



Louis Jacobs

**LA  
RELIGION  
SANS  
DÉRAISON**

*suivi de*

**L'HOMME FACE  
À LA RÉVELATION**

de Rivon Krygier



Albin Michel

LA RELIGION  
SANS DÉRAISON

Dear Ivor  
Many, many thanks

15722

Rivoy

Louis Jacobs

LA RELIGION  
SANS  
DÉRAISON

*Traduit de l'anglais  
par Maayane Dalsace*

*Préface de Jonathan Wittenberg*

*Suivi d'un essai de Rivon Krygier  
« L'homme face à la Révélation »*

Albin Michel

*« Présences du judaïsme »*  
*Collection dirigée par Menorah/FSJU*  
*Responsable éditorial : Victor Malka*

*Édition originale :*  
GOD, TORAH, ISRAEL  
TRADITIONALISM WITHOUT FUNDAMENTALISM  
© The Hebrew Union College Press, 1990  
Masorti Publications, Londres

*Traduction française :*  
© Éditions Albin Michel, 2011

## PRÉFACE

### Rabbi Dr Louis Jacobs (1920-2006), une vie, une œuvre

Louis Jacobs naît et grandit à Manchester dans une famille juive attachée à l'orthodoxie traditionnelle. À peine a-t-il accompli sa bar-mitzva qu'il entre à la yeshiva de Manchester où il étudie sept ans durant. Mais son esprit n'en est pas pour autant rassasié. Faute de pouvoir rejoindre la yeshiva de Telz réputée pour sa méthode lituanienne dans l'étude du Talmud – la guerre vient d'éclater –, il opte pour un nouvel institut traditionnel, le Gateshead Kolel. Dans son autobiographie, Jacobs évoque avec fascination les idéaux et le style de vie qui y prévalaient :

« Chaque membre du Kolel croyait d'une foi intègre que la Torah tant écrite qu'orale était la Révélation verbale de Dieu. En conséquence de quoi, étudier le verbe divin revenait à intégrer la pensée de Dieu elle-même, en s'y fondant. Il s'agissait en somme d'engager la conscience dans la sagesse éternelle et la vérité absolue jusqu'à unification au Dieu révélateur de la Torah<sup>1</sup>. »

C'est en 1945 que débute son initiation aux méthodes modernes de l'étude. Peu de temps après avoir reçu l'ordination rabbinique, Jacobs gagne Londres afin d'y entamer des études universitaires. Il est en même temps convié à devenir l'assistant du rabbin de la Munk's Shul dans le nord de la ville, véritable bastion de l'orthodoxie allemande. Comme il le rappellera avec humour, il suffisait en ces lieux de proférer le mot « discipline » pour justifier indistinctement toute observance. Et pas la moin-

dre ligne du plus vague hymne liturgique ne devait jamais être sautée<sup>2</sup> ! Mais, pour être pieux, ce n'en était pas moins un monde ouvert sur les valeurs occidentales, au parfum des arts et des sciences. Au sein de la synagogue se côtoyaient universitaires, artistes, philosophes et scientifiques. La norme était qu'un rabbin, qu'il soit « orthodoxe » ou « libéral », se devait impérativement d'avoir reçu une éducation universitaire et, si possible, avoir décroché le doctorat.

C'est notamment en Alexander Altmann, réfugié de l'Allemagne nazie, que le jeune Jacobs reconnaît le modèle même du rabbin lettré, tant par sa vie personnelle que par sa contribution académique. Jacobs s'inscrit alors à la faculté des sciences sémitiques à l'University College de Londres. Il est l'unique étudiant du Dr Siegfried Stein. Ce savant, également un Juif allemand, a fait sien le fameux adage du professeur Steinschneider (1782-1856) : « Le début de la sagesse... c'est la bibliographie<sup>3</sup> ! » Il s'agit d'un jeu d'esprit parodiant le fameux verset : « Le début de la sagesse est la crainte de Dieu » (Psaumes 111, 10). La conjonction des deux consignes reflète bien la tension qui va bientôt déterminer la pensée et la carrière de Jacobs. Le Dr Stein s'entretient librement avec lui des travaux qu'il a entrepris à la Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums de Berlin (Grande École de science du judaïsme). Ceux-ci intègrent la méthode moderne de la critique textuelle. Jacobs y est sensible et cela le taraude... Il en vient à réaliser que ni le Dr Stein ni aucun de ses autres professeurs, du reste pratiquants, n'ont véritablement mesuré les implications religieuses de cette approche scientifique de la tradition. Il entrevoit un abîme entre science et conscience. Jacobs acquiert la conviction qu'une solide passerelle doit impérativement être dressée pour réconcilier ces deux mondes.

De 1948 à 1954, Jacobs revient à Manchester, en tant que rabbin de la Central Synagogue, sous la conduite du fameux rabbin Dr Altmann. Au cours de ces six années, il achève sa thèse sur la vie marchande des Juifs de Babylone du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle de l'ère commune. Il siège au Beit Din (commission/tribunal rabbinique), participe activement aux réunions de l'Association des rabbins de Manchester qui se tiennent au

domicile du Dr Alexander Altmann. Attaché à cette ville, il ne résiste toutefois pas à l'offre attrayante qui lui est faite d'assumer la charge rabbinique de la prestigieuse New West End Synagogue de Londres. Dans l'introduction à son ouvrage *Beyond Reasonable Doubt* (Au-delà de tout doute raisonnable), Jacobs évoque l'*ethos* de la New West End avec une certaine nostalgie, alliant conservatisme et progressisme. Cette synagogue jouissait déjà, sous l'autorité de Simon Singer, d'une grande liberté d'expression : elle était dotée d'un chœur mixte et, lors des mariages, la mixité est de mise :

« J'étais parfaitement conscient qu'en acceptant la charge rabbinique de cette synagogue, je m'insinuais au cœur d'une orthodoxie d'un genre très particulier : très traditionnelle pour tout ce qui relève de la liturgie et des codes de conduite, tout en offrant une marge de manœuvre dans les aménagements, situation désormais inconcevable dans le cadre de la United Synagogue (établissement rabbinique anglais) de nos jours<sup>4</sup>. »

C'est au sein des groupes d'étude attachés à cette synagogue qu'il forge les idées qui doivent éclore dans son fameux ouvrage *We Have Reason to Believe* (Nous avons raison de croire), publié en 1957. Il ne se doute aucunement alors que cette parution va infléchir non seulement le cours de sa carrière mais également l'orientation de la communauté juive anglaise tout entière, durant les cinquante années qui suivront. Dès les premières phrases de l'introduction, le ton est donné :

« Trois tentations majeures méritent d'être écartées de la pensée religieuse qui souhaite prendre à bras-le-corps la problématique que soulève la modernité. La première consiste à nier, au prétexte de la tradition, la réalité des difficultés épineuses en les présentant comme des leurres diaboliques. La seconde est de s'accommoder de la compartimentation de l'esprit qui permet de juxtaposer des idées incompatibles, en se contentant de les isoler hermétiquement les unes des autres. Enfin, la troisième est de prétendre rassembler la pensée en une pseudo-synthèse, pour au final servir une soupe éclectique qui ne peut être du goût ni des penseurs modernes ni

des tenants du judaïsme traditionnel. Pour défendre sa conviction, le judaïsme a besoin d'un discours qui répudie à la fois l'obscurantisme, la schizophrénie religieuse et la malhonnêteté intellectuelle. Il doit être fondé sur la conviction profonde que toute la "vérité", dénommée "sceau" du Saint, béni soit-Il, forme une unité, et qu'une synthèse est possible entre les valeurs permanentes du message traditionnel et les conceptions pertinentes qui émergent au grand jour<sup>5</sup>. »

Ce paragraphe constitue à n'en pas douter la clé de voûte de toute son œuvre. Il indique le cap qu'il maintiendra, contre vents et marées, pour le reste de son existence. Deux injonctions majeures en ressortent. D'abord, la confrontation doit être frontale, ce qui signifie qu'aucune relégation d'informations ou esquive de découvertes ne doit être tolérée. D'autre part, la recherche de la vérité constitue en soi une valeur religieuse ; elle requiert un effort dont on ne doit sous aucun prétexte faire l'économie car il est la condition même pour accéder à l'unification ultime de la pensée. Ce paragraphe indique incidemment ce qu'aurait été l'« agenda » du Jews' College sous sa direction si une campagne infamante menée contre lui n'allait pas bientôt tout chambouler.

