* , c'est-à-dire un positionnement et une orientation de la volonté ; et, de plus, elle implique un réseau complexe de *liens affectifs* . Et bien sûr, *des pensées et des actions spécifiques* émergent de ces conditions préalables.

En d'autres termes, avoir la foi (par exemple en Dieu [6]) ne consiste pas seulement à orienter ses facultés cognitives dans

[6] Pour donner un autre exemple : pour les bouddhistes, l'acte de foi fondamental serait lié à la possibilité de se libérer du cycle du karma.

une direction précise, mais implique aussi, plus largement, ses facultés volitionnelles et émotionnelles. Les trois dimensions de la psyché humaine sont mises à contribution : la cognition, la volonté et l'évaluation. Adopter une foi, c'est se soumettre à des exigences concrètes sur tous ces plans.

Au sein du judaïsme, par exemple, cela est peut-être implicite dans l'affirmation[7] : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (Deutéronome 6,5) – si l'on interprète « ton cœur » (hébreu : *levavcha*) comme se rapportant aux valeurs, « ton âme » (hébreu : *nafshecha*) comme se rapportant aux pensées et « ta force » (hébreu : *meodecha*) comme se rapportant aux volontés. Le terme « tout » (de ton cœur, de ton âme et de ta force) vise à souligner la nécessité d'une cohérence dans toutes ses actions.

En faisant cette déclaration de foi, le Juif (et la Juive également, bien sûr) décide que son cœur vibrera au rythme des valeurs et des préoccupations juives ; que son âme tournera son attention vers des observations et des études intellectuelles compatibles avec l'amour de Dieu et pertinentes à celui-ci ; et qu'il utilisera ses forces physiques, mentales et spirituelles dans des efforts appropriés à ces fins.

Mais cela ne doit pas être interprété comme une incitation à se mentir à soi-même, aux autres, ni même à Dieu. Ni comme une invitation à déformer la vérité, ni à ignorer des

---

[7] Ce qui fait bien sûr partie de la prière essentielle *du Shema Israël* . D'autres interprétations que celles proposées ici se trouvent également dans la tradition.

faits et des arguments manifestement (ou même apparemment) pertinents et crédibles. L'honnêteté demeure, bien sûr, essentielle. La foi est comparable à un saut dans le vide : un tel saut peut être courageux, mais aussi insensé. Il convient de trouver le juste milieu, en cela comme en toute chose.

Il est important de noter qu'il est possible de pratiquer assidûment *les mitsvot* (prescrits religieux) même sans croire véritablement en leur origine divine. Mon but n'est pas ici de dissuader les Juifs de pratiquer les mitsvot. Chacun est responsable de ses propres choix. Ne me tenez pas responsable des vôtres.

3. TEXTE BIBLIQUE ET COMMENTAIRE

À propos des commentaires bibliques . Examen des commentaires du *Midrash* ou de différentes personnalités rabbiniques (talmudiques ou postérieures) concernant chaque passage de la Torah. (ou *Chumash* , c'est-à-dire les Cinq Livres de Moïse) ou d'autres parties du *Tanakh* (la Bible juive dans son ensemble), il semble évident que chacun d'eux *comble de manière imaginative les lacunes narratives ou propose des solutions aux contradictions apparentes du texte* .

Souvent, le langage utilisé dans le texte biblique est suffisamment ambigu pour permettre de nombreuses interprétations, même du récit principal, avant même d'y ajouter des détails. C'est ce qu'on appelle *la Haggadah* , le récit biblique .

Les différentes interprétations linguistiques, embellissements narratifs ou explications des incohérences ou difficultés ne sont pas nécessairement harmonieuses entre elles , bien que

chaque rabbin s'efforce de construire un raisonnement cohérent (appelé *shitah*). Pourtant, toutes sont également respectées et considérées comme vraies dans la tradition ; cette gymnastique intellectuelle étant justifiée par l'affirmation que « la Torah a soixante-dix facettes » (sans considérer les implications épistémologiques et ontologiques d'une telle proposition).

Tant qu'elles paraissent crédibles [8]à divers égards (par exemple, en étant inspirantes sur le plan homilétique ou révélatrices sur le plan psychologique), elles sont traditionnellement acceptées comme des vérités possibles, et donc comme vraies d'une certaine manière, c'est-à-dire comme une facette de la vérité globale. Elles doivent bien sûr aussi être compatibles avec la doctrine et les valeurs juives. Ainsi, par exemple, les héros doivent être dépeints sous un jour favorable ; même s'ils sont montrés comme ayant momentanément échoué, cet échec doit avoir une portée morale.

Cependant, d'un point de vue épistémologique neutre, tous ces commentaires ne sont que *des spéculations fondées sur une base de données limitée et statique* : le texte écrit. Selon la logique inductive, ces commentaires, étant tous raisonnablement compatibles avec ces données et cohérents entre eux, sont en effet tous *des hypothèses également*

[8] La crédibilité est bien sûr très relative au contexte de connaissances et de compréhension de chacun. Certains commentaires midrashiques me semblent d'une fantaisie hilarante, même si j'imagine aisément que pour certains, ils paraissent ou ont paru (surtout autrefois) tout à fait crédibles.

concevables . Mais cela ne les rend *pas* nécessairement vraies, aussi concevables qu'elles paraissent. Et cela *n'implique pas* qu'elles soient nécessairement compatibles entre elles.

Si nous limitons notre jugement au texte écrit, et supposons que les différentes spéculations (ou conjectures) soient bien formulées, il nous est impossible de les départager, de les valider ou de les invalider. En revanche, si nous nous appuyons sur la logique, les preuves historiques, les avancées scientifiques et les considérations philosophiques, nous pouvons être en mesure de contester ou d'éliminer certaines, voire toutes ces hypothèses, et même, dans certains cas, de remettre en question ou de rejeter la base de données elle-même (c'est-à-dire les affirmations fondamentales du texte écrit).

La logique n'admet pas la relativité comme principe réaliste. Si les formules explicatives proposées par différents rabbins sont contradictoires, on ne peut les considérer comme strictement vraies simultanément. Elles peuvent être considérées comme également ou diversement *incertaines* , mais non également *vraies* . La contradiction (si tant est qu'elle existe dans un cas donné) est logiquement inacceptable. Ce principe d'absoluité de la vérité éventuelle n'est malheureusement pas toujours clairement admis dans l'épistémologie rabbinique.

De plus, l'épistémologie doit interroger les rabbins sur leurs sources d'information . Parfois, les sources historiques sont évidentes et connues. Mais le plus souvent, des informations

jusque-là inconnues surgissent soudainement ! Si ces informations n'ont jamais été mentionnées par écrit par les commentateurs précédents pendant des centaines, voire des milliers d'années, comment les commentateurs postérieurs y ont-ils eu accès ? On suggère qu'une transmission orale les aurait préservées depuis le Sinaï. Mais rien ne prouve ces affirmations ; ce ne sont donc que des assertions arbitraires, de simples affirmations. *Un principe non prouvé ne saurait servir de preuve irréfutable à d'autres propositions non prouvées* .

De plus, lorsqu'un commentateur interprète un passage de la Torah, ses commentaires sont parfois sans rapport direct avec le texte lui-même. Dans ces cas (souvent, mais pas toujours), le texte sert davantage de prétexte ou de tremplin à une digression. Le lien entre le texte et le commentaire relève plus d'une association d'idées que d'une relation de cause à effet. Pourtant, une fois formulé – même si ce commentaire n'est ni directement pertinent ni logiquement approprié au texte, même s'il s'agit d'un non-sens incohérent –, il est dogmatiquement considéré comme essentiel et irréfutable. Ainsi, le texte perd sa simplicité et sa clarté originelles et se trouve enseveli sous une carapace de commentaire inflexible.

De plus, chaque commentateur apporte sa propre perspective à ses interprétations. Ils partagent certes tous l'amour de Dieu, de la Torah, du peuple juif et d'Eretz Israël, ainsi que le mépris des ennemis de ces valeurs. Mais, par exemple, tandis que Rachi a tendance à invoquer les miracles plus souvent que nécessaire, le Ramban (qui a certes écrit plus d'un siècle

et demi plus tard) se montre comparativement beaucoup plus analytique et rationaliste dans ses explications des événements.

Par exemple, Rachi . Sans aucun doute, le commentateur le plus prolifique, influent et apprécié de la Bible (et du Talmud) fut Rabbi Shlomo Yitzhaki, dit Rachi (France, 1040-1105). La plupart de ses commentaires sont certes éclairants, mais nombre d'entre eux (pris au pied de la lettre) doivent être considérés comme fantaisistes et archaïques. Prenons, par exemple, certaines de ses affirmations concernant le premier chapitre de la Genèse.

Commentant l'emploi exclusif du nom divin « Elokim » dans ce chapitre (nom traditionnellement associé à la Justice – contrairement au nom ineffable de quatre lettres « YKVK », considéré comme représentant l'attribut de la Miséricorde et qui n'apparaît qu'à partir du deuxième chapitre), Rachi explique que Dieu créa d'abord le monde sur la base d'une justice stricte, puis constata qu'il ne pouvait subsister ainsi et introduisit donc la miséricorde. Cette explication semble plausible, jusqu'à ce que l'on se pose la question suivante : est-il concevable qu'un Créateur omniscient procède par essais et erreurs ? Il savait certainement d'avance ce qui fonctionnerait et ce qui ne fonctionnerait pas ! Une telle explication est [9]donc logiquement intenable .

---

[9] Une autre explication est proposée par Sforno (Italie, vers 1475 – 1550), qui associe le Tétragramme à l'éternité.

Plus loin, Rachi affirme que le soleil et la lune furent créés à l'origine de taille égale, mais que la lune se plaignit de ne pas être plus grande que le soleil et fut donc réduite. On pourrait y voir une leçon d' humilité. Cependant, concernant l'histoire réelle de ces astres, si une telle hypothèse a pu être envisagée à l'époque de Rachi, il est aujourd'hui établi qu'elle est fausse. Dès sa formation, la lune était bien plus petite que le soleil. Mais faut-il pour autant croire que la lune avait une préférence et la capacité de l'exprimer ? Était-elle dotée de conscience, de libre arbitre et de parole ? Dans l'Antiquité, on le croyait et on leur conférait un statut divin ; mais si Rachi avait été omniscient (comme certains le pensent), il aurait dû le savoir.

Ensuite, Rachi affirme que les étoiles ont été créées comme satellites de la Lune, pour la consoler de sa perte de statut due à son rétrécissement. Sans entrer dans l'attribution, une fois de plus, d'émotions humaines à la matière inanimée, il convient de souligner que l'on sait aujourd'hui que les étoiles sont infiniment plus grandes (et bien plus anciennes) que la Lune. Certaines étoiles sont si gigantesques que notre Soleil (qui est lui-même une étoile) n'est qu'un grain de poussière en comparaison ; et a fortiori la Lune (qui est elle-même un grain de poussière comparée au Soleil). Si les étoiles paraissent plus petites, c'est simplement parce qu'elles sont beaucoup plus éloignées. De toute évidence, Rachi a fondé ses croyances sur une simple observation du ciel à l'œil nu ; il ne possédait aucune connaissance particulière.

Et ainsi de suite – on pourrait continuer indéfiniment à exposer les inexactitudes et les absurdités de nombreux commentaires de Rachi, et d'ailleurs d'autres commentateurs, sur ce passage de la Bible, et bien d'autres encore. On pourrait écrire un livre entier sur le sujet ; mais je ne m'y attarderai pas ici , considérant que tout lecteur instruit et honnête est parfaitement capable de le faire sans mon aide.

> Il convient toutefois de noter que, si le judaïsme nous enseigne à poser des questions, il n'apprécie pas les questions trop insistantes. On peut approfondir la question, mais sans trop s'y attarder. La foi et la simplicité d'esprit sont recommandées – autrement dit, la naïveté est de mise – afin d' éviter les contestations ou les critiques embarrassantes. Si l'on insiste pour obtenir des réponses crédibles, on est de fait soupçonné de manquements moraux. Il s'agit alors d'un *argumentum ad hominem* **.** La menace d'un châtiment divin plane, effrayant le récalcitrant et le contraignant à la soumission. C'est un *argumentum ad baculum* ou *ad metum* **.**

Concernant le texte biblique . Bien sûr, on peut aller plus loin dans la remise en question du récit biblique, et nombreux sont ceux qui osent le faire aujourd'hui. En effet, tant de doutes concernant ce document ont été semés au cours des deux derniers siècles qu'il serait malhonnête de ne pas examiner la question. Certains de ces doutes sont

motivés par des arrière-pensées et sont clairement sujets à débat ; mais d'autres semblent difficiles à réfuter.

À travers l'étude des commentateurs, on peut les considérer comme d'habiles romanciers qui enrichissent les faits établis de fictions élaborées. De même que les auteurs de romans historiques (ou, dans une certaine mesure, les historiens) font appel aujourd'hui à leur imagination pour concrétiser, sous forme narrative, leurs théories sur des événements historiques plus ou moins avérés, il en va de même pour les commentateurs bibliques.

Mais surtout, la Bible *elle-même* pourrait être considérée comme un roman, une grande saga. Ou peut-être, comme beaucoup le soutiennent, comme un recueil de romans, dont certains ont été fusionnés pour former un tout cohérent. Ce grand roman relate l'histoire d'une famille (celle des patriarches) et d'une nation (les enfants d'Israël, les Juifs), ainsi que leurs croyances (dont le monothéisme et le créationnisme), leurs pratiques (comme le système juridique juif et les rites sacrificiels) et leurs valeurs (comme le culte de Dieu et l'amour de *la tsedaka*).

Certaines histoires et affirmations de ce livre sont sans aucun doute, ou très probablement, véridiques, tandis que d'autres sont sans aucun doute, ou très probablement, fictives. Certaines ont été partiellement ou totalement confirmées par des recherches scientifiques, historiques, archéologiques et autres ; d'autres, en revanche, ont été fortement remises en question, voire complètement réfutées. Nombre d'entre elles, bien sûr, restent incertaines.

Bien sûr, tous les historiens et critiques modernes ne sont pas objectifs ; certains sont motivés par une idéologie antireligieuse et ne peuvent être considérés comme faisant autorité. Mais dans l'ensemble , la tendance est claire : il existe de sérieuses raisons, fondées sur l'expérience et la raison, de douter des scénarios religieux. Ceux qui choisissent d'ignorer ces raisons manquent d'objectivité et d'honnêteté.

Une hypothèse plausible pour la production de la Torah est l'existence de traditions orales fondamentales, telles que l'origine ancestrale du peuple juif ou le récit de leur esclavage en Égypte. Certaines de ces histoires étaient peut-être mythiques, en tout ou en partie, mais d'autres étaient sans aucun doute véridiques. La fiction s'appuie toujours sur des faits réels.

Ces récits furent finalement mis par écrit par un ou plusieurs romanciers religieux ou historiques, sans doute des personnes bien intentionnées soucieuses de consolider la mémoire collective. Ces romanciers ont peut-être retranscrit les traditions orales mot pour mot, ou les ont dès le départ étoffées.

Plus tard, les premiers commentateurs ont peut-être intégré leurs propres embellissements directement au texte, l'enrichissant ainsi quelque peu. Cependant, à un certain stade, de telles modifications du texte fondamental sont devenues inacceptables, car celui-ci était déjà suffisamment connu pour que les changements manquent de crédibilité.

Le commentaire passa ainsi à un autre champ de tradition – d'abord oralement, puis par écrit (comme le Talmud, etc.). Ce dernier fut finalement considéré comme ayant la même autorité que le texte original. Le *Zohar en est un bon exemple, relativement tardif* . Dans ce contexte, l'argument de la transmission occulte est souvent invoqué.

Tout au long de ce processus de développement et, par conséquent, d'évolution des traditions, *le temps* joue un rôle primordial. Plus les événements sont anciens , plus ils paraissent crédibles, car il devient plus difficile de les remettre en question. On ne peut ni les prouver facilement, ni les réfuter facilement. Du moins, c'est l'impression que l'on a, bien que certaines croyances anciennes aient été réfutées de manière convaincante à l'époque moderne (par exemple, la croyance en un monde de moins de 6 000 ans). De même qu'un vin vieillit et se bonifie avec le temps, les textes religieux s'enracinent et gagnent en crédibilité au fil des ans.

Mais même une doctrine ou un document tout à fait nouveau peut surgir soudainement dans l'histoire et être considéré comme contraignant, pourvu qu'il soit présenté comme ancien. Dans 2 Rois 22:8-13 (et dans 2 Chroniques 34:14-21), il est dit que, sous le règne du roi Josias, le grand prêtre Hilkiah « trouva le livre de la Torah (*sefer haTorah*) » dans le Temple. Ce livre est traditionnellement identifié comme étant le Deutéronome (*Devarim*).

Si cette histoire est vraie, une question évidente se pose : s'agissait-il de la redécouverte d'un document préexistant mais temporairement perdu, ou de l'introduction d'un

document nouvellement écrit sous couvert de redécouverte ? Comment est-il concevable qu'un rouleau de la Torah aussi crucial ait été détruit partout, et même oublié par la plupart des gens, à l'exception d'un exemplaire que Hilkiah aurait caché pendant un certain temps ou qu'il aurait simplement trouvé par hasard ?

Le fait que ce scénario ait été accepté à l'époque ne le prouve pas. Les personnes concernées étaient peut-être suffisamment crédules pour croire tout ce qu'on leur disait. Elles venaient de traverser une période difficile, ne l'oublions pas. Nombre d'entre elles étaient sans doute ignorantes et n'avaient pas conscience de telles choses. Certaines, peut-être Josiah parmi elles, connaissaient la vérité, mais ont jugé politiquement ou autrement opportun de laisser passer cette supercherie sans protester.

Ainsi, dans ce récit tiré des propres livres d'histoire du judaïsme, nous avons peut-être un exemple de la manière dont de nouvelles sources primaires *pourraient* ont été intégrés au courant de la tradition. (Cela dit, je considère le cinquième livre de la Torah comme une véritable continuation des quatre premiers, qui ne concluent pas le récit aussi clairement. Mon intention est ici uniquement d'illustrer un processus, et non de formuler des affirmations spécifiques.)

Ce processus d'évolution des traditions s'applique tout autant, et à bien des égards plus clairement, aux dérivés plus tardifs du judaïsme, notamment la Bible chrétienne et le Coran

musulman [10]. On retrouve ce même schéma dans d'autres religions, comme l'hindouisme et le bouddhisme. C'est ainsi que les documents et les traditions religieuses se développent naturellement au cours de l'histoire humaine.

Apologétique . Il est important pour ceux qui souhaitent défendre la religion de ne pas s'engager dans une apologétique hasardeuse. Ce terme désigne une tentative désespérée de préserver les interprétations littérales traditionnelles d'une partie du texte face aux doutes suscités par les découvertes ou arguments scientifiques récents. Un exemple souvent cité est l'insistance sur la création en six jours, il y a environ 6 000 ans, et sur l'ordre de la Création tel que décrit dans la Genèse, contrairement à la conception scientifique aujourd'hui bien établie d'un univers matériel vieux d'au moins 13,7 milliards d'années, avec un ordre des événements ultérieurs très différent.

Le commentateur apologétique résiste au changement en projetant des scénarios dont la crédibilité n'est que

---

10 Concernant le Coran, il aurait été compilé à partir de notes laissées par le « prophète » Mahomet, une vingtaine d'années après sa mort. Cependant, la compilation, effectuée par des scribes sous la direction du calife Uthman (gendre de Mahomet), fut sélective. De nombreuses notes auraient été délibérément exclues de la compilation, effacées, brûlées ou dissimulées. Certains auraient même été réprimés pour avoir contesté cette compilation partiale. (Voir Bar-Zeev, p. 24-26.) Cet exemple illustre comment un document peut être façonné par les intentions délibérées (spirituelles, politiques ou personnelles) d'un ou plusieurs individus.

superficielle. En les examinant de plus près, on repère aisément les erreurs d'interprétation qu'ils recèlent. Par exemple : compte tenu des confirmations empiriques de la théorie de l'évolution (qui ne la prouvent peut-être pas définitivement, mais qui la rendent assurément *supérieure, par induction, à toute autre hypothèse* avancée jusqu'à présent), il est difficile de concevoir que l'histoire d'Adam et Ève puisse être prise au pied de la lettre.

L'apologiste pourrait désormais concéder la préhistoire et admettre l'existence d'autres êtres semblables à l'homme sur Terre avant Adam et Ève, et ce pendant des dizaines, voire des centaines de milliers d'années. Il suggère cependant qu'une famille de ces humains aurait été divinement choisie il y a environ 6 000 ans et aurait reçu une âme particulière qui, dès lors, l'aurait distinguée. Cette explication peut sembler, à première vue, une réconciliation inoffensive et concevable, mais, à y regarder de plus près, elle ne saurait être raisonnablement acceptée.

La vérité empirique est que les études génétiques ont clairement démontré que les êtres humains actuels ne descendent *pas* tous d'un seul couple (Adam et Ève, par exemple) ayant vécu il y a environ 6 000 ans. Leurs ancêtres, bien que génétiquement apparentés, sont beaucoup plus dispersés géographiquement et d'âges très variés. Il s'ensuit que le scénario proposé pour « sauver » le récit littéral de la Genèse est, en réalité, voué à l'échec.

Un type particulier d'apologétique consiste à affirmer anachroniquement que les auteurs et commentateurs

antérieurs de la Torah *savaient pertinemment* que telle ou telle affirmation historique ou scientifique n'avait qu'une portée métaphorique, allégorique ou mystique, et non littérale. Il s'agit d'un argument *ex post facto commode* , utilisé par les rabbins postérieurs lorsque toutes les autres apologétiques échouent, afin de préserver la crédibilité de la Torah écrite et orale.

Or, un examen honnête des déclarations rabbiniques passées révèle clairement que les autorités anciennes, n'ayant subi aucune pression extérieure pour se rétracter, considéraient assurément toutes les affirmations comme littérales. Et, de fait, nombre d'entre elles le font encore aujourd'hui. Et, de fait, la plupart des autorités, si elles étaient contraintes d'admettre leur position, souscriraient au principe selon lequel la lecture *pshat* (ou littérale) est toujours vraie, même si des significations figuratives ou ésotériques supplémentaires sont proposées.

Cette observation est importante car, en suivant son raisonnement, il faut admettre que si de nombreuses autorités du passé se sont trompées sur de nombreux points historiques et scientifiques, leurs affirmations plus religieuses, juridiques et rituelles sont *également* sujettes à caution. Le fait qu'une autorité *plus récente* ait reconnu qu'une affirmation n'était pas littéralement vraie ne change rien au fait que *les autorités du passé* y croyaient au sens littéral. La psycho-épistémologie des premiers tenants de cette théorie demeure douteuse, *même si* les suivants nuancent leurs propos par souci d'apologie.

Considérant, par exemple, que nombre d'auteurs de *midrashim* (récits fantastiques écrits à l'époque talmudique) étaient en même temps des autorités *halakhiques* (législateurs juifs), on peut légitimement se demander si l'on peut faire confiance à de telles personnes (qui, de toute évidence, ne pouvaient pas faire clairement la distinction entre leur imagination et la réalité) pour diriger nos vies (en prétendant que toutes leurs décisions sont d'origine divine).

S'ils avaient explicitement déclaré : « Il s'agit bien sûr d'une métaphore, ne prenez pas mes propos au pied de la lettre », leur crédibilité serait restée intacte ; mais ils ne faisaient généralement pas une telle mise en garde. Et de fait, la plupart des gens, sinon tous, ont pris leurs paroles au pied de la lettre pendant des siècles, et beaucoup le font encore.

De plus, les démentis ultérieurs sont formulés de telle sorte que les conséquences religieuses semblent localisées et insignifiantes. Les rabbins modernes qui reconnaissent les erreurs factuelles passées des autorités n'en tirent aucune conclusion systématique et radicale. Conscients des limites épistémologiques de leurs prédécesseurs, ils ne réévaluent pas l'ensemble des doctrines et croyances qu'ils ont reçues d'eux.

L'un des artifices notables utilisés par les commentateurs rabbiniques dans de tels contextes est l'argument du « changement de nature » (*nishtaneh hateva*). Face à un désaccord important entre un précepte de la Torah ou les hypothèses des anciens législateurs concernant un aspect de la nature, et les connaissances scientifiques actuelles à ce

sujet, il arrive que des législateurs ultérieurs réinterprètent le précepte de la Torah ou révisent la loi, affirmant qu'elle n'est plus applicable car « la nature a changé » – autrement dit, les faits ou les lois de la nature en question sont devenus différents.

Ils n'apportent aucune preuve que la nature ait changé, mais pour eux, cela semble évident, car selon eux, la Torah ou les autorités rabbiniques du passé ne pouvaient se tromper. Cette position, selon laquelle la nature est plus sujette au changement que la *halakha* , est quasiment inévitable si l'on part du principe qu'une fois la loi établie, elle est définitive. Les autorités rabbiniques sont alors considérées comme infaillibles et leurs décisions comme irrévocables. Le seul moyen de les contourner est donc de considérer les termes en jeu comme différents ou les conditions comme ayant changé d'une manière ou d'une autre.

Les commentateurs rabbiniques excellent dans l'art de tisser des raisonnements tortueux qui donnent l'impression que toutes les difficultés apparentes de ce genre sont résolues de manière satisfaisante. Mais à y regarder de plus près, et en tenant compte d'un contexte plus large, on peut parfois constater que leur raisonnement est décevant par sa superficialité, voire par sa malhonnêteté. La religion, de par sa rigidité intrinsèque, repose malheureusement souvent sur la manipulation de l'opinion.

En conclusion , il ne faut pas fonder sa foi en Dieu, en la Création et aux valeurs de la Torah sur une interprétation

trop littérale du texte et de ses commentaires. Il convient de rester ouvert d'esprit et flexible, réceptif à la raison et à l'expérience, et disposé à adapter ses croyances en conséquence. Il est important de s'en tenir à l'essentiel et d'agir avec maturité.

En d'autres termes, nous devrions *élargir* notre foi et la rendre moins rigide, moins attachée à un scénario particulier . Nous pouvons, et j'oserais même dire devrions, rester inspirés et guidés par la Torah ; mais nous ne pouvons plus prétendre à une vérité littérale en tout point. De même, nous pouvons demeurer reconnaissants de l'éclairage que les commentateurs nous ont apporté sur le texte, mais nous devons, en même temps, conserver un certain esprit critique et être prêts à exercer un jugement indépendant.

La même attitude s'applique à la Bible chrétienne, au Coran musulman et aux autres textes religieux et commentaires s'y rapportant. Les fondamentalistes, qui refusent de s'adapter à l'évolution du contexte des connaissances, desservent la religion, la faisant paraître totalement, et non seulement partiellement, invraisemblable.

4. TRADITION CONTRE INNOVATION

Je ne me livre pas ici au jeu à la mode qui consiste à dénigrer les religions, mais je constate simplement ce qui me paraît évident, *compte tenu des nombreuses erreurs flagrantes de fait et de logique* que recèlent tous ces documents et traditions, et au regard du contexte historique. Toutefois, ces constats ne doivent pas nous conduire à abandonner totalement nos traditions religieuses. J'opterais pour une position médiane, ni fanatiquement religieuse ni laïque agressive.

Mon attitude envers la religion, il est important de le noter, n'est pas celle d'un opposant cherchant à la discréditer et à humilier ses adeptes. Je privilégie une approche zen, celle du méditant qui observe patiemment et sereinement le cours de ses pensées. Je n'attends pas de réponses immédiates et définitives à toutes les questions. Je ne suis pas attaché aux résultats, qu'ils soient positifs ou négatifs. Je médite plutôt sur les nouvelles perspectives qui émergent et j'en suis

profondément reconnaissant. Ainsi, mon impartialité, mon objectivité et ma crédibilité sont toujours préservées.

Aucune critique de la religion ne doit être interprétée comme excluant la possibilité de l'existence de Dieu de la connaissance humaine. Les nombreuses imperfections de la religion n'excluent même pas la possibilité de rencontres humaines (individuelles ou collectives) avec Dieu, telles que celles qui auraient eu lieu au Sinaï il y a environ 3 300 ans. Nous pouvons rester ouverts d'esprit dans les deux cas. Il n'y a aucune justification logique à rejeter d'emblée et définitivement toute « spéculation métaphysique » [11]. La spéculation est l'un des merveilleux pouvoirs de l'esprit humain ; il est absurde de la bloquer dogmatiquement. Une telle politique ne peut qu'appauvrir la pensée et l'être humains.

Le processus de développement religieux décrit ci-dessus doit être compris dans son essence, comme une *transmission de valeurs essentielles* . Il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain et rejeter la tradition en bloc sous prétexte de ses failles scientifiques, historiques ou autres. Un tel rejet aveugle ne peut mener qu'à une impasse morale et spirituelle, telle que celle que nous observons aujourd'hui. Abandonner totalement la sagesse du passé ne peut mener qu'à la faillite des valeurs humaines.

Il convient de faire une remarque concernant l'antisémitisme. Une des principales raisons pour

[11] Contrairement à ce qu'ont affirmé Bertrand Russell et d'autres.

lesquelles les Juifs sont souvent haïs par les non-Juifs (en particulier les chrétiens et les musulmans, mais ce fléau semble se propager de nos jours), et pourquoi les Juifs religieux sont souvent haïs par les non-religieux (les Juifs qui se détestent eux-mêmes), est que le judaïsme a introduit dans le monde le fardeau de la conscience de Dieu – le « joug du royaume des cieux ».

Beaucoup perçoivent cela comme une imposition artificielle de devoirs et d'inhibitions indésirables, et ceux qui ont engendré ce désagrément (les Juifs) en sont profondément indignés. Bien sûr, tout le monde ne réagit pas ainsi, mais malheureusement, certains le font. Quoi qu'il en soit, il faut garder à l'esprit que nombre de critiques adressées à la religion ne sont qu'une résistance à ses impératifs éthiques. Le critique cherche alors à se libérer de ce fardeau.

Pire encore, ceux qui s'opposent radicalement à toute religion finissent par prôner, *de manière perverse,* l'exact opposé des vertus et des valeurs religieuses. Ce qui était vertueux et bon devient vicieux et mauvais, et inversement. Tel est l'esprit de notre époque, notre *Zeitgeis* . Par exemple, de nos jours, Israël est présenté par de nombreux groupes et médias de gauche (dont certains comptent des Juifs) comme l'agresseur des Arabes plutôt que comme leur victime. De même, l'homosexualité est devenue une mode au lieu d'être considérée comme l'une des pratiques les plus abominables qui soient pour les hommes et les femmes.

Nous devrions plutôt apprendre à discerner l'essentiel de chaque sujet qui préoccupe la tradition religieuse, sa source spirituelle. Nous devrions y trouver le précieux enseignement de la sagesse et ignorer les fabrications historiques et les ajouts accidentels, qui n'ont plus l'importance qu'ils paraissaient autrefois. Les faits erronés et les raisonnements fallacieux doivent être reconnus et dénoncés comme tels, sans recourir à des apologétiques alambiquées ni à l'hostilité. Nous devons assurément rejeter ce qui paraît absurde ou intenable [12]; mais cela ne signifie pas tout rejeter. Il faut séparer l'essentiel du superflu. Par

---

12 Une interprétation rabbinique que j'ai beaucoup de mal à accepter concerne Deutéronome 22:6-7 (l'injonction biblique de chasser la mère oiseau avant de prendre les œufs de son nid). Cette loi apparaît à première vue comme une leçon d'humanité : ne pas être cruel envers les animaux, être attentif à leurs sentiments. Or, le Talmud la transforme en une injonction à prendre des œufs dans un nid (même si l'on n'en a pas besoin immédiatement !), afin d'accomplir la « mitsva » irrationnelle qui consiste à chasser la mère. Les rabbins insistent sur le fait que cette loi ne doit pas être interprétée comme une obligation d'humanité envers les animaux, préférant la qualifier d'inexplicable. Bien sûr, ils sont contraints d'agir ainsi car ils défendent la conception carnivore selon laquelle les animaux peuvent être légèrement blessés (dans la mesure nécessaire, certes, mais pas plus) puisqu'ils sont autorisés comme nourriture pour les humains. Pour un lecteur naïf comme moi, cette loi est *conditionnelle* : elle signifie « *Si* vous cherchez des œufs et trouvez la mère oiseau qui les couve, *alors* poursuivez-la avant de prendre les œufs ». Les rabbins la transforment en une loi *inconditionnelle* : « Chaque fois que vous vous promenez dans les bois et que vous apercevez une mère oiseau couvant ses œufs, *vous devez* faire un détour pour la chasser du nid et prendre les œufs. » Quelle interprétation vous semble la plus crédible ?

exemple, reconnaître l'égale dignité des femmes là où elle semble avoir été traditionnellement mise en doute.

Il ne s'agit évidemment pas d'une mince affaire. Devrais-je, par exemple, ignorer les lois alimentaires casher ? Si oui, pour quelles raisons, outre le confort personnel ? Peut-être, plutôt que d'abandonner les lois de la *cacheroute* , devrions-nous opter pour un régime végétarien plus restrictif et plus humain (qui est, soit dit en passant, également casher). Comment être sûr que nos intuitions et nos motivations profondes, dans nos choix, sont purement spirituelles ? C'est là tout le défi pour la faculté humaine d'évaluer : comment distinguer l'intelligence et la sagesse de la stupidité et de la folie ? Pureté, sincérité, intuition lucide et logique rigoureuse sont nécessaires pour éviter de s'égarer.