En 1960, Jacobs quitte son poste de la NWE Synagogue pour assumer la haute fonction de *moral tutor* du Jews' College (séminaire formant les rabbins d'Angleterre), avec pour implication tacite de succéder au Dr Isidore Epstein en tant que principal lors de la retraite de ce dernier attendue deux années plus tard. Mais rapidement, cette nomination capote sous la pression du grand rabbin d'Angleterre, le Dr Israel Brodie, contraignant Jacobs à renoncer au poste. Plus encore, le grand rabbin use de son droit de veto pour empêcher jusqu'au retour de Jacobs à sa précédente charge rabbinique, de sorte qu'il est sommé de quitter le giron de la United Synagogue. La raison de cet ostracisme ? L'ouvrage de Jacobs, *We Have Reason to Believe*, est jugé « hérétique ». L'approbation de la méthodologie critique atteste, selon Brodie, du reniement de la croyance fondamentale en la « Torah d'origine céleste »... Trois ans se sont



pourtant écoulés, depuis la parution, sans susciter le moindre remous. Mais la nomination de Jacobs, qui n'est pas pour plaire à Brodie, précipite les choses et déchaîne les passions. L'« affaire Jacobs », comme il fut convenu de l'appeler, défraye alors la chronique anglaise. Elle ne devait jamais s'estomper. À la suite de quoi, Jacobs fonde, avec plusieurs de ses fidèles compagnons de route, une communauté indépendante dénommée New London Synagogue, ce qui donnera naissance quelque quinze ans plus tard au mouvement Massorti\* d'Angleterre<sup>6</sup>.

Dans sa lettre de démission, publiée par le *Jewish Chronicle* (le plus ancien des hebdomadaires de la presse juive anglaise), le 14 novembre 1961, Jacob se justifie :

« Ce que j'espérais accomplir au Jews' College était de former une génération d'hommes capables de s'impliquer dans le champ de l'érudition universitaire tout en y combinant l'esprit de *yirat chamaim* (la "crainte des cieux" qui se traduit par l'observance fidèle des préceptes divins). »

Près de cinquante ans plus tard, il rappellera encore :

« Tout ce à quoi j'aspirais profondément était de favoriser une atmosphère dans laquelle les étudiants du College seraient encouragés à se mesurer aux questions de la modernité avec honnêteté et esprit constructif, forts de la conviction que le judaïsme était capable de relever le défi de la critique biblique, tout comme la pensée juive médiévale avait su se mesurer au défi que lui posa la philosophie grecque<sup>7</sup>. »

Jacobs a toujours soutenu qu'il n'y avait rien de fondamentalement subversif dans son positionnement :

« Au cours de toutes ces années où je me suis exprimé à travers mes écrits, discours et homélies, je n'ai eu de cesse de défendre la conviction qu'il était possible d'être "orthodoxe", dans le sens

---

\* Pour les termes suivis d'un astérisque, voir lexique en fin de volume, p. 197.

d'une complète fidélité à l'observance halakhique du judaïsme, tout en assumant les conséquences de la recherche scientifique moderne. Une telle attitude n'a rien d'original ni de surprenant. Telle était, globalement, la position de Zacharias Frankel et de l'école de Breslau, celle de Salomon Schechter et du mouvement *conservative* américain<sup>8</sup>. »

Dans la théologie de Jacobs, il est essentiel de prendre en considération le rôle assigné à la vérité comme à la raison. Toute vérité procède d'une seule et même source : Dieu. En conséquence de quoi, tant que les conclusions produites par la méthode historico-critique ne peuvent être démenties de manière probante, et à moins de prétendre que Dieu ait sciemment disséminé de fausses indications dans l'histoire, la part de vérité que cette méthode véhicule ne peut qu'interpeller la probité du théologien et l'inciter à réviser le discours traditionnel autour de la Révélation et de ses modalités. Certes Jacobs est conscient qu'un certain degré d'incertitude ne peut être résorbé. Il l'assume. La même intégrité commande d'en prendre acte. Il a l'habitude de dire : « Nous chercherons une issue aussi longtemps que nous pourrons avancer », non parce qu'il se complait dans les ambiguïtés mais parce que telle est souvent la seule option valable. Lorsqu'il se trouve mis en cause pour les déconstructions qu'il opère en démontant certaines conceptions de la Révélation, il rétorque : « Il est préférable d'avoir vaguement raison que d'avoir définitivement tort<sup>9</sup>. »

Jacobs croit en la méthode empirique. Dans un chapitre clé de ses *Principles of the Jewish Faith (Articles de la foi juive)*, il analyse le huitième des treize principes de la foi définis par Maimonide\*, à savoir *Torah min ha-chamayim*, la « Torah d'origine céleste (la révélation transcendante) ». Jacobs déclare qu'il est « impossible pour la plupart des Juifs familiers des faits historiques d'endosser le huitième principe sous la forme dogmatique que lui a conférée ce grand penseur médiéval<sup>10</sup> ». Le terme « faits historiques » mérite ici toute notre attention. Il le déploie en long et en large dans son exposé. Ce que Jacobs ne parvient jamais tout à fait à accepter, c'est l'empressement avec

lequel tant de gens esquivent les faits gênants, ou les ignorent royalement. Il dénonce tout particulièrement la collusion entre le fondamentalisme et le postmodernisme. Dire avec le premier que « de toute façon, nous avons nos propres narrations ou récits fondateurs » ou avec le second que « la vérité objective est pure chimère », c'est induire un même relativisme qui brouille tout repère universel, au mépris de ce que peut enseigner l'histoire.

Il faut donc restituer toute l'épaisseur au mot « raison » dans le titre de l'ouvrage de Jacobs, *We Have Reason to Believe*, que Simon Rocker désigna comme « l'opuscule qui servit de détonateur à la plus grande crise religieuse moderne du judaïsme anglais<sup>11</sup> ». La raison a beau être un outil très insuffisant et imparfait, elle n'en demeure pas moins le meilleur instrument de navigation. Le rejet de la méthode d'investigation qui permet la contextualisation des Écritures va de pair avec l'éveil du fondamentalisme religieux. Cela concerne, il va sans dire, l'ensemble des religions. Répudier la méthode empirique et le sens critique, c'est renier l'ère des Lumières pour régresser vers le triomphalisme des mythologies sectaires.

Au demeurant, Jacobs n'aura de cesse de le répéter tout au long de sa vie, cela ne signifie aucunement qu'il a cessé de croire en toute révélation transcendante. Comme il aime à le souligner, « tout dépend de ce qu'on entend par "d'origine (céleste)", autrement dit la modalité de provenance ». Dans le même paragraphe cité de ses *Principles of the Jewish Faith*, il soutient que, dans le judaïsme à tout le moins, il ne saurait exister de religion sans Révélation<sup>12</sup>. Il faut se souvenir que Jacobs est au départ un pur produit du monde de la yeshiva. Il est inconcevable pour lui de ne pas croire en l'existence de Dieu, au monde à venir, ou même de se figurer que la Torah, tout en comportant une dimension humaine, puisse ne pas refléter la magnificence de la Révélation comme l'expression même de la volonté divine :

« Grâce aux recherches colossales accomplies par toute une communauté de savants dans diverses disciplines au cours des cent cinquante dernières années, un consensus a pu émerger sur la

façon dont le texte de la Torah avait pu se constituer. Or ce consensus a mis à mal les thèses soutenues par les fondamentalistes. Il est devenu patent que l'élaboration de l'immense corpus que les fidèles appellent la Torah (ce qui au sens générique inclut le Pentateuque, le reste de la Bible, la Michna\*, le Talmud\* ainsi que les élaborations de la pensée juive greffées à l'entour) devait être comprise non plus de manière *statique* mais *dynamique*, comme le produit d'une constante interaction entre le divin et l'humain<sup>13</sup>. »

Ce qui est objectivement difficile à traiter, ce sont les retombées de cette révision des modalités de la Révélation sur l'autorité de la Loi juive. Comment cela doit-il se traduire ? Jacobs est engagé dans l'observance de la Halakha\*, tant en théorie qu'en pratique. Même s'il apprécie certaines orientations que se donne la Réforme juive, c'est une voie qu'il ne peut aucunement emprunter. Comme le confie Rabbi Jacobs, reprenant à son compte un célèbre mot d'esprit du professeur Ernst Simon, il peut « aisément prier avec des orthodoxes mais difficilement discuter avec eux, et aisément discuter avec des réformistes mais difficilement prier avec eux »... En tout cas, son cœur est clairement du côté de ceux avec qui il a un jour aimé prier. Deux assertions peuvent être regardées comme majeures dans l'appréhension que Jacobs a de l'autorité de la Halakha. La première, telle qu'elle se déploie en profondeur dans l'une de ses œuvres maîtresses, *A Tree of Life* (Un arbre de vie), porte sur le caractère *dynamique* inhérent à la Halakha. Le sous-titre de l'ouvrage parle de lui-même : *Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law* (Diversité, flexibilité et créativité dans la Loi juive). L'argumentaire est clairement exposé dans l'introduction à la seconde édition :

« J'ai tenté de montrer dans mon ouvrage que les plus grands maîtres de l'histoire, en Halakha, ont pensé de facto le droit juif en termes de système dynamique, et ce en dépit du fait qu'ils adhéraient à des présupposés que l'on qualifierait volontiers aujourd'hui de fondamentalistes, mais qui pour leur époque – avant l'émergence des méthodes critiques modernes – reflétaient un position-

nement parfaitement honorable. Ce qui est neuf, c'est que l'on se soit finalement aperçu que telle était la nature profonde du processus halakhique. Et à partir de cette prise de conscience, la voie était ouverte pour une approche encore plus dynamique de l'interprétation et de l'application de la Halakha. Naturellement, comme je l'ai souvent écrit, ce dynamisme comporte aussi ses limites, et l'on se doit de crier garde lorsque ce dynamisme conduit à la propre annihilation du système. C'est plutôt à l'émergence d'un nouvel état d'esprit que les non-fundamentalistes fidèles à la Halakha appellent de leurs vœux<sup>14</sup>. »

Reconnaître la part humaine dans le processus de prise de décision halakhique ne constitue en rien pour lui un acte de rupture, comme le fait délibérément un *apikorès* (renégat), mais une posture cohérente avec ce qu'il a pu déceler à propos de la constitution de la Torah elle-même. Cette confusion des genres fait penser à la réplique saillante qu'il fait un jour à un hassid\* qui l'accuse de renier la foi en la Loi orale : « Mais non, voyons, répond-il vertement, c'est en la Loi écrite que je ne crois pas ! » Bien entendu, c'est ironique. C'est l'approche figée qu'il dénonce. Passer en revue les têtes de chapitre de *A Tree of Life* suffit à indiquer la déclinaison de sa thèse sur le dynamisme de la Loi : « L'influence de la philosophie » ; « L'influence du mysticisme et de la Kabbale » ; « Les réactions au monde païen » ; « Les *responsa* sur les mutations sociétales » ; « Halakha et éthique » ; « Halakha et psychologie »... Son propos peut se résumer au paragraphe qui suit, en référence directe au sous-titre de l'ouvrage :

« Lorsque des légistes de la Halakha formulent leurs conceptions de la Loi en fondant leurs arguments sur des considérations découlant de valeurs juives fondamentales, ils ne disent pas autre chose que ce qu'ils croient intimement devoir être la règle pratique à observer. Le contraire eût impliqué pour eux que tel ou tel principe essentiel du judaïsme eût été négligé ou ignoré. C'est une situation qui eût été intolérable pour ces halakhistes qui, en définitive, ne sont pas de simples théoriciens et académiciens mais des juifs pieux et croyants, soucieux que le judaïsme puisse s'appliquer à l'ensem-

ble des champs de l'existence. Pour eux, la Torah est un "arbre de vie". En conséquence de quoi la Loi juive, la Halakha, doit pouvoir se décliner avec la diversité, la flexibilité et la créativité nécessaires<sup>15</sup>. »

La seconde thèse de Jacobs, tout aussi essentielle, est qu'il ne faut pas commettre l'« erreur de genèse » qui consisterait à mesurer la validité d'une pratique à l'aune de son ancrage originel. Car c'est l'inverse qui est vrai : la valeur significative d'une loi ou d'une coutume dépend de ce qu'il est advenu d'elle au cours des âges, autrement dit de ce que le peuple d'Israël en a fait. C'est là que reposent les véritables fondements de l'autorité en Halakha. Jacobs traite de cette question capitale dans un chapitre de son ouvrage *Beyond Reasonable Doubt*, intitulé « Les mitzvot\* (préceptes), données par Dieu ou produits de l'homme ? ». Les préceptes de la Torah ne sont pas des ordres proférés directement par Dieu hors toute médiation de la culture humaine, pas plus qu'ils ne sont réductibles à des « codes populaires » selon la conception de Mordechaï Kaplan que Jacobs jugeait trop rationalisante. Pour Jacobs, les mitzvot se déclinent en codes de conduite en tant qu'ils ont été endossés par le peuple juif dans leur recherche de Dieu, et par Dieu en recherche d'eux. En somme, ils constituent un alliage du divin et de l'humain. Ils sont le produit synthétique de la volonté divine telle que les Juifs ont pu la restituer à travers la longue histoire de leur relation. Compris comme tels, les rites ne sont pas de simples codes populaires, ils sont commandés par Dieu<sup>16</sup>.

Quel aura été l'impact des écrits et de l'enseignement de Jacobs ? Nul doute qu'un recul sera nécessaire pour pouvoir le mesurer. Mais d'ores et déjà, certains faits sont établis. Qu'il a été le plus grand érudit du judaïsme d'Angleterre de tous les temps, c'est ce que l'on peut affirmer « au-delà de tout doute raisonnable ». Il a écrit pas moins de cinquante ouvrages et plus de deux cents articles ! Lorsque le *Jewish Chronicle* mena une

large enquête à l'appui d'un sondage visant à établir quelle avait été la figure juive la plus importante d'Angleterre depuis trois cent cinquante ans (depuis la décision de Cromwell de rouvrir aux Juifs les portes de l'Angleterre), c'est lui qui fut plébiscité... Mais comment a-t-il lui-même perçu sa trajectoire ? Si l'on en juge par sa ligne de pensée, il est resté cohérent et conséquent depuis le jour où il publia *We Have Reason to Believe* jusqu'à sa disparition en 2006. Sa vie durant, il a défendu, clarifié, amplifié et exploré les implications de ce qu'il y avait soutenu. Jamais il n'abjura. Bien sûr, il eut quelques regrets. Bien qu'il haussait les épaules lorsque lui remontait sa « petite affaire » comme il la dénommait avec son humour caustique légendaire, il ne fait pas de doute qu'il en fut profondément affecté. Ce qu'il attendait ardemment, ce n'était pas qu'on lui présente des excuses, mais que la communauté orthodoxe lui fasse droit, qu'elle admette que l'on puisse être juif orthodoxe tout en se mesurant aux interrogations soulevées par la science moderne, avec probité et intégrité. Il écrivit en 1999, quelque peu amer :