Je ne cherche manifestement pas ici à défendre les mouvements conservateurs, réformés ou autres mouvements modernes issus du judaïsme – sans parler de leurs dérivés chrétiens et musulmans, ni d'ailleurs de la religion pseudo-scientifique athée-séculière actuellement dominante. Tous méritent également d'être critiqués, chacun à sa manière. Je ne plaide pas en faveur d'une construction intellectuelle revisitée, d'une nouvelle pseudo-spiritualité, d'un laxisme accru ou d'un fanatisme nouveau. Je recherche plutôt l'évidence intuitive, la vérité pure et simple.

Les traditions transmises par nos ancêtres spirituels nous offrent *des pistes de réflexion* . L'image du doigt pointant vers la lune me vient à l'esprit. Ne vous focalisez pas sur le doigt, mais portez plutôt votre attention sur la lune qu'il

désigne. Ne laissez pas la tradition vous asservir et vous opprimer, mais servez-vous-en pour vous libérer et vous éclairer. Cela peut s'avérer très difficile, car tout dans le judaïsme exige un conformisme absolu. Il faut un grand courage pour surmonter cette force puissante, tout en restant à sa portée. Pour la laisser vous influencer positivement, sans la laisser vous dominer par la force.

Et alors si la Bible (et tout autre texte similaire) s'avérait finalement contenir des éléments de fiction ? Une œuvre de fiction peut aussi inspirer. L'important est la transmission de la vérité spirituelle qu'elle vise et accomplit. Par ailleurs, la fiction s'appuie souvent sur des faits. En réalité, la fiction doit nécessairement s'appuyer sur des faits ; la fiction pure n'existe pas. Souvent, la fiction est le meilleur moyen de transmettre des faits, car s'ils sont présentés uniquement de manière systématique et aride, comme des données factuelles, ils risquent de perdre leur essence.

Si je crois en Dieu et souhaite exprimer cette croyance par le culte, il se peut que j'aie besoin d'un certain contexte et d'un cadre religieux pour le faire de manière cohérente. Je pourrais « inventer ma propre religion » [13], mais pourquoi réinventer la roue alors que je peux m'inspirer des pratiques religieuses ancestrales de mes ancêtres juifs ou d'autres traditions (en adaptant éventuellement certains éléments

---

13 Comme le recommandait Timothy Leary. Un exemple récent est *le Livre d'Urantia* , écrit au début du XXe siècle aux États-Unis. Il en existe d'innombrables autres. En effet, toutes les religions ne sont-elles pas, en fin de compte, des inventions humaines ?

selon les circonstances) ? Certains créent leur propre religion ; d'autres préfèrent simplement pratiquer leur culte de manière traditionnelle.

Le plus important, à mon avis, est de comprendre que la spiritualité est bénéfique, c'est-à-dire qu'elle vous est profitable à long terme et en profondeur. Vous êtes maître de votre destin, et il serait insensé de le mal gérer. Prenez vos responsabilités et évoluez positivement. C'est une leçon que le judaïsme (et les religions apparentées) peuvent tirer du bouddhisme (ou de certaines de ses branches).

Le judaïsme tend à imposer le respect scrupuleux de ses lois par la désapprobation et d'autres formes coercitives de pression sociale et psychologique (sans toutefois s'y limiter). Il impose un rythme de vie effréné, laissant peu de place à la contestation. Le bouddhisme, en revanche, offre un choix ; il ne condamne pas les erreurs ou les manquements , mais rappelle avec douceur l'inconscience de tels comportements et conseille de choisir la sagesse. Cette dernière approche, plus bienveillante, semble plus appropriée à notre époque .

5. LE DOMAINE RABBINIQUE

Bien que la grande majorité des rabbins soient sans aucun doute des êtres humains vertueux, aimables et supérieurs à la moyenne, et des Juifs, en tant que classe professionnelle, ils peuvent être qualifiés de *bureaucrates de l'esprit* [14]. Leur tâche se limite à appliquer les règles et les règlements existants, sans chercher à les comprendre ni à remettre en question les dogmes.

Les rabbins sont des fonctionnaires formés au conformisme, à l'interprétation de la Torah et de ses versions passées et présentes généralement acceptées par la profession. On leur enseigne à évoluer dans ce cadre fondamentalement figé, à tout rapporter systématiquement à celui-ci. On leur apprend soit à répéter sans esprit critique les platitudes traditionnelles, soit à élaborer de nouvelles justifications apologétiques.

---

[14] On peut faire la même remarque péjorative à propos des fonctions similaires dans d'autres religions.

Il leur est interdit de remettre en question un dogme traditionnel, du moins pas plus longtemps qu'il n'en faut pour trouver la réponse à leur question dans les sources traditionnelles, lesquelles doivent être acceptées sans réserve même si elles paraissent factuellement ou logiquement inexactes, arbitraires ou farfelues. Les rabbins n'ont aucune autorisation pour mener des recherches approfondies ni pour innover radicalement. S'ils s'écartent du cadre établi, leurs pairs et leurs supérieurs les rappellent rapidement à l'ordre (sous la menace d'une expulsion, vraisemblablement) [15].

L'une des conséquences de cette éducation superficielle et apathique est que les rabbins ne peuvent développer pleinement leur courage intellectuel ni leur honnêteté. Leur raisonnement est fondamentalement erroné. Ils sont incapables de comprendre ou de gérer concrètement des faits et des arguments nouveaux, ou des situations historiques inédites, pour lesquels leur cadre de référence restreint les a laissés totalement démunis.

Dans de tels cas, ils réagissent *en ignorant les faits et les arguments, ou en brodant et en temporisant* . Incapables de fournir des réponses raisonnables, ils ignorent tout simplement les questions posées, promettent d'y répondre plus tard sans le faire, font semblant de répondre ou enjoignent la « foi ». Et incapables de prendre des mesures correctives non prévues par la loi, ils prétendent que les

[15] Nous avons vu un cas similaire il y a quelques années en Israël, lorsqu'une personnalité aussi importante qu'Adin Steinsaltz a été contrainte de se rétracter sur certains points par d'autres rabbins influents.

problèmes n'existent pas ou qu'ils ne sont pas aussi graves qu'ils le prétendent.[16]

Cela est flagrant dans de nombreux domaines scientifiques, comme les découvertes modernes concernant la taille et l'âge de l' univers ou la théorie biologique de l'évolution [17]. C'est également manifeste dans les conséquences des développements technologiques modernes, telles que la cruauté envers les animaux inhérente à l'élevage et à l'abattage industriels, la menace que représente la pêche mécanisée pour les espèces de poissons, ou encore la progression incontrôlée de l'homosexualité dans la société ces dernières années. Mais c'est aussi vrai dans des domaines beaucoup plus banals.

La plupart des rabbins que j'ai rencontrés refusent d'étudier la philosophie, les sciences et l'histoire modernes, non par paresse, mais par crainte de découvrir des erreurs dans les croyances traditionnelles. (À l'inverse, pour ma part, j'ai fini par éviter les salles d'étude de la Torah, de peur de devenir athée ! Lorsque je m'y rends et que je constate l'ignorance des participants en matière de philosophie, de sciences et d'histoire contemporaines, ainsi que l'absurdité et l'artifice de certains de leurs arguments, je préfère me taire pour ne pas les froisser, même si cela me désole.)

---

16 Personnellement, tout cela m’est apparu clairement en constatant l’absence de réponses de la part des rabbins à mon livre **Logique judaïque** .

17 Je suis certain que ces sujets ne sont jamais enseignés dans les yeshivot, même s'ils peuvent être momentanément abordés puis écartés d'un revers de main si un étudiant pose des questions.

En disant tout cela au sujet de l'establishment rabbinique, je n'exprime aucune animosité personnelle envers qui que ce soit ni envers la profession dans son ensemble . Je n'ai aucun parti pris doctrinal. J'ai en réalité un profond respect pour ma religion et ses institutions garantes ; je le dis sincèrement, sans crainte ni arrière-pensée. Je cherche simplement à être un observateur objectif et un critique honnête.[18]

Je fais ici référence, bien sûr, aux rabbins généralement reconnus comme orthodoxes ou traditionnels, et non aux prétendus [19]rabbins des mouvements conservateurs, réformés ou autres mouvements dissidents. Si le problème du côté orthodoxe réside peut-être dans une rigidité excessive (le plus souvent), celui de l'autre côté est un laxisme excessif. Ces derniers diluent tellement le judaïsme à leur guise – adaptant la loi aux désirs populaires du moment – qu'il n'en reste bientôt presque plus rien. Une telle permissivité arbitraire est une imposture. Une voie médiane est nécessaire – une voie plus réfléchie et plus courageuse, qui prenne en compte l'évolution du savoir et de la société sans tomber dans l'excès inverse.

Lorsque les autorités rabbiniques, les *poskim* , rendent une décision qui paraît excessivement stricte – ou, dans certains cas, excessivement indulgente –, il est clair qu'elles ont fait

---

18 Il va sans dire que les problèmes et les erreurs de raisonnement énumérés ici ne sont pas l'apanage des rabbins. On les retrouve dans d'autres groupes, qu'ils soient religieux, politiques ou prétendument scientifiques.

19 Je dis « soi-disant » car ils se sont approprié un titre qui existait bien avant leur arrivée. S'ils avaient été honnêtes, ils auraient dû s'appeler autrement.

de leur mieux pour se conformer aux fondements du judaïsme et prendre en compte les besoins humains des Juifs. Je n'en doute pas. On pourrait dire qu'elles sont victimes du système. Elles craignent, à juste titre, de pécher et d'entraîner autrui dans le péché. La marge de manœuvre restreinte pour le changement est presque inévitable, compte tenu du contexte historique et de la structure du judaïsme.

Le judaïsme prétend avoir été révélé au Sinaï, principalement dans la Torah écrite, et simultanément dans la loi orale (qui aurait également été donnée au Sinaï et transmise intacte aux rédacteurs du Talmud). Aucune de ces affirmations ne peut être vérifiée ; et même lorsque certains éléments s'avèrent factuellement ou logiquement douteux, voire absurdes, il nous est interdit de les rejeter. Même si les principaux rabbins se réunissaient et décidaient autrement, il y aurait toujours des dissidents moralisateurs. Il est peu probable que cette situation tragique puisse jamais être résolue. Par conséquent, les juifs religieux semblent condamnés à la subir jusqu'à la fin.[20]

[20] Un enfermement doctrinal similaire se manifeste dans la religion musulmane, pour les mêmes raisons. L'être humain a une histoire, et il lui est très difficile de se défaire du karma du passé.

6. ILLOGIQUE JUDAÏQUE

J'ai écrit un livre intitulé *« Logique judaïque »* il y a plus de dix ans. Je l'ai intitulé ainsi car le judaïsme fait naturellement appel à une pensée logique formellement valide (comme l' argument *a fortiori*), et ses défenseurs rabbiniques ont effectivement une propension au raisonnement. Mais j'y soulignais également que les rabbins utilisent de nombreuses formes d'argumentation logiquement invalides, car il s'agit soit de non-sequiturs, soit de contradictions internes. Cela était démontré formellement, c'est-à-dire en termes de X et de Y – des moyens et des voies dont les résultats sont aussi incontestables que des démonstrations mathématiques. Il existe donc une dépendance considérable à l'illogisme dans le judaïsme, autant qu'à la logique.

J'ai également démontré que la logique rabbinique est très souvent inductive plutôt que déductive. Les rabbins eux-mêmes n'ont pas conscience de cette distinction, bien qu'ils aient apporté d'importantes contributions à la logique inductive, notamment avec le treizième principe de Rabbi

Ishmael. Ce principe d'harmonisation, parmi d'autres, est valide , mais certains sont invalides. Ceci est significatif, car une conclusion peut être un non-sens en logique déductive, tout en étant une inférence valide en logique inductive. De plus, une contradiction dans un raisonnement déductif peut être résolue par des méthodes inductives. Les rabbins, rappelons-le, ont excellé dans ces techniques logiques plus avancées, bien que sans en être pleinement conscients. De ce fait, ils n'ont pas élaboré un système logique à la fois parfaitement cohérent et suffisamment exhaustif.

Malgré mes contributions importantes et les remises en question pertinentes que j'ai apportées à la logique juive, la publication de mon livre n'a suscité que peu d'écho. Quelques universitaires ont réagi positivement, mais généralement avec une appréhension manifeste à l'idée d'un soutien public sans équivoque. En règle générale, aucun rabbin ne m'a remercié ni réprimandé , selon le cas . Bien que j'aie sollicité des réactions, tant au niveau local qu'international, en personne et par courrier, les réponses ont été invariablement évasives. Incapables de répondre aux questions ou aux objections, ils éludent les sujets. Ce qui est, bien sûr, tout aussi illogique.

Sophismes informels . Au fil des ans, j'ai également constaté de nombreux sophismes informels pratiqués par les rabbins. Voici quelques exemples courants que j'ai relevés dans leurs écrits et qui méritent votre attention.

- Les rabbins donnent (ou acceptent) souvent des explications qui sont en réalité ***de pseudo-explications*** . Autrement dit, ni l'expérience ni la raison n'expliquent le phénomène en question ; mais le simple fait de les proposer comme discours explicatif donne l'illusion d'une véritable explication. Par exemple, commentant Lévitique 2:13, qui stipule : « *Tu offriras du sel avec toutes tes offrandes* », Rabbi Ibn Ezra suggère que faire autrement serait « une marque de mépris » (*Soncino Chumash* , p. 611). On ne nous explique pas ici pourquoi le sel serait lié au mépris ; le lien entre les deux est simplement affirmé, comme s'il allait de soi une fois explicité.[21]

  Un exemple plus significatif dans le contexte actuel est l'interdiction rabbinique faite aux femmes d'être appelées à lire la Torah. Bien que cela soit considéré comme permis en principe, cette interdiction est proscrite car elle porte atteinte à « l'honneur de la communauté » (et non pour des raisons liées aux dangers d'une trop grande proximité entre hommes et femmes). Interrogés plus précisément sur la manière dont cet honneur pourrait être bafoué, c'est-à-dire sur le sens précis du mot « honneur » dans ce contexte, ils sont incapables de répondre. Leur raisonnement

---

21 Il est important de noter que je ne prône pas le mépris, mais que je me demande simplement pourquoi le sel serait considéré comme une preuve d'irrespect. À mon sens, il n'existe aucun lien naturel évident entre le sel et le sel ; l'un ne peut donc expliquer l'autre.

est donc circulaire : c'est déshonorant simplement parce qu'on le dit. La référence à l'honneur n'est qu'un prétexte ; il n'y a aucune raison valable.

- Comparable à ce type de fausse explication, du point de vue ontologique de la causalité, est la ***prétendue preuve*** d'une conclusion inéluctable au moyen de prémisses fallacieuses qui, en réalité, ne l'impliquent pas logiquement. Cette dernière pratique, qui constitue une pseudo-explication au sens épistémologique, se rencontre fréquemment dans le discours rabbinique. Parfois, cela tient à une confusion entre raisonnement inductif et déduction. Parfois, les rabbins la justifient par un principe herméneutique connu, dont la validité logique peut être contestée (par exemple, l'argument *de la gezerah shavah* , fondé sur des analogies verbales dans le texte). Et parfois, ils agissent sans aucune justification, inconsciemment ou par une sorte de tour de passe-passe discursif.

- Une autre erreur fréquente consiste à ***fournir des explications ou des preuves incohérentes*** . Par exemple, les rabbins interdisent de manger, voire de boire (à quelques rares exceptions près), avant la prière du matin, considérant qu'il est irrespectueux de se présenter devant Dieu l'estomac plein ou en état d'ivresse. Ils enseignent également que la prière du soir doit être récitée avant le repas. Certes, l'explication donnée semble convaincante – mais si elle est vraie, pourquoi ne l'appliquer qu'aux prières du matin et du soir ? Pourquoi les prières

supplémentaires des jours spéciaux et la prière quotidienne de l'après-midi ne sont-elles pas soumises à des restrictions aussi strictes ? Dans de tels cas, le problème réside dans un effort insuffisant d'harmonisation.

- Certaines décisions juridiques (généralement attribuées à des enseignements oraux du Sinaï) reposent sur une ***interprétation restrictive*** des motivations de l'action concernée. Cette interprétation est erronée, car elle ignore certains faits . Par exemple, elles interdisent de s'asseoir ou de se tenir droit, sous prétexte qu'une telle posture serait un signe de vanité ou d'arrogance. Certes, il s'agit *d'une* motivation possible, mais d'autres existent. On peut par exemple considérer (comme l'enseigne la méditation) qu'une posture droite favorise le bon fonctionnement de l'organisme, exprime et améliore la vigilance mentale, et encourage la force morale et la discipline. Inversement, une posture voûtée ne prouve pas la maîtrise de l'orgueil ; elle peut être feinte.[22]

---

[22] L'idéal rabbinique de l'homme (juif) semble être celui d'un être courbé et pitoyable – courbé par l'étude incessante des textes sacrés et rongé par le remords de tous ses péchés. Les rabbins semblaient s'irriter (se sentir rabaissés par ?) quiconque adoptait une posture plus droite qu'eux. Pourquoi penser que Dieu privilégie une posture physique malsaine ? Il aurait suffi d'insister sur l' humilité et la *modestie* face à Lui. Les rabbins se trompaient en considérant la posture droite comme *nécessairement* due à des attitudes répréhensibles. Ils n'ont pas vu qu'elle pouvait avoir d'autres origines psychologiques, tout à fait légitimes et même souhaitables d'un point de vue religieux. La posture physique n'est que la manifestation superficielle ; ce qui importe, c'est l'attitude sous-jacente qui la provoque.

- Les commentateurs rabbiniques ont tendance ***à ignorer ou contourner silencieusement Ils*** prétendent avoir réponse à presque toutes les questions, mais c'est parce qu'ils ne s'intéressent qu'aux questions faciles. Quant aux questions difficiles, soit ils les ignorent , soit ils font semblant de ne pas les connaître, soit ils évitent ceux qui les posent. Ils pensent ou disent : « Il y a sûrement une réponse à chaque question de ce genre, même si je ne la connais pas », ce qui signifie en réalité une réponse qui conforte leurs convictions, mais bien sûr, une telle supposition commode est épistémologiquement injustifiable.

  > Les divergences que l'on observe aujourd'hui entre, d'une part, la science et l'histoire, et d'autre part, le texte biblique et ses commentaires ultérieurs, concernant notamment l'âge de la Terre et l'apparition de l'espèce humaine, sont des exemples flagrants de questions complexes. Mais il existe aussi des problèmes internes embarrassants, qui ne sont même pas mentionnés, et encore moins résolus [23]. Un commentaire que j'ai lu l'exprime clairement : il est « interdit » de reconnaître explicitement une

[23]Voir **l'annexe 1** pour un exemple de questions non posées et restées sans réponse. Dans le Livre des Nombres, où les enfants d'Israël sont dénombrés avec une précision supposée, toutes les statistiques concernant les douze tribus et les trois familles de Lévites se terminent par des nombres ronds hautement improbables : généralement des centaines et très rarement des dizaines. Comment cela est-il possible ? Pourquoi Moïse aurait-il utilisé des approximations, ou pourquoi Dieu aurait-il miraculeusement privilégié les nombres ronds ?

contradiction textuelle pour laquelle aucune solution n'est apparente, jusqu'à ce qu'une solution soit un jour trouvée (la justification avancée étant le treizième principe de Rabbi Ishmaël) [24].

- À l'inverse, les commentateurs rabbiniques – notamment ceux du Talmud – ont tendance ***à inventer des problèmes artificiels*** . Par exemple, ils statuent que deux prêtres (*kohanim*) ne peuvent être appelés à la lecture de la Torah (*aliyah*) en première et deuxième position, car on pourrait croire que le second a été appelé après le premier, ce dernier étant jugé incompétent. Il s'agit assurément d'une raison fallacieuse, *un pilpoul* au sens péjoratif du terme – car rares sont ceux qui auraient une telle idée, et de plus, les rabbins auraient tout simplement pu décréter qu'une telle interprétation de l'ordre était erronée. (Notons que cet exemple relève également de la catégorie des « interprétations restrictives » mentionnées plus haut.)

L'une des principales causes sous-jacentes de ces comportements illogiques réside dans le fait que tout

---

[24] J'ai trouvé ce commentaire, attribué à Rabbi Haïm Soloveitchik de Brisk, dans un ouvrage intitulé *Talelei Oroth* (vol. 1/Bereshith, édition française, p. 184). Ce qui est intéressant, c'est que cette prétendue règle ne correspond *pas à* la treizième de Rabbi Ishmael – car dans cette dernière, lorsqu'une contradiction est constatée, *la seconde* proposition est retenue, jusqu'à ce qu'une troisième proposition, conciliant les deux premières, soit découverte. Dans cette nouvelle formulation, on observe une acceptation explicite d'une illogisme conscient ; le déni de l'évidence est ici présenté comme une vertu, une preuve de piété et de foi, une source d'orgueil.

commentaire, interprétation ou explication rabbinique doit s'inscrire dans des paramètres tacitement bien définis . Il est interdit de sortir des sentiers battus. Certaines pensées sont taboues, hors des limites traditionnelles du « possible ». Il est préférable de ne pas poser certaines questions ni d'essayer d'y répondre, afin de ne pas risquer de transgresser ces limites. À mon sens, il s'agit là d'un manque de courage, voire de foi ; car une personne dotée d'une confiance et d'une foi solides affronte tous les défis sans crainte.

Il me semble que nos religions, le judaïsme et toutes les autres, doivent s'efforcer de vérifier et d'améliorer leur logique. Autrefois, la plupart des êtres humains étaient très crédules, mais aujourd'hui, beaucoup le sont un peu moins, et cette tendance devrait se poursuivre. Si la religion veut survivre, elle doit s'adapter à l'évolution humaine et gagner en rigueur logique. Plutôt que de légitimer et de perpétuer des idées et des habitudes absurdes, elle devrait être un instrument de développement et d'éveil de l'humanité.

Je dis tout cela, notez bien, non pas par désir de dévaloriser et d'anéantir la religion, mais au contraire par désir de contribuer à sa survie, car je suis convaincu qu'elle recèle de nombreux bienfaits pour l'humanité. Les religions sont les dépositaires de la spiritualité humaine, des valeurs les plus élevées de la culture humaine.

Le judaïsme est comparable à un vaste chantier d'ingénierie, mené à bien par d'innombrables ouvriers dévoués. Force est de constater que l'édifice qui en résulte ressemble à une construction désordonnée et branlante. Ses aspects narratifs

et juridiques regorgent de contradictions internes et d'inexactitudes factuelles, de flou, d'ambiguïté et de contenu douteux, sans parler des innombrables lacunes et artifices inexplicables.

L'ensemble tient grâce à une logique de fortune, un assemblage improvisé au fil des siècles pour empêcher l'édifice branlant de s'effondrer. Pourtant, une spiritualité intense s'en dégage, et c'est bien sûr ce qui le justifie.

Torah et science (*Torah umada*) . Les défenseurs d'une orthodoxie stricte ne se rendent pas seulement coupables d'erreurs logiques : ils font également fi de l'expérience lorsque cela les arrange. Ils préféreraient sans doute être en parfait accord avec la logique et l'expérience, et nous le souhaiterions tout autant, mais ils sont parfois contraints d'abandonner l'une et/ou l'autre afin de préserver leurs convictions sur la Torah et la halakha.

Un bon exemple [25]en est celui du « *matza riche* », un pain traditionnellement considéré comme azyme car fabriqué à partir de pur jus de fruits. Selon les autorités rabbiniques (notamment les Tosafot), ce pain est azyme (et non *hametz*) à condition qu'aucune eau n'y ait été ajoutée ; il peut donc être consommé pendant la Pâque juive. Cependant, la

[25] J'ai récemment tiré une information intéressante d'un article de David Kessler, paru dans *Higayon* , vol. 3 (1995) – « Essai critique : *Torah et Science* de Judah Landa ». Il donne également d'autres exemples. Pour un exemple plus complexe, voir **l'annexe 2** du présent ouvrage.

science moderne nous apprend que le jus de fruits est simplement de l'eau mélangée à du fructose, et contient donc à peu près autant de levain (un micro-organisme fongique) que l'eau pure. Cela peut être démontré expérimentalement et ne prête pas à controverse.[26]

Ainsi, scientifiquement, l'exemption du statut de hametz pour la matza riche semblerait reposer sur une erreur factuelle – et les Juifs qui possèdent et consomment de tels aliments pendant la Pâque sembleraient enfreindre, avec la permission des rabbins orthodoxes, une interdiction claire de la Torah. Cependant, au lieu de s'adapter objectivement à l'évolution des connaissances empiriques, la halakha est maintenue telle quelle. Cela se comprend, car nier une décision des autorités concernées reviendrait à remettre en question tous leurs autres jugements.

Lorsque j'ai soumis ce dilemme au grand rabbin de Genève, Rabbi Yitzhak Dayan, il m'a donné une réponse intéressante. Si je me souviens bien, il a dit que ce que la halakha déclare casher ou hametz l'est et l'a toujours été. Si j'ai bien compris, il voulait dire que même si un jus de fruit pur contient en réalité du levain, la matza riche reste casher pour Pessah, car la loi originelle concernant le hametz, donnée dans la Torah,

---

26 Un rabbin m'a suggéré que même si la quantité de levain est sensiblement la même dans du jus de fruit pur et dans de l'eau (ou de même, dans un mélange de jus de fruit et d'eau), il se peut que le levain ne fasse pas lever le pain lorsqu'il est dans du jus de fruit. Ce n'est pas impossible, et il est en tout cas facile de le vérifier expérimentalement. Préparez deux pains en utilisant des quantités égales de farine et des deux liquides, et observez par vous-même s'ils lèvent de la même manière.

devait tacitement prévoir comme exception le levain présent dans cette matza riche.

Autrement dit, bien que la loi originelle puisse paraître générale à la lecture littérale, elle peut être interprétée a posteriori comme ayant été plus précise qu'il n'y paraissait. En effet, lorsque la Torah nous a interdit de consommer du levain pendant la Pâque, elle ne considérait pas comme du levain, au sens juridique du terme, tous les micro-organismes que nous appelons communément « levain » et qui se trouvent dans la matza riche. Le terme employé est le même, mais il ne désigne pas exactement la même chose. Pour le scientifique, tout levain est considéré comme du levain. Mais pour le halakhiste, seul ce que la halakha désigne comme tel l'est réellement.

Cette position n'est *a priori* pas déraisonnable ; elle est en effet cohérente avec l'autorité absolue que la Torah semble conférer aux futurs rabbins (Deutéronome 17:8-13) et avec le principe rabbinique général selon lequel la décision des autorités rabbiniques fait loi, même si leurs opinions divergent (voir Rachi sur Deutéronome 17:11). Elle est également cohérente avec l'affirmation traditionnelle [27]selon

[27] Cette affirmation a été développée, si ma mémoire est bonne, par Saadia Gaon, pour défendre la loi orale et les interprétations traditionnelles de la Torah contre les critiques karaïtes. Personnellement, je la considère comme un mythe : comme je le démontre dans **Logique judaïque**, il apparaît historiquement évident que la tradition a évolué (s'est développée et, dans une moindre mesure, a subi quelques modifications) au cours des siècles et des millénaires de la vie juive.

laquelle la Torah orale a été donnée dans son intégralité au Sinaï, en même temps que la Torah écrite.

On peut toutefois se demander si les juges concernés (en l'occurrence, les Tosafot) auraient rendu le même jugement s'ils avaient connu alors les faits empiriques sur le levain connus aujourd'hui. Car il est clair, néanmoins, que pour eux, il n'y avait pas de levain dans le jus de fruit tant qu'on n'y ajoutait pas une goutte d'eau.

Pour ceux d'entre nous qui sont attachés à la rationalité et à l'empirisme, l'exception concernant la riche matza reposait historiquement sur une hypothèse erronée relative à un phénomène purement physique. Or, il nous semble que les halakhistes se contentent de constructions artificielles , fondées sur des définitions arbitraires qui n'ont que peu de rapport avec la nature telle qu'on l'entend généralement. Qu'est-ce qui distingue la levure présente dans l'eau de celle présente dans un pur jus de fruit ? Scientifiquement, rien : elles sont composées des mêmes organismes ; seule leur origine, l'environnement, les différencie. Mais pour la loi juive, cela suffit à les distinguer.

Il est difficile de prouver que telle n'était pas l'intention originelle de la loi de la Torah si l'on n'accorde pas une confiance absolue à l'interprétation littérale. De plus, il est important de noter que, dans ce cas précis, l'interprétation littérale est abandonnée sans raison apparente : aucune contradiction avec un autre passage de la Torah ni aucune autre difficulté technique ne justifie une telle réinterprétation. Il s'agit simplement d'une déclaration rabbinique qui surgit

soudainement dans l'histoire de la halakha et qui, dès lors, est défendue avec acharnement.

Quant à l'affirmation selon laquelle il faudrait suivre les ordres des rabbins, même s'ils les désignent comme « la gauche est la droite » et « la droite est la gauche » , elle pourrait se justifier par *des opinions personnelles, des spéculations ou des actes de foi* , en partant du principe que le jugement subjectif des Sages (qui sont par principe plus purs spirituellement et moins influencés par les passions que le commun des mortels) est plus fiable. Mais face à *des faits publiquement démontrables ou à des lois de la nature scientifiquement prouvées* , aucune supériorité de jugement ne saurait être invoquée par un rabbin, quelle que soit son autorité halakhique ; il s'agit simplement d'une question de vérité objective.

Ce dont nous avons peut-être besoin ici, c'est de comprendre que juger les faits ou la logique ne relève pas, en définitive, d'une préférence subjective ; notre attitude doit être aussi objective et impartiale que possible. Nous devons cultiver la même attitude et le même sens des responsabilités dans toutes les affaires, comme si nous étions juge ou juré dans une affaire capitale. Car, en fin de compte, tout ce qui touche à la religion, à la philosophie ou à la science est une question de vie ou de mort.

7. MÉDITATION JUIVE

Enseignements actuels . J'ai lu il y a quelque temps le livre de R. Aryeh Kaplan sur la « méditation juive » et j'ai été assez déçu. À mon avis, de tels écrits reposent davantage sur des lectures, l'intellect, des vœux pieux et des fantasmes que sur une véritable pratique personnelle de cet art. La méditation ne saurait être guidée par une idéologie, mais doit demeurer un processus libre d'exploration et de découverte. Elle ne consiste pas à imposer une idée ou une croyance à l'esprit, mais à se laisser convaincre par des expériences personnelles concrètes. L'auteur d'un ouvrage sur la méditation devrait écrire à la première personne et relater ses propres observations, plutôt que de fonder ses affirmations sur des autorités.[28]

---

[28] Il est vrai que, bien que juif (et même pratiquant), je suis davantage attiré par les pratiques de méditation orientales, car elles sont plus empiriques que rationnelles. Cependant, si vous lisez mes écrits, vous constaterez que je conserve toujours une vision lucide et critique de la philosophie orientale.

Il est vrai que l' introspection (*heshbon nefesh*) est une pratique essentielle du judaïsme. En particulier, durant le mois d'Eloul qui précède les jours redoutables (Nouvel An et Yom Kippour), nous sommes invités à examiner nos pensées, nos paroles et nos actes, et à faire le point sur nos nombreux vices et manquements à la vertu. Kaplan mentionne également les pratiques de retraite spirituelle (*hitbodedut*) et d'introspection (*hitbonenut*), recommandées par certaines écoles hassidiques (comme les Hassidim de Brezlav). Mais, bien que ces pratiques soient indéniablement précieuses pour le perfectionnement personnel, peuvent-elles être considérées comme méditatives ?

Si l'on entend par méditation l'accroissement de la conscience, alors oui, ces pratiques sont méditatives. Elles développent la conscience de sa propre situation et de son propre comportement, permettant ainsi une comparaison avec les normes juives et, par conséquent, une quête de perfectionnement personnel. Cependant, bien que ce travail psychologique et éthique sur soi soit d'une grande importance, ce qui, à mon sens, le rend moins méditatif, c'est son caractère *très verbal et moralisateur dans le judaïsme* . Certes, derrière les mots et les jugements éthiques se cachent des intentions inexprimées et des observations franches, mais le niveau de conscience impliqué dans ces processus me semble tout à fait ordinaire.

Plus largement, la prière prescrite et l'étude de la Torah (incluant bien sûr l'apprentissage du Talmud et des commentaires et lois rabbiniques ultérieurs) peuvent être

considérées comme des formes de méditation, dans la mesure où elles impliquent une concentration mentale soutenue. Cependant, là aussi, la place centrale des mots et du jugement rationnel implique une certaine limite structurelle. Il convient également de noter l'aspect d'endoctrinement, de conditionnement mental, que ces activités peuvent engendrer. Malgré cela, il est indéniable que ces activités ont un impact spirituel très puissant. Par exemple, à Yom Kippour, on ressent véritablement l'ouverture du Ciel à la prière.

À mon sens, la méditation, au sens le plus élevé, désigne un processus ou un exercice qui élève significativement le niveau de conscience. Autrement dit, plutôt que de devoir se reprocher et lutter artificiellement contre soi-même pour changer de comportement, on acquiert paisiblement une vision plus élevée des choses, ce qui amène naturellement le comportement à s'améliorer. Ceci est dû à la nouvelle perspective qu'offre la pratique méditative neutre (comme *le zazen*), qui permet de constater par soi-même, sans préjugés idéologiques, que ses anciens désirs et valeurs étaient vains et que son comportement passé était insensé et néfaste.

La méditation permet une élévation profonde de la conscience, nous permettant de transcender nos passions. Elle engendre une perspicacité personnelle qui dissipe les désirs à l'origine d'actes insensés, facilitant ainsi grandement la maîtrise de soi. La véritable méditation s'attaque donc *à la racine* du mal, et non *à son simple aspect superficiel* . Elle ne consiste pas en l'autoflagellation ni en la contrainte, mais

opère des solutions profondes et durables aux problèmes sous-jacents, les dissolvant complètement.