« N'étais-je pas quelque peu naïf dans la confiance spontanée qui m'animait lorsque je considérais que je pouvais évoluer en "moderne" au sein du cadre orthodoxe ? Dans le climat actuel, il serait en effet ridicule pour quelqu'un qui partage mes vues de se revendiquer orthodoxe, et c'est bien la raison pour laquelle j'ai fini par cesser de me présenter comme tel. Mais à l'époque de la controverse régnait un climat de tolérance depuis longtemps installé et, à tout le moins confusément, il y avait place pour des conceptions moins conventionnelles au sein du judaïsme anglais. Mais puisque les étiquettes ont souvent un caractère réducteur et peuvent induire en erreur, et pour qu'il n'y ait aucune confusion possible, l'honnêteté me contraint de décliner désormais ma position non comme celle d'un orthodoxe mais comme celle d'un massorti<sup>17</sup>. »

Toutefois, le mouvement Massorti ne se révéla pas pour lui comme un véritable foyer. Il y a un certain nombre de raisons à cet état de fait. Jacobs ne cessait de répéter que ce qu'il avait désiré créer au sein du judaïsme anglais n'était « pas tant un mouvement qu'un état d'esprit ». Sans doute estimait-il que la

constitution d'un mouvement distinct, avec ses propres positions, était de nature à empêcher que son vœu se réalise. Plus spécifiquement, même s'il soutenait, dans ses écrits et dans ses discours, l'idée qu'il convenait d'introduire des changements manifestes quant au statut religieux des femmes, en pratique, il se montrait peu enclin à le faire<sup>18</sup>. Le véritable enjeu, affirmait-il, n'est pas le rôle de la femme au sein de la synagogue ; il faut plutôt s'atteler à lever les préventions juridiques à la délivrance du *guèt* (acte de divorce) dont elle peut avoir à pâtir en raison de maris récalcitrants, abusant de leur statut privilégié. Ou encore, lorsqu'il était interrogé sur le droit d'introduire la mixité dans les offices ou sur la possibilité que des femmes puissent diriger les prières en tant que *chelibot tsibour* (officiantes), il trouvait des raisons de l'autoriser tout en précisant que, personnellement, il n'y était pas favorable. Jacobs reconnut amèrement s'être montré trop optimiste quant au degré de pratique religieuse des « juifs non fondamentalistes » qu'il aurait voulu voir aussi engagés que le sont les « fondamentalistes ». Il admettait qu'il est bien plus évident pour un fondamentaliste d'observer scrupuleusement les moindres détails de la Halakha, précisément parce qu'il y voit une injonction divine directe. Mais Jacobs pensait que la situation ne lui laissait guère le choix : que peut faire d'autre une personne qui considère comme primordiale la recherche de la vérité, et souhaite de surcroît aligner sa conduite sur cette vérité ? Jamais il n'aurait admis cette inconséquence ou cette déloyauté qui consiste à souscrire à une doctrine infondée, en raison de son efficacité ou de sa convenance.

La vérité est que Jacobs a attendu tout au long de sa vie une reconnaissance du monde dont il était issu et auquel son cœur avait toujours appartenu. Pour lui, se résoudre à s'inscrire dans un mouvement évoluant hors de ce monde-là revenait à se récuser. Seule l'orthodoxie pouvait lui offrir la consolation, c'est-à-dire la reconnaissance, dont il rêvait. Mais jamais elle n'arriva.

Le monde orthodoxe, à tout le moins la faction qui a massivement rejeté les thèses de Jacobs, gagnerait pourtant à considérer le tribut qu'il paye en ayant sciemment méprisé ses travaux.



Somme toute, la recherche sincère de la vérité n'est pas une valeur négligeable. Peut-on écarter d'un revers de la main les pièces à conviction d'un dossier au prétexte de la « fidélité à une plus grande vérité que celle de la science : celle de la Torah », propos souvent brandi mais qui n'a de force de conviction que ses accents romantiques ? Ce qui aura caractérisé Rabbi Jacobs, c'est de s'être donné pour consigne sacrée de faire face à l'histoire, de reconnaître la vérité quelle qu'en soit la source et de poursuivre inlassablement la quête. Le mot « quête » était un de ses termes favoris. Mener une quête est une tâche bien plus âpre et hasardeuse que de suivre un chemin tout tracé. Telle fut sa destinée et tel est encore le défi qu'il lance à tous ceux qui ont à cœur de réconcilier religion et raison.

Jonathan Wittenberg<sup>19</sup>

I

La croyance en un Dieu personnel

*Les fondements de la croyance en Dieu*

*Les manières de concevoir Dieu et Sa relation au monde*

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, aux États-Unis, des débats houleux faisaient rage au sein des cercles chrétiens protestants entre libéraux et fondamentalistes. Les libéraux, qui acceptaient les découvertes de la critique biblique et les conclusions de la science moderne, estimaient que la Bible ne pouvait plus être considérée comme totalement exacte et infaillible et, par conséquent, que toute la question de l'inspiration divine devait être revue à la lumière des nouvelles connaissances. Les fondamentalistes répliquaient à cela que l'infaillibilité des Écritures constituait un principe fondamental dont l'abandon signifiait le rejet pur et simple de la foi.

Dans le judaïsme traditionnel, cette position revêt un aspect légèrement différent : il a été avancé que le judaïsme n'était pas concerné par ce débat. Il ne pouvait y avoir de fondamentalisme juif, arguait-on, puisque le judaïsme rabbinique n'est pas une lecture littérale de la Bible. Toutefois, ce ne sont là que de belles paroles car, en réalité, l'interprétation rabbinique de la Bible, elle, est adoptée de façon fondamentaliste. Si l'on ne croit pas, déclarent les fondamentalistes juifs, que Dieu a transmis directement à Moïse l'interprétation de la Bible selon ce qu'en dit la littérature rabbinique, cela revient à rejeter le judaïsme dans son ensemble.

Pour certaines raisons exposées dans notre chapitre réservé à la Torah, la plupart des Juifs, aujourd'hui, refusent cette façon de comprendre la Révélation au premier degré. Pour autant,

cela ne signifie nullement que ceux qui admettent une approche libérale de la Révélation ne puissent croire en un Dieu qui se révèle. Je m'emploierai ici à défendre l'idée que rien dans la pensée moderne n'exige le rejet de la conception théiste traditionnelle selon laquelle Dieu est un être réel, impliqué dans la nature bien que différent d'elle et au-delà d'elle. Le supranaturalisme libéral est la conception qui affirme l'existence et la transcendance d'un Dieu personnel tout en admettant, au prisme de nouvelles intuitions et conceptions, que Dieu se manifeste dans l'univers qu'Il a créé<sup>1</sup>.