Partant de ce constat, je tiens à déconstruire le mythe selon lequel la méditation, au sens strict du terme, existerait aujourd'hui dans le judaïsme. Je ne l'ai jamais observée, même pas dans les cercles hassidiques que j'ai fréquentés occasionnellement. Si certains juifs pratiquants pratiquent la méditation silencieuse, ils sont extrêmement rares. Et s'ils la pratiquent, on peut se demander combien d'entre eux ont été influencés , directement ou indirectement, par des philosophies ou des religions orientales. Ils refuseraient probablement de l'admettre, car toute influence étrangère est fortement réprouvée dans le judaïsme.

Je crois cependant que les Juifs du passé pratiquaient la méditation silencieuse. À la lecture des livres de la Bible connus collectivement sous le nom de *Nakh* (les Prophètes et les Écrits), il apparaît évident que la « prophétie » n'était pas l'apanage des seuls grands prophètes célèbres. Il existait des écoles de prophétie et des groupes ou communautés de prophètes. Si la prophétie était enseignée et pratiquée consciemment, il est raisonnable de supposer qu'une forme de méditation était impliquée, ne serait-ce que pour purifier l'esprit des pensées profanes et le diriger consciemment vers le ciel. Kaplan, si je me souviens bien, mentionne la méditation comme une préparation à la prophétie.

Plus récemment, on trouve des indices de la pratique de la méditation. Un jour, à Fatou, lors d'une visite guidée de la maison de Rabbi Joseph Caro, le guide m'a expliqué que les

juifs mystiques comme Caro [29]avaient coutume de s'asseoir en silence pendant une heure avant de commencer leurs prières, afin de développer leur *kavanah* et leur conscience de la présence divine. Voilà ce que signifie la véritable méditation, à mon sens ! Si cette pratique a réellement existé, il est essentiel de la faire revivre. Elle est cruellement nécessaire dans le judaïsme contemporain, qui me semble excessivement verbeux et stressant.

Qu'est-ce que c'est ? La méditation silencieuse n'est pas une perte de temps, contrairement à ce que certains semblent penser. Elle accroît la puissance de la conscience, en ampleur, en profondeur et en intensité. Cela se traduit par : plus d'honnêteté, de sincérité et d'intensité dans la prière ; et, dans l'étude, une concentration et une perspicacité accrues. De même, on devient plus honnête envers soi-même, envers les autres et envers Dieu, ce qui signifie que l'on est plus fidèle à ses paroles, que l'on fait davantage de son mieux, que l'on est plus déterminé et discipliné, etc. En établissant un contact intuitif plus profond et plus intense avec soi-même, on développe une meilleure connaissance de soi (au sens non narcissique du terme, bien sûr), et dès lors, nos

---

29 J. Caro (né en Espagne en 1488 et mort en Israël en 1575) est surtout connu comme un talmudiste majeur et l'auteur du *Choulhan Aroukh , code de loi juive* . Mais il était aussi, comme la plupart de ses contemporains, notamment à Safed, un kabbaliste, et rapportait avoir vécu de nombreuses expériences mystiques.

intentions et nos actions deviennent plus concrètes, précises et puissantes.

La méditation silencieuse peut être perçue comme un acte d' *imitatio Dei* . De même que Dieu est silencieux, ou parle rarement et peu, nous devrions nous efforcer d'en faire autant. Il y a assurément quelque chose de névrotique dans un discours verbal excessif, en nous, entre les personnes et dans notre relation à Dieu. Le plus souvent , les mots masquent la vérité plutôt que de la révéler. Même dans la prière, ils peuvent souvent agir comme un écran de fumée dissimulant nos véritables pensées, motivations et intentions – à nous-mêmes, sinon à Dieu. Ils expriment souvent des vœux pieux ou des pensées de devoir plutôt qu'une véritable intuition ou une foi authentique. En méditant silencieusement sur l'ici et maintenant pendant un long moment, nous nous connectons à la présence silencieuse de Dieu.

Mais, il est important de noter que la méditation n'est pas un rituel religieux ; c'est simplement « être présent à ce qui est » – c'est « rien de spécial » [30]. C'est pourquoi je préconise ce que l'on pourrait appeler un « judaïsme zen ». Intégrons le zen (c'est-à-dire la méditation [31]) au judaïsme, et il n'en sera que plus enrichissant [32].

---

30 Je cite ici deux enseignants de méditation : respectivement Paramananda, p. 175, et Shunryu Suzuki, p. 46.

31 *Zen* est un mot japonais signifiant méditation. Il provient du chinois *ch'an* , lui-même issu du sanskrit *dhyana* .

32 Je préconiserais également le christianisme zen et l'islam zen, afin d'améliorer la dimension de ces religions sœurs. Notons par ailleurs que l'expression inverse de « judaïsme zen », à savoir

Un tel ajout ne menacerait pas le judaïsme normatif, mais l'enrichirait. Nous ne devrions pas rejeter la méditation silencieuse comme une influence étrangère, et donc comme quelque chose nécessairement corrompu et imparfait. Ce serait une véritable erreur , comme rejeter une technique médicale moderne simplement parce qu'elle n'a pas été développée par un Juif (religieux). Évitons le sophisme de *l'attaque personnelle* . Une personne présumée illuminée a souvent des idées fausses – mais pas toujours. Bien que certaines personnes accusées d'idolâtrie pratiquent la méditation, il ne s'ensuit pas logiquement que la méditation soit de l'idolâtrie ; en réalité, elle n'a rien à voir avec cela.

Le judaïsme recèle déjà de nombreuses idées que l'on retrouve également dans d'autres philosophies ou religions. C'est naturel, tout comme nous respirons tous le même air. Dans certains cas, ces idées ont pu provenir du judaïsme ; dans d'autres, elles y ont pu s'implanter ; dans d'autres encore, il est difficile de déterminer qui a influencé qui ; et dans d'autres cas encore, des idées similaires ont pu être développées indépendamment par les deux courants. Je ne suis pas historien, mais au fil des ans, j'ai lu des articles sur ces mouvements d'idées apparents ou je les ai moi-même observés [33].

« bouddhisme judaïque », aurait un sens différent ; elle signifierait ajouter le monothéisme juif au bouddhisme.

[33] Spontanément, je peux citer par exemple la théorie de l'« émanation » que le judaïsme est considéré comme un héritage du néoplatonisme. Récemment, dans un article sur le gnosticisme, j'ai également vu mention de « particules d'esprit emprisonnées », ce qui m'a rappelé la théorie des « vases brisés » d'Arizal.

Parce que ces événements se perdent dans la nuit des temps, et que nous ne pouvons plus déterminer leur ordre d'apparition, les idées dont il est question aujourd'hui semblent acceptables aux yeux des juifs orthodoxes. Ils peuvent les revendiquer comme étant d'origine juive, sans craindre d'être facilement contredits. Mais ils refusent d'accepter les idées nouvelles d'origine manifestement étrangère. C'est absurde, car la vérité ou la valeur d'une idée ne dépend certainement pas de son auteur, mais de son propre mérite, de ses qualités intrinsèques. Le sage est toujours disposé et avide d' apprendre, de quiconque a quelque chose de précieux à lui enseigner.

L'essentiel, pour toute proposition d'importation, réside dans son impact potentiel sur les fidèles. À la synagogue, j'observe mes coreligionnaires et je réfléchis aux bienfaits que chacun pourrait retirer de la méditation. L'un deviendrait moins vaniteux ; l' autre, moins colérique ; un autre encore, gagnerait en énergie et en confiance ; un autre, apprendrait à ralentir le rythme ; et ainsi de suite. Le judaïsme nous enseigne de nombreuses vertus, mais ne nous fournit pas les outils pratiques pour les mettre en œuvre. La méditation offre les moyens de s'améliorer.

Méditer sur autrui. Un aspect de la méditation que j'évoque rarement, peut-être parce que je suis plus individualiste que jamais en ce moment, est la conscience d'autrui. En réalité, nous pensons tous beaucoup aux autres, même si ce n'est qu'en arrière-plan de notre vie mentale. Notre vie mentale est

très sociale, même dans la solitude, même si nous ne nous sentons pas seuls. Nous pouvons penser aux autres en nous remémorant des rencontres passées ou en imaginant de nouvelles rencontres. Dans ce dernier cas, nous pouvons imaginer différentes situations et répéter ce que nous dirons ou ferons face à la ou aux personnes concernées. Souvent, nous agissons comme si nous croyions à la télépathie, parlant à des personnes à distance, mentalement ou à voix haute (même si elles ne peuvent pas nous entendre physiquement).

Chaque fois que nous pensons à autrui, nous avons, ne serait-ce qu'implicitement, conscience de lui comme d'une entité à part entière, dotée d'une conscience, d'une volonté et de valeurs propres. Cet objet de conscience quotidienne peut et doit devenir un objet de méditation. Autrement dit, outre la conscience de son environnement immédiat, de son corps, de sa vie mentale, de sa propre conscience et de soi -même, il convient également de prendre conscience de la multitude d'êtres humains qui se trouvent hors de notre champ de perception. Le solipsisme est une possibilité philosophique, certes, mais très improbable. Nous ne sommes pas seuls et il nous est impossible de comprendre notre existence personnelle sans considérer ses multiples liens avec l'existence d'autrui.

Il ne s'agit pas ici de matière inanimée, ni même de végétation, notez bien, mais d'autres êtres dotés de conscience. Il s'agit principalement d'autres personnes. Par extension, cela peut aussi inclure d'autres animaux, bien que dans une bien moindre mesure, évidemment. Et par

extension encore, cela peut également inclure (pour ceux d'entre nous qui y croient) – Dieu.

On peut concevoir la relation de notre conscience à celle d'autrui (ou d'autres animaux) comme structurée à la manière d'un réseau (du moins aux niveaux ordinaires de conscience). Mais la relation de notre conscience individuelle à la conscience universelle de Dieu doit plutôt être conçue comme celle d'une (très petite) partie à un (très grand) Tout. On peut supposer que la conscience de Dieu sous-tend et englobe la conscience mutuelle de nous, êtres inférieurs. Ainsi , prendre conscience de Dieu est sans doute beaucoup plus difficile, car une chose minuscule et superficielle tente d'atteindre quelque chose de bien plus grand et de plus profond. De plus, il est douteux que nous puissions être véritablement conscients de Dieu (dans les limites concevables) s'Il ne nous le permet pas expressément.

Ainsi, la conscience de Dieu peut être perçue comme un aspect de la méditation sur les consciences autres que la sienne . Toutefois, notre principale préoccupation ici, du moins à un stade précoce de la méditation, est la méditation sur autrui. Il s'agit de prendre conscience que nous vivons dans un monde d'êtres humains. Ce n'est pas seulement un fait biologique et sociologique, mais aussi psychologique. Être autrui influence constamment notre conscience de multiples façons, et il est important de percevoir cet impact constant et d'en examiner les diverses conséquences. Il est étonnant, par exemple, de constater à quel point nos rêves

peuvent parfois être foisonnants – bien plus que notre vie éveillée !

L'influence des autres sur notre vie intérieure et extérieure est parfois bénéfique, parfois néfaste, et parfois même indifférente. Nous avons une dette envers autrui (nos parents, nos professeurs, les responsables de notre communauté, les services sociaux, etc.) – nul n'est une île – et nous devrions avoir conscience de cette dette et éprouver une gratitude appropriée. L'attitude inverse est la vanité et l'arrogance, deux défauts très regrettables. Être reconnaissant, c'est se sentir aimé (d'une certaine manière, dans une certaine mesure) et aimer en retour. Cela signifie témoigner aux autres autant de bienveillance que possible et les soutenir selon ses capacités et ses moyens (sans toutefois tomber dans un extrémisme autodestructeur).

Concernant les facteurs négatifs, il est essentiel de les comprendre avant de pouvoir les neutraliser. Souvent, la faute nous incombe : les autres ont une influence négative sur nous car il existe une faille dans notre façon d'être. Il nous faut alors trouver comment corriger nos erreurs d'attitude et de comportement. Sans aucun doute, la faute incombe aussi souvent à l'autre personne concernée – car nous sommes tous faillibles – et notre rôle est donc de trouver un moyen d'atténuer leur impact négatif, ne serait-ce qu'en les évitant (si possible). Quoi qu'il en soit, le méditant reste attentif et serein, et cherche des solutions aux problèmes (à son propre rythme).

Les méditations bouddhistes sur les autres (et plus généralement, sur tous les êtres sensibles) sont bien sûr admirables – et sans doute très efficaces, à terme, pour guérir de nombreuses blessures personnelles et sociales. Je fais ici référence à la culture de la bienveillance (*metta*), de la compassion (*karuna*), de la joie altruiste (*mudita*) et de l'équanimité (*upeksha*).

Je pense qu'elles ne sont pas si faciles à mettre en pratique lorsqu'elles sont poussées à l'extrême, mais certaines personnes semblent s'y adapter assez bien . Personnellement, je trouve qu'elles accroissent ma sensibilité, mais aussi ma vulnérabilité. Mes intentions peuvent être les meilleures, mais mon voisin peut continuer à se comporter de manière grossière. Je peux changer, mais les autres semblent rester les mêmes et être désormais plus enclins à me blesser. Ce n'est pas très agréable. Bien sûr, toutes ces difficultés font partie du processus de croissance spirituelle, jusqu'à ce que l'on trouve la bonne attitude et que l'on devienne immunisé.

L'enseignement essentiel de ces quatre méditations est que l'attitude envers autrui peut être améliorée par l'entraînement, et qu'un tel changement positif de nos dispositions intérieures et de nos comportements transforme radicalement nos relations avec les autres. À tout le moins, il les améliorera. Idéalement, il pourrait « sauver le monde » de la haine, de la peur et des conflits, et instaurer un climat d'amour et d'entraide. « Aime ton prochain comme toi-même », dit la Torah (Lévitique 19:18) et de nombreux autres livres de sagesse.

La méditation sur Dieu – sur sa présence, ses attributs, sa bienveillance envers nous – représente certes un stade supérieur et plus difficile à atteindre. Mais si, au lieu de chercher Dieu uniquement à l'extérieur et au-delà de soi, on le considère comme la racine de son être spirituel – c'est-à-dire si l'on se perçoit comme étant « à son image et à sa ressemblance », fondamentalement un avec lui – il nous sera peut-être plus aisé de nous approcher de lui.

8. LES LUMIÈRES SANS IDOLÂTRIE

Le Soi phénoménal. Lorsque les bouddhistes parlent de « conscience » ou d'« esprit », ils font souvent référence à ce que l'on pourrait décrire comme la sphère d'expérience d'une personne à chaque instant. Instant après instant, tout autour du point central où se produit la cognition , se déploie une multitude de phénomènes : sensations et émotions corporelles, perceptions visuelles et auditives environnantes, images et sons mentaux, pensées verbales et non verbales, et humeurs. Il est essentiel, pendant la méditation (et par la suite, après), de parvenir à être et de demeurer conscient de cette totalité d'expériences variées, et de prendre conscience de leur importance capitale dans sa vie.

Selon les bouddhistes, cette masse phénoménale constitue l'intégralité de la vie – et ils en concluent qu'il n'existe pas de soi. Ce nuage phénoménal, affirment-ils, est ce que nous appelons le soi, il est la totalité du soi. De plus, selon l'école Yogacara, ce nuage *n'est autre que* l'esprit (puisque, selon eux, toute expérience est nécessairement médiatisée par la

conscience). Mais je me permets de contester ces points de vue – et j'affirme qu'il nous faut également porter notre attention sur *le centre* de cette sphère d'expérience.

Au centre se trouve le Soi, celui qui fait l'expérience. Ce Sujet qui expérimente les objets phénoménaux changeants constitue le véritable sens du mot Soi. Il s'agit d'une entité non phénoménale, qui n'est pas expérimentée hors d'elle-même, mais qu'elle connaît par intuition. C'est l'âme ou l'esprit. Les philosophes bouddhistes le nient, mais leur raisonnement ne me convainc pas. Pour autant, je suis convaincu que l'Éveil est (comme ils l'affirment) le but central de l'existence humaine – le sens même de tout.

La valeur fondamentale du judaïsme est, bien sûr, le service de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement des commandements donnés dans la Torah écrite et orale. Mais, il me semble, plus on s'élève spirituellement, mieux on remplit cette mission. L'illumination signifie la perfection de la sagesse. Il n'y a donc aucune contradiction entre ces valeurs. Plus l'outil est parfait, mieux il remplit sa fonction.

La valeur de l'Éveil . L'idée bouddhiste d'Éveil (*bodhi*) est l'une de ses plus grandes contributions à l'aspiration et à l'inspiration humaines. Je souhaiterais que le judaïsme valorise et poursuive plus consciemment cet objectif, par la méditation. Bien entendu, le judaïsme n'accepterait jamais l' idée que l'Éveil fasse de quelqu'un un « dieu ». Je partage pleinement cette mise en garde essentielle.

Il existe d'importantes similitudes entre le groupe judéo-chrétien-islamique et le groupe hindou-bouddhiste. Un point sur lequel tous (ou du moins certaines écoles au sein de chacun) s'accordent est l'idée que nous sommes tous enracinés en un Dieu infini ou une Source originelle et que nous retournerons tous un jour à cette Source. En effet, ces grandes religions peuvent être perçues comme des enseignements sur la manière de se préparer à ce retour ou de l'accélérer.

Les deux groupes considèrent que lorsqu'un être humain parvient à fusionner à nouveau avec Dieu (ou la Source, quel que soit le nom donné à cette dernière), Dieu demeure inchangé ; rien ne Lui est ajouté. De ce point de vue, il n'y a jamais eu de séparation, ni de rupture de l'unité. Leur divergence porte cependant sur le statut acquis par l'individu qui fusionne avec la Divinité. Les religions d'origine indienne le considèrent comme devenu un « dieu », voire comme identifié au Dieu unique ; tandis que les religions du Moyen-Orient le considèrent comme cessant d'exister en tant qu'entité distincte.

Je ferais référence à l'image tacite d'une goutte d'eau retournant à l'océan : assurément, cette goutte perd toute « personnalité », et de plus, elle devient une simple partie de l' océan et n'est plus assimilée à celui-ci dans son ensemble .

La pratique religieuse juive donne souvent l'impression d'une course effrénée et incessante à l'accomplissement d'innombrables rituels. Elle semble conçue pour maintenir le pratiquant occupé et stressé, comme si l'agitation était une

preuve de dévotion. Des séances de prière régulières, parfois de plusieurs heures, des obligations d'étude sans limite de temps et de nombreuses autres obligations exigeantes remplissent les journées, les soirées et les week-ends de ceux qui suivent fidèlement cette voie.[34]

Bien que cette voie procure une certaine satisfaction, ne serait-ce que le sentiment d'avoir bonne conscience, après avoir accompli tout ce qui devait être fait correctement et pleinement (ce qui n'est pas toujours facile), on ne peut dire qu'elle apporte la paix intérieure au sens de la cessation de la course effrénée aux choses. En effet, certains commentateurs s'en vantent :

> *La conception juive de la vie considère l'homme qui éprouve un sentiment d'accomplissement, de paix, d'une grande lumière venue d'en haut qui l'a apaisé, comme quelqu'un qui s'est égaré.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

Une telle attitude constitue, à mon sens, une dévalorisation regrettable des Lumières. En réalité, c'est une forme d'esquive : les rabbins, admettant que leur voie ne peut apporter la paix intérieure et l'illumination auxquelles aspirent tous les êtres humains, présentent cette agitation comme une vertu supérieure à la paix.

---

[34] Il convient également de mentionner qu'il nous arrive parfois (par exemple, tard le soir pendant Pessah) d'être contraints par la loi de manger et de dormir à des heures indues, sans parler de la consommation d'aliments et de boissons peu sains (viande et alcool). De plus, on accorde peu d'importance à l'air frais et à l'exercice physique régulier. Les cycles naturels et les besoins du corps humain sont trop souvent négligés.

L'ingrédient manquant, me semble-t-il – ce qui est nécessaire pour ralentir le rythme et nous donner le temps de respirer – c'est la méditation silencieuse et immobile. Je cite ici Bodhidharma, mystique indien du VIe siècle et fondateur du zen chinois (p. 49) :

> *Ne penser à rien, c'est le zen. Une fois qu'on a compris cela, marcher, se tenir debout, s'asseoir ou s'allonger, tout ce qu'on fait est zen… Utiliser son mental pour chercher la réalité est illusion. Ne pas utiliser son mental pour chercher la réalité, c'est la pleine conscience. Se libérer des mots, c'est la libération.*

Les pratiques juives traditionnelles remplissent globalement leur fonction, qui est de nous rapprocher de Dieu. J'en suis sincèrement convaincu, raison pour laquelle je continue à pratiquer le judaïsme et le recommande à mes coreligionnaires. Cependant, j'ai parfois l'impression que le judaïsme entrave ou bloque notre relation personnelle et naturelle avec Dieu.

Le principal problème, à mon sens, réside dans la formulation de la loi juive sous forme de commandements, ce qui engendre un ritualisme et un légalisme excessifs, ainsi qu'une verbosité quasi incessante. Les Juifs se trouvent constamment dans la position d'esclaves recevant des ordres péremptoires sous la menace, plutôt que d'hommes et de femmes libres invités à agir volontairement avec sagesse, objectivité et vertu. Les commandements semblent trop souvent d'une valeur incertaine, voire contraire à la raison ;

et ceux qui s'y opposent sont très mal vus. On prétend que, puisqu'il s'agit d'ordres divins, ils doivent être des impératifs sages ; mais leur absence de sagesse manifeste dans certains cas rend leur origine supposée douteuse aux yeux de certains.

Dans ces moments-là, c'est la méditation qui me permet de persévérer dans le judaïsme. Grâce à elle, je n'accorde pas trop d'importance aux imperfections que j'y perçois et je reste concentré sur ce qui me semble essentiel : me rapprocher personnellement de Dieu.

Contre l'idolâtrie . L'idolâtrie est clairement interdite par Dieu. Pour les Juifs, les Dix Commandements stipulent que [35]Dieu est le seul et unique objet d'adoration ; il n'y a pas d'autre « dieu » à ses côtés ou en opposition à lui qui mérite d'être adoré.

De plus, Dieu ne s'« incarne » pas sous forme humaine, ni sous un autre corps matériel ou une forme fantomatique de taille limitée ; l'idée même d'incarnation est idolâtre. Il nous est donc interdit de vénérer mentalement un dieu ou une incarnation supposée, que ce soit par la croyance, la crainte ou l'amour. À plus forte raison, nous ne devons pas vénérer physiquement les représentations de dieux ou d'incarnations

35 La question de l'idolâtrie dans le judaïsme est complexe, et je ne prétends pas en connaître toutes les ramifications. Les remarques présentées ici pourraient bien dépasser le cadre de la lettre pour toucher à l'esprit de la loi juive. Elles se veulent une analyse philosophique indépendante, et non un avis juridique religieux.

présumées, que ce soit en nous prosternant devant des statues, des images, des films ou par des actes similaires. Cette interdiction indique clairement que le culte des images de toute divinité supposée, ou même du vrai Dieu, est spirituellement extrêmement néfaste, dans ce monde et dans l'autre.

Selon les rabbins, l'interdiction de l'idolâtrie s'applique non seulement aux Juifs, mais aussi aux non-Juifs. Elle figure parmi les sept commandements bibliques destinés aux « Enfants de Noé » (c'est-à-dire les non-Juifs). Ceci est énoncé dans la loi orale et les commentaires rabbiniques ultérieurs. Dans ce cas, le judaïsme peut être considéré comme rejetant catégoriquement toutes les religions impliquant des croyances et des pratiques idolâtres, à quelque degré que ce soit. Des enseignements similaires se retrouvent en principe dans l'islam, sans doute sous influence juive.

Concernant le christianisme, la question est plus complexe. Certains commentateurs juifs (Maïmonide, par exemple) semblent le classer parmi les religions monothéistes. Ils affirment que les chrétiens *vénèrent* le Dieu unique et sans forme, tout en vénérant ses incarnations présumées (le Fils, le Saint-Esprit) par des prosternations devant des images et des actes similaires. La plupart des chrétiens partagent cette opinion et se considèrent comme monothéistes. À mon sens, certains aspects de l'hindouisme, voire du bouddhisme, peuvent également être qualifiés de « monothéistes » dans leur intention ou leurs effets.

D'un point de vue purement rationnel, il serait clairement préférable que toutes les religions excluent de leur programme toute pensée ou tout acte pouvant être considéré comme idolâtre.

9. DES GENS BIEN

Distinguer le bien du mal . « Que tous les hommes soient heureux ! » disent les bouddhistes. Selon ma perspective juive, ce souhait bouddhiste doit être compris dans son sens. Non pas comme un souhait indiscriminé et injuste que tous les hommes soient heureux *tels qu'ils sont* – car alors les méchants resteraient impunis ! Mais plutôt comme le souhait que ces personnes s'améliorent, et que le bonheur leur parvienne. Cela rappelle l'histoire talmudique d'un rabbin à qui sa femme avait conseillé (si ma mémoire est bonne) de ne pas maudire les méchants pour les chasser de ce monde, mais de souhaiter que le mal disparaisse.

Et en réalité, je crois que c'est bien le sens de l'expression bouddhiste. Car le bouddhisme ne considère pas que le bonheur adviendra à quiconque *contrairement à son karma* , mais plutôt que quiconque *atteint l'éveil* trouvera le bonheur en lui. Car alors, il aura perdu son ignorance, ainsi que les intrigues et la violence qu'elle engendre, et ses problèmes disparaîtront. Ainsi, ce vœu pieux devrait plus justement être

formulé ainsi : « Que tous les êtres atteignent l'éveil ! » – et sous cette forme non provocatrice, qui s'y opposerait ?

Bien sûr, la question demeure : tous les êtres humains peuvent-ils réellement devenir bons ? En théorie, si nous procédons tous de l'Un, nous pouvons tous retourner à l'Un – du moins, c'est ce que dirait le bouddhisme.

D'un autre côté, souhaiterions-nous qu'un Hitler puisse un jour se racheter ? Ne devrait-il pas y avoir, pour lui et ses semblables, aucune rédemption à jamais ?

L'homme de bien . L'homme de bien [36]est bien sûr un homme fort, au sens où il possède une volonté suffisamment développée pour surmonter les influences et les tentations moralement négatives et progresser vers des fins moralement positives. Il a du caractère ; il n'est pas à la merci de ses impulsions passagères.

Cependant, cette force de caractère n'est pas son secret le plus profond. Son véritable atout réside dans son intelligence morale, c'est-à-dire sa compréhension que le bien est précieux et le mal, vain et contre-productif. Il n'est pas dupe des illusions d'attraction ou de répulsion. C'est précisément pour cette raison qu'il lui est aisé d'éviter le mal et de rechercher le bien.

Autrement dit, grâce à une lucidité remarquable, l'homme vertueux neutralise le pouvoir des influences négatives qui

[36] Ou une bonne femme – ici le terme « homme » est entendu au sens d'« être humain ».

pourraient le ralentir ou l'arrêter, et renforce celui des influences positives pour faciliter son chemin vers la réussite spirituelle. Il est d'une sagesse constante : il ne se laisse pas séduire par les illusions que lui présente le mauvais penchant, mais au contraire, il nourrit le meilleur de lui-même. Il ne tergiverse jamais entre le bien et le mal.

À l'inverse, l'homme spirituellement dépravé ou mauvais est fondamentalement stupide. Il se persuade (parfois par des raisonnements complexes et d'une intelligence superficielle) que le mal est séduisant et le bien repoussant – et c'est pourquoi il est submergé par le mal et indifférent au bien. Ou bien, il place mentalement le bien et le mal sur un même plan. C'est lui, par sa propre imagination perverse, qui a donné au mal le pouvoir sur lui et affaibli sa bonté innée.

Ainsi, la victoire de l'homme vertueux ne tient pas tant à une volonté exceptionnellement forte qu'à sa perspicacité et à sa sagesse, qui rendent sa volonté ordinaire plus efficace. L'homme pervers, en revanche, s'est forgé une telle *illusion* quant à la valeur du mal ou à la non-valeur du bien, ou encore par le doute, qu'il s'affaiblit et se paralyse dans toute tentative d'éviter le mal et de faire le bien.

En définitive, je partage donc l'idée bouddhiste selon laquelle la racine du mal réside essentiellement dans une défaillance *cognitive* – une fiction, une illusion, une folie et une stupidité que l'on s'inflige soi-même. Le problème volitionnel à l'origine de la défaillance morale est relativement secondaire ; il est subordonné à l'affaiblissement de soi et au renforcement des obstacles causés par des convictions

erronées. C'est pourquoi la méditation et le raisonnement sain sont deux antidotes essentiels.

Ceci explique pourquoi l'homme parfait (le *tsadik* dans le judaïsme ou l'homme éclairé dans le bouddhisme) est considéré comme libre du bien et du mal. Cela ne signifie pas qu'il soit moralement autorisé à faire le mal, mais qu'il n'en a aucun désir. Cela ne signifie pas non plus qu'il soit contraint de faire le bien, mais qu'il perçoit clairement que le mal est dénué d'intérêt et absurde. Ainsi, il ne sombre jamais dans le vice et demeure toujours vertueux, *non par manque de libre arbitre* , mais grâce à une intelligence morale active.

Cette conception de la moralité peut être éclaircie par le cas extrême de Dieu. Nous le concevons comme doté d'un libre arbitre omnipotent, et pourtant comme ne commettant jamais le mal ni ne s'abstenant du bien. Ces caractéristiques apparaissent comme cohérentes si l'on comprend que Dieu n'est évidemment contraint par rien (aucune force déterministe ni influence sur sa volonté) à la perfection, mais qu'étant omniscient et infiniment sage, il n'est jamais dupé par le mal et est de toute façon toujours suffisamment puissant pour en surmonter les attraits superficiels. C'est pourquoi l'on peut affirmer sans risque que la bonté absolue est la nature même de Dieu, sans pour autant impliquer qu'il soit déterminé ou influencé à agir ainsi. Même s'il choisit toujours le bien, il s'agit toujours d'un choix libre et éclairé.

Nous devons nous efforcer de tendre dans cette direction, en suivant le principe de *l'imitatio Dei* . Le tsadik est celui qui a

trouvé en lui l'étincelle de la piété à un tel point qu'il agit naturellement en parfaite harmonie avec ce principe.

Le danger de la religiosité . Bien que les religions soient en principe destinées à améliorer les individus, elles peuvent parfois constituer un obstacle au perfectionnement personnel, car elles peuvent nous donner une fausse impression de perfection. On se sent en accord avec ses exigences essentielles et l'on finit par ignorer les « petites imperfections ». Notre défaut peut être un comportement social inapproprié, c'est-à-dire un manque de respect, de considération, de politesse, etc. (ce que l'on appelle *« derekh eretz »* dans le judaïsme) ; ou encore une attitude de supériorité morale, voire une forme plus prononcée de fanatisme.

Cette observation n'a rien de nouveau. Nombreux sont ceux qui se détournent de la religion précisément pour éviter ses effets pervers. Nous en voyons autour de nous, et l'histoire nous l'a souvent démontré, de nombreux cas – dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, et sans doute aussi dans d'autres religions. Il faut reconnaître que ces aspects déplaisants de la religiosité émergent parfois de philosophies laïques ou de la science. La vanité et l'arrogance ne sont pas l'apanage d'une seule doctrine.

En réalité , toutes les religions et toutes les philosophies (y compris la science) *font partie du samsara* . Elles peuvent nous aider à nous rapprocher du nirvana, mais ne peuvent nous y conduire. Leur structure de recherche rationnelle et

volontaire est intrinsèquement imparfaite, tandis que la véritable transcendance exige un lâcher-prise fondamental de ce monde et de notre place en son sein. Ainsi, quelle que soit la doctrine à laquelle on adhère, il ne faut pas s'en laisser aveugler. Elle est toujours un moyen, non une fin.

10. UN MONDE DE MISÉRICORDE

Il existe une doctrine juive selon laquelle ce monde est un monde de miséricorde (qui tempère la justice), tandis qu'après la mort, nous accédons à un monde de justice (stricte). La première réaction à cette affirmation pourrait être : « Comment ? Vous appelez cela un monde de miséricorde ? » En effet, l'idée sous-jacente est que les souffrances endurées dans ce monde sont bien légères comparées à ce que nous méritons. Ainsi, il est préférable de s'acquitter de nos dettes par la souffrance dans ce monde plutôt que de les subir dans l'autre. Car là-bas, le paiement intégral sera exigé, sans aucune clémence.

L'enseignement présenté ici est que nous devons saisir les occasions de rédemption que nous offre ce monde, car ici-bas, nous possédons le libre arbitre et pouvons nous repentir et accomplir de bonnes actions. En revanche, dans l'au-delà, nous ne pouvons plus corriger nos erreurs ni accomplir de bonnes *mitsvot* (obligations), mais devons subir

passivement notre sort. Cet enseignement vise donc à nous inciter à agir tant que nous en avons encore la possibilité.

Cette idée est comparable à la doctrine bouddhiste selon laquelle naître en tant qu'être humain est une occasion exceptionnelle d'atteindre l'éveil/la libération (*nirvana*). Une telle chance ne doit pas être gaspillée en vanités ou en activités négatives, mais il convient de s'efforcer positivement de se libérer du mauvais karma et de progresser spirituellement. Autrement, la prochaine fois, on risque de renaître dans une situation moins favorable et de rester prisonnier du cycle du *samsara* (naissances et morts, synonymes de souffrance) pour des éons.

Il va sans dire que, dans ce contexte, on comprend l'absurdité du suicide [37]. Selon cet enseignement, un tel acte n'est pas une solution efficace pour échapper à une situation difficile, mais ne fait qu'aggraver les choses (dans l'au-delà ou dans la prochaine vie). Tenter d'éviter les difficultés est inutile et contre-productif. Il faut toujours affronter courageusement les épreuves de la vie et s'efforcer, avec optimisme, d'améliorer sa situation du mieux qu'on peut. La vie est assurément un don précieux. Et le temps passe si vite.