Israël Zangwill dit un jour à propos des rabbins d'autrefois que s'ils étaient les plus religieux des hommes, ils n'avaient pourtant pas eu de mot pour désigner la religion. On pourrait de la même façon dire des penseurs religieux juifs de l'époque prémoderne (avant la Révolution française et l'Émancipation juive) que, même s'ils croyaient indubitablement en un Dieu personnel, ils n'avaient pas de terme approprié pour exprimer cette notion de « personne ». Il est vrai que les penseurs du Moyen Âge, en particulier, avaient une conception de leur divinité hautement sophistiquée et extrêmement abstraite : ils préféraient, dans la célèbre terminologie pascalienne, le « Dieu des philosophes » à celui « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Pourtant, malgré l'accent qu'ils mettaient constamment sur Son caractère ineffable, ils n'en croyaient pas moins que Dieu, réellement, *est*. Lorsque les penseurs médiévaux, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, discutent de Dieu à l'aide du vocabulaire qu'ils ont emprunté aux Grecs, Il est à la fois transcendant et immanent, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Son essence défie toute tentative de compréhension et pourtant Il est susceptible d'être appréhendé par les humains par le biais de Sa manifestation, dont la gloire remplit l'univers. Bien sûr, dès que l'on pense à Dieu en tant que personne, on a immédiatement présent à l'esprit le fait que la qualité de « personne » est liée à la condition humaine, et est de ce fait totalement inappropriée si l'on tente de l'appliquer à Dieu. Mais alors, peut-on rétorquer, autant le dire de l'ensemble du langage humain ! En réalité, la description de Dieu comme « personne » sous-entend

qu'il y a un Être (ce terme, du reste, est tout à fait inadéquat) qui nous a donné l'existence, que nous rencontrons et qui nous rencontre. Affirmer que Dieu est une personne ou, mieux, qu'Il n'est pas moins qu'une personne, revient à soutenir qu'Il est plus qu'une grande idée dont l'apparition, comme l'invention de la roue et de l'écriture ou encore la découverte de l'électricité, aura modelé la civilisation<sup>2</sup>.

Quelles sont les causes du déclin du théïsme, c'est-à-dire de la croyance en un Dieu personnel ? Depuis la Renaissance, l'ingéniosité humaine a tendance à placer au centre de l'univers non plus Dieu mais l'homme. C'est pourquoi l'existence de Dieu, loin d'être niée, est plus simplement considérée comme une question de moins en moins pertinente dans un monde dans lequel sont constamment vantées les réalisations humaines, que ce soit dans le domaine de l'art, de la littérature, de la musique, des sciences ou de la technologie. Dès lors, l'esprit religieux, animé par une incessante quête de transcendance que seul le théïsme peut satisfaire, est saisi d'un doute ravageur : et si le théïsme, aussi attirant soit-il, était erroné ? Après que Darwin a proposé une explication à l'évolution des espèces par le processus de la sélection naturelle, après que les astronomes ont découvert l'ampleur infinie d'un univers dans lequel tout notre système solaire n'est qu'une poussière dans l'espace, après que Marx a mis en lumière les motivations économiques qui sous-tendent toute croyance religieuse, et Freud la possibilité pour la religion de n'être qu'une névrose collective, la croyance en un Dieu qui se soucie de chaque individu est devenue éminemment sujette à caution<sup>3</sup>.

Certains penseurs religieux, tels Paul Tillich et les théoriciens de la « mort de Dieu » pour les chrétiens, Mordechaï Kaplan et son école reconstructionniste dans le monde juif, dans leur réticence à accorder la victoire à l'austère philosophie de l'athéisme, affirmèrent que la seule façon de relever le défi était d'abandonner l'idée de Dieu comme personne pour n'en retenir que le principe. Certes, concèdent ces penseurs, après Darwin et les autres, il est impossible de croire en un Dieu qui crée et façonne

le monde, qui intervient dans les affaires de l'univers, qui aime Ses créatures et écoute leurs prières, qui peut doter l'âme humaine de l'immortalité et garantir que le mal finira par être éradiqué. Ce Dieu personnel, soutiennent-ils, est mort parce que, nous le comprenons à présent, Il n'a jamais existé. Mais, disent-ils, si l'on comprend Dieu comme la *force* qui, dans l'univers, tend à produire la justice, si la croyance en Dieu signifie que, par notre foi, nous affirmons que l'univers est constitué de façon telle que le bien finira par l'emporter, alors Dieu, bien loin d'être mort, constitue la réalité la plus vivante et la plus vitale qui soit pour l'enrichissement et l'ennoblissement de la vie humaine<sup>4</sup>.

Pour les penseurs juifs qui épousent cette doctrine naturaliste, la prière et le rituel conservent la plus haute valeur<sup>5</sup>. Certes, précisent-ils, la prière n'est plus un exercice dans l'art de convaincre une divinité indécise à combler nos désirs. Elle serait plutôt la tentative d'atteindre ce qu'il y a de plus élevé dans l'univers et en nous-mêmes. Lorsque nous prions régulièrement, notre attention se focalise sur les valeurs éternelles, ce qui, en soi, favorise leur application dans notre vie. De même, selon cette conception, les rituels juifs demeurent des mitzvot (ordonnances) car ils servent le même but que la prière. Ils relient nos efforts individuels à ceux du peuple juif en vue d'une concrétisation optimale de la spiritualité juive. Dans cette perspective, même pour le naturaliste, les mitzvot sont des commandements divins, mais des commandements qui sont seulement issus des expériences qu'a traversées le peuple juif dans son long périple à travers l'histoire plutôt que les diktats d'un législateur divin.

Cette attitude mérite le respect : elle a autrefois permis à bien des Juifs de ne pas abandonner toute sensibilité religieuse et nombreux sont ceux qui aujourd'hui encore voient en elle la seule approche crédible du judaïsme dans le monde moderne. Elle jette du reste un pont par-dessus les habituelles divisions du monde juif, en faisant des adeptes tant d'ailleurs chez les orthodoxes qu'au sein des mouvements traditionaliste ou réformé, sauf que les orthodoxes sont moins enclins à l'admet-

tre ouvertement. Le problème essentiel du naturalisme religieux réside en ce qu'il ne tient pas vraiment ses promesses, c'est-à-dire valider un Dieu auquel on puisse rendre un culte. Comment une vague croyance selon laquelle il existerait un « quelque chose » d'imperceptible, un « ailleurs » non situable pourrait-elle constituer un véritable substitut à la foi théiste traditionnelle selon laquelle un Esprit se cache derrière et au sein même de l'univers ? L'attrait du théisme dans sa forme traditionnelle réside précisément dans le fait que l'univers a un sens parce qu'il a un auteur qui continue à guider ses créatures et à veiller sur elles. L'argument traditionnel de l'existence de Dieu, qui consiste à mettre en évidence la présence d'un certain ordre et agencement dans l'univers pour prouver l'existence d'un Grand Concepteur ou Architecte, procure un puissant appui à la position supranaturaliste libérale, mais n'a strictement aucune pertinence dans la perspective naturaliste<sup>6</sup>. En effet, comment peut-on soutenir que s'exerce réellement la supposée force de justice en ce monde lorsque, fondée sur la prémisse naturaliste même, cette force est par définition indifférente ?