Ces derniers temps, les médias, véritables faiseurs de tendances, militent sans relâche pour l'euthanasie volontaire ou « suicide assisté ». La plupart des pays occidentaux ont

[37] J'évoque ce sujet car j'ai souvent lu ces derniers temps des articles sur des jeunes – au Japon, en Grande-Bretagne – qui se suicident. Sans doute ont-ils peur de la vie et n'ont-ils probablement reçu aucune éducation spirituelle qui leur donnerait la force et le courage de l'affronter.

déjà légalisé l'euthanasie passive (l'arrêt des soins de maintien en vie), et certains ont désormais légalisé l'euthanasie active (le meurtre) . Le sujet est devenu brûlant dans la plupart des autres pays. Les partisans de cette innovation sociale la présentent comme un acte de compassion, exhibant des personnes atteintes de maladies incurables et terriblement douloureuses pour susciter notre pitié. Ces partisans sont bien sûr matérialistes et ne croient ni à une vie après la mort ni à la renaissance.

Ils n'envisagent pas qu'il soit plus miséricordieux de laisser le mauvais karma du souffrant se manifester sur cette terre, dans cette vie, plutôt que de l'interrompre artificiellement. Ils n'envisagent pas que les choses puissent empirer par la suite, précisément parce que le karma n'aurait pas pu se manifester. Comment le sais-je ? Je n'en sais rien ! Et eux, le savent-ils ? Certainement pas ! Ils n'ont pas non plus de certitude, seulement de simples conjectures.

De plus, les partisans de l'euthanasie ne semblent pas considérer que le fait d'aider quelqu'un à se suicider, quel qu'en soit le motif, puisse constituer un meurtre. Ce sont généralement les mêmes personnes qui ont légalisé l'avortement à la demande, indifférentes à la souffrance et aux privations de vie des bébés tués. Elles sont proches des défenseurs de l'homosexualité , et notamment de l'adoption par les couples homosexuels. Elles considèrent la recherche du plaisir absolu et le refus de toute douleur comme des vérités absolues. Elles n'admettent pas que l'on puisse mériter certaines souffrances ou ne pas avoir droit à certains

plaisirs. Elles accordent peu d'importance à la spiritualité et à l'éthique.

Et ils n'ont rien à offrir aux âmes souffrantes, si ce n'est une mort rapide et soi-disant sans douleur. Au moins, la religion offre l'espoir d'une guérison ou d'une rédemption. Dans les situations de grande souffrance, pourquoi ne pas essayer la prière et le repentir ? Cela pourrait apporter un soutien, psychologique sinon existentiel. De plus, lorsque c'est possible, essayez la méditation.

11. COMPRENDRE L'INJUSTICE

La justice se manifeste lorsqu'on accomplit une bonne ou une mauvaise action – par intention ou autre acte mental, par parole ou autre acte physique – et qu'on reçoit en retour ce qui nous est dû, en fonction et en proportion de cette action. L'injustice, quant à elle, se produit lorsqu'une bonne action n'est pas suivie d'une autre, ou lorsqu'elle est suivie d'une autre, ou encore lorsqu'une mauvaise action n'est pas suivie d'une autre, ou lorsqu'elle est suivie d'une bonne action.

Ainsi, la justice et l'injustice sont des concepts qui dépendent de notre conception du bien et du mal, et de ce qui est mérité ou non par rapport à ces actes. Notre perception de la justice ou de l'injustice a un impact émotionnel qui nous est propre. Notons d'abord que, puisque la justice et l'injustice sont essentiellement des jugements rationnels, le terme « perception » peut ici induire en erreur. Nous percevons certes la situation, mais son évaluation comme juste ou injuste repose bien sûr sur un processus conceptuel.

Lorsque nous avons le sentiment, à tort ou à raison, que justice a été rendue, nous éprouvons du réconfort et de la satisfaction. Inversement, lorsque nous avons le sentiment, à tort ou à raison, qu'une injustice a été commise, nous nous sentons menacés et en colère. (Il convient de noter que de tels jugements peuvent parfois être erronés ; leur exactitude n'est jamais garantie.)

Parce que les perceptions de justice ou d'injustice nous affectent profondément, il est important de comprendre ces concepts. Une telle compréhension apaise l'esprit, voire l'âme. Les doctrines religieuses, telles que celle de la justice divine (dans les religions fondées sur le monothéisme abrahamique) ou celle du karma (dans l'hindouisme et le bouddhisme), visaient assurément à nous apaiser à cet égard. Mais avant d'examiner [38]ces doctrines, quelques réflexions philosophiques s'imposent.

La justice et l'injustice ne sont pas des concepts propres à un monde purement mécaniste. Dans un système universel de déterminisme et/ou de spontanéité, rien n'est juste ni injuste ; tout est simplement . De plus, en l'absence d'être vivant conscient pour ressentir ou évaluer les effets, ces concepts sont dénués de sens et inapplicables. Dans un monde où Dieu seul existe – c'est-à-dire un Être omniscient, omnipotent et parfait en tout point – la justice universelle est automatique et l'injustice n'existe pas.

---

[38] Ou bien, reconsidérez-les – car j'ai abordé ce sujet dans plusieurs de mes ouvrages précédents. Je souhaite ici apporter des éclaircissements supplémentaires.

Les concepts de justice et d'injustice n'entrent logiquement en jeu que dans un monde abritant un nombre quelconque d'êtres vivants dotés d'une conscience, d'une volonté et d'un pouvoir d'évaluation limités. Ce nombre pourrait se réduire à un seul, pourvu que cet être ne soit pas Dieu, c'est-à-dire une simple créature aux pouvoirs limités (une hypothèse envisageable dans le cadre d'une philosophie solipsiste). Or, notre monde semble en réalité compter une multitude, dotés de capacités de cognition, de libre arbitre et d'évaluation (il y aurait apparemment au moins six milliards d'êtres humains correspondant à cette définition, sans compter les autres animaux).

Cette intuition – selon laquelle *les concepts de justice et d'injustice reposent sur l'existence d'entités non mécaniques et inférieures à la divinité dans le monde* – demeure valable, que l'on considère le cadre de l'athéisme (comme dans le matérialisme moderne ou le bouddhisme ancien) ou du monothéisme (comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam). Elle l'est d'autant plus dans le cadre du polythéisme (comme dans l'hindouisme, certaines formes de bouddhisme et d'autres religions), car une telle forme religieuse implique par définition de multiples volontés concurrentes.

Si, par souci de concision, nous désignons les entités considérées comme dotées de libre arbitre (puisque ce pouvoir présuppose la conscience et implique une évaluation), nous voulons souligner ici qu'une **certaine injustice est inévitable dans un monde où coexistent**

plusieurs volontés [39]. Dans un monde dépourvu de toute volonté, il n'y a ni injustice ni justice. Dans un monde où seul Dieu possède une volonté, il n'y a que justice et aucune injustice. C'est seulement dans un monde comme le nôtre que l'injustice se produit – et, de fait, elle y est inévitablement présente.

Une fois ce principe assimilé, il devient bien plus aisé d'accepter émotionnellement l'existence de l'injustice. L'injustice dans le monde n'est pas due à une mauvaise conception ou à une mauvaise gestion de celui-ci, mais constitue une *fatalité logique* compte tenu de la multitude d'entités concurrentes aux capacités de conscience et de volonté limitées.

Admettons que Dieu ait créé le monde et nous-mêmes ; il n'aurait pu le faire autrement. Pour nous conférer une certaine capacité de volonté, il a dû s'abstenir d'exercer la pleine puissance de sa volonté (l'omnipotence). Avoir le libre arbitre, c'est être capable de faire le bien ou le mal – c'est-à-dire de ne pas faire le bien qu'on devrait faire, parfois ; et même de faire le mal qu'on ne devrait pas faire , parfois. Même si certains ne faisaient que le bien en permanence, il est fort probable que d'autres fassent occasionnellement le mal ou ne fassent pas le bien, ou commettent simplement des erreurs.

---

[39] Le terme « libre arbitre » est redondant. Une action non libre ne serait pas qualifiée de « volonté », mais d'« événement » mécanique. On parle de « libre » uniquement pour souligner cette évidence. Ainsi, volonté et libre arbitre sont synonymes.

Cela est tout aussi vrai dans un système de croyances dépourvu de Dieu (que beaucoup privilégient aujourd'hui). Dans un monde majoritairement mécaniste où existent certaines entités dotées d'un certain libre arbitre, il est peu probable que ces entités agissent toujours de manière pleinement bénéfique. Inévitablement, certaines personnes, par erreur de jugement ou mauvaise volonté, se nuiront à elles-mêmes ou à autrui, d'une façon totalement déconnectée de leurs actes précédents.

Cette « inévitabilité », il est important de le noter, est un fait *statistique* , et non le déterminisme (sinon, on ne pourrait logiquement qualifier de tels événements d'actes de volonté). Cependant, l'intention n'est pas ici de réduire tous les événements de la vie humaine au hasard. Il s'agit seulement de nier l'existence d' une justice *universelle automatique.* Il faut reconnaître que, de par la complexité du monde, certaines injustices sont inévitables. Cela ne signifie pas que tout est injuste, mais simplement que justice et injustice coexistent.

Et c'est bien ainsi que nous percevons le monde dans le bon sens, comme un mélange des deux. C'est précisément pour cette raison que nous avons les notions de justice et d'injustice. Face à ce constat empirique, deux questions se posent.

La première question est la suivante : même si une injustice *semble* se produire à court terme, la justice ne pourrait-elle pas être *rétablie plus tard, dans cette vie ou dans l'au-delà* ? Cette hypothèse est un postulat de nombreuses religions.

Dans l'hindouisme et le bouddhisme, on croit en un système naturel de « karma », par lequel chaque bonne ou mauvaise action est *automatiquement* et finalement compensée (dans cette vie ou dans une ou plusieurs vies ultérieures). Dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, on retrouve une foi similaire en une récompense ou une punition future, à ceci près que celle-ci dépend *de* la volonté de Dieu, qui peut choisir, par miséricorde, de ne pas punir.

Dans ce dernier cas, l'attitude de Dieu envers nous est perçue comme *dépendant de nos actions ultérieures (regrets, repentir, etc.) et de nos prières* . On retrouve également, dans une moindre mesure, dans toutes ces religions, la doctrine selon laquelle une personne peut parfois prendre sur elle les souffrances d'autrui et ainsi alléger quelque peu leur fardeau. C'est pourquoi, dans certaines religions, il est jugé utile d'adresser ses prières aux saints [40].

Sur un plan plus laïque, la prise de conscience que la justice n'est pas automatique et que certaines injustices sont inévitables suscite des initiatives privées et publiques visant à les réparer. Il arrive que des individus récompensent une bonne action ou vengent un tort commis par autrui. Les sociétés mettent généralement en place des systèmes

---

[40] Dans le judaïsme, personne ne prie des *personnes vivantes ou mortes* (comme Moïse ou un rabbin). De même (à ma connaissance) en islam (on ne prie pas Mahomet). En revanche, les prières adressées à des saints ou à des personnes considérées comme des incarnations divines sont courantes dans d'autres religions : les chrétiens prient Jésus ou Marie, les bouddhistes prient Bouddha ou des bodhisattvas, et les hindous prient même leurs maîtres spirituels.

judiciaires élaborés afin de garantir que certaines injustices soient réparées d'une manière ou d'une autre.

Il est important de noter que si nous croyions que la justice naturelle et/ou la justice divine garantissent une juste rétribution pour toutes les bonnes et mauvaises actions, les actes de justice humains et un système judiciaire sociétal seraient dénués de sens. Au contraire, une telle intervention de notre part pourrait engendrer la confusion. C'est précisément parce que nous comprenons que la justice est, au moins en partie, une responsabilité morale humaine que nous élisons des parlementaires pour voter les lois et que nous nommons des juges et des forces de police pour les appliquer.

Ceci nous amène à la seconde question : *que faire face à l'injustice ?* D'un point de vue spirituel, il est bien sûr essentiel d'exiger *de soi-même une justice maximale* (envers soi-même et envers autrui). Il convient également d'aider les autres à obtenir justice, chaque fois que cela est possible et dans la mesure du possible. Mais attendre une justice constante et pleine, ou pire encore, l'exiger *des autres* (envers soi-même), n'est pas très sage ; c'est se condamner à des conflits et à des souffrances inutiles.

Il convient, autant que possible, d'ignorer les méfaits d'autrui à son égard et de passer à autre chose. S'enliser dans des préoccupations telles que la vengeance est une perte de temps précieux et une distraction par rapport à des aspirations spirituelles plus importantes. Il faut prendre conscience de la nature « samsarique » de ce monde : il est

ainsi fait qu'on ne peut espérer une justice absolue. Il est donc préférable d'accepter les choses telles qu'elles sont et de les prendre avec philosophie, autant que faire se peut. On peut s'entraîner à prendre du recul et à devenir relativement insensible.

Bien sûr, dans certains cas, accepter l'injustice serait une erreur, voire un suicide. Par exemple, il ne serait pas sage (pour le bien d'autrui, sinon pour le sien) de laisser une dictature meurtrière poursuivre son cours. D'un autre côté, nos contrariétés sont souvent dues à l'envie ou à un désir excessif. Par exemple, on peut être contrarié de ne pas gagner autant que ses collègues. Il faut trouver le juste milieu.

Un mot sur la notion de « justice sociale » s'impose ici. Ce concept repose sur l'idée naturaliste que tous les êtres humains naissent « égaux » et que leur contexte de naissance (gènes, famille, milieu social, richesse, etc.) relève du hasard . On pourrait y voir une conception relativement matérialiste, moins mise en avant par ceux qui croient au karma ou à une intervention divine. Mais cela ne la réfute pas.

Il est vrai que, souvent, ceux qui réclament la justice sociale (c’est-à-dire principalement l’égalité économique) sont simplement envieux et cherchent à obtenir des avantages indus. Cependant, il est tout aussi vrai que « nous sommes tous dans le même bateau » et que, par des efforts judicieux, nous pouvons bâtir un monde offrant un maximum d’opportunités et un minimum de souffrance pour tous. C’est là le véritable fondement de la justice sociale : elle est, en fin

de compte, bénéfique à tous. Aider les autres n'appauvrit pas les nantis, mais les enrichit en améliorant le monde qui les entoure et leur propre bien-être.

12. PARDON

Il n'est pas toujours facile de pardonner à ceux qui nous ont causé un préjudice, réel ou supposé. Pourtant, dans la plupart des cas, un certain pardon semble judicieux si l'on veut éviter des conflits stériles. Il est donc pertinent de réfléchir à cette question. Pardonner signifie s'abstenir de réclamer réparation pour le dommage subi, ou encore, renoncer à la vengeance.

Le pardon varie selon l' attitude de la victime envers l'auteur de l'infraction :

- On ne punit pas quelqu'un que l'on croit coupable.
- Ou bien on « comprend » le coupable, en le considérant, à un certain niveau ou dans une certaine mesure, moins coupable qu'il n'y paraît au premier abord.
- Ou bien on est prêt à renoncer à tout jugement, allant jusqu'à laisser tomber l'affaire et à l'oublier complètement.

Le pardon peut prendre différentes formes :

- *Pardon conditionnel* : il ne s'agit pas de pardonner sans avoir préalablement reçu au moins des excuses sincères, une reconnaissance de culpabilité et la promesse de ne pas réitérer l'infraction, afin de ne pas être pris pour un imbécile et de se faire avoir une fois de plus.
- *Pardon inconditionnel* : il s'agit d'un pardon gracieux, qui ne dépend pas d'un signe préalable de repentir de la part du coupable, considérant qu'une telle grâce pourrait éventuellement amener sa conscience à prendre conscience du tort causé et de la dette contractée.
- *Pardon pragmatique* : ignorer l'offense et passer à autre chose. Cela peut impliquer d'éviter l'offenseur à l'avenir ou de reprendre les relations avec lui comme si de rien n'était. On peut adopter une telle attitude par nécessité pratique, ou pour ne pas rester paralysé par la haine, en abandonnant l'affaire pour s'en libérer émotionnellement.

Voici quelques aspects du pardon et les motivations qui y sont souvent associées. Il est important de noter que pardonner n'implique pas nécessairement oublier. Même après avoir pardonné, on peut néanmoins faire le vœu de ne pas oublier, afin de ne plus être victime d'un préjudice. Dans ce cas, on reste vigilant face à un danger avéré, prêt à se défendre.

Dans ce contexte, une réflexion sur l'affirmation chrétienne « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » [41]s'impose . Un tel motif de pardon peut sembler contradictoire, dans la mesure où le pardon présuppose une certaine responsabilité, laquelle présuppose des actions volontaires et conscientes – si elles étaient totalement inconscientes et involontaires, il n'y aurait rien à pardonner, autrement dit, le concept de pardon serait *inapplicable* . On peut néanmoins affirmer avec cohérence « Ne te fâche pas, car ils ne savent pas ce qu'ils font » ; on peut en effet être en colère face à un phénomène naturel et chercher à apaiser sa colère, même sans avoir personne à blâmer ni à pardonner. Bien sûr, il est également cohérent de dire : « Pardonne-leur, car ils ignorent *presque* ce qu'ils font », ce qui implique une certaine conscience de soi – mais il faut alors se demander dans quelle mesure « ils » ont choisi d'être aussi inconscients. En tout état de cause, il ne faut pas pardonner en se berçant d'illusions.

Le pardon est généralement la voie la plus sage, car la colère et la haine sont des attachements, c'est-à-dire des faiblesses. Il ne faut pas laisser son ennemi prendre le dessus, c'est-à-dire nous affaiblir et nous détourner de la sérénité et de la noblesse. Il est déjà assez pénible d'avoir subi une injustice ; il est préférable de ne pas aggraver les choses en

---

41 Si je me souviens bien, ces paroles ont été prononcées par Jésus contre les Juifs ou les Romains impliqués dans sa crucifixion, dans un passage de la Bible. Malheureusement, cet événement tragique a servi pendant des siècles de prétexte pour s'en prendre aux Juifs en général. Autrement dit, l'injonction à « leur pardonner » a paradoxalement été interprétée comme une incitation *à ne pas* pardonner !

s'attardant excessivement sur cet épisode. Il faut laisser passer l'orage, autant que possible. Cependant, certains crimes sont impardonnables et les pardonner serait un crime. Parfois, par paresse ou par égoïsme, on refuse de s'impliquer dans la punition du coupable. On sombre alors dans le relativisme moral ou l'amoralité pour justifier son inaction. Non, il faut consciencieusement assumer ses responsabilités, le cas échéant. Ainsi, il ne faut être ni impulsif ni indifférent, mais trouver le juste équilibre entre miséricorde et justice.

La méditation exige et engendre le pardon. On ne peut progresser en méditation sans accepter de se libérer des expériences désagréables. De plus, plus on avance en méditation, moins ces expériences désagréables revêtent d'intérêt ou d'importance. L'influence mentale des événements négatifs diminue, de sorte qu'ils paraissent moins pénibles et, par conséquent, plus faciles à pardonner.

Le pardon général . Les bouddhistes ont le concept de « *metta* », qui met l'accent sur l'amour et la compassion universels, même envers ses ennemis, même envers ceux qui ont commis des crimes graves. Il s'agit bien sûr d'un pardon total, immédiat et inconditionnel. L'idée est que, grâce à ce détachement magnanime de la haine et de la vengeance, on devient capable d'améliorer les gens et de construire la paix. On affirme que s'accrocher au ressentiment ne fait qu'entretenir la spirale de la violence.

J'ai du mal à adhérer à une telle vision, qui, dans le monde moralement confus d'aujourd'hui, sert de plus en plus de

justification à la passivité face à l'injustice. C'est une vision absurde qui place les nazis et les pourfendeurs de nazis – ou le terrorisme palestinien et la légitime défense israélienne – sur le même plan moral. Le résultat de cette conception bouddhiste est que les victimes sont blâmées lorsqu'elles se plaignent ou se défendent, tandis que leurs agresseurs sont tolérés et apaisés, aussi odieux que soient leurs crimes.

Permettez-moi de douter qu'une telle attitude puisse mener à la paix mondiale, à la paix sociale ou même à la paix intérieure. C'est, au contraire, une recette pour le suicide et l'anarchie la plus totale ; la justice doit être appliquée à un niveau ou un autre, sans quoi l'injustice est vouée à triompher. En ne réprimant pas le crime, nous affaiblissons les victimes innocentes et les rendons toujours plus vulnérables, et nous renforçons et encourageons les criminels. La justice doit être rapide et ferme, afin de faire comprendre à tous les criminels potentiels qu'ils ne tirent aucun profit de leurs comportements antisociaux, et ainsi de protéger au mieux les innocents.

Quant à la compassion universelle prônée par le bouddhisme, je me demande s'il est juste de la qualifier de vertu noble. Si l'on examine les motivations du pratiquant qui, par la méditation, s'entraîne à pardonner et à aimer son ennemi, ou toute personne qu'il perçoit comme mauvaise, on constate que, dans l'espoir d'atteindre une élévation spirituelle ou une libération personnelle, il est prêt à rester indifférent à la souffrance des victimes de criminels, voire à tendre la main

aux criminels eux-mêmes. On peut qualifier cela de lâcheté égoïste, voire de trahison.

Cependant, si l'on évite les extrêmes, la bienveillance est assurément louable. Une forme de bienveillance quasi universelle peut être cultivée en réfléchissant au fait que nous partageons tous ce monde difficile (le samsara). Nous sommes tous des êtres malheureux, arrivés ici subitement , sans savoir d'où nous venons ni où et quand nous arriverons. Tel est notre destin commun. Certains d'entre nous semblent avoir un sort plus chanceux, mais nous rencontrons tous des difficultés. Il ne faut pas être trop critique. Si j'étais né et avais grandi à la place de cette autre personne, j'aurais peut-être eu un sort pire que le sien.

13. ACTIONS ET RÉACTIONS

Les conséquences de nos actes . Toute action humaine a des conséquences, c'est une évidence. Cependant, la question de savoir si nos actes ont toujours et nécessairement des conséquences justes (positives ou négatives) ou s'ils peuvent avoir des conséquences injustes (c'est-à-dire supérieures ou inférieures à ce qui est mérité) fait débat.

Selon la théorie du karma du bouddhisme (et de l'hindouisme), la justice s'accomplit naturellement. Les actions entraînent automatiquement des réactions symétriques, bien que l'auteur de l'action puisse devoir se réincarner après la mort pour en subir les conséquences (afin que la loi du karma s'applique). Cependant, le bouddhisme n'a pas clairement décrit ce processus de réincarnation ni fourni de preuves empiriques convaincantes (aucune démonstration de continuité entre les incarnations supposées). Notons qu'en définitive, cette conception exclut

toute forme de miséricorde, si ce n'est peut-être celle que chaque individu [42]peut choisir d'exercer.

Dans le judaïsme (et les religions apparentées), la justice est assurée, sous certaines conditions, par l'intervention divine. Dieu voit le méfait et y réagit comme il l'entend, avec une justice stricte ou avec miséricorde. Cette conception pourrait signifier soit que Dieu prend toujours pleinement en charge la relation (de sorte que, sans lui, les actions humaines seraient sans conséquence), soit, plus probablement, qu'il a institué un processus de justice naturel d'action et de réaction qu'il peut, à l'occasion, modifier par sa miséricorde. Dès lors, les réactions à nos actions ne sont pas (ou pas entièrement) préprogrammées, mais dépendent d'une décision divine ponctuelle, au cas par cas. De telles décisions impliquent évidemment une part de choix volontaire de sa part, sans quoi elles ne dérogeraient jamais à la justice par miséricorde.

Dans le judaïsme comme dans le bouddhisme, le règlement des comptes éthiques peut se faire dans cette vie ou dans l'au-delà. Il semble en effet évident, empiriquement, que tous les comptes ne sont pas réglés dans cette vie, sinon nous n'aurions pas l'impression que certains individus malfaisants s'en tirent parfois impunément et jouissent même de privilèges qu'ils ne méritent, et que certains individus vertueux souffrent injustement ou restent sans récompense pour leurs bonnes actions. Ces deux courants de pensée s'accordent donc sur l'existence d'un « paradis » et d'un «

---

[42] Ou leurs homologues plus éclairés, c'est-à-dire les bouddhas, les bodhisattvas ou *les devas* (« dieux »).

enfer » après la mort. Il peut s'agir de lieux distincts, ou simplement de conditions spécifiques de renaissance au sein de ce même monde.

Troisièmement, il y a bien sûr la philosophie du naturalisme, fondée sur une évaluation réaliste des phénomènes empiriquement évidents, sans rien présupposer d'autre (c'est-à-dire une réincarnation vague et non prouvée, sans parler d'une intervention divine). Cette hypothèse considère que les bonnes ou mauvaises actions ont parfois un impact sur l'univers et sont absorbées par lui, sans pour autant bénéficier ou nuire à celui qui les accomplit. Ce point de vue est également plausible d'un point de vue logique, bien que moins conforme à notre sens inné du bien et du mal. C'est (je présume) le point de vue partagé par la plupart des Occidentaux aujourd'hui.

Je ne saurais affirmer logiquement privilégier l'une de ces conceptions à l'exclusion des autres. Ce sont toutes des théories, toutes fondées, dans une certaine mesure, sur des faits et toutes impliquant des propositions qui, par induction, dépassent ces faits. Qui peut dire avec certitude laquelle est objectivement correcte ? Je peux toutefois, reprenant le pari de Pascal, dire que ceux qui ignorent l'avertissement judaïque ou bouddhiste concernant le châtiment final qui nous attend si nous ne faisons pas le bien et n'évitons pas le mal *risquent* fort de se retrouver un jour dans une situation désespérée. En comparaison, ne pas opter pour la thèse naturaliste ne comporte guère de risques ; le seul « inconvénient » est de ne pas pouvoir faire ce que l'on veut

ni s'abstenir de faire ce que l'on ne veut pas, c'est-à-dire un champ d'action plus restreint.

Partant de ce raisonnement, il semblerait judicieux d'agir *comme si* la justice existait (c'est-à-dire même si l'on ne peut le prouver définitivement). Il convient de faire le bien et d'éviter le mal. De plus, il serait sage d'espérer et de prier pour la miséricorde divine (même si rien ne garantit qu'on l'obtiendra). Autrement, on risquerait, je le répète, d'avoir de mauvaises surprises.

Le concept de karma . Le concept bouddhiste (et également hindou) de karma est incohérent et imparfait à plusieurs égards.

Tout d'abord, cette conception présuppose un monde éternel, de sorte que chaque événement de la vie trouve un précédent karmique dans des vies antérieures, par régression infinie. Or, cela contredit les idées modernes en astronomie et en biologie, selon lesquelles le monde matériel a un commencement indifférencié (les quarks ou une ère antérieure) et la vie un début (sur Terre du moins, il y a environ quatre milliards d'années). Les bouddhistes pourraient bien sûr rétorquer que ce commencement apparent n'est qu'une simple continuation d'existences dans des mondes matériels antérieurs ou d'existences spirituelles antérieures.

Les actions *ont* bel et bien des conséquences, mais celles-ci ne sont *pas* toujours, en apparence, tout à fait justes.

L'hypothèse selon laquelle les actions ont toujours, *en fin de compte,* des conséquences justes relève d'un acte de foi. C'est une tentative de rendre le monde plus « raisonnable », une tentative qui ne produit parfois que de douloureuses déceptions et désillusions. Il nous faut être honnêtes et prêts à accepter que la Nature soit parfois juste, mais *pas* toujours. Cette observation déplaisante pourrait être atténuée par une théorie karmique (ou monothéiste), mais, sur le plan empirique, elle est indubitable et il est préférable de la garder à l'esprit.

Ensuite, considérons qu'il doit logiquement y avoir un *premier* crime (une agression, par exemple) et une *victime innocente* de ce premier crime. Car si l'on croit au *libre arbitre* , le crime est un choix gratuit, *ex nihilo* , et sa victime est innocente. Si l'on prétend que la victime subit ce châtiment parce qu'elle a commis le même crime ou un crime similaire auparavant (dans cette vie ou une vie antérieure), on affirme en réalité qu'elle n'est *pas* innocente, mais *qu'elle mérite* d'être victimisée cette fois-ci. Nous devrions alors féliciter le criminel, pour avoir accompli un acte de justice, puni une personne malfaisante et bouclé le cycle karmique (inévitablement, selon le principe du karma). Ainsi, la théorie du karma transforme la victime en criminel et le véritable criminel en justicier !

De plus, le véritable criminel ne peut alors mériter un mauvais karma ultérieur pour son acte (puisque celui-ci était de facto un acte « juste »), qu'il ait agi librement ou sous la contrainte déterministe (par la force de la loi karmique

universelle). Il est en grande partie innocenté. Tout au plus pourrait-on lui reprocher son mobile inapproprié. Dans ce cas, le cycle infini du karma est interrompu ; autrement dit, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce qu'il devienne à son tour une victime plus tard . C'est là l' *incohérence inhérente* à la conception du karma éternel : elle s'annule d'elle-même. Les concepts de victime et de criminel ne sont pertinents *que* dans le cadre de la doctrine du libre arbitre. Ces concepts sont dévoyés dans d'autres contextes.

À mon sens, il *existe* des victimes innocentes, des primo-délinquants et des criminels véritablement coupables. Expliquer *le* crime par des considérations karmiques ou déterministes revient à accuser sans preuve (par principe) la victime d'être un ancien criminel (la privant ainsi de sa dignité) et à glorifier le criminel pour avoir rendu justice. Cette explication est source de confusion : elle inverse les rôles. C'est un point de vue idéologique et manifestement injuste.

On peut supposer que la théorie du karma a été introduite pour expliquer et consoler les personnes choquées par l'injustice des agressions physiques et autres événements similaires. Elle contient indéniablement une part de vérité : il existe bel et bien *un* « karma », en ce sens que certaines actions humaines ont *des conséquences que* nous jugeons justes (positives ou négatives). Le problème est que *tous* les actes humains n'ont pas manifestement de telles conséquences ; certains semblent avoir des conséquences inappropriées, neutres ou contraires aux exigences éthiques.

Ainsi, cette théorie ne peut être prouvée par induction, mais tout au plus par adduction.

On peut également contester l'universalité de l'explication karmique en soulignant que toute souffrance n'est pas due à la victimisation *par autrui* . Cela signifie qu'on ne peut imputer la faute à un crime *similaire* commis par la victime, comme le suggère cette explication. Je fais ici référence aux accidents et aux catastrophes naturelles (tremblements de terre, épidémies, famines, etc.). Puisque, dans de tels cas, il n'y a (généralement) aucune action humaine à l' *origine de l'événement* et, de fait (là encore, généralement) aucune action humaine n'aurait pu l'empêcher, on ne peut établir de lien *de causalité* et affirmer que le malheur s'est produit *parce que* la victime l'a mérité (et encore moins que la victime l'ait mérité du simple fait que l'événement se soit produit !).

La théorie du karma devrait établir des équivalences, c'est-à-dire définir une sorte de conversion ou de taux d'échange, entre certains actes humains et divers accidents et catastrophes naturelles. Ces complications théoriques insolubles font que la théorie du karma manque de précision technique (elle n'est pas suffisamment développée, comme l'exige l'épistémologie) et est très difficile à étayer. De plus, il ne faut pas se limiter aux événements naturels *néfastes* , mais aussi considérer les événements *bénéfiques* ; et comment établir qu'une personne dont la Nature a pris soin l'a mérité ?

14. ANNEXE 1 NOMBRES RONDS DANS LES STATISTIQUES DE LA TORAH

Liste de nombres . Ce qui suit concerne la quasi-omniprésence des nombres ronds dans les statistiques démographiques de la Torah, ainsi que dans d'autres contextes. Cette liste, tirée de l'Exode et des Nombres, n'est peut-être pas exhaustive.

Le but de cette liste est de montrer que les nombres ronds sont la règle (à une exception près) dans les énumérations de personnes dans la Torah. Autrement dit, les nombres listés ici (49 cas, y compris les totaux donnés dans le texte) se terminent généralement par des centaines de milliers (2 cas), des milliers (5 cas), des centaines (31 cas), des cinquantaines (6 cas) ou d'autres dizaines (4 cas), et un seul cas par unité.

Cette quasi-omniprésence des nombres ronds est très surprenante, voire suspecte. Elle laisse supposer que ces nombres ne sont pas issus de données empiriques, mais plutôt des conjectures, des estimations approximatives, des

chiffres volontairement arrondis ou de pures inventions. À ce jour, je n'ai trouvé ni la question posée ni une explication dans les commentaires. Ce manque de remarque ou de commentaire est en soi problématique.[43]

Les commentaires rabbiniques utilisent souvent des nombres ronds, mais il est généralement admis qu'il s'agit d'approximations. Cependant, la plupart des statistiques présentées ici semblent viser un dénombrement exact. Les commentaires traditionnels les interprètent ainsi et insistent sur le fait que cela démontre l'intérêt que Dieu porte à chaque individu [44]. Il est donc difficile de supposer que Moïse ait consigné des nombres approximatifs pour une raison quelconque (à moins de rejeter ces commentaires).

Dans Exode 12:37 – paracha Bo :

« Des hommes à pied, ainsi que des enfants ».

à propos	600 000.

[43] Comme nous le verrons plus loin (comme je l'ai constaté après avoir écrit la majeure partie de cet article et l'avoir publié sur le Web), la question a en fait déjà été posée, tant par des rabbins que par des universitaires, et diverses réponses ont été proposées, que je présenterai et évaluerai.

[44] Voir le commentaire de Rachi sur Num. 1:1, plus loin. Aussi, par exemple *Hiddushei Harim* .