Les défenseurs du naturalisme religieux, influencés par la science, semblent penser que décrire Dieu comme une force ou une puissance impersonnelle est aujourd'hui philosophiquement plus soutenable que de l'envisager comme une personne. Mais est-ce fondé ? Certes, comme les penseurs médiévaux ne se lassaient jamais de le répéter, toute description humaine de Dieu est foncièrement irrecevable. Toutefois, du fait même que Celui qui sera objet d'un culte, et pour qu'il soit possible de Lui rendre un culte, doit à tout le moins fournir à l'esprit une certaine représentation, il est nécessaire d'avoir recours à l'hésitant langage humain, le seul que nous possédions, tout en restant conscients que la réalité est infiniment plus vaste que tout ce que nous prétendons en dire. Nous sommes contraints d'utiliser pour notre description des termes relatifs à ce que nous connaissons de plus élevé et d'y ajouter « et infiniment plus encore ». Une force ou une puissance, précisément parce qu'elle est impersonnelle et donc indifférente, est inférieure en tout sens à la personnalité humaine. Prendre l'entreprise de

démolition conceptuelle des scientifiques comme référence pour préférer la métaphore de la « force » ou de la « puissance » pour parler de Dieu, c'est faire abstraction du fait évident que les scientifiques eux-mêmes conceptualisent avec leur esprit humain. Bien sûr, d'un certain point de vue, il est absurde de parler de Dieu comme d'une *personne*, terme chargé d'associations bien trop humaines, anthropomorphiques. Mais il est plus absurde encore de parler de Dieu comme d'une chose ou d'un élément impersonnel<sup>7</sup>, ce que dénote le fait de parler de Lui en tant que force ou puissance. William Temple s'avancait sur un terrain plus sûr, tant du point de vue philosophique que religieux, lorsqu'il déclarait qu'employer le terme *He* (c'est-à-dire *Lui* en français) pour parler de Dieu signifiait que « Lui » est alors entendu comme étant plus qu'un ordinaire « lui », mais pas moins. En revanche, il ne fait pas de doute qu'un *It* (Cela) représente moins qu'un *He*.

On pourrait objecter que prendre une telle position revient à ignorer les véritables défis auxquels s'est confronté le théisme traditionnel. Ne serait-ce pas là en effet un repli frileux sur le fondamentalisme ? Pas du tout ! Car justement le fondamentaliste ne se confronte pas aux défis. Il dénie tout bonnement leur existence. Selon lui, les évolutionnistes se trompent, les prétendues découvertes des cosmologues sur l'origine du monde étaient connues des rabbins depuis toujours, la théorie de Freud selon laquelle la religion comme illusion prend sa source dans les peurs irrationnelles de l'homme archaïque est elle-même illusion, tout comme l'est l'idée même qu'ait jamais existé un tel homme archaïque, préhistorique.

Le supranaturaliste libéral, pour sa part, témoigne d'une écoute attentive face à la question de l'émergence de l'idée de Dieu dans l'esprit humain et est disposé à reconnaître qu'adopter un point de vue religieux peut souvent n'être rien d'autre que prendre ses désirs pour la réalité. Il fera la distinction entre la question de l'existence de Dieu et celle, très différente, des modalités par lesquelles Dieu marque Son empreinte. Sur cette deuxième question, dira-t-il, Darwin et Freud pourraient bien avoir raison. Qui sommes-nous pour récuser l'idée que Dieu,



dans Son infinie sagesse, ait justement choisi d'utiliser ces grands penseurs, ainsi que d'autres, afin de faire connaître à l'humanité Son mode de fonctionnement ?

L'incapacité à traiter et à distinguer ces deux questions métaphysiques a mené à un scientisme sans âme. Freud, par exemple, était convaincu que Dieu n'existe pas et que la religion est pure illusion. Étant donné qu'il n'y a pas de Dieu, postulait-il, comment l'idée qu'il en existe un est-elle venue à l'esprit humain ? Et puisque la croyance en Dieu est illusoire, pourquoi persiste-t-elle au sein de l'humanité ? Mais le fait que le théiste ne reconnaisse aucune évidence à la prémisse athéiste de Freud ne signifie pas qu'il doive nécessairement rejeter les explications freudiennes qui s'ensuivent. S'il finit par être convaincu par ce que Freud avait à dire, il en arrivera tout simplement à la conclusion que, grâce à son analyse, nous avons désormais une meilleure compréhension de la façon dont Dieu a choisi de Se faire connaître à l'aube de l'humanité et comment Il utilise les peurs primitives de l'homme dans un environnement hostile pour le pousser à compter sur Lui comme l'ultime refuge.

Le rabbin Avraham Yitshak Kook\*, dans son essai intitulé *Arpilé tohar* (Les Nuées immaculées), soutient que le croyant ne devrait pas se laisser ébranler par les assauts lancés contre la foi. La raison en est que ceux-ci sont le plus souvent dirigés contre des notions grossières de la divinité auxquelles les croyants n'adhèrent aucunement, si ce n'est peut-être les plus naïfs d'entre eux. Le problème est que lorsque des croyants sont enclins à adopter des idées sur Dieu qui n'ont pas été assez mûries ou qui ne sont pas même dignes d'intérêt, alors les attaques athéistes surgissent en mettant le doigt sur les aberrations et font battre les croyants en retraite<sup>8</sup>.

Revenons sur la *via negativa*, le refus de toute association anthropomorphique avec l'idée de Dieu, qui consiste à n'affirmer de Dieu que la négation radicale des défauts : Dieu n'est pas ignorant, Dieu n'est pas un corps... Elle possède d'illustres antécédents dans la pensée juive, que nous nous proposons à présent d'étudier. Précisons d'emblée que la « voie par la négation » n'est pas à confondre avec le réductionnisme des natura-

listes religieux. La « voie négative » sous-entend que nous ne savons rien et ne pouvons rien dire sur l'essence de Dieu ou Ses attributs essentiels. Toutefois, elle soutient simultanément que le Dieu inconnu peut néanmoins être appréhendé dans Sa manifestation, c'est-à-dire par Ses actes ou les effets de Ses actes dans l'univers. Pour le réductionniste, en revanche, ce que le supranaturaliste appelle la manifestation de Dieu *est* Dieu et rien d'autre. Pour lui, il n'existe pas d'Être transcendant, c'est-à-dire différencié de la nature, qui Se manifesterait dans la création : il n'y a que le manifesté.

Maïmonide ainsi que d'autres penseurs médiévaux ont développé la conception des attributs négatifs. L'idée est que, s'agissant des attributs de l'essence divine, c'est-à-dire Son existence, Sa sagesse et Son unité, etc., il n'est possible d'en parler qu'en termes négatifs. Ainsi, dire que Dieu existe revient à ne rien dire de pertinent sur Sa nature réelle puisque celle-ci est insondable. Ce qu'on est en droit de dire tout au plus, c'est qu'Il n'est pas non existant, qu'il y a vraiment un Dieu mais inconnaissable. De la même façon, dire que Dieu est sage, c'est dire qu'Il n'est en rien ignorant. Enfin, dire qu'Il est un, c'est nier toute multiplicité à Son Être<sup>9</sup>. Il réside ici une réelle difficulté. Sur un plan purement logique, quelle différence y a-t-il entre une assertion par voie affirmative ou par négation du contraire ? Toutes deux, en effet, se valent. Il semblerait que le fond de la question pour les théologiens médiévaux ne relevait pas tant d'un problème de sémantique que d'une nécessité psychologique<sup>10</sup>. Ne pas avoir l'illusion d'une préhension de Dieu. Toutefois, pour Lui adresser ses prières, le fidèle doit avoir à l'esprit une représentation de Dieu. Or, ainsi que nous l'avons déjà avancé plus haut, l'image la plus représentative est tirée de la personnalité humaine, qui représente la construction la plus significative parmi toutes celles qui lui sont offertes dans son univers. Jamais, cependant, cette image mentale ne devra être prise pour la réalité ; une distance devra toujours être conservée. Ainsi que l'exprime le célèbre kabbaliste Moïse Cordovero, « l'esprit du fidèle doit suivre un mouvement de balancier : l'élan pour affirmer que Dieu est (et pour ceci l'imagerie est essentielle) et aus-

sitôt le retrait, de crainte que l'image mentale absorbe tout ce qui est affirmé<sup>11</sup> ». C'est ainsi que l'on voit les kabbalistes parler de Dieu tel qu'Il est en Lui-même, en tant que *Ein Sof*, « Celui qui n'a pas de limites »<sup>12</sup>, mais aussi tel qu'Il se déploie au travers des dix sphères d'émanation dont la figure symbolique est anthropomorphe. Sur le premier aspect de la divinité, absolument rien ne peut être dit. Pas même la voie de la négation ne peut être appliquée au *Ein Sof*. Cela ne veut pas dire pour autant que les kabbalistes croient en deux dieux, l'un révélé et l'autre caché : le *Deus absconditus* est le *Deus revelatus*. Il y a tension.