Il est explicitement indiqué qu'il s'agit d'un nombre approximatif : « environ » (*ke-*). La méthode de calcul de ce nombre n'est pas précisée.

La méthode employée pour les recensements ultérieurs, plus précis, est décrite dans Exode 30:11-15. Chaque personne recensée devait donner un demi-sicle (ou « *beka* »), puis le total reçu était multiplié par deux. [45]Cette méthode est confirmée par la pratique dans Exode 38:25-26, où le montant total reçu en argent est précisé.

On ignore la durée d'un tel recensement. Il aurait pu *être* réalisé en une journée, voire moins, avec une bonne organisation. Chaque homme recensé remettait sa pièce au chef de son petit groupe (par exemple, de cent hommes), puis chacun de ces chefs remettait les pièces collectées au chef d'un groupe plus important (par exemple, de mille hommes), qui les apportait au point de collecte central. Là, ils déclaraient le nombre total de pièces collectées sous leur responsabilité, et un total général était calculé. Si tel est bien le mode de collecte, ce total devrait être parfaitement exact.

Dans l'Ex. 32 : 28 – paracha Ki tissa :

---

[45] Il convient de noter que cette méthode ne s'appliquait qu'aux tribus autres que Lévi, car cette dernière n'était pas soumise à de telles contributions financières et, de plus, même les enfants y étaient comptabilisés. Voir plus de détails ci-dessous.

« … tombèrent du peuple ce jour-là » sous les coups des Lévites (après l'épisode du veau d'or) :

à propos	3 000	Hommes.

Il est explicitement indiqué qu'il s'agit d'un nombre approximatif : « environ » (*ki-*). Plus loin, il est écrit : « et l'Éternel frappa le peuple, parce qu'ils avaient fait du veau… » (Exode 32,35), mais aucun nombre n'est précisé, et les commentateurs (par exemple Nachmanide) ne sont pas certains que cela signifie que davantage de personnes furent tuées. Rachi, dans son commentaire sur Exode 31,18, laisse entendre que ces événements se produisirent le 17 Tammuz ou peu après.

Dans l'Ex. 38:26 – paracha Pekudei :

Les hommes « à partir de 20 ans ».

total	603'550.

La Torah nous donne ce nombre total sans ventilation par tribus, contrairement au livre des Nombres ; cela suggère peut-être qu'aucune distinction tribale n'était faite, seul le total étant recherché. Quoi qu'il en soit, ce total est confirmé dans le texte au verset précédent (v. 25), où il est dit que « l'argent de ceux qui furent recensés dans l'assemblée »

était de 100 talents (*kikar*) et de 1 775 sicles (du sanctuaire).[46]

Le commentateur Rachi nous indique, dans son contexte, qu'un talent équivaut à 3 000 sicles ; ainsi, la quantité d'argent correspondait à 603 550 contributeurs d'un demi-sicle. Ce calcul, notez-le bien, confirme fortement l'idée que le nombre total d'hommes mentionné ici se veut exact, puisqu'il est inconcevable que la quantité d'argent n'ait pas été rapportée avec précision. On comprend donc que Rachi n'ait fait aucun commentaire sur l'arrondi du nombre : il le considérait manifestement comme exact. C'est là toute la signification de son commentaire sur Nombres 1:1 (reproduit ci-après) : ce recensement était une démonstration de l'amour de Dieu pour Israël – Dieu voulait manifester son intérêt pour chaque Juif.

---

46 Une question se pose : d'où proviennent toutes ces pièces d'argent d'un demi-sicle ? Ont-elles été frappées dans le Sinaï avant ces recensements, ou provenaient-elles d'Égypte ? Dans ce dernier cas, qui les a frappées et dans quel contexte ? Cette question remet en cause la crédibilité du récit. On peut également se demander si des pièces de monnaie existaient déjà à l'époque de l'Exode (traditionnellement daté de 2448 av. J.-C.). D'après les découvertes des historiens, les Sumériens et les Égyptiens utilisaient des lingots d'argent et d'or de poids fixe comme monnaie dès le IVe millénaire av. J.-C., et le sicle, en tant qu'unité de poids, existait déjà en Mésopotamie vers 3000 av. J.-C. Cependant, les premières pièces frappées dans la région méditerranéenne datent d'environ 650 av. J.-C. en Lydie, même s'il est possible qu'il y ait eu des frappes plus anciennes en Inde ou en Chine.

Il convient ici de citer intégralement le commentaire de Rachi sur Nombres 1:1 :

> *Parce qu'ils* [les Juifs] *sont précieux à Ses yeux* [Hashem] *, Il les compte sans cesse. Lorsqu'ils sortirent d' Égypte , Il les compta* [Ex. 12:37] *; et lorsqu'ils tombèrent à cause du veau d'or , Il les compta pour connaître le nombre de ceux qui restaient* [Ex. 32:28] *; lorsqu'Il vint faire reposer Sa Présence sur eux , Il les compta* [Ex. 38:26] . *Le premier jour de Nissan, le Tabernacle fut dressé, et* [un mois plus tard], *le premier jour d'Iyar, Il les compta* [Nombres 1:1] .

Les parenthèses sont de moi. Il convient toutefois de noter que le nombre exact de survivants immédiatement après le péché du veau d'or n'est pas mentionné dans l'Exode 32. Un commentaire *du Sifte Hakhamim explique* cela en soulignant que Rachi a utilisé la formulation « le nombre de ceux qui restaient », ce qui implique que ce nombre est calculable (en soustrayant au moins environ 3 000 d'environ 600 000) plutôt que connu par dénombrement.

En Nombre. 1:20-47 (confirmé 2:1-33) – parasha Bemidbar :

« Tous les hommes de 20 ans et plus, tous ceux qui étaient aptes à aller à la guerre », « mais les Lévites… n'étaient pas comptés parmi eux ».

	46 500	Les enfants de Reuven	
	59'300	Les enfants de Siméon	
	45'650	Les enfants de Gad	151'450 Sud
	74'600	Enfants de Juda	
	54'400	Enfants d'Issachar	
	57'400	Enfants de Zabulon	186°400' Est
	40 500	Enfants d'Éphraïm	
	32'200	Enfants de Manassé	
	35'400	Les enfants de Benjamin	108'100 Ouest
	62'700	Les enfants de Dan	
	41 500	Les enfants d'Asher	
	53'400	Enfants de Nephtali	157'600 Nord
total	603'550	Les enfants d'Israël, à l'exception des Lévites.	

Il convient de noter que le nombre des Gadites se termine exceptionnellement par 50, tandis que celui de toutes les autres tribus est un multiple de 100. Ce recensement eut lieu « le premier jour du deuxième mois de la deuxième année après leur sortie d'Égypte » (Nombres 1:1). Selon Ibn Ezra et Sforno, ce recensement avait pour but « d'organiser les campements et la marche du peuple » ; ils précisent également que « ces dispositions devaient être prises avant le vingtième jour du même mois, jour de leur départ… » (*Soncino Chumash* , p. 793).

Remarquez l'égalité entre le total de 603 550 ici et celui donné dans Exode 38:26. Ceci est surprenant car un certain laps de temps (plus d'un mois) semble s'être écoulé entre les deux. Rachi et d'autres commentateurs l'ont remarqué et ont affirmé que cela signifiait que (miraculeusement) personne n'était mort entre-temps.

Cependant, comme me l'a fait remarquer un lecteur perspicace, Eddie Kerem-Sadeh, cette explication de l'égalité ne tient pas compte des hommes qui avaient moins de 20 ans lors du recensement d'Exode 38:26 et qui ont ensuite atteint l'âge de 20 ans et plus au moment du premier recensement des Nombres. De plus, comme il l'a souligné, le recensement ne s'est certainement pas déroulé instantanément, mais a nécessairement pris du temps – et durant cette période, des changements ont pu survenir dans les statistiques.

Je me demande si Rachi et d'autres commentateurs ont pensé à cette objection importante, qui rend l'affirmation du miracle logiquement inadéquate, car même si des personnes peuvent être miraculeusement maintenues en vie, on ne peut les empêcher de vieillir (c'est-à-dire que le temps continue de passer). Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que le nombre de ceux qui sont morts entre-temps était égal à celui des personnes ayant atteint l'âge adulte pendant cette période.[47]

[47] Si la tranche d'âge recensée n'était pas littéralement celle des 20 ans et plus, mais celle des 20 à 59 ans, comme semble le sous-entendre la spécification « apte à la guerre », il faut alors prendre en compte les personnes de moins de 60 ans (et donc recensées) lors du premier recensement et celles de plus de 60 ans (et donc non recensées) lors du second. L'équation est alors que la somme nette des entrées dues à l'acquisition de la majorité

Une autre explication, plus simple, serait de considérer ces deux recensements comme un seul et même. On pourrait avancer que la Torah mentionne simplement le nombre total dans Exode 38, car elle s'attache principalement à détailler l'utilisation qui fut faite de l'argent collecté lors du recensement ; tandis que dans Nombres 1, la Torah revient sur ce même recensement afin de nous fournir davantage de détails statistiques. Mais cette théorie est difficile à défendre [48].

En Nombre. 3:14-39 – paracha Bemidbar :

Les Lévites « à partir d'un mois et plus ».

7 500 Gershonites
8'600 Kohathites

---

et des sorties dues au vieillissement ou au décès est nulle. Dans ce cas, le scénario de Rachi est envisageable : il se peut qu'il n'y ait eu aucun décès, à condition que le nombre de personnes ayant atteint la majorité (20) soit égal au nombre de personnes devenues trop âgées (60).

48 Pour étayer cette hypothèse, il faudrait confondre d'une manière ou d'une autre les deux énumérations. L'Exode 38 concerne les préparatifs de construction du sanctuaire (*mishkan*), qui nécessitaient vraisemblablement l'argent collecté lors du recensement ; tandis que le Nombre 1 concerne les préparatifs du départ du désert, une fois le sanctuaire achevé. Se pourrait-il que la construction du sanctuaire ait eu lieu après le recensement qui a débuté le 1er Iyar ou après ? S'ils ont effectivement quitté les lieux dans les 20 jours, comme mentionné précédemment, auraient-ils eu le temps de procéder au recensement, puis de construire et de démonter le sanctuaire (et d'accomplir toutes les autres tâches effectuées entre-temps) ? Cela semble difficile à soutenir…

	6'200	Mérarites	
total	22'300	Lévites	par ajout (non dans le texte).

Ce total comprend, selon les commentaires :

	22 000	Lévites	mentionné dans le texte
plus	300	premiers-nés des Lévites	déduit par les commentateurs.

Le but du recensement des Lévites était de remplacer les premiers-nés d'Israël (traditionnellement chargés des devoirs religieux) par les Lévites (Nombres 3:11-13). Les 300 premiers-nés Lévites ne pouvaient se substituer aux premiers-nés israélites, étant eux-mêmes déjà soumis aux devoirs des premiers-nés. Le texte ne précise pas comment les Lévites furent recensés. Selon Rachi (v. 16), les Lévites (ou du moins leurs enfants mineurs) ne furent pas comptés à proprement parler, mais leur nombre fut révélé à Moïse par Dieu. Ces nombres sont manifestement considérés comme exacts, puisque le total de 22 000 est ensuite utilisé dans un calcul précis (voir ci-après).

En Nombre. 3:40-43 – paracha Bemidbar :

« Les premiers-nés mâles des Enfants d'Israël, âgés d'un mois et plus » (à l'exclusion des Lévites).

22'273	premiers-nés israélites	à racheter par 22 000 Lévites.

Notez que ceci est *le seul* Il s'agit *du nombre non rond* mentionné jusqu'à présent. [49]Ainsi, 273 premiers-nés israélites ne pouvaient être rachetés par les Lévites, mais devaient payer chacun 5 sicles (soit un total de 1 365 sicles), selon Nombres 3:44-51.

La différence entre le nombre de premiers-nés israélites et le nombre de Lévites autorisés à les racheter est significative, car elle rend improbable l'hypothèse selon laquelle Dieu aurait voulu ces nombres ronds dans un but précis. À moins de supposer qu'il ait voulu, pour une raison quelconque (peut-être simplement pour que les Lévites paient 5 sicles chacun), que certains premiers-nés ne puissent être rachetés par eux.

En Nombre. 4:1-49 – paracha Naso :

Lévites âgés de 30 à 50 ans « qui entraient dans le service ».
2'750 Kohathites

---

[49] Eliahu Beller, du département de mathématiques de l'université Bar Ilan, a soutenu (dans « Le problème des premiers-nés », *Higayon* n° 2 [1992]) que le nombre de premiers-nés israélites et lévites mentionné dans la Torah « semble étonnamment bas » et, s'appuyant sur un modèle mathématique, suggère que « la Torah n'a comptabilisé que les premiers-nés nés durant l'année comprise entre l'Exode et le recensement », concluant que « le nombre total de premiers-nés était bien plus élevé ». Dès lors, deux questions se posent : (a) pourquoi la Torah ne le précise-t-elle pas, mais donne plutôt l'impression de faire référence à des dénombrements complets et précis des premiers-nés ? et (b) pourquoi les rabbins n'ont-ils jamais soulevé cette question ?

	2'630	Gershonites
	3'200	Mérarites
total	8'580	Lévites.

Il n'est pas précisé comment ces chiffres ont été obtenus ni s'ils sont considérés comme exacts. Ce recensement des Lévites était apparemment motivé (compte tenu de la tranche d'âge concernée) par la répartition des devoirs religieux entre les trois groupes familiaux.

En Nombre. 11h21 – paracha Behaalotekha :

« Des hommes à pied ».

(à propos de)	600 000.

Il est raisonnable de supposer que Moïse a voulu donner un chiffre approximatif, basé sur le dernier recensement.

En Nombre. 16:2 – paracha Korach :

« Certains des Enfants d'Israël » qui ont rejoint la rébellion.

250.

Il n'est pas précisé comment ce nombre a été obtenu ni s'il est considéré comme exact.

En Nombre. 17h14 – paracha Korach :

« Ceux qui sont morts de la peste » dans cet épisode de rébellion.

14 700.

Il n'est pas précisé comment ce nombre a été obtenu ni s'il est considéré comme exact.

En Nombre. 25:9 – paracha Balak :

« Ceux qui sont morts de la peste » dans cet épisode lubrique et idolâtre.

24 000.

Il n'est pas précisé comment ce nombre a été obtenu ni s'il est considéré comme exact.

Il convient de noter en outre que dans un commentaire de Rachi sur cet épisode (en particulier sur Nombres 25:5, citant Sanhédrin 18a), il est dit qu'il y avait 78 000 juges, chacun tuant 2 de ses sujets, soit un total de 156 000 personnes.[50]

---

[50] Si l'on considère ces chiffres comme crédibles (personnellement, j'hésite, car une réduction aussi massive de la population, de l'ordre de 20 %, aurait dû être explicitement mentionnée dans le texte de la Torah), on peut en déduire que la population masculine adulte totale à cette époque était de 780 000 (en incluant les juges de dizaines dans leurs *minyans*) ou peut-être de 858 000 (en excluant les juges, ce qui, d'après ce qu'on m'a dit, est le cas). Ce total, je suppose (mais je n'en suis pas certain), inclurait tous les hommes israélites âgés de plus de 13 ans, puisque les jeunes de moins de 20 ans étaient également responsables juridiquement.

En Nombre. 26 : 1-53 – paracha Pin’has :

Tous « les enfants d’Israël, à partir de 20 ans… tous ceux qui sont capables de partir en guerre », à l’exception des Lévites.

	43'730	Les enfants de Reuven
	22'200	Les enfants de Siméon
	40 500	Les enfants de Gad
	76 500	Enfants de Juda
	64'300	Enfants d'Issachar
	60'500	Enfants de Zabulon
	52'700	Enfants de Manassé
	32 500	Enfants d'Éphraïm
	45'600	Les enfants de Benjamin
	64'400	Les enfants de Dan
	53'400	Les enfants d'Asher
	45'400	Enfants de Nephtali
total	601'730	Les enfants d'Israël, à l'exception des Lévites.

Remarquez la particularité du recensement des Reuvenites, qui se termine par 30, alors que celui de toutes les autres tribus se termine par un multiple de 100. Le texte indique clairement qu'il s'agit de la nouvelle génération, sur le point d'entrer en Terre promise ; il est donc peu pertinent de comparer ce recensement au précédent. Toutefois, il est significatif que les nombres soient tout aussi ronds.

Il convient également de noter qu'un commentaire du Ramban (Nachmanide, cité dans le *Chumash de Soncino* , p. 940) précise que les hommes recensés étaient âgés de 20 à 60

ans. Bien que cela ne soit pas explicitement mentionné dans ce recensement ni dans les précédents (à ma connaissance), cette précision leur est vraisemblablement applicable, car elle semble découler de la condition selon laquelle les hommes recensés étaient « aptes au combat ». On pourrait également supposer que cette condition excluait les hommes de 20 à 59 ans souffrant d'un handicap physique ou mental permanent.

En Nombre. 26:62 – paracha Pinchas :

Lévites, « tout mâle âgé d'un mois et plus ».

23 000.

Même remarque que précédemment : il ne faut pas comparer les populations passées et présentes.

En Nombre. 31h40 – paracha Mattoth :

« Personnes » (femmes vierges) prises captives lors de la guerre contre Madian.

32 000.

Il pourrait s'agir d'un nombre exact, puisque le « tribut » sacerdotal prélevé sur la moitié de ce nombre s'élevait précisément à 32 personnes. Toutefois, ce tribut de 1/500e (ainsi que le tribut lévitique de 1/50e prélevé sur l'autre moitié) pourrait ne s'appliquer qu'à l'arrondi le plus proche. Notons au passage que le nombre d'animaux capturés est également indiqué par ordre croissant.

Discussion . Il convient maintenant d'éclaircir les probabilités mathématiques extrêmement faibles des coïncidences numériques mentionnées ici. La probabilité qu'un nombre se termine par 00 plutôt que par 01, 02, 03… ou toute autre paire de chiffres est simplement de 1 sur 100 ; ce qui est tout à fait normal, puisque chaque terminaison a la même probabilité. Cependant, la probabilité que le nombre se termine par 00 apparaît simultanément dans deux statistiques distinctes est de 1 sur 100 × 100, soit 1/10 000. Pour trois statistiques, la probabilité est de 1 sur 100 × 100 × 100, soit 100^3 (100 au cube ou 10^6). Et ainsi de suite. Ainsi, pour une conjonction de onze nombres se terminant par 00, comme ci-dessus, la probabilité est de 1 sur 100^{11} (100 à la puissance 11 ou 10^{22}), ce qui est manifestement extrêmement faible. Pour que cette conjonction se répète dans un autre ensemble de onze nombres, les chances sont de 100^{22} (10^{44}).

Lorsque j'ai soumis ce problème à un rabbin local, il a soutenu qu'il s'agissait simplement d'un « miracle, comme la traversée de la mer » lors de l'Exode d'Égypte. Je lui ai répondu que cet argument ne me paraissait pas convaincant, car si la traversée de la mer avait un but évident, à savoir permettre aux Enfants d'Israël de passer, la présence de tant de nombres ronds restait inexplicable. Pourquoi Dieu se serait-il donné la peine de s'assurer que le nombre de Juifs soit rond au moment du dénombrement ? Était-ce par goût de

la symétrie, peut-être ? Pour parler de miracle, il faut lui attribuer une raison plausible.

Cependant, plus tard (lors de ma méditation suivante), j'ai réalisé qu'on pouvait effectivement attribuer une explication à ces nombres ronds. Peut-être Dieu a-t-il accompli ce miracle *simplement pour signaler sa présence* , c'est-à-dire pour nous indiquer que les nombres en question n'étaient *pas*... Un *heureux hasard, certes,* mais de son propre fait ! Voilà qui constituerait un but louable. Ainsi, la faible probabilité d'une conjonction statistique particulière peut se transformer d'une source de scepticisme en une source de foi accrue.

On pourrait objecter à cette interprétation en soulignant que le nombre de Gadites se termine par 50 dans Nombres 1:24 et celui des Rubénites par 30 dans Nombres 26:7. De même, le nombre de Kohathites se termine par 50 dans Nombres 4:36 et celui des Guershonites par 30 dans Nombres 4:40. Pourquoi ces terminaisons plutôt que 00 comme dans tous les autres cas ?

Les sceptiques affirment que ces irrégularités ne sont qu'une tentative maladroite de l'inventeur de ces nombres pour leur donner un aspect plus réaliste. Cette tentative est vaine car, si une plus grande variation aurait été crédible, ces rares exceptions ne sont guère convaincantes.

Ceux qui privilégient la théorie selon laquelle Moïse écrivait les nombres à la centaine près pouvaient expliquer la présence d'un nombre se terminant par 50 en affirmant qu'un nombre aussi précis ne peut raisonnablement être arrondi à

l'unité près, puisqu'il se situe exactement à mi-chemin entre deux unités. Mais ils ne pouvaient expliquer de la même manière la présence d'un nombre se terminant par 30 ; d'ailleurs, pourquoi précisément 30 à deux reprises ?[51]

Cependant, les partisans de la thèse selon laquelle Dieu manifeste sa présence peuvent rétorquer que Dieu a introduit ces légères irrégularités afin de laisser place au scepticisme. Car, diraient-ils, il désire que nous croyions en lui et en sa Torah par une certaine dose de foi, plutôt que par la seule force des preuves.

---

[51] Eddie Kerem-Sadeh, lecteur déjà mentionné, m'a suggéré des explications intéressantes *concernant* les nombres ronds. L'une d'elles est que, si les pièces d'un demi-sicle n'ont pas été comptées mais additionnées en pesant de grandes quantités, et (comme cela semble probable) que les pièces en circulation à l'époque n'avaient pas toutes un poids exactement égal, le total obtenu ne pouvait être qu'approximatif. Une autre est que la collecte et le comptage (ou la pesée) des pièces ont dû prendre un temps considérable, durant lequel l'âge et les décès ont eu lieu ; dans ce cas, les nombres finaux ont forcément dû être arrondis pour ne pas donner l'impression erronée qu'ils étaient exacts. Enfin, ajoute-t-il, si les résultats ont été vérifiés et que des variations ont été constatées, il aurait été naturel d'enregistrer des estimations arrondies pour exprimer la marge d'erreur. Ces propositions me semblent globalement excellentes. Une objection pourrait toutefois être soulevée : bien que, d'un point de vue laïque, on puisse considérer que les pièces avaient probablement un poids inégal compte tenu des techniques de l'époque, une telle monnaie serait moralement inacceptable selon le Deutéronome. 25:13. De plus, si nous regardons Ex. 38:25-26, nous voyons que le poids de l'argent et le nombre de personnes déduits sont précisément liés.

Quelle est la conclusion logique de toutes les considérations précédentes ?

- Face à l'association très improbable de nombres dans certains passages de la Torah, on est tenté d'en tirer une conclusion négative : celle de considérer les recensements qu'ils rapportent comme d'une authenticité très douteuse, s'ils sont censés être exacts. *Si on les interprète comme des approximations ou des estimations grossières, leur impact négatif disparaît complètement, il est important de le noter.*
- De plus, si les passages cités de la Torah sont mis en doute, c'est la Torah dans son ensemble qui l'est aussi, dans une certaine mesure ; du moins en ce sens qu'on ne peut affirmer avec certitude qu'elle est *entièrement* vraie. Et dans la mesure où nous fondons notre foi en l'existence de Dieu sur la Torah, comme c'est le cas pour beaucoup, cette foi s'en trouve quelque peu ébranlée – même si, logiquement, croire en Dieu est tout à fait possible sans croire en la Torah.
- Cependant, ces conclusions sceptiques restent *inductives* , car la thèse opposée peut avancer une hypothèse alternative pour se défendre. Autrement dit, cet ensemble improbable de nombres exacts pourrait *s'expliquer* par une création intentionnelle de Dieu visant à manifester sa présence aux fidèles. La simple possibilité d'un contre-argument suffit à garantir qu'une conclusion sceptique n'est *pas déductivement nécessaire* .

- Bien sûr, la conclusion sceptique reste inductivement très convaincante. Le fait qu'une hypothèse alternative soit vaguement possible ne rend pas nécessaire d'y croire. Cela offre simplement une échappatoire logique, aussi improbable soit-elle. Cela laisse une marge de manœuvre pour conserver la foi en la Torah, et par conséquent en Dieu, même si les mathématiques suggèrent une improbabilité. Une telle croyance est très improbable, mais pas tout à fait impossible.

Cette conclusion générale est conforme à notre thèse selon laquelle la croyance en Dieu ne peut être ni prouvée ni réfutée. En l'espèce, ce n'est pas directement la croyance en Dieu qui est en jeu, mais la Torah, ou du moins une partie de celle-ci. Nous avons montré précédemment que cette dernière, bien qu'affaiblie considérablement par certaines invraisemblances numériques, ne peut être définitivement discréditée par celles-ci.

Examinons maintenant plus en détail certaines implications des chiffres mentionnés ci-dessus, à savoir plus de 600 000 hommes. Nous savons que le premier groupe de 603 550 hommes âgés de 20 ans et plus est entièrement décédé (à l'exception de Josué et Caleb) au cours des quelque 40 années précédant le second recensement, qui s'élève à 601 730 hommes. Ainsi, ce dernier groupe comprend les hommes âgés de 0 à 19 ans lors du premier recensement, ainsi que ceux nés au cours des 20 premières années de la période intermédiaire. Les hommes nés au cours de la

seconde période intermédiaire, et âgés de moins de 20 ans, ne sont pas inclus dans ce dernier chiffre.

Lors du premier recensement, il est certain que certains hommes de plus de 60 ans, inaptes au combat, n'ont pas été inclus dans le chiffre de 603 550. Mais lors du recensement suivant, il n'y avait plus d'hommes de plus de 60 ans (à l'exception des deux mentionnés), car toute la génération précédente âgée de plus de 20 ans avait disparu. (On peut supposer que les femmes israélites de plus de 20 ans de cette génération avaient également disparu.) Par conséquent, le chiffre de 601 730 correspond en réalité au nombre total d'hommes adultes, et il n'est pas nécessaire de se demander combien d'entre eux avaient plus de 60 ans.

Pour estimer la population totale destinée à hériter de la Terre promise, il faut considérer trois tranches d'âge masculines : 0-19 ans, 20-39 ans et 40-59 ans. On sait que les deux dernières tranches d'âge totalisent 601 730 personnes. En supposant (dans un premier temps, compte tenu de l'égalité entre le total de la dernière tranche et celui de la première) que ces trois tranches sont à peu près égales, on peut estimer la population masculine israélite totale à cette époque à 900 000 hommes. En supposant un nombre égal de femmes, la population totale israélite aurait été de 1 800 000 hommes.

Ces chiffres excluent les Lévites. On sait qu'il y avait 23 000 hommes de tous âges (de plus d'un mois). Ce chiffre peut inclure de nombreuses personnes de plus de 60 ans, car les générations plus âgées de Lévites n'ont pas toutes disparu

(contrairement au commentaire de Rachi sur Nombres 1:49). Si l'on suppose ici un nombre égal de femmes, la population totale des Lévites serait de 46 000. Ce chiffre inclut vraisemblablement les prêtres (*kohanim*). En l'ajoutant au total des Israélites, on obtient **un total d'environ 1 850 000** (en chiffres ronds).

Ce calcul explique le chiffre traditionnel de 2 à 3 millions. Le chiffre de deux millions représente un minimum raisonnable, compte tenu des nombres mentionnés dans la Torah, tandis que le chiffre plus élevé de trois millions repose sur des hypothèses de reproduction légèrement supérieures. Certains ont avancé des chiffres encore plus importants, de l'ordre de 4 à 5 millions, mais cela me semble largement exagéré. Je ne suis pas démographe, mais les hypothèses mentionnées ci-dessus me paraissent plus plausibles.

Comme mentionné précédemment, les chiffres donnés dans la Torah peuvent être mis en doute pour de simples raisons mathématiques d'improbabilité : il est en effet mathématiquement improbable que tant de nombres ronds se retrouvent ensemble. Mais [52]*les historiens* modernes ont avancé des raisons bien plus sérieuses de douter : une population de l'ampleur proposée (deux millions ou plus) était beaucoup trop importante pour l'époque et le lieu

[52] Les réflexions suivantes sur la population m'ont été inspirées par les commentaires d'un autre lecteur, qui a souhaité rester anonyme.

concernés. Ils estiment que la population égyptienne de cette époque était du même ordre de grandeur [53], et que la population cananéenne (tous groupes ethniques confondus) était probablement bien moindre [54](bien que l'on sache aujourd'hui que les Hittites et les Amorites étaient dispersés bien au-delà de Canaan).

Personnellement, j'ai tendance à y croire. J'accepterais même, si nécessaire , de diviser arbitrairement tous les chiffres du livre des Nombres par dix, par exemple, en partant du principe que les récits de l'Antiquité étaient souvent hyperboliques [55]. Si je suis si disposé à faire ce

---

53 Cela ne prouve rien en soi, car dans une économie esclavagiste, les esclaves peuvent finir par être plus nombreux que les hommes libres. J'ai lu récemment, par exemple, qu'à une certaine époque, les populations noire et blanche du Sud des États-Unis étaient à peu près égales.

54 D'après un article (voir http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus et les références qui y sont citées), le nombre d'Égyptiens serait d'au maximum 100 000. L'armée égyptienne y est estimée à 20 000 hommes tout au plus. Ces chiffres sont significatifs, car la Torah affirme que les Hébreux pouvaient rassembler quelque 600 000 hommes en âge de combattre (sans toutefois préciser la provenance de leurs armes). Il en découle que, s'il est concevable que ces hommes (tout juste sortis de l'esclavage) aient craint l'armée égyptienne, il est moins crédible qu'ils aient craint une population cananéenne bien moins nombreuse.

55 Cependant, la division par 100 proposée par le professeur Avraham Malamat de l'Université hébraïque (d'après l'article Wikipédia susmentionné) semble être une exagération dans le sens inverse. Compte tenu de mon commentaire en note de bas de page précédente, le chiffre de 60 000 combattants serait plus crédible, proportionnellement aux forces égyptiennes et cananéennes auxquelles ils étaient confrontés.

compromis sur les chiffres, c'est parce que *, logiquement, cela ne change pas grand-chose à l'essence du récit de l'Exode* . Je crois toujours qu'il y a eu un exode massif d'esclaves d'Égypte, qui ont ensuite conquis et colonisé Canaan [56]. J'en suis convaincu car je me pose la question suivante : pourquoi un peuple inventerait-il l'histoire d'une esclavage à l'étranger, d'une fuite et d'une conquête de sa terre ? Il serait absurde d'inventer un récit aussi désavantageux.

L'existence de ce peuple à cette époque est phénoménologiquement indubitable. De nombreuses personnes l'évoquent tout au long de l'histoire et il a laissé de nombreuses traces archéologiques et existentielles. Ce peuple existe encore aujourd'hui (et je sais pertinemment que ma famille en fait partie depuis des temps immémoriaux). Certains historiens qui soulèvent ces doutes numériques ont des motivations religieuses ou politiques cachées. Leur objectif est soit de discréditer la religion, soit de délégitimer la présence juive en Terre sainte aujourd'hui. Ils ne s'expriment pas en tant qu'historiens, mais en tant que militants antijuifs, antisémites, anti-israéliens , antisionistes ou « post-sionistes ».

---

56 Plus précisément, *reconquérir* et *repeupler* le pays, puisque leurs ancêtres Abraham, Isaac et Jacob y avaient déjà vécu environ 400 ans auparavant, selon la Torah (moins, selon les commentateurs). Rien ne permet de penser que ce peuple ait pu être originaire d'Égypte, ni d'ailleurs que de Canaan (comme ils le prétendaient). Ils étaient ethniquement clairement sémites et non hamites.

Mais ce que je veux souligner, c'est que prétendre que les chiffres de la Torah sont incroyablement élevés ne prouve en rien leur argument. Cela n'implique pas qu'il n'y ait pas eu d'Exode ni de présence juive antique sur la terre. On ne peut logiquement déduire du caractère douteux de certaines affirmations historiques ou scientifiques de la Torah que toutes ces affirmations sont fausses. Ce serait une généralisation abusive, car il est certain que nombre d'affirmations de la Torah se sont révélées exactes. Il est important de rester lucide et impartial sur ce sujet, comme sur tous les autres.

Post-scriptum . Après avoir rédigé la majeure partie de l'article ci-dessus, j'ai reçu d'Israël une copie d'un article (en hébreu) écrit il y a plusieurs années par le professeur Ely Merzbach de l'université Bar-Ilan sur le même sujet : « Le recensement des tribus israéliennes dans la Torah » (*Higayon* , vol. 5 [2000]). Il ressort clairement de cet article que le professeur Merzbach avait déjà relevé ces questions bien avant moi, tout comme *certains commentateurs rabbiniques de renom* qu'il mentionne. J'examinerai d'abord ces derniers.[57]

---

[57] Veuillez noter que, compte tenu de mes connaissances limitées en hébreu, mon interprétation de cet article (bien qu'ayant bénéficié de l'aide d'un ami plus compétent) n'est peut-être pas tout à fait exacte. J'ai toutefois envoyé au professeur Merzbach une copie de mes commentaires par courriel, en lui demandant de me corriger si je me trompais, et il m'a répondu que mon interprétation était *globalement* correcte.

- Le premier commentateur mentionné est Rabbi Moshe Sofer (1762-1839), connu sous le nom de Chatam Sofer. Dans son ouvrage *Torat Moshe* , il remarque que les nombres du recensement se terminent par 10, 50, 100 ou 1000, et explique ce fait en soulignant que ces multiples correspondent à des groupes de personnes relevant de la responsabilité des juges. Il indique également que le Rosh (un autre commentateur important) considère l'approximation comme une pratique courante dans la Torah (par exemple, les 49 jours du décompte de l'omer sont appelés 50 jours).

  Ainsi, bien que ce commentateur semble sous-entendre et accepter que les chiffres du recensement sont approximatifs, il n'approfondit apparemment pas les questions que soulève un tel aveu.

- Vient ensuite le rabbin Meir Simha HaCohen (1843-1926). Il admet explicitement que les nombres étaient arrondis (« *assu mispar hakolel* ») et suggère que ces approximations étaient faites à la baisse, vers le nombre rond le plus petit. Il explique tout cela en se référant aux recensements militaires (ce qui est d'ailleurs justifié par la mention répétée des « hommes aptes à la guerre »). Cette raison ne s'appliquait pas aux Lévites (qui n'étaient pas réellement recensés [58]) ni aux premiers-nés (qui étaient comptés avec précision).

  Cependant, il semble que ce commentateur n'ait pas non plus pris en compte la difficulté posée par quelques

58 Comme mentionné précédemment, au nom de Rashi.

nombres se terminant exceptionnellement par 50 ou 30 au lieu de 00.

- En troisième lieu, on trouve Rabbi Aharon David Goldberg (probablement un commentateur plus récent) qui, dans son *Shirat David* , exprime à juste titre son étonnement (« *ze davar pele* ») face à l'absence d'unités dans les recensements. Il mentionne un ouvrage intitulé *Shaarei Aharon* qui fait référence à un autre livre, *Imrei Noam* , où il est indiqué que les chiffres du recensement étaient arrondis à la centaine supérieure (ce qui contredit l'opinion précédente). Il semble toutefois privilégier la théorie selon laquelle les chiffres étaient arrondis à la centaine la plus proche, sans distinction. Dans le cas de la tribu de Gad, dont le total se termine par 50, le nombre devait nécessairement se terminer par 50, et ne pouvait donc être arrondi. Les chiffres des Lévites furent arrondis à la dizaine la plus proche, car leur nombre était relativement faible (quelques milliers plutôt que des dizaines de milliers).

  Cependant, ce commentateur ne semble ni remarquer ni expliquer le fait que le nombre de Rubénites se termine par 30. De plus, il ne réalise pas que le nombre de Lévites (donné dans Nombres 3) doit être considéré comme exact, pour justifier les calculs effectués à partir de celui-ci concernant les premiers-nés.

- Un quatrième commentateur, Rabbi Yaakov Kamenetsky (1891-1986), tente d'apporter une solution au problème posé par le nombre de Reuvénites. Il considère que, dans

tous les domaines militaires , les effectifs se terminent par 100 ou 50, ce qui explique tous les autres recensements israélites. Il suggère que si, après tous ces regroupements, il restait par exemple 45 hommes, on les compterait comme 50, en répartissant 49 hommes en cinq groupes de (presque) 50. Cela pourrait expliquer le nombre de Gadites se terminant par 50. En revanche, pour le nombre de Reuvénites se terminant par 30, il propose *une solution très insatisfaisante* . Selon lui, ce nombre n'a pas été arrondi à la cinquantaine la plus proche, afin de signaler que les rebelles Dathan et Abiram appartenaient à cette tribu.

Cette solution me paraît manifestement absurde, étant donné que l'épisode de rébellion de Korach mentionné s'est produit *après* le recensement en question. Cela impliquerait que la Torah ait d'abord été écrite avec un nombre se terminant par 100 ou 50 pour les Rubéniens, puis modifiée a posteriori pour stigmatiser cette tribu. De plus, pourquoi *seulement* cette tribu ? Il y avait 250 rebelles (sans compter les 14 700 sympathisants), et même si la plupart appartenaient à la tribu de Rubén, beaucoup venaient d'autres tribus. Comment ce commentateur peut-il connaître le nombre de rebelles de chaque tribu et leur degré de responsabilité respectif ? Cela n'est précisé nulle part. De toute évidence, l'explication proposée n'est absolument pas convaincante.

Ainsi, pour conclure cet aperçu, contrairement à ce que je supposais initialement (et à ce que m'ont confirmé certains

érudits de la Torah que j'ai interrogés), des rabbins relativement récents ont effectivement remarqué et commenté le caractère rond des nombres. Cependant, certains de ces commentateurs n'ont pas saisi toute la portée des problèmes que cela soulève, et de plus, les solutions qu'ils ont proposées se sont avérées insuffisantes pour les résoudre tous.

Il convient de mentionner, en outre, que ces commentateurs, qui admettent tous une approximation, sont de fait en désaccord avec Rachi et d'autres commentateurs antérieurs, qui considèrent les chiffres en question comme exacts, conformément à ce que la Torah (comme nous l'avons montré précédemment) semble impliquer. Il est également à noter que ces commentateurs divergent considérablement quant à la manière dont cette approximation a été effectuée.[59]

Le professeur Merzbach semble parvenir à la même conclusion générale, à savoir que ces quatre commentateurs

---

59 Après avoir lu ces commentaires, une réflexion me vient à l'esprit : la formation de groupes d'hommes, qu'ils soient de 10, 50, 100 ou 1 000, quel qu'en soit le but, ne devait pas être aussi simple en pratique qu'il n'y paraît. Ces groupes *devaient être en constante évolution* , au gré des décès, de l'inaptitude liée à l'âge ou à d'autres handicaps, et de l'arrivée de nouveaux membres. Lorsqu'une place se libérait, elle ne pouvait pas forcément être pourvue instantanément ; et inversement, un jeune homme en âge d'être intégré ne trouvait pas forcément de place immédiatement. De plus, pour des raisons pratiques, les membres d'un groupe devaient vivre à proximité du camp ; les groupes ne pouvaient donc pas procéder à des échanges de population à volonté à l'échelle nationale, ni même tribale. Tout cela laisse à penser que les groupes n'avaient pas nécessairement un nombre fixe de membres à un moment donné.

n'ont pas réussi à résoudre l'énigme (ou les énigmes) en question, et propose ensuite quelques solutions possibles de son cru.

À mon sens, son intuition la plus importante et pertinente est que ***les totaux tribaux pourraient être des approximations s'annulant mutuellement, de sorte que le total national puisse être considéré comme un nombre exact*** . Cette idée est brillante, car elle permet de concilier l'exactitude apparente du chiffre de 603 550 dans Exode 38:26 (puisqu'il correspond à l'argent collecté) et, par conséquent, du même chiffre dans Nombres 1:46 (admettant ainsi l'affirmation de Rachi), et la nécessité de reconnaître que les nombres ronds, improbables, attribués aux différentes tribus étaient des approximations.

Le professeur Merzbach souligne que, si chaque nombre était arrondi à la centaine la plus proche, l'écart maximal entre le total tribal et la réalité serait de 49, et celui du total national serait douze fois supérieur, soit seulement 588. Il ajoute cependant qu'il serait très improbable que l'écart soit uniformément aussi important, et qu'il n'est pas inconcevable qu'il soit nul en raison de l'arrondi de nombres de différentes magnitudes.

Dans le premier recensement du livre des Nombres, le total pour la tribu de Gad se termine par 50. Comme expliqué précédemment, cela s'explique par le fait qu'il s'agit d'un nombre exact, situé à mi-chemin, et qu'il ne peut donc être arrondi. Ainsi, dans ce cas précis, il suffit que onze arrondis s'annulent pour obtenir un total exact.

Cependant, qu'en est-il du total de la tribu de Ruben dans le deuxième recensement du livre des Nombres, qui se termine par 30 ? Il suggère que ce nombre pourrait également être exact, arguant que dans une liste de dix (ou même, dans notre cas, douze) nombres, il ne serait pas improbable que l'un d'eux se termine par 0. Il suppose alors que ce nombre (se terminant par 30) n'a pas été arrondi à la centaine inférieure, car il semblait suffisamment rond tel quel. Il souligne que la pratique de l'arrondi est historiquement un artifice mathématique relativement récent, datant peut-être du Moyen Âge.

Bien qu'il soit concevable que les personnes ayant effectué ce recensement aient raisonné comme suggéré ici, ce raisonnement n'est évidemment pas très logique. Elles auraient dû arrondir tous les totaux tribaux à la dizaine ou à la centaine près. Si, comme l'ont suggéré les commentateurs précédents, elles ont choisi d'arrondir les nombres à la centaine près pour des raisons militaires, rien ne justifiait une exception pour le seul cas où le chiffre se terminait par 30. Certes, on peut parfois se tromper, mais cet argument n'est guère convaincant.

À moins que ! À moins que l'on suppose qu'ils aient délibérément arrondi le total tribal de manière aussi exceptionnelle, afin de s'assurer que le total national de 601 730, dont ils savaient qu'il était exact, puisse être calculé à partir des totaux tribaux. Tous les autres nombres ont été arrondis, et leurs approximations se sont compensées, mais ce nombre ne pouvait être arrondi de la même façon

(c'est-à-dire à la centaine la plus proche) sans fausser le total général ; il a donc été conservé avec un 30 à la fin. C'était donc tout à fait intentionnel et non illogique.

Après réflexion, il serait acceptable de supposer que le nombre se terminant par 30 a été arrondi à la dizaine la plus proche, à condition que la valeur ajoutée ou soustraite soit compensée par un ou plusieurs autres nombres de la liste (on pourrait alors accepter l'explication de R. Kamenetsky concernant le choix du nombre des Reuvénites plutôt que celui d'une autre tribu) . De même, un raisonnement similaire peut être appliqué au recensement précédent, si nécessaire ; on peut imaginer que le nombre se terminant par 50 (pour les Gadites) a également été arrondi afin d' obtenir le total exact requis, le cas échéant.[60]

---

60 Enfin, notons que le professeur Merzbach suggère également que les sous-totaux donnés pour les quatre « normes » (*degalim*) sous lesquelles les tribus étaient regroupées par trois (sous Ruben, Juda, Éphraïm et Dan – voir Nombres 2:1-33) peuvent, selon la même hypothèse, s'expliquer comme des nombres exacts additionnant des approximations. Car, argumente-t-il, pourquoi sinon la Torah donnerait-elle des sous-totaux que tout lecteur pourrait facilement calculer ? Il renforce ainsi sa thèse en la rendant encore plus utile. Cependant, à mon avis, cette hypothèse supplémentaire présente des inconvénients qui surpassent largement ses avantages. Premièrement, elle limite considérablement la marge d'approximation dans le nombre de tribus individuelles, puisque désormais, chaque groupe de trois tribus est regroupé sous la même bannière. Les résultats doivent correspondre à un nombre exact. De plus, cela rétablit le problème de l'improbabilité exponentielle, puisqu'il est supposé que les sous-totaux (comme le total général) sont des nombres exacts, bien qu'arrondis (un se terminant par 50 et trois par 00). Cette thèse subsidiaire étant non essentielle à la thèse principale, je l'écarterais.

Ainsi, l'analyse du professeur Merzbach, combinée aux commentaires antérieurs, nous offre des solutions concevables et raisonnablement crédibles aux problèmes posés par les nombres israélites [61]. Sa thèse rétablit la cohérence des passages de la Torah relatifs aux principes mathématiques des probabilités, et rend ainsi plus crédible l'affirmation de la Torah quant à sa vérité littérale en la matière. Cela ne prouve certes pas la factualité (c'est-à-dire l'historicité) de ses affirmations numériques, mais cela dissipe au moins certaines sources de doute.

---

61 Il convient toutefois de noter que certaines difficultés subsistent concernant le nombre de Lévites. Notamment, comment expliquer que les nombres de leurs trois familles, mentionnés dans Nombres 3:14-39, se terminent tous par 00, alors qu'aucun motif militaire ne peut être avancé (le total doit par ailleurs être considéré comme exact, puisqu'il est utilisé, comme indiqué précédemment, dans des calculs relatifs aux premiers-nés) ? De même, pourquoi les nombres donnés dans Nombres 4:1-49 se terminent-ils tous par 0 (et, curieusement, l'un se termine par 50 et l'autre par 30 – encore ces mêmes nombres !) ? Dans ce dernier cas, des regroupements par dizaines pourraient s'expliquer par la présence d'équipes de travail.

15. ANNEXE 2 LA PRIÈRE DANS L'INCERTITUDE

Les rabbins ont décrété qu'il ne faut pas prier pour ou contre un événement (ou pour sa négation) si celui-ci est déjà accompli. Ce principe est logique : il est inutile de prier pour quelque chose qui s'est déjà produit ou non. C'est, en quelque sorte, gaspiller le temps de Dieu, un manque de respect. Car Dieu ne revient pas sur les faits accomplis ; il ne change pas le passé a posteriori. Ce qui est fait est fait et ne peut être défait. Les faits sont les faits. La prière ne peut concerner que les faits qui ne sont pas encore ontologiquement déterminés.

> La plupart des gens en sont bien sûr conscients et ne se donneraient pas la peine de prier pour quelque chose d'inconcevablement irrémédiable. Nous souhaitons souvent que les choses soient différentes, mais nous ne nous attendons pas (si nous sommes sains d'esprit) à ce que leur réalité soit bouleversée

> après coup. Nous pouvons néanmoins (de façon tout à fait rationnelle) prier pour que les conséquences néfastes d'un événement passé ou présent soient atténuées ou annulées – à condition que cela soit possible, c'est-à-dire que les conséquences négatives anticipées ne soient pas nécessairement liées à l'événement malheureux.

De plus, les rabbins soutiennent qu'en cas d'incertitude, lorsque le fait est peut -être établi , mais que nous ne pouvons en être certains dans un sens ou dans l'autre, nous ne devrions pas formuler de prières pour ou contre. Ils donnent l'exemple suivant : si vous voyez de la fumée s'élever au loin, en direction de votre maison, vous ne pouvez pas prier « Que ce feu n'atteigne pas ma maison » – car si votre maison brûle, ce serait une prière vaine (*levatala*). À mon avis, ce second principe n'est pas entièrement raisonnable.

Il s'agit d'un événement épistémologiquement indéterminé ou indéterminable, il est important de le noter [62]. Le fait que

---

62 On peut distinguer ici quatre formes d'incertitude : la spontanéité naturelle (comme en mécanique quantique) ; l'indéterminisme dû à une intervention volontaire (par exemple, les choix humains imprévisibles) ; l'incertitude quant à la loi naturelle applicable, bien que l'existence d'une telle loi soit plausible ; et les coïncidences fortuites au sein du déterminisme naturel (par exemple, les résultats de loterie). Les deux premiers cas impliquent un indéterminisme réel, tandis que les deux derniers relèvent de l'ignorance (le troisième concerne la méconnaissance d'une généralité, et le quatrième, la méconnaissance de la manière dont les généralités connues s'expriment dans un cas particulier).

l'événement *puisse être* ontologiquement établi nous oblige à agir comme s'il l' *était* . Cela me semble un principe irréalisable, car :

(a) Dans la plupart des cas, nous ignorons si l'événement en question est matériellement établi ou non ; la connaissance humaine étant inductive et sujette à l'erreur, nous ne pouvons que rarement, voire jamais, être absolument certains de quoi que ce soit, comme l'exige ce principe. Cela implique que la plupart des prières sont vaines, selon les critères rabbiniques susmentionnés. Par conséquent, la plupart des prières seraient interdites.

(b) Dans les situations d'urgence (comme dans l'exemple ci-dessus), nous n'avons pas le temps de réfléchir et de décider si notre incertitude justifie de prier. Nous prions, tout simplement, et nous espérons. Cette prière spontanée et sincère est assurément la bienvenue et ne saurait être blâmée par Dieu. Il connaît parfaitement les limites de notre raisonnement.

(c) Nombreux sont ceux qui n'ont pas atteint un niveau de développement philosophique suffisant pour saisir les subtilités qu'exige le principe rabbinique proposé. Ce principe, trop intellectuel et complexe, fait de ce fait obstacle à la prière ordinaire.

Mais, ne souhaitant pas être accusé de contredire systématiquement l'avis des rabbins, je propose la solution simple suivante au problème qu'ils soulèvent. Les

incertitudes entravent la prière lorsqu'elle est exprimée de manière catégorique. Par conséquent, lorsque vous priez pour ou contre un événement, formulez votre prière de manière implicite, voire explicite, **conditionnelle** : dites ou pensez : « *Si la question n'est pas encore réglée, cher Dieu, faites qu'il en soit ainsi* . » Formuler ainsi une prière conditionnelle ne saurait offenser Dieu.

La correspondance suivante (datant du milieu de l'année 2007) illustre le problème traité ici et aborde incidemment quelques autres questions intéressantes.

À : irp@medethics.org.il – Shalom :

Récemment, lors d'une conférence à laquelle j'ai assisté au centre *Chabad de Genève* , le rabbin principal a mentionné une décision talmudique selon laquelle il est permis de prier pour avoir un fils pendant les 40 premiers jours de grossesse, mais pas après.

J'ai objecté que les rabbins talmudiques se trompaient, selon la science moderne, car on sait désormais que **le sexe d'un enfant est déterminé génétiquement dès la conception** . Si les chromosomes sexuels de la première cellule sont XX, le bébé sera une fille, et s'ils sont XY, le bébé sera un garçon. Telle est la génétique de la première cellule, qui se reproduit ensuite dans toutes les cellules.

Les rabbins ne pouvaient pas le savoir , car les gènes n'ont été découverts qu'au XIXe siècle et pleinement compris qu'au XXe · Il n'y a pas de honte à ignorer ou à se tromper, mais

supposer que les rabbins ne sont ni omniscients ni infaillibles est évidemment contraire au dogme juif et profondément subversif.

Il est important de noter qu'il n'est pas question de « 40 jours » – ni moins de 40 jours, ni plus de 40 jours. Si les rabbins ont mentionné 40 jours, c'est probablement en raison de leurs observations d'avortements volontaires ou involontaires ; ils ont dû constater qu'avant environ 40 jours, l'embryon n'est pas morphologiquement différencié sexuellement, tandis qu'après cette période (en réalité, plusieurs jours plus tard), les caractères sexuels visibles à l'œil nu commencent à apparaître.

Un jeune rabbin vous a adressé cette objection par écrit et vous a demandé une réponse. Vous lui avez répondu que les rabbins faisaient référence au problème de la « féminisation testiculaire ». Selon votre réponse, cela permettrait à un fœtus mâle ayant *développé* anormalement des caractéristiques féminines de retrouver un développement masculin normal au cours des quarante premiers jours, grâce à une prière fervente.

Cependant, cette réponse est logiquement absurde à plusieurs égards.

Premièrement, cette hypothèse est *scientifiquement* infondée, car le problème sous-jacent n'est pas simplement hormonal, mais dû à **une maladie génétique** , et celle-ci est **inévitablement… Opérationnel dès le premier jour** (là encore, la mention de 40 jours est injustifiée). Plus de détails sur les aspects scientifiques ci-dessous.

Mais deuxièmement, elle est *dialectiquement* inadéquate, car si les rabbins ignoraient la génétique, **ils ne pouvaient pas connaître** la discordance entre le génotype (composition génétique XY) d'un embryon ou d'un fœtus et son phénotype (organe sexuel féminin). Pour eux, le sexe du fœtus était simplement identique à son caractère physiquement visible. **Ils n'avaient aucun moyen de le comprendre. Déterminer** le sexe génétique d'un fœtus ou d'un enfant né par des tests médicaux.

Si vous essayez maintenant de me faire croire que les rabbins connaissaient, par une sorte de vision prophétique, la féminisation testiculaire et le statut sexuel génétique d'individus réels, je vous demande de me dire où ils en parlent explicitement (ne confondez pas cette question avec celle des hermaphrodites, cependant – ils connaissaient ce trouble car il est visible à l'œil nu).

De toute évidence, s'ils avaient eu connaissance de la féminisation testiculaire, ils auraient abordé en détail cette **question d'une importance capitale sur le plan halakhique .** D'ailleurs, l' incidence de cette maladie est estimée à environ 1 cas sur 20 000 (selon certaines sources ; d'autres avancent un chiffre bien inférieur) ; elle est rare, certes, mais suffisamment fréquente pour être significative.

L'enfant atteint d'une telle maladie (en réalité, une malformation) doit-il être considéré comme un garçon ou une fille ? Si l'on se base sur son patrimoine génétique, c'est un garçon, et par conséquent, il devrait lui être interdit d'avoir des relations sexuelles avec d'autres garçons ou de se

marier avec eux (pour éviter l'homosexualité) et il devrait accomplir sa bar-mitsva, etc. Si l'on se base sur son apparence physique (organes sexuels), c'est une fille, même si elle ne peut pas procréer, et elle est exemptée des mitsvot masculines.

Compte tenu des **dangereuses ambiguïtés** en jeu, ils auraient sans doute abordé directement ces questions importantes (et non pas seulement en référence aux hermaphrodites, je le répète). À ma connaissance, *ils ne l'ont jamais fait* , ce qui prouve qu'ils ignoraient tout de la féminisation testiculaire.

Votre réponse n'était donc **pas une réponse valable à la question posée** . Je soupçonne qu'elle n'était qu'une manœuvre de diversion ; autrement dit, vous avez fait semblant de répondre, espérant naïvement que votre parole ne serait pas remise en question.

Voilà pour la dialectique. Revenons-en aux questions scientifiques et factuelles. Si vous tapez « féminisation testiculaire » dans la barre de recherche Google, vous trouverez de nombreux sites qui en parlent. Je vous recommande de consulter au moins la page suivante :

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4._Infertile_male_syndrome

Cette page présente un schéma explicatif de cette maladie génétique. Comme vous pouvez le constater, un gène muté (transmis par la mère) bloque la réception normale des hormones androgènes. De ce fait, le développement des

caractères sexuels masculins est perturbé. Ce gène muté serait présent dans toutes les cellules de l'organisme, puisque toutes les cellules contiennent le chromosome X sur lequel il est inséré.

Il y a bien d'autres facteurs en jeu. Ma conclusion est simple : aucune prière, aussi intense soit-elle, durant les 40 premiers jours (ou moins, ou plus), ne peut changer cette condition, car elle est génétique et donc présente dès la conception. On peut supposer que la médecine génétique permettra un jour de prévenir cette maladie, peut-être grâce à une manipulation génétique *in vitro* sur la première cellule ; mais une fois que l'embryon/le fœtus/le bébé se développe, il n'y a plus rien à faire.

N'hésitez pas à me corriger si vous pensez que je me trompe ; je suis ouvert à la discussion.

Par ailleurs, je m'étonne que vous n'ayez mentionné que la féminisation testiculaire. Il existe d'autres syndromes intersexués. Notamment, un génotype féminin peut se manifester par un phénotype masculin. Ainsi, si l'on prie pour que son enfant génétiquement masculin ne présente pas une apparence féminine, il convient également de prier pour que son enfant génétiquement féminin ne présente pas une apparence masculine. Car dans les deux cas, de graves complications halakhiques peuvent survenir.

Il me semble aujourd'hui que les hommes génétiques qui se développent anormalement en femmes devraient suivre une thérapie de masculinisation ou une opération de changement de sexe pour acquérir des caractéristiques masculines. De

même, les femmes présentant un génotype masculin et un phénotype masculin pourraient légitimement être traitées ou opérées (féminisation). Ce serait une solution pratique aux difficultés halakhiques. Mais je ne suis évidemment ni expert ni autorité en la matière.

Concernant la question des 40 jours, si vous tapez « développement fœtal » dans la barre de recherche Google, vous trouverez de nombreuses informations à ce sujet. Voir par exemple :

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

D'après ce que j'ai compris de ces sources, les caractères sexuels commencent à apparaître bien après 40 jours – certains semblent même indiquer après la 8e , la 9e ou même la 10e semaine de développement prénatal. Dans ce cas, d'où les rabbins tiennent-ils ce chiffre de 40 jours (6 semaines) ? Si vous le savez, je vous serais reconnaissant de me le faire savoir.

Notez au passage que je n'ai rien contre la prière. La question de la prière se pose uniquement en raison du principe rabbinique selon lequel il ne faut pas prier face à un *fait accompli* . Mais en réalité, on peut toujours prier sous forme de *condition* plutôt que de manière catégorique. Au lieu de dire « donnez-moi un garçon », on peut simplement dire « *si la situation n'est pas réglée* , donnez-moi un garçon ». Dans ce cas, il n'y a aucun risque de prière vaine.

En réalité , on prie toujours lorsqu'on *ignore* si les faits sont établis ou non. Si l'on sait que l'affaire est close, on ne se

donne même pas la peine de prier. On ne saurait qualifier de vaine la prière lorsqu'on ignore qu'elle l'est ; sinon, on ne prierait presque jamais, de peur de prier en vain. Cet aspect de la discussion me semble donc être beaucoup de bruit pour rien – une simple *polémique* .

J'attends vos réponses pertinentes et crédibles à toutes les objections ci-dessus.

Cordialement, AS

La **réponse reçue** de medethics.org.il (sans signature identifiant l' auteur) était :

> « Il me semble que certaines difficultés de traduction sont à l'origine de notre malentendu (mes responsa originales sur le sujet étant en hébreu). Je commencerai donc par quelques éclaircissements :
>
> 1. Je n'hésite pas à me retirer lorsque je commets une erreur. En tant qu'être humain, ce n'est pas si rare.
>
> 2. Dans ma réponse, je n'ai jamais affirmé que les rabbins connaissaient la génétique moderne il y a quinze siècles. J'ai seulement écrit que la règle talmudique babylonienne pouvait être en accord avec certains phénomènes génétiques connus aujourd'hui, tels que la féminisation testiculaire ou le syndrome de Swyer.
>
> 3. Dans ma dernière réponse à votre jeune rabbin, j'ai demandé une référence démontrant que le défaut évoqué présente une pénétrance complète, ou du

moins très élevée. « La pénétrance est un terme utilisé en génétique qui décrit le degré d'expression des propriétés contrôlées par un gène, c'est-à-dire son phénotype. » Telle est la définition donnée sur Wikipédia – une source certes imparfaite, mais suffisante pour notre échange. L'article affirme plus loin que :

Cependant, relativement peu de gènes du génome présentent une pénétrance élevée. La plupart des gènes contribuent modestement à un milieu très complexe d'interactions biologiques, auquel participent également de nombreux autres gènes. De ce fait, la plupart des gènes, leurs effets et leurs mécanismes d'action sont très difficiles à comprendre pleinement, car les observations et les expériences requises sont complexes et difficiles à concevoir. Même si de telles observations et expériences étaient menées, certains théoriciens soutiendraient que, puisque tous les caractères sont influencés par des facteurs non génétiques autant que par des facteurs génétiques, aucun caractère ne peut être déterminé uniquement par les gènes .

4. Par conséquent, si vous pouvez fournir une preuve irréfutable que les deux syndromes (féminisation testiculaire ou syndrome de Swyer) sont déterminés exclusivement par des facteurs génétiques, sans aucune composante environnementale, je devrai retirer ma suggestion, et je le ferai sans hésitation.

> Autrement, il est justifié de prier avant qu'un facteur environnemental inconnu puisse avoir un impact significatif, et ma première réponse reste valable, car une conclusion différente n'a aucun fondement scientifique.
>
> 5. Selon la Halakha, le sexe d'un nouveau-né est déterminé par son phénotype. Ainsi, dans les deux cas, le bébé est considéré comme étant de sexe féminin selon la Halakha.
>
> 6. Si vous êtes intéressé par les considérations halakhiques employées dans le traitement des cas graves d'ambiguïté génitale, veuillez consulter l'Encyclopédie d'éthique médicale juive du professeur Steinberg (version anglaise - Feldheim Publishers, 2003), vol. I, pp. 50-54.
>
> Je serais ravi d'avoir de vos nouvelles à ce sujet et sur d'autres.

Ce à quoi **j'ai répondu à** mon tour :

Concernant votre point 1.

> *« 1. Je n'ai aucun scrupule à me retirer lorsque je commets une erreur. En tant qu'être humain, ce n'est pas si rare. »*

Lorsque j'ai évoqué le refus d'admettre ses erreurs, je pensais aux rabbins en général, pas à vous personnellement.

Une fois une décision rendue, elle n'est jamais remise en question, même si les connaissances sur la nature qui la

sous-tendent s'avèrent erronées. Notre discussion en est un parfait exemple. Je sais qu'il est inutile de discuter, car ils ne changent jamais d'avis. Ils n'oseraient tout simplement pas le faire, car cela reviendrait à leur faire perdre leur autorité. J'imagine que vous êtes probablement dans la même situation : admettre une erreur rabbinique reviendrait, selon vous (je ne suis pas d'accord), à renier le judaïsme.

Concernant votre point 2.

> *« 2. **Dans** ma réponse, je n'ai jamais affirmé que les rabbins connaissaient la génétique moderne il y a quinze cents ans. J'ai seulement écrit que la règle talmudique babylonienne pouvait être conforme à certains phénomènes génétiques connus aujourd'hui, tels que la féminisation testiculaire ou le syndrome de Swyer. »*

Cette déclaration me montre que *vous n'avez pas saisi l'essentiel de ma lettre précédente* .

Mon argument était que vous commettez **le sophisme logique de Il y a anachronisme** à tenter de justifier *d'anciennes* déclarations rabbiniques en se référant à des connaissances scientifiques *actuelles* qui leur faisaient défaut. Les rabbins du Talmud ignoraient *les* différences génétiques entre hommes et femmes et, de surcroît, ne disposaient d'aucun moyen physique *de les tester* , même s'ils soupçonnaient leur existence.

Il s'ensuit logiquement que, de même qu'ils ne pouvaient distinguer les garçons des filles autrement que par le

phénotype, ils ne pouvaient ni connaître ni diagnostiquer les maladies que vous mentionnez, dont l'identification repose sur la détection d'une discordance entre génotype et phénotype. Il découle de cette remarque que le pronostic d'une telle maladie (curable ou incurable, et à quel stade si curable) est sans importance ; cette discussion dépasse totalement leur champ de compétences.

Par conséquent, il est logique de ne pas justifier a posteriori leur déclaration concernant ces maladies génétiques. *Vous* pourriez vous-même, aujourd'hui ou demain, être justifié de faire une déclaration similaire (sur le fait de prier pour avoir un garçon, etc.) en vous basant sur les connaissances médicales actuelles ; mais il n'en demeure pas moins vrai et indéniable que *leur déclaration* était en réalité injustifiée, c'est-à-dire fondée sur des hypothèses scientifiques (rétrospectivement) erronées.

C'était là le point principal de mon argumentation, que vous avez manifestement manqué.

En ce qui concerne votre point 3.

> *« 3. Dans ma dernière réponse à votre jeune rabbin, j'ai demandé une référence pour montrer que le défaut dont il est question présente une pénétrance complète ou du moins très élevée. »*

Ici, votre raisonnement est erroné car **vous confondez deux modes (ou types) de modalité** .

Vous affirmez en substance qu'un remède pourrait exister et être découvert un jour – et, sur cette base, vous estimez

justifié de soutenir que la prière pour un garçon est légitime. De plus, vous me mettez au défi de prouver que la maladie en question est incurable à jamais . Vous dites en substance : « D'après nos connaissances actuelles, cette maladie *pourrait* s'avérer guérissable, donc je peux aisément supposer qu'elle *peut* l'être. »

Mais le « pourrait être » n'implique pas logiquement le « peut être » ; il s'agit de modes de modalité différents (l'un se rapporte au contexte de la connaissance, l'autre aux possibilités naturelles établies). Vous confondez ce qui est en principe *concevable ou imaginable* avant le fait, et ce qui est déjà connu et établi comme *potentiel au sein de la nature* des entités spécifiques concernées.

De plus, il est contraire à la méthode scientifique, c'est-à-dire à la logique inductive, de dire : si je peux concevoir une hypothèse, c'est à vous de prouver le contraire. Non, il incombe à celui qui conçoit *une hypothèse non encore confirmée empiriquement* (par exemple, que cette maladie est guérissable) d'en apporter la preuve empirique.

Par exemple, personne ne peut affirmer « il existe de la vie au-delà de la planète Terre » sur la seule base de spéculations rationnelles ; les scientifiques doivent apporter des preuves concrètes à cette hypothèse avant qu'elle ne soit acceptée comme scientifique.

Votre quatrième remarque témoigne donc d'une mauvaise posture.

> *« 4. Par conséquent, si vous pouvez fournir une preuve confirmée que les deux syndromes (féminisation testiculaire ou syndrome de Swyer) sont déterminés uniquement génétiquement, sans aucune composante environnementale, je devrai retirer ma déclaration suggérée, et je le ferai sans aucune hésitation. »*

On pourrait légitimement affirmer qu'il est raisonnable de s'attendre à ce que nous découvrions bientôt un remède à cette maladie (c'est-à-dire injecter un élément environnemental, un médicament, par exemple des hormones ou une autre substance qui lèverait l'inhibition du développement normal causée par le gène défectueux), à condition d'admettre qu'il s'agit là, à ce stade, d'une hypothèse scientifique.

À mon avis (comme je l'ai indiqué dans ma lettre précédente), vous pourriez effectivement, sur cette base hypothétique (une simple possibilité), prier Dieu pour avoir un garçon. Toute incertitude personnelle justifie la prière, quelles que soient les circonstances.

Mais, je m'empresse d'ajouter, on **ne peut pas** le faire de manière cohérente *selon la perspective rabbinique* ! Pourquoi, me demanderez-vous ? Pour la simple raison que, du point de vue des connaissances théoriques scientifiques *actuelles* (mais peut-être pas *futures*) et des compétences pratiques, il n'existe absolument aucun moyen (aucun « c'est possible ») de guérir cette maladie.

Dans ces conditions, prier pour une guérison serait une prière vaine (*levatala*), et vous contredisez ainsi un autre principe rabbinique en tentant de renforcer celui concernant le sexe du bébé. Comprenez-vous ce raisonnement ? Il vous laisse sans issue logique – échec et mat.

Enfin, concernant votre point 5.