Le supranaturaliste libéral, bien sûr, ne se considérera pas nécessairement obligé d'accepter les énoncés de Maïmonide\* ou des kabbalistes. Parce qu'il a une approche libérale, il aura tendance à les considérer, ainsi que d'autres énoncés du même ordre, sous la perspective historique, c'est-à-dire comme ayant été conditionnés par les schémas de pensée de l'époque à laquelle vécurent leurs auteurs. Ce qu'il retient de leurs spéculations, c'est la compréhension que la vraie nature de Dieu est vouée à être un mystère que l'esprit humain est inapte à saisir. Ainsi que l'exprime le sage cité par Albo, « si je Le connaissais, je serais Lui<sup>13</sup> ». Le fait que la tradition juive ait permis un très grand degré de liberté pour spéculer sur ce mystère est réconfortant pour le supranaturaliste libéral, qui se trouve ainsi encouragé à entreprendre ses propres spéculations. Cependant, parce qu'il croit au Dieu de la tradition (les spéculations et la liberté de spéculer font elles-mêmes partie de la tradition), il s'arrêtera toujours au seuil du réductionnisme athéiste. En quelque sorte, il refusera fermement d'affiner le concept de Dieu au point de le dissoudre et le bannir du domaine de l'existence.

Il y a donc trois attitudes possibles pour le Juif moderne face à la question de Dieu : il peut être athée, naturaliste religieux ou supranaturaliste religieux. En d'autres termes, il peut soit nier que Dieu existe, soit réinterpréter l'idée de Dieu en termes de force ou de puissance de justice, soit enfin avoir foi dans le

Dieu personnel de la tradition juive. La question est de savoir quelle attitude donne à la vie humaine le plus de sens et représente la philosophie de l'existence la plus cohérente. Ce qui est cohérent pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres. La subjectivité entre certainement en jeu dans le choix de l'une de ces trois philosophies. C'est là probablement ce à quoi Kierkegaard et les autres existentialistes religieux font référence lorsqu'ils parlent du « saut de la foi », concept relativement dépassé dans la pensée juive religieuse contemporaine, mais néanmoins utile pour attirer l'attention sur ce facteur de liberté dans le choix d'une philosophie. Examinons en tout cas les raisons pour lesquelles le supranaturaliste libéral préfère son choix aux deux autres.

Penser Dieu en tant que personne, c'est en premier lieu défendre la cohérence elle-même. Car si, comme le soutient l'athée, l'univers n'est qu'un fait donné, à l'état brut, et si, de la même façon, comme l'énonce le naturaliste religieux, la puissance de justice ne fait que se trouver tout simplement là, comment peut-on expliquer la cohésion foncière de l'univers, sur laquelle se fonde la science pour être pertinente et sur laquelle aussi d'ailleurs se fonde tout raisonnement humain ? La célèbre métaphore de Taylor est très éloquente dans ce contexte<sup>14</sup>. Dans certaines gares anglaises, aux abords de la frontière galloise, des cailloux sont assemblés pour former les mots « Bienvenue au pays de Galles ». Un passager sceptique dans le wagon pourrait estimer que des cailloux disposés là par hasard ont formé des mots par pure coïncidence. En revanche, ce que ce sceptique ne peut pas raisonnablement faire, en se fondant sur sa perception des choses, c'est se tourner vers les autres passagers et les informer qu'ils sont en train de pénétrer au pays de Galles. Le supranaturaliste libéral ne prendra pas le message de bienvenue pour une disposition accidentelle des cailloux, mais il ne cherchera pas non plus à tout expliquer dans cet étrange et mystérieux univers dont il pense qu'il a été créé par un Esprit bienveillant. Il ne comprend pas, par exemple, l'existence du mal dans le monde, mais il peut justifier le fait que les humains aient ce constant besoin de tenter de

l'expliquer, l'esprit humain explorant les mécanismes de l'Esprit Infini qui se cache derrière l'univers. Dans les deux autres hypothèses, tout est développement du hasard. Or le hasard implique que tout est fortuit et pure coïncidence et donc, au bout du compte, que le sens n'a pas de sens. S'il n'y a pas de Dieu personnel, comment se fait-il que la personnalité soit une chose qui existe ? S'il n'y a pas d'Esprit derrière l'univers, d'où vient la capacité humaine de conscience et de raisonnement ? Si la justice n'avait pas une large place dans l'univers, d'où viendrait la force de justice qui s'y manifeste ? En effet, d'où vient le concept même de justice ? Si tout n'existait que par hasard, ce n'est pas que la religion qui serait illusoire, mais toute forme de pensée.

Le poète, avec courage et stoïcisme, déclare :

« Cela fortifie mon âme de savoir  
Que bien que je périsse, la vérité est ce qu'elle est. »

Mais sans la croyance en Dieu au sens traditionnel, en quoi cette âme pourrait-elle se trouver fortifiée par la vérité ? Et où est donc cette vérité et que vaut-elle pour que ces pauvres âmes vouées à périr la proclament ? De la même façon, lorsque W.E. Henley se réjouit de son « âme insoumise », il doit remercier « tous les dieux susceptibles d'exister ». Finalement, on n'échappe pas au ciel. La foi en la raison, aussi bien que la foi en la bonté, aboutit toujours à la foi en Dieu.

La question aussi est de savoir ce que le judaïsme entend par « personne divine » au regard d'autres doctrines. La lecture chrétienne du théisme, sauf à quelques rares exceptions, consiste à souligner que Dieu est personnel. En effet, dans la doctrine chrétienne classique de la Trinité, trois personnes constituent la « tête » divine. Les Juifs, comme on le sait, ont rejeté le dogme chrétien pour son incompatibilité avec le monothéisme pur. Si le supranaturaliste juif conteste l'idée naturaliste de Dieu parce que trop impersonnelle, il rejette l'idée chrétienne parce qu'elle est au contraire trop personnalisée. Certes trouvera-t-on que dans sa controverse avec la chré-

tienté, le rabbin vénitien du XVII<sup>e</sup> siècle, Léon de Modène, n'est pas convaincu que la doctrine de la Trinité en tant que telle soit totalement incompatible avec la position juive. Il fait remarquer que la doctrine cabalistique des *Séfirot*, les dix pouvoirs ou puissances de la « tête » divine, par lesquels le *Ein Sof* se manifeste, ressemble jusqu'à un certain point à la Trinité chrétienne<sup>15</sup>. Bien que les kabbalistes aient été des Juifs extrêmement pieux, les opposants à la Kabbale les accusèrent d'être, comme ils disaient, « pires que des chrétiens » parce qu'ils parlaient de dix et non plus de trois modalités de l'unité divine<sup>16</sup>. Mais en fait, c'est l'affirmation qu'il y avait trois personnes distinctes en la Trinité qui a rendu le christianisme choquant pour les Juifs, en particulier la doctrine chrétienne de l'incarnation dans laquelle l'une de ces trois personnes s'incarne dans un corps humain. Voici quelques années, l'auteur d'un article dans la revue *Judaism* soutenait que les Juifs ne s'étaient pas battus contre la doctrine de l'incarnation à cause de l'impossibilité pour Dieu de revêtir une forme humaine, mais tout seulement parce que cela n'avait, en fait, jamais eu lieu<sup>17</sup>. Une telle position est absurde. Les Juifs pensent que Dieu, parce qu'Il est Dieu, ne peut pas revêtir une forme humaine charnelle. Selon la doctrine juive, il est tout aussi impossible pour Dieu de faire cela que de Se nier Lui-même ou de souhaiter Se soustraire à l'existence. Le contradictoire, ainsi que l'a exprimé Thomas d'Aquin, ne se situe pas dans le champ de l'omnipotence divine. En réalité, les Juifs à travers les siècles ont toujours tenu la doctrine chrétienne pour idolâtre et ont préféré sacrifier leur vie plutôt que d'embrasser le christianisme, quoique certains maîtres juifs aient relativisé ce jugement en énonçant que le christianisme était une foi idolâtre pour nous, c'est-à-dire les Juifs, mais non pour eux, les gentils, auxquels certes la Torah enjoint de rejeter l'idolâtrie, mais qui ne violent pas les lois noahides moins sévères, interdisant l'idolâtrie<sup>18</sup> en adoptant la foi chrétienne<sup>19</sup>.