> *« 5. Selon la Halakha, le sexe d'un nouveau-né est déterminé par son phénotype. »*

Je le savais déjà, même si, à vrai dire, j'ignorais tout de ces maladies génétiques alarmantes avant que vous ne nous en parliez (j'ai donc appris quelque chose d'important). Mais le cœur de ma critique réside dans le fait que cette position de la halakha est erronée, c'est-à-dire qu'elle repose sur un contexte de connaissances inexact.

La position des rabbins en faveur du phénotype était raisonnable à leur époque, car on ignorait alors le génotype et les maladies génétiques comme celles que vous mentionnez. Aujourd'hui, le contexte scientifique et factuel est tout autre, et ignorer cette différence est absurde. C'est un dogme aveugle, déconnecté de la réalité.

Mon propos est que les rabbins d'aujourd'hui *doivent* reconsidérer cette question à la lumière des nouvelles connaissances. Pourquoi ? Parce que, s'ils ne le font pas, ils laissent subsister des ambiguïtés concernant les relations homosexuelles – autrement dit **, ils permettent qu'une autre loi de la Torah, plus importante, soit ignorée** .

Objectivement, la féminisation testiculaire est un développement anormal. Le bébé est en réalité (génétiquement) un garçon, mais en raison d'une mutation génétique, son développement (phénotype) est anormal. C'est comme si un bébé grandissait sans un bras : il n'est pas considéré comme un nouveau type d' être humain sans bras, mais comme un être humain ordinaire qui s'est développé anormalement en raison d'une malformation.

Étant donné que cette maladie touche 1 personne sur 20 000 dans la population générale, et considérant que la masculinisation est aujourd'hui médicalement possible, il s'agit certainement d'un problème que les rabbins d'aujourd'hui devraient traiter d'urgence, indépendamment de ce qu'en pensaient les rabbins d'antan.

Si un homme épouse une femme de phénotype féminin et de génotype masculin, s'agit-il d'homosexualité ? Les personnes présentant un phénotype incompatible ne devraient-elles pas immédiatement changer de sexe, c'est-à-dire corriger leur phénotype ? Leur situation est assurément douloureuse. Il me semble que c'est une question cruciale que l'éthique médicale moderne se doit d'examiner.

Concernant votre point 6 :

> *« 6. Si vous êtes intéressé par les considérations halakhiques utilisées pour traiter les cas graves d'ambiguïté génitale, veuillez consulter l'Encyclopédie d'éthique médicale juive du professeur Steinberg (version anglaise – Feldheim Publishers, 2003), vol. I, pp. 50-54 .* »

Je n'ai pas accès à ce livre ici. Mais si vous m'envoyez un article sur le sujet , je pourrais le consulter pour m'informer. Veuillez noter que je ne peux consacrer plus de temps à cette discussion, à moins que vous n'ayez des éléments fondamentalement nouveaux à apporter.

Autrement dit, vous n'êtes pas obligé de me répondre. Mais si vous le faites, veuillez m'indiquer votre nom et vos qualifications. Vous parlez de « responsa » : êtes-vous rabbin ? Avez-vous également une formation médicale ?

Avec mes remerciements et mes meilleures salutations, AS

16. ADDENDA (2009)

1. Concernant le chapitre 2. À mon sens, lors de mes lectures de la Bible, les principaux **obstacles** à une foi aisée résident dans l'obscurité et la confusion qui règnent dans de nombreux passages. Cela jette un doute sur l'origine divine du texte dans son ensemble , même si certaines parties peuvent effectivement en être d'origine divine. Même si cette dernière supposition s'avère exacte, il est difficile de déterminer quelles parties sont véritablement dignes de confiance. Néanmoins, comme je l'ai déjà démontré dans certains cas précis, il est souvent assez évident quelles parties ne sont *pas* d'une telle origine sublime, bien que leur auteur humain puisse être d'une sagesse et d'une spiritualité exceptionnelles.

Ces réflexions ne sont pas nouvelles. L'un des plus anciens critiques bibliques est Chiwi al-Balkhi (IXe siècle , Bactriane)

[63]. Solomon Schechter décrit ainsi certaines de ses critiques présumées**[64]** :

> *...pour résumer brièvement la nature des arguments de notre auteur. Il semble que ses difficultés avec les Écritures soient inspirées par les considérations suivantes : (1) Le style des Écritures manque de clarté et nécessite constamment des explications, qui ne sont pas toujours fournies. (2) Elles présentent des incohérences dans leur phraséologie et leur vocabulaire. (3) Elles contiennent des détails superflus et des répétitions. Il s'agit là, certes, de simples difficultés linguistiques ou philologiques ; mais les Juifs du Moyen Âge considéraient apparemment ces obscurités et ces incohérences de style et d'orthographe comme incompatibles avec la nature divine d'un livre, qui se doit d'être clair, concis et sans ambiguïté. Plus sérieuses sont les considérations suivantes : (4) Elles sont truffées d'incohérences chronologiques. (5) Les différents livres qui constituent les Écritures se contredisent directement ou ignorent, dans une partie, des lois et des cérémonies considérées comme primordiales dans une autre. (6) Que leur éthique est inférieure et en aucun cas compatible avec la nature morale de Dieu.*

---

63 Voir : http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi .

64 *" La plus ancienne collection de difficultés bibliques, par un Juif "* (1901), The Jewish Quarterly Review **XIII** : 345–374 .

Bien que je ne souscrive pas nécessairement à toutes les critiques de cet homme (on dit qu'il en a écrit environ deux cents), et que je sache que les rabbins (notamment Saadia Gaon) ont proposé des réponses crédibles à certaines d'entre elles, il me semble juste d'affirmer que nombre d'entre elles restent très pertinentes aujourd'hui. C'était un lecteur moderne, en avance sur son temps.

Bien sûr, on peut me poser la question, et je me la pose aussi : pourquoi tant de négativité ? Pourquoi chercher la petite bête ? À quoi bon tant de critique ? La seule réponse que je puisse donner est : l'amour de la vérité. La vérité résiste à toutes les épreuves. Si une croyance ne résiste pas à l'épreuve du temps, elle est peut-être fausse. Il faut avoir le courage d'affronter la réalité et ne pas se laisser détourner par l'espoir ou la peur. L'important est de poser les questions avec respect et bienveillance, et de s'efforcer de ne pas être plus destructeur que les réponses ne le permettent.

2. Concernant le chapitre 3, je mentionne le recours fréquent aux *miracles* pour expliquer les Écritures, caractéristique de **Rachi** . Une autre de ses caractéristiques, secondaire, est son recours à *la prophétie* et sa propension à *l'anachronisme* . Ces deux dernières caractéristiques sont liées entre elles et à la première. Il est important de noter que je ne nie ni les miracles ni les prophéties (ils sont explicitement mentionnés dans de nombreux récits du Tanakh), mais je souligne simplement la tendance de Rachi à y recourir même lorsque cela n'est pas nécessaire

(c'est-à-dire lorsqu'une explication plus naturaliste est envisageable). Je sais, bien sûr, que Rachi s'inspire largement des récits talmudiques et midrashiques, mais il n'en reste pas moins qu'il recourt à des explications à forte connotation miraculeuse *plus fréquemment que* d'autres commentateurs (comme le Ramban, par exemple) [65].

Exemples de commentaires de Rachi. Pour étayer son idée selon laquelle les pères et mères du peuple juif connaissaient et pratiquaient l'intégralité de la Torah, et étaient donc déjà juifs avant le don de la Torah au Sinaï, il leur attribue la connaissance des lois par des dons prophétiques (par exemple, Rachi sur Genèse 26:5). De même, l'inhumation de Rachel à Bethléem, plutôt qu'à Hébron, s'explique par la nécessité de prévoir l'exil babylonien (un millénaire plus tard), afin que la matriarche puisse prier pour les captifs en route (Rachi sur Genèse 48:7). Ou encore, pour expliquer d'où provenaient les bois nécessaires au sanctuaire du désert, Rachi affirme que Jacob avait fait planter des cèdres en Égypte plus de deux cents ans auparavant précisément à cette fin, et que les Israélites les avaient abattus et préparés pour le transport avant l'Exode (Rachi sur Exode 26:15).

D'un point de vue philosophique, la vision du monde sous-jacente à Rachi – l'omniprésence des miracles, l'intervention régulière de la Providence dans les affaires humaines – est concevable ; d'un point de vue religieux, elle est louable, témoignant d'une grande foi et d'une profonde

---

65 Pour lui c'est *lehatchila* (hypothèse d'ouverture), pour eux c'est *bedieved* (le dernier recours).

conscience de la présence divine. Mais dans une perspective plus rationaliste, elle paraît trop simpliste, un raccourci explicatif et une facilité ; elle n'est ni aussi exigeante ni aussi crédible qu'une analyse naturaliste approfondie.

Concernant **l'apologétique** , j'ajouterais que sa motivation principale réside sans doute dans la conviction qu'on plaît à Dieu en argumentant, même de façon ténue, en sa faveur apparente ou en faveur de la religion. Mais assurément, d'un point de vue rationnel, le respect absolu de la vérité est davantage apprécié de Dieu. Nous devons admettre avec franchise nos doutes et nos difficultés ; nous pouvons les aborder au mieux, mais toujours avec honnêteté, sans jamais chercher à manipuler.

3. Concernant le chapitre 4, j'y mentionne **le végétarisme** comme une alternative possible au régime casher traditionnel. J'aurais dû préciser que je suis moi-même végétarien, même si je ne l'ai pas été par le passé. Je me suis abstenu de le dire pour ne pas donner l'impression de défendre une opinion particulière. Mais après réflexion, j'aurais dû développer ce point. J'ai renoncé à la viande il y a de nombreuses années, essentiellement par compassion pour les animaux soumis aux méthodes industrielles de production, de transport et d'abattage [66]. Il y a deux ans, j'ai également cessé de manger du poisson, ayant lu que l'humanité détruit véritablement les stocks de poissons de la

[66] Découvrez divers textes et vidéos à partir de http://www.peta.org/

planète, directement et indirectement [67]. Je consomme cependant toujours des produits laitiers.

Je ne partage pas l'argument traditionnel selon lequel « nous ne devrions pas être plus miséricordieux que Dieu ne le demande dans la Torah ». Même si la Torah autorise la consommation de viande et de poisson, il faut tenir compte du fait que cela concernait des populations restreintes pratiquant un élevage et un abattage artisanaux. L'animal bénéficiait alors d'une certaine dignité. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, où il est traité comme un simple objet, où la plupart des gens achètent viande et poisson au supermarché sans se soucier du bien-être de l'animal. Même les œufs et le fromage sont concernés, bien que dans une moindre mesure. C'est pourquoi, oui, je recommande le végétarisme.

En parlant d'abattage, mentionnons également **les sacrifices d'animaux** au Temple. Je partage l'avis de Maïmonide (Rambam) selon lequel il s'agissait de vestiges du passé. La Torah elle-même le suggère en partie (Lévitique 17:7). Cela paraît d' autant plus évident aujourd'hui, alors que notre connaissance de l'histoire de l'humanité est bien plus approfondie et que nous pouvons constater l'ampleur de la pratique sacrificielle. Je ne comprends pas pourquoi Dieu s'intéresserait à de telles pratiques ; je ne vois pas non plus en quoi elles pourraient être bénéfiques aux êtres humains qui s'y adonnent. Même s'ils croient que la souffrance et la

---

[67] Voir par exemple http://www.fao.org/newsroom/common/ecg/1000505/en/stocks.pdf et http://www.greenfacts.org/en/fisheries/#3

mort de l'animal sacrifié remplacent les leurs, il est inconcevable que cela puisse objectivement se produire. Le soulagement psychologique, aussi illusoire soit-il, ne justifie en rien un tel comportement violent. L'effet « karmique » objectif risque fort d'accroître la culpabilité, et non de l'alléger.

Supposons, comme le fait le Ramban (Nachmanide), que Dieu ait choisi d'établir un lien mystique (invisible, sous-jacent) entre l'homme et Dieu, justifiant ainsi le sacrifice animal. Cette hypothèse est concevable si l'on imagine quelques sacrifices annuels offerts au nom de la nation entière. Mais lorsqu'on calcule tous les sacrifices obligatoires et volontaires que la Torah devrait accomplir chaque année pour chaque individu de la nation, pour la nation dans son ensemble, sans parler des étrangers, la perplexité est de mise. Cela signifie des centaines de milliers, voire des millions d'animaux tués chaque année, année après année [68]. Le sang coulerait à flots . Tant de souffrances… pour quoi faire ?

J'espère et je prie pour la restauration du Temple sur son emplacement antique, bientôt de notre vivant. Mais personnellement, je ne me réjouis pas de ces massacres quotidiens de pauvres bêtes innocentes. Considérée de manière abstraite, à petite échelle, cette pratique semble

---

68 Imaginez : 100 par jour, cela représente 36 500 par an ; 1 000 par jour, cela représente 365 000 par an. Combien de sacrifices une nation de plusieurs millions d'habitants devrait-elle consentir chaque année ? Une fois ces chiffres pris en compte, la question devient beaucoup plus discutable.

anodine, presque naturelle. Mais lorsqu'on pense aux chiffres réels , elle est clairement inhumaine et inacceptable. Je n'y vois aucune spiritualité – bien au contraire, elle ne peut que diminuer notre sensibilité, notre bonté et notre bienveillance. Les animaux ne méritent pas un tel traitement, et les êtres humains se porteraient mieux sans cette « mitsva » désuète. Il est difficile de croire que Dieu ait jamais exigé cela de nous. Plus vraisemblablement, une caste sacerdotale existante l'a justifiée a posteriori comme un commandement divin.

4. J'évoque au chapitre 6 et à l'annexe 1 l'existence de « questions difficiles » concernant le récit de la Torah auxquelles les rabbins n'ont pas suffisamment répondu. Voici l'une de ces questions, ou plutôt l'ensemble de ces questions.

mangeaient et buvaient les Israélites durant leur errance dans le désert (et leurs animaux) ? On peut répondre en partie à la question de l'alimentation en supposant que, durant le mois précédant la distribution de la manne, ils transportaient des vivres (et du fourrage), et qu'après la fin de la manne , ils achetaient ce dont ils avaient besoin auprès des populations voisines. Le récit ne mentionne pas ce que mangeaient les animaux (nécessaires aux sacrifices) durant les années de manne. Quant à l'eau, si le récit fait parfois mention de sources naturelles et miraculeuses (sans doute utilisées aussi bien par les animaux que par les humains), il reste parfois obscur. C'est pourquoi la tradition orale évoque le « puits de Myriam » – une sorte de puits miraculeusement

mobile – qui les aurait accompagnés durant la majeure partie de leur voyage.

À première vue, les explications données semblent convaincantes, même si elles sont incomplètes. Cependant, à y regarder de plus près, compte tenu *des quantités en jeu* , elles paraissent plutôt incroyables. En effet, si l'on se base sur les chiffres de population de la Torah, on parle ici de quelque deux millions de personnes (hommes, femmes et enfants israélites, sans compter la « foule mêlée » qui les accompagnait), et d'un important troupeau d'animaux (vraisemblablement des centaines de milliers). Cela représente plus de *quatre fois* la population juive actuelle de Jérusalem. Imaginez les quantités de nourriture et de boisson nécessaires quotidiennement à un si grand nombre de personnes ! Ajoutons-y les besoins des animaux. Multiplions ensuite ce chiffre par 365 par an, puis par 40 pour les années d'errance.

Si l'on part du principe qu'un demi-litre d'eau par personne et par jour suffit, cela représente un million de litres, soit un million de tonnes d'eau par jour. Sur 365 jours, cela correspond à 365 000 tonnes d'eau. Et sur 40 ans, la quantité atteindrait 14,6 millions de tonnes. De même, pour les périodes où la manne n'était pas encore distribuée ou ne l'était plus, si l'on suppose (par hypothèse) une ration alimentaire moyenne d'un quart de kilo par personne, il aurait fallu 500 tonnes d'eau par jour, et ainsi de suite. Il en va de même pour les animaux, mais en quantités encore plus

importantes – bien que leurs espèces et leur nombre soient inconnus, tout calcul est inutile.[6970]

maintenant *la logistique* nécessaire pour approvisionner une population de cette taille. Non seulement les quantités sont énormes, mais comment étaient-elles distribuées ? Deux millions de personnes se rendaient-elles chaque jour à un lieu central (comme le puits de Myriam) avec leurs bénéficiaires pour récupérer leur part, ou celle-ci leur était-elle apportée par des animaux ou des charrettes ? Comment l'eau était-elle puisée dans les puits, compte tenu des volumes nécessaires ? Il n'y avait ni pompes ni canaux ; quelqu'un devait effectuer le travail manuellement, à l'aide d'outils. Comparez cela à la vie dans une ville moderne pour vous faire une idée de l'ampleur de la tâche.

---

69 Rachi suggère que la matza qu'ils emportèrent le jour de leur départ d'Égypte fut miraculeusement renouvelée. Il ne précise pas comment cela se produisit : une matza repoussait-elle lorsqu'un morceau était cassé, ou réapparaissait-elle dans le tas après avoir été mangée ? L'important est de tenter de se représenter plus clairement ce miracle présumé, plutôt que de le nier catégoriquement. Si un tel miracle s'est produit pendant un mois, pourquoi la manne semblait-elle si miraculeuse ? Et pourquoi la manne était-elle nécessaire plutôt que la matza ? (À cette dernière question, un rabbin m'a donné une réponse convaincante : la manne était peut-être la nourriture spirituellement nécessaire pour recevoir la Torah.)

70 Le texte de la Torah mentionne bien *un certain* pâturage, puisqu'il interdit de laisser paître le bétail au pied du mont Sinaï lors du don de la Torah. Cependant, rien n'indique que le désert ait pu nourrir une population animale importante pendant quarante ans uniquement par le pâturage, et il ne semble pas raisonnable de le supposer.

Dans certains commentaires, on présente le peuple comme transportant avec lui les vivres et les boissons nécessaires pour une longue période (par exemple, de la sortie d'Égypte jusqu'à l'apparition de la manne). Mais, compte tenu des quantités en jeu, cette hypothèse paraît absurde. Chaque adulte devrait être un surhomme pour porter une telle charge. Les animaux pourraient certes transporter une grande partie du fardeau humain, mais qu'en est-il alors du poids de leur nourriture et de leur eau ?

De même, certains commentaires évoquent l'achat de nourriture, de fourrage et d'eau auprès des populations voisines. Cette explication semble plausible si l'on imagine un petit groupe de nomades, mais elle devient difficilement concevable à l'échelle d'un marché de deux millions de personnes. Il faudrait supposer que les populations environnantes étaient elles-mêmes très importantes pour avoir cultivé, récolté et commercialisé de telles quantités de nourriture, de fourrage et d'eau.

Même si la région était plus fertile qu'aujourd'hui, de vastes superficies auraient dû être cultivées, et il aurait fallu prévoir un an à l'avance les besoins d'une agriculture à si grande échelle, ou bien les paysans auraient dû faire preuve de clairvoyance. D'importantes ressources en eau (un lac, une rivière, des puits jaillissants ou des pluies abondantes) auraient été nécessaires pour produire la nourriture et le fourrage, ainsi que pour étancher la soif des producteurs, des consommateurs et de leurs animaux. Cette explication, relativement naturaliste, est donc peu crédible.

Même la collecte de la manne soulève des questions logistiques. Supposons qu'elle n'ait pas été déposée à leur porte, mais qu'ils aient dû s'éloigner du camp pour la recueillir : imaginez des centaines de milliers de collecteurs de manne partant chaque jour de la semaine chercher la part de leur famille. Combien de temps prenait le trajet aller-retour ? La circulation devait être organisée pour éviter les embouteillages. Ajoutez à cela le puisage et le transport de l'eau, et vous comprendrez que beaucoup de gens étaient occupés.

Tout cela signifie qu'il existe de nombreuses sources de doute, tant dans le récit de la Torah que dans les tentatives rabbiniques pour le rendre plus crédible. Il faut supposer que la population de l'Exode était bien moins nombreuse que ne le prétend le texte écrit, ou bien qu'il y a eu beaucoup plus de miracles que ceux qui y sont explicitement mentionnés. Par exemple, le puits mouvant de Myriam était peut-être un jet jaillissant qui alimentait en eau chaque tente familiale. Peut-être que les gens avaient miraculeusement besoin de très peu d'eau (pour boire et pour d'autres usages), et peut-être même que les animaux n'en avaient absolument pas besoin . Et ainsi de suite.

Un commentateur plus sceptique suggérerait que le récit est largement exagéré et que son ou ses auteurs, très humains, n'ont pas pris le temps de le rendre cohérent et convaincant. À première vue, il peut sembler plausible, mais à y regarder de plus près, il paraît moins crédible.

5. Concernant l'importance de **la méditation** dans le judaïsme (chapitre 7). La valeur psychologique de la méditation réside dans le fait qu'elle accroît la maîtrise de ses pensées, de ses paroles et de ses actions. En clarifiant considérablement son champ mental, on est capable de cerner les problèmes avec précision et de les résoudre avec une grande finesse.

On peut comprendre le fonctionnement de la méditation grâce à la métaphore suivante. Imaginez-vous dans l'eau, une pierre précieuse à l'intérieur. Si l'eau est trop agitée, vous ne pouvez pas voir le fond et donc récupérer votre joyau. Vous ne pouvez pas calmer l'eau par des moyens mécaniques. Il vous faut simplement patienter et la laisser se calmer naturellement. Alors, lorsqu'elle est calme, vous pouvez facilement voir et récupérer le joyau. De même, la méditation permet à votre activité mentale de s'apaiser, après quoi vous pouvez plus facilement vous connecter à votre âme et peut-être entrer en contact plus facilement avec le divin.

De plus, une meilleure compréhension de son âme permet de mieux la maîtriser, car elle n'est plus confondue avec les phénomènes mentaux environnants. La méditation régulière facilite la résolution des problèmes passés et la prévention des problèmes futurs. Elle permet d'aborder les problèmes présents avec plus de précision. Moins confus et éclairé, on adopte des attitudes plus logiques et on agit avec plus d'assurance. Mieux vaut ne pas pécher que de pécher et de

devoir ensuite le regretter. Mieux vaut prévenir que guérir : c'est une simple question de logique et d'économie.

Sur un plan plus métaphysique, la méditation consiste à se préparer à retourner à sa Source spirituelle. Notre âme est une infime étincelle de la grande Âme qu'est Dieu. Envoyée dans ce monde matériel pour contribuer à sa rédemption, notre âme est momentanément séparée de sa Source et alourdie par la matérialité. Par la méditation, nous pouvons retrouver notre pureté spirituelle originelle, notre calme et notre vacuité – nous pouvons ainsi préparer notre âme à fusionner de nouveau harmonieusement avec Dieu. De même qu'Il est libre des fardeaux de la substantialité et des entraves, nous aspirons à le devenir. De même qu'Il est paisible et transparent, nous aspirons à l'être aussi. À l'approche de la mort, nous pouvons ainsi espérer que notre âme retrouvera plus facilement sa place naturelle en Lui.

6. **La logique en défense de Sionisme** .

7. **Le miracle des lumières de Hanoukka : une solution nouvelle et plus logique au problème.**

Vous trouverez ces deux nouveaux essais dans les pages suivantes…

17. LOGIQUE EN DÉFENSE DE ZIONIS M

Les médias actuels sont massivement biaisés contre le sionisme et Israël. Cette position est devenue bien plus qu'une simple mode : elle est désormais l'« esprit du temps », un « axiome » populaire qu'il est interdit de remettre en question. Comme me le faisait remarquer une connaissance lors de la récente guerre de Gaza, c'est un véritable fardeau émotionnel pour nous, Juifs, de devoir supporter cette immense vague de négativité émanant de tant de nos semblables. En effet, jamais dans l'histoire si peu de personnes n'ont été aveuglément haïes par autant. Autrefois, cette haine se concentrait davantage sur certaines communautés que sur d'autres, mais aujourd'hui, sous l'effet de la surenchère médiatique, l'antisémitisme a pris une ampleur véritablement mondiale.

Ce sujet comporte bien sûr de nombreux aspects. Mon propos est ici d'en souligner certains aspects *logiques* . Je souhaite attirer votre attention sur certaines *incohérences et lacunes empiriques* du raisonnement des opposants au sionisme.

Le sionisme n'est ni impérialisme ni colonialisme . Un argument fréquemment avancé par les anti-israéliens est que les Juifs *ont volé* la terre aujourd'hui appelée Israël. Il est important de réfuter cette affirmation, car elle est présentée par les opposants de gauche à Israël comme *la cause* de leur opposition. C'est sur cette base qu'ils se posent en défenseurs indignés de la justice et de la morale. Ils prétendent que les Arabes, ou « Palestiniens », vivaient là avant les Juifs, autochtones et paisibles, vaquant à leurs occupations, lorsqu'ils furent envahis par des impérialistes étrangers (c'est-à-dire les Juifs) qui les dépossédèrent et colonisèrent leur terre. Cet argument est non seulement historiquement faux, mais aussi logiquement absurde.

Si les Juifs s'étaient installés en Ouganda (comme cela leur avait été proposé au début du XXe siècle), ils auraient pu être qualifiés d'envahisseurs et de colons, car ils n'avaient aucun lien historique avec cette terre. Mais lorsqu'ils arrivèrent sur la terre alors appelée Palestine, ils retournaient chez eux, sur la terre de leurs ancêtres directs. Leur situation était alors analogue à celle des Tibétains exilés aujourd'hui. Si ces Tibétains souhaitent reconquérir leur pays, que ce soit maintenant ou dans des siècles, qui oserait leur nier leur droit moral et leur titre légal sur l'ensemble du territoire, ou affirmer que ceux qui ont pris leur place entre-temps ont un droit légitime sur une partie quelconque de celui-ci ?

Historiquement , il est bien établi depuis l'Antiquité que les Juifs (ou Israélites ou Hébreux) habitent la terre d'Israël depuis 1300 avant notre ère (en comptant à partir de l'Exode d'Égypte) ou depuis 1700 avant notre ère (en comptant à partir de l'immigration du patriarche Abraham depuis la Mésopotamie).

Ce sont les dates bibliques traditionnelles (certains historiens antisionistes les contestent, mais même en retranchant environ 500 ans, nos arguments restent valables, cette question n'a donc pas d'importance ici).

Lorsque les Juifs sont arrivés, d'autres peuples étaient présents, qui ont tous depuis disparu de l'histoire. Les populations présentes sur place furent soit tuées lors de guerres, soit exilées (comme ce fut le cas pour de nombreux Juifs) par les Égyptiens, les Assyriens, les Babyloniens, les Perses, etc. Elles n'étaient en aucun cas originaires de la région, mais plutôt des immigrants ou des populations issues de migrations plus lointaines. Ainsi, les Philistins (un peuple non sémitique) provenaient probablement des îles grecques, les Hittites (également non sémitiques) d'Anatolie, les Amorites (sémitiques, comme Abraham) de Mésopotamie, les Cananéens étaient, selon la Bible, des Chamites ou, selon certains historiens, des Sémites d'Arabie [71], et ainsi de suite. Toutes ces populations disparurent au moment du Premier Exil, c'est-à-dire au VIe siècle avant notre ère.

Ce pays, situé au carrefour de trois continents, a toujours été un creuset de peuples divers. L'humanité, rappelons-le, a toujours été en mouvement, depuis l'émigration des premiers hommes d'Afrique de l'Est. Il est important de noter qu'aucun des peuples ayant précédé la présence juive n'est l'ancêtre des Arabes « palestiniens » d'aujourd'hui. Ces derniers sont arrivés bien plus tard : certains sont vraisemblablement venus à la suite

[71] Il convient de noter que les langues hamitiques et sémitiques sont très proches, et que les indices linguistiques jouent un rôle important dans les théories des historiens sur les origines des peuples.

de l'invasion de la terre d'Israël au VIIe siècle par des hordes arabes récemment converties à l'islam ; mais beaucoup sont arrivés beaucoup plus récemment, aux XIXe et XXe siècles (au moment même où les Juifs revenaient d'Europe et des pays arabes environnants).

À la lecture des récits « palestiniens » actuels, on pourrait croire que ces Arabes ont été créés *de toutes pièces sur place* . Mais il s'agit là, bien sûr, d'une histoire récemment inventée à des fins de propagande par des pseudo-historiens. Les voyageurs européens et juifs qui se sont rendus en Terre sainte au XIXe siècle ont tous témoigné du dépeuplement et de la désolation de la région.

Pour répondre à la question : qui était là en premier et qui est venu après ? La réponse est indiscutable : les Juifs sont arrivés avant les Arabes, plusieurs milliers d'années auparavant. De plus, il est significatif que les Juifs aient habité cette terre bien plus longtemps que les Arabes. S'il est un peuple autochtone de cette terre, c'est sans aucun doute le peuple juif. Par ailleurs, le fait que les Juifs contrôlent aujourd'hui le territoire est significatif. Ces trois facteurs – l'antériorité, la durée de présence et la souveraineté actuelle – déterminent la supériorité de la revendication territoriale (totale) des Juifs, selon toute évaluation rationnelle et équitable.

Avant l'arrivée des Arabes, la nation juive perdit sa souveraineté au profit des Grecs, puis des Romains (qui renommèrent le pays Palestine afin de dissimuler son origine juive). De nombreux Juifs furent exilés après la destruction du Second Temple en 70 apr. J.-C., mais beaucoup restèrent (comme en témoigne, par exemple, la rédaction du Talmud de

Jérusalem au IVe siècle). La domination passa ensuite aux mains des Byzantins, successeurs de Rome, puis (brièvement) aux Perses, jusqu'à l'arrivée des Arabes musulmans, qui s'y installèrent au VIIe siècle , comme indiqué précédemment.

S'il est un groupe dans la région qui peut être accusé d'impérialisme et de colonialisme, ce sont incontestablement les Arabes, qui ont quitté leur péninsule natale pour s'étendre par la force des armes, de l'Inde à l'Espagne, en quelques décennies seulement. Ils occupent encore aujourd'hui la majeure partie de ces terres volées, de l'Irak au Maroc. Il est donc paradoxal que ces mêmes personnes accusent les Juifs de ces crimes . Ils prétendent qu'Israël (ou, plus modérément, certaines parties de ce territoire) est une « terre arabe occupée » et se plaignent des « colonies » qui s'y trouvent, mais ils oublient ou dissimulent que non seulement Israël, mais aussi *toutes* les terres situées en dehors de l'Arabie proprement dite sur lesquelles ils se trouvent aujourd'hui sont des terres que les Arabes ont volées à d'autres peuples !

Il s'agit là, bien sûr, d'une erreur *logique* dans leur raisonnement. Il existe cependant une autre incohérence, plus subtile, que je souhaite porter à votre attention. Les anti-israéliens répondent aux arguments historiques susmentionnés en disant : « Mais tout cela appartient au passé ! Le fait est qu'au milieu du XXe siècle , les Juifs ont déplacé les Palestiniens [c'est-à-dire les Arabes] et se sont emparés de leurs terres. » Pourquoi cela est-il incohérent ? Je vais vous l'expliquer.

Si l'on admet que l'histoire juive antique est sans importance et que seul compte l'identité des populations qui occupaient la

majeure partie du territoire quelques décennies avant la guerre d'indépendance d'Israël, alors on pourrait tout aussi bien affirmer que l'histoire arabe récente est sans importance et que seul compte l'identité des populations qui occupent la majeure partie du territoire *aujourd'hui* . Si le fait accompli de la conquête arabe de la terre d'Israël au VIIe siècle (et plus tard par d'autres conquérants, notamment les Turcs ottomans musulmans [72]) est moralement acceptable, pourquoi le fait accompli de la conquête juive au XXe siècle serait-il moralement inacceptable ? Qui décide du nombre d'années de possession de fait qui constituent une propriété légale ? Selon quels critères universels ?

Il est clair que ceux qui nient le droit d'Israël à exister appliquent *un double standard arbitraire* , réécrivant l'histoire selon les intérêts arabes. Si la force prime sur le droit arabe, elle prime logiquement sur le droit juif. Si l'on adopte une approche machiavélique, il faut l'être totalement. Tant que les Juifs sont capables de préserver leur indépendance face aux ambitions hégémoniques arabes par la force des armes, ils ont pleinement droit à cette terre. S'ils sont assez naïfs pour se laisser affaiblir par la guerre psychologique que leurs ennemis leur mènent, et qu'ils abandonnent leurs possessions, personne ne défendra leurs droits.

En tout état de cause, je ne prétends pas que la force prime le droit. Les Juifs ont des droits bien plus légitimes et durables sur la terre d'Israël. C'est *la terre de leurs ancêtres* , qu'ils habitent

---

72 Il y a moins de 500 ans. Il est à noter que ces Turcs ottomans n'étaient pas originaires de la région, mais descendaient d'envahisseurs du Moyen-Orient venus des steppes d'Asie centrale et apparentés aux Mongols.

en partie *depuis environ trois mille cinq cents ans* . Le fait que d'autres peuples (dont les Arabes) aient envahi cette terre depuis leur arrivée, et qu'ils aient souvent massacré ou chassé nombre de ses habitants, ne diminue en rien les droits des Juifs. En effet, la présence de Juifs sur cette terre est attestée (par de nombreux documents et preuves archéologiques) tout au long de cette période historique, et les Juifs ont traversé l'histoire en continuant de revendiquer cette terre. Cet argument est convaincant, quelles que soient les convictions religieuses (ou leur absence), il est important de le souligner.

Quant aux « Palestiniens » – c'est-à-dire les Arabes musulmans vivant en « Palestine » –, il convient de préciser qu'ils n'ont jamais constitué un peuple distinct, doté d'une histoire et d'une culture propres, jusqu'à ce que des propagandistes habiles les inventent il y a quelques décennies. Ils ont toujours existé en tant qu'Arabes indifférenciés, dispersés à travers le Moyen-Orient depuis l'invasion arabe. Les terres qu'ils occupaient ont toujours fait partie d'une entité politique plus vaste, ou ont toujours appartenu à celle-ci. Il n'y a jamais eu de nation ou de souveraineté arabe spécifique sur le sol palestinien. Le dernier souverain effectif avant Israël était le Mandat britannique, et avant cela, l'Empire ottoman. Les Arabes ne peuvent donc prétendre à aucune souveraineté nationale sur ce territoire.

Il n'y aurait pas de conflit israélo-arabe si les Arabes avaient agi correctement dès le départ et laissé la terre à ses propriétaires légitimes, les Juifs. Les pays arabes voisins devraient inviter leurs frères à revenir chez eux – si nécessaire, jusqu'à leur patrie arabe d'origine (aujourd'hui riche en pétrole et parfaitement capable de les accueillir). Près d'un million de Juifs ont été

expulsés ou ont fui les pays arabes dans les années qui ont suivi la création de l'État d'Israël[73] ; et la plupart de ces réfugiés (ainsi que des millions d'autres venus d'autres pays) ont été chaleureusement accueillis par ce pays. Il n'y a aucune raison pour que les Arabes ne fassent pas preuve de la même hospitalité envers leurs frères, dans un souci de paix durable.

Perpétuer le problème des revendications territoriales conflictuelles ne peut qu'engendrer des conséquences néfastes. La « solution à deux États » actuellement proposée est une voie sans issue. Elle ne peut qu'engendrer tensions, haine, guerre et souffrance. Elle vise à réduire et affaiblir l'État juif au point d'assurer sa destruction finale. Chacun sait que c'est là le but secret de ce « plan de paix » : la paix de la tombe (juive). On ne peut raisonnablement s'attendre à ce qu'Israël se suicide. Ceux qui aspirent sincèrement à la paix devraient plaider en faveur, faciliter et contribuer au financement de la solution évidente : un programme international encourageant l'émigration volontaire des Arabes.

L'antisionisme est de l'antisémitisme . Puisque, pour l'instant, les antisionistes nient catégoriquement être antisémites, il est important de démontrer leur équivalence. Le moyen le plus simple d'y parvenir est d'examiner si les passions suscitées chez les anti-Israéliens par les événements en Israël sont proportionnelles ou disproportionnées par rapport à celles suscitées par des événements ailleurs. Il s'agit là d'un recours à la logique causale, la branche de la logique formelle qui nous apprend à identifier les causes et les effets. Si une personne

73 Voir http://www.justiceforjews.com/narrative.html .

réagit différemment à des circonstances similaires, nous nous demandons naturellement pourquoi ; si nous discernons un schéma comportemental tel que la réaction soit d'une certaine manière lorsque des Juifs sont impliqués et d'une autre manière lorsqu'ils ne le sont pas, nous pouvons raisonnablement en déduire que la différence de comportement observée est *due à* ce facteur de différenciation.

La question est la suivante : les opposants actuels à Israël sont-ils simplement « pro-palestiniens » ou « humanitaires » (comme ils le prétendent), ou sont-ils animés d'un préjugé anti-israélien ? Si Israël n'était pas juif (mais issu d'un autre groupe ethnique), les réactions seraient-elles les mêmes ? Les faits sont les suivants : lorsque les Palestiniens subissent des souffrances similaires, voire pires, du fait des actions d'autres Arabes ou musulmans (par exemple, lorsque des milliers d'entre eux ont été tués en Jordanie en septembre 1970 [74]), l'indignation publique est bien moindre, voire inexistante. Lorsque des souffrances similaires, voire pires, sont infligées aux Juifs par des Palestiniens (femmes et enfants délibérément tués par des terroristes) ou à d'autres peuples ailleurs (par exemple, la minorité du Darfour au Soudan), l'indignation publique est là encore sensiblement moindre, voire quasi nulle. Les réactions à l'égard d'Israël sont manifestement disproportionnées par rapport aux réactions habituelles.

Ces divergences manifestes prouvent clairement et irréfutablement que les sentiments anti-israéliens sont enracinés dans l'antisémitisme et rien d'autre, car une population

74 Ou plus récemment (en 2007), lors du bombardement d'un camp de réfugiés « palestiniens » par les forces libanaises qui tentaient d'y détruire un groupe terroriste.

majoritairement juive est la marque distinctive de l'État d'Israël. L'importance de cet argument est capitale : les preuves dont nous disposons démontrent la véritable cause. Malgré les protestations d'objectivité et d'impartialité des anti-israéliens, leurs actes sont plus éloquents que leurs paroles : leur motivation première est manifestement un racisme antijuif et leurs réactions sont manifestement fondées sur une hypocrisie flagrante.

Ils protestent qu'« il est tout à fait possible de critiquer le comportement du gouvernement israélien sans être antisémite », mais la question à laquelle ils ne répondent pas, et c'est important de le souligner, est la suivante : comment se fait-il que cette critique soit bien plus virulente que celle adressée à d'autres pays ou peuples pour des comportements comparables ? La critique est légitime, certes, mais la critique injuste, la critique fondée sur le deux poids deux mesures, ne l'est pas. Si tous les êtres humains sont égaux en conscience, leur indignation, leur colère et leur haine devraient être proportionnelles aux événements. Par exemple, si quelques milliers de Palestiniens meurent lors d'opérations antiterroristes, tandis que 400 000 habitants du Darfour périssent dans des opérations de nettoyage ethnique, les émotions suscitées par ces derniers événements devraient objectivement être au moins 200 fois plus intenses que celles suscitées par les premiers. Or, c'est l'inverse qui se produit. Cela prouve l'existence d'un traitement différencié.

Certains antisémites prétendent, de façon absurde, ne pas l'être puisqu'ils sont juifs ou arabes et donc eux-mêmes sémites ! Il s'agit là d'un simple jeu de mots . Le mot « antisémite » signifiait à l'origine (XIXe siècle) « antijuif ». Si certains

sophistes souhaitent aujourd'hui en modifier le sens pour y inclure la haine de tous les Sémites (afin d' en diluer la portée), il suffirait de commencer à utiliser le mot « antijuif ». Et bien sûr, il est indéniable que certains juifs sont antijuifs (on les appelle des juifs « qui se haïssent eux-mêmes »).

En conclusion , il est essentiel que chacun connaisse l'histoire complète et authentique de la terre d'Israël, qui proclame clairement et sans équivoque le droit légitime et absolu des Juifs à cette terre. Les médias parviennent à déformer les droits des Juifs en falsifiant l'histoire. À titre d'exemple, lorsque les autorités musulmanes (le *Waqf*), actuellement en charge du Mont du Temple à Jérusalem, affirment sans vergogne qu'il n'y a jamais eu de Temple juif sur le Mont, ni même de royaume juif en Israël, et que les médias traditionnels (télévision et presse) reprennent ces déclarations sans les commenter, laissant entendre une forme d'acquiescement, l'histoire est délibérément falsifiée à des fins politiques. Il n'est donc pas surprenant que le citoyen lambda croie à la supercherie selon laquelle Israël serait une « terre palestinienne/arabe occupée » et, par conséquent, éprouve de l'hostilité envers les Israéliens/Juifs.

De plus, le raisonnement fallacieux qui conduit ces personnes à des opinions anti-israéliennes doit être dénoncé. Un traitement inégalitaire est manifeste, comme indiqué précédemment. Cela n'est pas uniquement dû à la malhonnêteté – dans certains cas, les arguments fallacieux sont difficiles à démasquer. Il n'en reste pas moins que la malhonnêteté est très présente. Il existe une volonté perverse de tromper l'opinion publique ; la plupart des journalistes, professeurs et politiciens impliqués ne sont pas de simples spectateurs, mais des ennemis actifs d'Israël. Comme d'autres commentateurs l'ont déjà souligné, ils adhèrent

à une nouvelle religion laïque – une religion dans laquelle la nation d'Israël (« *le juif des nations* ») joue un rôle central en tant que méchant, contre lequel les passions négatives sont délibérément dirigées.

L'absolue nécessité d'Israël . Nous assistons en effet à un véritable lynchage médiatique d'une ampleur internationale sans précédent : une critique totalement injuste et implacable d'Israël, sans aucun égard pour les conséquences destructrices, voire même avec une certaine jubilation. Il ne s'agit objectivement pas d'une simple propagande anti-israélienne ; son but ultime est sans aucun doute la destruction du peuple juif dans son ensemble . Eretz Israël abrite près de la moitié de la population juive mondiale et bénéficie de la sympathie et du soutien de la grande majorité des Juifs de la diaspora. Comme le démontre clairement la propagande arabe [75], les Arabes font peu de distinction entre les groupes. Lorsqu'ils parlent des Israéliens, ils les appellent simplement *al-yahud.* – les Juifs. Ils rêvent ouvertement et explicitement d'un génocide juif [76].

S'il est une chose qui prouve la nécessité pour les Juifs d'avoir un pays indépendant et fort, même aujourd'hui après l'Holocauste, c'est bien cette campagne médiatique

---

75 Voir par exemple les sites web www.pmw.org et www.memri.org qui donnent de nombreux exemples – comme la vidéo suivante de la télévision égyptienne : http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs .

76 Tout en accusant ouvertement Israël d'avoir des intentions génocidaires envers les Arabes palestiniens. Mais de telles velléités n'existent pas parmi les Juifs ; il s'agit d'une pure invention des ennemis d'Israël.

anti-israélienne mondiale. Nous constatons ici, à peine un demi-siècle après le meurtre de six millions de Juifs d'Europe par des peuples prétendument civilisés, combien il est facile pour les médias modernes d'attiser la haine contre les Juifs. Les journalistes sont les nouveaux prêtres, prêchant la haine. Certains le font ouvertement, mais la plupart le font de manière plus « politiquement correcte » : par la sélection des informations (c'est-à-dire en omettant des informations pertinentes) et par la désinformation (c'est-à-dire en propageant de fausses informations) [77]. Le message « Israël est le méchant » peut être transmis haut et fort de manière tacite et subliminale : par le choix des images, la musique de fond, le ton de la voix off, le choix des mots et bien d'autres procédés de propagande.

Vu la tournure des événements, je crains parfois qu'un jour prochain, si nous ne sommes pas vigilants et si nous ne réagissons pas avec vigueur à cette nouvelle guerre contre les Juifs, le monde entier ne conspire pour éradiquer notre espèce de la surface de la Terre. Les Nations Unies voteront notre anéantissement, invoquant toutes sortes d'arguments pieux pour se donner bonne conscience. Elles prétendront que c'est une nécessité pour la paix mondiale et le progrès international. Enfin, tout le monde sera soulagé et heureux ; un sentiment d'unité et de solidarité régnera sur le monde.

Une agence sera créée et financée pour superviser cette opération complexe. L'emploi augmentera et l'économie sera stimulée. La Croix-Rouge et le Croissant-Rouge seront

---

77 Voir par exemple le site web www.camera.org qui surveille certains médias.

désignés pour veiller au respect des normes humanitaires dans cette noble cause. Ils visiteront les chantiers de construction des usines d'extermination modernes et informatisées, et certifieront leur caractère indolore et hygiénique. Si certains Juifs osent s'y opposer ou se rebeller, Amnesty International et La Paix Maintenant les qualifieront de terroristes. D'autres ONG enregistrées s'assureront que, par souci d'équité, tous les Juifs soient inclus dans cette Solution finale, et qu'aucun ne soit autorisé à se convertir à d'autres religions ni à prétendre avoir été un athée anti-israélien. Tout sera fait de manière propre et efficace, faisant honte à Hitler et à ses prédécesseurs.

J'espère qu'il s'agit d'un scénario extrême, un véritable cauchemar – mais qui aurait pu imaginer la Shoah humainement concevable quelques années auparavant ? On ne peut ignorer l'insouciance totale avec laquelle les autorités politiques, les médias et les populations du monde entier font face à la menace actuelle de guerre nucléaire proférée par l'Iran contre Israël [78]. Nombreux sont ceux qui espèrent sans doute la disparition d'Israël. Il ne s'agit pas d'un simple rêve islamiste ou palestinien/arabe, mais du désir secret de nombreux antisémites en Occident, à gauche comme à droite. Le bain de sang ne s'arrêtera certainement pas là. L'expérience des pogroms passés montre qu'une fois la tuerie commencée, il est difficile de l'arrêter. Aucun Juif au monde, quelles que soient ses convictions politiques, ne sera à l'abri.

Les personnes de bonne foi doivent se rallier pleinement à Israël. Cet État juif a été créé dans un but précis : assurer la

[78] Il convient également de considérer les absurdités qui émanent de l'actuel soi-disant Conseil des droits de l'homme de l'ONU. Voir http://www.unwatch.org .

protection future de tous les Juifs contre toute forme de génocide. Sa nécessité est encore manifeste aujourd'hui.

18. LE MIRACLE DES LUMIÈRES DE HANOUKKA

– Une solution nouvelle et plus logique au problème .

Pendant les huit jours de Hanoukka, la fête des lumières, les Juifs allument des bougies chaque soir. La tradition explique que, au IIe siècle avant notre ère, lorsque les Maccabées chassèrent leurs ennemis séleucides du Temple, ils souhaitèrent reprendre immédiatement les offices habituels, notamment l'allumage quotidien de la menorah. Or, ils ne trouvèrent qu'un seul récipient scellé, contenant suffisamment d'huile d'olive pure pour une seule journée. Sachant qu'il leur faudrait huit jours pour se réapprovisionner

en huile [79], ils allumèrent néanmoins la menorah et, miraculeusement, l'huile disponible dura huit jours.

Ce récit est mentionné dans le Talmud, dans le traité Shabbat, page 21b : « La fiole ne contenait que suffisamment d'huile pour un seul jour, mais un miracle se produisit et elle alimenta la lampe sacrée pendant huit jours consécutifs [80]. » Dans un commentaire de l' ouvrage *halakhique* (c'est-à-dire de loi juive) plus tardif intitulé Arba Turim, vol. II, chap. 670, §2, Rabbi Joseph Caro (également connu sous le nom de Beit Yossef) soulève un problème logique concernant ces événements rapportés. ***Si l'huile contenait suffisamment d'huile pour un jour et qu'elle a miraculeusement brûlé pendant huit jours, pourquoi célébrons-nous la fête pendant huit jours et non pas seulement sept ?*** Il propose trois scénarios hypothétiques pour résoudre ce problème [81], mais à y regarder de plus près, aucun des trois ne tient

---

79 Le Beit Yossef explique ce délai de huit jours soit (a) parce qu'ils sont rituellement impurs pour le service du temple et ont besoin de sept jours pour être purifiés plus un jour de plus pour récolter et presser les olives, soit (b) parce qu'ils doivent envoyer de l'huile au loin, un voyage de quatre jours aller et quatre jours retour.

80 Une question se pose quant à la formulation de cette phrase. Le sujet de « elle alimentait la lampe sainte » est-il le flacon ou l'huile ? Si l'on suppose qu'il s'agit du flacon, le scénario le plus plausible serait le numéro deux ; or, ce scénario implique une durée de 7 jours au lieu de 8. Par conséquent, il faut supposer que « elle » désigne l'huile.

81 On ignore d'où le Beit Yossef tient ces informations. Un rabbin que j'ai interrogé m'a indiqué que deux des scénarios proposés proviendraient probablement du Ritva et du Tosefot R. Peretz.

compte de certains aspects, ce qui jette un doute sur l'ensemble du récit. Les trois scénarios proposés et leurs difficultés sont les suivants :

1. Une possibilité est que les *kohanim* (prêtres), évaluant la situation avec réalisme, aient décidé dès le départ de verser chaque jour un huitième de la dose d'huile habituelle dans les lampes de la menorah, afin que la réserve d'huile journalière dure huit jours, même si elle ne s'allumait que partiellement chaque nuit. Or, il se trouve que ce huitième de dose a brûlé toute la nuit, chaque nuit, pendant huit nuits. Cette solution est intéressante car elle propose un miracle octuple. La principale difficulté réside dans le fait qu'en ne remplissant pas les vases de la menorah, ils ne remplissaient pas, semble-t-il, l'exigence légale, ou du moins traditionnelle, de ce rituel [82]. On reproche également à un acte aussi calculé d'avoir impliqué un manque de foi inhabituel (du moins le premier jour, avant la première manifestation du miracle). Une autre explication traditionnelle de ce premier scénario

---

82 Peut-être étaient-ils autorisés par la halakha à le faire, puisque le Beit Yossef ne critique pas cette pratique. L'obligation légale de remplir la menorah avant de l'allumer est peut-être une pratique rabbinique (*derabbanan*) et non biblique (*deoraita*). On m'a dit que le rituel de la menorah ne compte pas parmi les 613 *mitsvot* (commandements). Le passage de la Torah à ce sujet, à savoir Exode 27:20-21, est très bref et ne répond pas à ces questions. Voir aussi Maïmonide, Mishneh Torah, Avodah, Sacrifices quotidiens et supplémentaires, chapitre 3, loi 3, qui mentionne le nettoyage quotidien de la menorah. Ce point mérite d'être approfondi.

est que les kohanim ont divisé l'huile disponible en huit parts, espérant que chacune durerait miraculeusement toute la nuit ; mais le problème avec cette solution est qu'il n'est pas convenable, par principe, de s'en remettre délibérément aux miracles.[83]

2. Une autre solution proposée est que les kohanim aient versé toute l'huile dont ils disposaient le premier jour dans les coupes de la menorah, comme il se doit, et que (a) le miracle ait été que la cruche d'huile ne se soit pas vidée pendant qu'ils versaient l'huile, mais soit restée pleine tout le temps (comme dans le miracle d'Élisée mentionné dans 2 Rois 4:4), ou peut-être (b) que le niveau d'huile soit miraculeusement remonté pendant la nuit pour que la cruche soit de nouveau pleine au matin, ou peut-être (c) qu'elle se soit remplie entièrement le matin après que l'huile de la menorah se soit consumée, leur permettant ainsi de verser à nouveau de l'huile. Cela s'est reproduit le deuxième jour, le troisième, etc. – et

---

83 On m'a suggéré qu'ils ne remplissaient peut-être qu'une seule coupe de la menorah chaque soir, plutôt que de remplir partiellement les sept chaque jour. Cependant, après réflexion, cette hypothèse n'est pas plus plausible, car ils ne pourraient pas remplir complètement cette unique coupe chaque jour : un huitième d'huile par jour ne peut remplir un septième de la menorah (et cela est d'autant plus vrai si l'on tient compte de la lampe occidentale qui brûle en permanence – voir la note de bas de page à ce sujet !). Sans compter qu'allumer une seule branche de la menorah par soir ne serait probablement pas conforme à la halakha.

ils ont ainsi pu faire brûler la menorah normalement pendant huit nuits. Cependant, la principale difficulté réside dans le fait que ce scénario n'implique que sept événements miraculeux : car soit le premier jour, soit le huitième jour doit être considéré comme non miraculeux [84]. Autrement dit, cette solution supposée ne résout pas le problème initial ! (Une réponse possible à cette objection serait de dire qu'il y a eu huit jours d'huile miraculeuse, et qu'une quantité suffisante d'huile a été laissée pour le neuvième jour – mais alors on pourrait se demander pourquoi un huitième miracle superflu a été accompli ?)

3. Une autre solution proposée est que les kohanim aient versé toute l'huile dont ils disposaient le premier jour dans les lampes de la menorah, et que le miracle ait été que (a) les flammes de la menorah n'aient pas du tout consumé l'huile, de sorte qu'une quantité suffisante d'huile était disponible dans la menorah le lendemain, ou peut-être (b) que le niveau d'huile soit remonté dans la menorah chaque matin lorsque toute l'huile de la nuit précédente était consumée. Cela s'est reproduit le lendemain, etc., de sorte que la menorah

84 Si (a) la cruche ne se vidait pas lorsqu'on y versait l'huile, alors le miracle se produisait pendant les sept premiers jours, et non le huitième jour. Si (b) la cruche se vidait lorsqu'on la vidait et se remplissait miraculeusement pendant toute la nuit, le miracle se produisait également pendant les sept premières nuits, mais pas la huitième ; tandis que si (c) la cruche ne se remplissait miraculeusement que le matin, après que toute l'huile fut consumée, alors le miracle se produisait pendant les sept derniers jours, et non le premier jour.

ait pu être allumée pendant huit nuits comme requis [85]. Cette solution constitue un compromis entre les deux précédentes, en ce sens qu'elle suppose que l'exigence légale présumée d'une menorah pleine a été respectée chaque jour (contrairement au premier scénario) et que le miracle s'est réellement produit dans la menorah (contrairement au deuxième scénario, qui situe plutôt la production surnaturelle d'huile dans la cruche). Cependant, cette troisième solution présente la même difficulté majeure que la précédente, à savoir qu'elle n'implique que sept événements miraculeux – elle n'est donc pas une solution efficace au problème posé. Soit le premier jour, soit le huitième, doit être considéré comme non miraculeux, à moins d'accepter (comme un rabbin me l'a soutenu) que le huitième miracle consistait en l'arrêt opportun de la production miraculeuse d'huile !

---

85 J'imagine (a) que les lampes sont restées pleines d'huile toute la nuit pendant les sept premières nuits, plutôt que de supposer, comme on le fait habituellement, le miracle plus visible selon lequel (b) l'huile s'est consumée pendant la nuit puis s'est rallumée au matin. Quoi qu'il en soit, l'huile s'est consumée naturellement la huitième nuit et ne s'est pas rallumée le lendemain matin. Dans l'hypothèse (a), le miracle s'est produit tout au long de la nuit pendant chacune des sept premières nuits, tandis que dans l'hypothèse (b), le miracle s'est produit à la fin de chaque nuit (c'est-à-dire le matin), et donc sept miracles se sont produits du deuxième au huitième jour. Notons que dans le cas (a), les kohanim devaient éteindre les lampes le matin et les rallumer le soir, tandis que dans le cas (b), les lampes s'éteignaient naturellement et le service consistait seulement à les rallumer.

En méditant sur ces choses, j'ai réalisé qu'il existe **une quatrième solution** , qui, à ma connaissance, [86]n'a été envisagée ni par le Beit Yossef ni par d'autres commentateurs – une solution plus logique que les trois qu'il a proposées. La voici :

4. Le premier jour, les kohanim **versèrent toute l'huile dont ils disposaient dans la menorah (comme l'exigeaient la loi et la tradition) et constatèrent le lendemain matin qu'un huitième seulement s'était consumé** . Ils éteignirent donc les flammes et laissèrent l' huile non brûlée (7/8) en place, la rallumant le soir. Le lendemain matin, ils constatèrent le même phénomène et répétèrent leur rituel. Et ainsi de suite, le jour suivant et le jour d'après, de sorte que l'huile initiale dura huit nuits ! Cette nouvelle solution ressemble à la première, en ce sens que la vitesse de combustion est huit fois moindre et qu'après la première nuit, les lampes restent allumées même si elles ne sont pas pleines d'huile. Cependant, elle est meilleure que la première car, pleins de foi, ils versèrent la quantité d'huile suffisante dans la menorah le premier jour et laissèrent ensuite *Hachem* (Dieu) agir miraculeusement pour la suite (en ralentissant la combustion). Il est à noter qu'un rituel leur était toujours demandé chaque jour (éteindre et rallumer les lampes). Et cette nouvelle solution est meilleure que les deuxième et troisième, car elle

[86] Je suppose que cette hypothèse est une *chidush* (innovation) – sinon, excusez mon ignorance et expliquez-moi !

implique huit jours de miracle, et non seulement sept comme elles ; elle répond donc véritablement à la question initiale. C'est une solution si simple, évidente et élégante au problème qu'on se demande pourquoi les commentateurs précédents l'ont tant compliqué !

Cette quatrième solution me semble la plus plausible, admettant que le miracle des lumières de Hanoukka ait eu lieu. Mais une de mes connaissances, qui préfère rester anonyme, a suggéré *une cinquième solution* , qui ne suppose aucun miracle de ce genre, comme suit :

5. Il est possible que les kohanim aient utilisé *des mèches à combustion lente,* avec une dose quotidienne d'huile réduite à un huitième, comme dans le premier scénario, ou des lampes pleines dès le départ, comme dans le quatrième scénario. Cette solution est ingénieuse, à condition que le raccourcissement des mèches fût possible d'un point de vue halakhique et physique (et qu'ils aient pu prédire avec précision la longueur de mèche nécessaire pour limiter la consommation d'huile). Cette hypothèse reconnaît que la consommation d'huile dépend non pas d' une , mais de deux variables : la quantité d'huile utilisée et le type ou la longueur de la mèche. Bien sûr, d'un point de vue religieux, cette solution est moins satisfaisante, car elle nie le principe miraculeux énoncé comme prémisse par le Talmud. Si l'on privilégie néanmoins

cette explication naturaliste, il faut supposer que l'allumage des lumières de Hanoukka célèbre simplement le miracle de la victoire, évoqué dans nos prières tout au long de la fête.

Quoi qu'il en soit [87], je saisis cette occasion pour prier Hachem d'accomplir de nombreux miracles pour le peuple juif aujourd'hui, et en particulier de sauver Israël de ses nombreux faux amis, adversaires et ennemis, tant intérieurs qu'extérieurs. Écrit et diffusé pendant Hanoucca 5770.

---

87 Un dernier point à mentionner entre parenthèses. Après avoir écrit ce qui précède, j'ai découvert l'existence de la « lampe occidentale » qui (du moins selon certains avis) devait rester allumée en permanence (c'est-à-dire jour et nuit). Il s'agissait de l'une des branches de la menorah : soit celle située à l'ouest, soit celle du centre (selon l'orientation de la menorah ; voir Menachot 98b). Examinons brièvement les implications de ce facteur supplémentaire sur les différentes hypothèses abordées précédemment. Vraisemblablement, une cruche à huile comme celle trouvée par les kohanim contenait suffisamment d'huile pour une journée d'utilisation normale, donc également pour la lampe occidentale. Dans ce cas, selon la première solution, les kohanim ont simplement divisé l'huile en plusieurs portions, mais chaque portion (y compris celle destinée à la lampe occidentale) a miraculeusement rempli sa fonction habituelle pendant huit jours au lieu d'un seul ; plus précisément, la lampe continue recevait sa dose d'huile deux fois par jour, matin et soir. Dans la deuxième solution, la fiole à pétrole fournissait toujours miraculeusement l'huile nécessaire, y compris celle de la lampe occidentale. Dans la troisième solution, la pleine mesure d'huile était versée le premier matin dans la lampe à combustion continue, et au moment de l'office du soir, elle était miraculeusement encore pleine ou le niveau remontait. Dans la quatrième solution, la combustion de la lampe occidentale devait être miraculeusement plus lente que celle des autres, puisqu'elle devait brûler deux fois plus, c'est-à-dire jour et nuit.

(Je remercie chaleureusement R. Mendel Pevzner pour sa récente conférence sur ce sujet, qui a ravivé mon intérêt pour celui-ci, et R. Yacov Holzman pour son aide précieuse dans la recherche et la traduction des sources pertinentes.)

Post-scriptum

En rédigeant le récit ci-dessus du miracle de Hanoucca, mon intention n'était pas de débattre de son historicité. Il s'agissait (comme toujours) avant tout d'enseigner la logique. Je souhaitais contribuer à la résolution d'un problème logique bien connu de la tradition juive, tout en restant dans le cadre des discussions talmudiques. La méthode consistait à visualiser aussi précisément que possible les trois solutions alternatives connues et à en examiner les conséquences, puis à chercher d'autres solutions possibles. C'est ainsi qu'est née la quatrième solution. Une cinquième solution, suggérée par une connaissance, sortait du cadre talmudique, mais constituait une explication scientifique tout à fait valable.

Suite à la lecture de cet article, une lectrice m'a écrit, suggérant que l'explication de la célébration de huit jours n'était autre qu'un désir des Maccabées de célébrer tardivement les fêtes de Souccot et de Shimini Chag Atzeret, qu'ils avaient manquées en raison de leurs combats. Elle a cité comme preuve 2 Maccabées 10:6-8 : « Ils célébrèrent [la purification du sanctuaire] pendant huit jours avec allégresse, à la manière de la fête des Tabernacles, se souvenant que peu de temps auparavant, lors de cette même fête, ils erraient comme des bêtes sauvages dans les montagnes et les

cavernes. Portant des bâtons ornés de lierre, de belles branches et des palmes, ils chantèrent des hymnes de reconnaissance à celui qui avait permis la purification de son lieu saint. Ils décrétèrent par ordonnance publique et par vote que toute la nation juive observerait ces jours chaque année. »

Mais à mon sens, cette affirmation ne contredit pas le récit talmudique. Cette année-là, ils ont célébré Souccot en retard, mais il est clair qu'ils n'avaient pas l'intention de déplacer définitivement cette fête biblique au 25 Kislev . Le dernier verset indique clairement qu'ils ont institué une nouvelle fête (Hanoucca) pour les années à venir, en souvenir de cet événement historique. Il n'est pas exclu, bien que cela ne soit pas mentionné ici, que l'un de leurs motifs ait été de nous rappeler le miracle relaté dans le Talmud, selon lequel une seule journée d'huile a suffi à alimenter la menorah pendant les huit premiers jours. Il est bien sûr toujours possible de douter de la réalité même d'un miracle. La foi est nécessaire pour y croire.

Il est vrai que les livres historiques des Maccabées ne mentionnent pas le miracle décrit des siècles plus tard dans le Talmud, ce qui est bien sûr suspect. En approfondissant la question, j'ai trouvé ce qui suit[88] : 1 Maccabées 1:21 nous apprend que la menorah avait été volée auparavant par Antiochus IV Épiphane : « Il entra avec arrogance dans le sanctuaire et prit l'autel d'or, la menorah pour la lampe et

---

88 Voir http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html .

tous ses ustensiles. » Dans 1 Maccabées 4:49, nous apprenons qu'après que les Maccabées eurent purifié le temple, « ils firent de nouveaux vases sacrés et apportèrent dans le temple la menorah, l'autel des parfums et la table. » On peut supposer qu'une nouvelle menorah fut alors fabriquée ; cela dut prendre un certain temps. Dans 1 Maccabées 4:50, il est dit : « Alors ils brûlèrent de l'encens sur l'autel et allumèrent les lampes sur la menorah, et celles-ci éclairèrent le temple. » Ceci est confirmé dans 2 Maccabées 10:3 où ils « font sortir… des lumières ».[89]

La révolte juive contre la domination séleucide eut lieu entre 175 et 135 avant notre ère, environ un siècle et demi après la conquête de la Judée par les Grecs sous Alexandre le Grand. Après la mort de ce dernier, ses successeurs divisèrent l'empire en deux ; la partie séleucide, basée en Syrie, comprenait la Judée. Le Temple fut libéré en 165 avant notre ère, mais la guerre se poursuivit de nombreuses années. Le premier livre des Maccabées aurait été écrit peu après les événements qu'il relate, entre 135 et 63 avant notre ère, peut-être vers 100 avant notre ère, ce qui lui confère une autorité considérable. Il semble avoir été initialement écrit en hébreu par un Juif vivant en Terre sainte ; seule une

---

89 Il n'est fait mention nulle part dans ces ouvrages d'une seule fiole d'huile restante, ni du fait que l'huile qu'elle contenait aurait duré huit jours. On pourrait s'attendre à ce qu'un tel miracle soit relaté. Face à cette critique, un rabbin m'a un jour répondu que les miracles étaient si fréquents à cette époque qu'il n'était pas jugé nécessaire de les consigner. Cependant, on peut rétorquer : comment pouvait-il en être certain ? L'affirmer relève simplement de la foi.

traduction grecque nous est parvenue. Les rabbins ne l'ont pas inclus dans le canon juif, bien qu'il soit empreint de piété et de patriotisme, probablement parce qu'il semble avoir été écrit par un sadducéen. Le second livre des Maccabées aurait été écrit plus tard, au Ier siècle avant notre ère. Ce récit, datant d'avant notre ère et rédigé directement en grec par un Juif vivant en Égypte, semble être une version indirecte et remaniée des événements. Comparé au premier ouvrage, il s'apparente moins à un livre d'histoire qu'à un traité religieux. En résumé, il est moins fiable, mais conserve une certaine valeur historique.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas inconcevable que, malgré son érudition sur de nombreux sujets, le premier auteur n'ait pas eu connaissance du miracle des lumières rapporté plus tard par le Talmud. Et si cela est vrai pour le premier auteur, c'est d'autant plus vrai pour le second. En d'autres termes, la foi reste de mise concernant ce récit.

RÉFÉRENCES

Bar-Zeev, Haï. *Une lecture juive du Coran : Essai* . Paris : Berg International, 2005.

Bodhidharma. *L'enseignement zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. New York : North Point, 1989.

Gould, Stephen Jay. *Les rochers des âges : science et religion dans la plénitude de la vie* . Londres : Vintage, 2002.

Higayon : Études de logique rabbinique. Éd. Moshe Koppel et Ely Merzbach. Ramat-Gan : Aluma, 1990-2000.

Paramananda (John Wilson). *Changez d'avis : Guide pratique de la méditation bouddhiste* . Birmingham : Windhorse, 1996.

Steinsaltz, Adin. *La Rose à treize pétales : Discours sur l'essence de l'existence et de la croyance juives* . Édition augmentée. Trad. Yehuda Hanegbi . New York : Basic, 2006.

Suzuki, Shunryu. *L'esprit zen, l'esprit du débutant.* New York : Weatherhill, 1970.

(La liste ci-dessus ne constitue pas une bibliographie, mais détaille simplement les ouvrages mentionnés dans le texte.)

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : *Future Logic* (1990) ; *Judic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-2009) ; *A Fortiori Logic* (2013). Ces ouvrages sont disponibles gratuitement sur le site : www.TheLogician.net.

ISBN : 978-1495939433