Notons aussi que le supranaturaliste juif rejette l'agnosticisme, au même titre que l'athéisme. Le terme « agnosticisme », inventé au XIX<sup>e</sup> siècle par T.H. Huxley, défend l'idée qu'il ne peut y

avoir de « gnose », c'est-à-dire de véritable connaissance de Dieu<sup>20</sup>. Huxley ne disait pas, comme le font beaucoup d'agnostiques aujourd'hui, qu'il n'arrivait pas à décider si Dieu existe ou non, mais plutôt que, étant donné que l'on ne peut pas sonder le sujet dans son ensemble, il est *impossible* de trancher en la faveur de l'une ou l'autre position. Ainsi donc existe-t-il deux variantes de l'agnosticisme : une « dure » et une « modérée ». L'agnostique dur est convaincu qu'il est impossible de savoir si Dieu existe. L'agnostique modéré ne parvient pas à s'engager sur cette question. L'idée fallacieuse de l'option modérée tient au fait qu'elle se pare de l'objectivité, de la neutralité. Or la foi ou non en Dieu affecte profondément la vie d'une personne. Ainsi que l'a très justement dit Chesterton, « dites-moi quelle est la philosophie d'un homme et je vous dirai qui il est ». Il est possible d'adopter une attitude agnostique envers certaines questions sans grande conséquence : on peut par exemple vivre paisiblement sans jamais savoir s'il existe des êtres doués d'intelligence sur d'autres planètes. Par contre, un homme et une femme risquent de souffrir toute leur vie en se demandant s'ils s'aiment vraiment et ne jamais se marier à cause de cela. En laissant la question en suspens, en ne décidant jamais si oui ou non il croit en Dieu, l'agnostique, finalement, choisit de vivre sans Dieu. Rester dans l'indécision toute une vie revient alors en fait à décider de ne pas croire.

Pour ce qui est de l'agnosticisme dur, il est difficile de comprendre sur quelles bases il affirme qu'il est impossible de savoir si Dieu existe ou non. Comment l'agnostique *sait-il* qu'il ne pourra jamais savoir ? Tous les arguments pour et contre lui ont été exposés. Pourquoi l'esprit humain devrait-il être incapable de trancher dans un sens ou dans l'autre sur cette question, alors qu'il le fait allègrement sur un tas d'autres sujets ?

Pour autant, le supranaturaliste libéral, s'il disqualifie l'agnosticisme sur la question essentielle de l'existence de Dieu, pourrait bien adopter une attitude réservée sur d'autres sujets. Du fait de sa tendance libérale, il évaluera le dogme à la lumière de l'histoire et de la raison et pourra éventuellement aboutir à

des vues moins traditionnelles mais qui lui apparaîtront plus cohérentes à la lumière des nouvelles connaissances. Et parfois il peut en conclure que le problème est trop compliqué pour dégager comme réponse un « oui » ou un « non » catégorique, de sorte qu'empreint de lassitude, il préférera laisser la question à Dieu.

Enfin, nous devons nous pencher sur l'idée d'un Dieu personnel limité. Parmi de nombreux autres penseurs, Gersonide au Moyen Âge, John Stuart Mill<sup>21</sup>, E.S. Brightman<sup>22</sup> et Charles Hartshorne<sup>23</sup> à l'ère moderne proposent une vision du théïsme selon laquelle l'idée de l'omnipotence divine est relativisée. Saadia Gaon, dans son « Livre des croyances et opinions<sup>24</sup> », établit, comme le fait Thomas d'Aquin<sup>25</sup> quelques siècles plus tard, que Dieu, qui peut faire ce qui est impossible pour nous, ne peut pas faire ce qui est logiquement impossible. Par exemple, écrit Saadia, Dieu ne peut pas faire passer le monde entier dans l'anneau d'une bague sans rétrécir le monde ou élargir l'anneau. En fait, la question ici n'est pas de savoir si Dieu peut ou ne peut pas faire quelque chose. La proposition « faire passer le monde entier dans l'anneau d'une bague sans rétrécir le monde ou élargir l'anneau » est une association de mots qui se contredit elle-même et qui par conséquent est logiquement dépourvue de sens. Faire passer A dans B signifie que B est plus grand que A et donc, du point de vue de la logique, cette proposition est tout aussi dépourvue de sens que dire « rétrécir le monde ou élargir l'anneau sans rétrécir le monde ou élargir l'anneau ». Lorsque l'on pose des questions oiseuses de cet ordre, cela revient à demander en réalité : « Dieu peut-Il... » sans compléter la phrase.

La doctrine de l'omnipotence, toutefois, peut être relativisée par d'autres moyens. Il y a par exemple le problème classique de la prédétermination. Gersonide, tourmenté par la vieille question de la compatibilité entre prescience divine et liberté humaine, soutient que ce que Dieu sait d'avance, ce sont les choix offerts à chaque individu. Ce qu'Il ne sait pas, par contre, c'est celui que chaque individu va faire<sup>26</sup>. D'autres penseurs, de façon semblable, relativisent l'omnipotence de



Dieu. Dieu détient tous les pouvoirs mais Il est limité par ce que l'on pourrait appeler les « données premières », c'est-à-dire les choses telles qu'elles sont nécessairement. De telles idées ne constituent pas une forme de dualisme, une croyance en deux dieux. Dans le dualisme, il y a deux pouvoirs, l'un bienveillant et l'autre malfaisant, qui se disputent la suprématie ; or cette optique est parfaitement incompatible avec le monothéisme juif. Dans l'idée d'un Dieu personnel mais limité en quelque façon, Il n'a aucun rival. Il n'y a qu'un seul Dieu, qui est tout-puissant par certains aspects ou en bien des domaines, mais auquel il manque un certain degré de pouvoir dans d'autres domaines tout simplement parce que telle est la force des choses.

Prenons le problème du mal, souvent exprimé sous la forme suivante : soit Dieu peut empêcher le mal mais choisit de ne pas le faire, auquel cas Il ne peut être bon ; soit Il souhaite empêcher le mal mais ne peut pas le faire, auquel cas Il ne peut être omnipotent. Une réponse fréquemment donnée consiste à dire que Dieu détient le pouvoir de réduire le mal mais ne le fait pas car, d'une certaine manière, celui-ci sert la cause du bien. Par exemple, dira-t-on, un univers dans lequel le mal n'existerait pas serait un univers dans lequel la liberté de choisir le bien serait impossible<sup>27</sup>. Les adeptes de l'idée d'un Dieu limité n'y voient aucune difficulté. Dieu est bon et empêcherait le mal s'Il le pouvait mais Il ne le peut pas. En fait, Il n'est pas omnipotent et le mal est tout simplement présent. Bien sûr, Dieu peut et doit atténuer l'action néfaste du mal et Il peut encourager – et effectivement encourage – Ses créatures à combattre le mal et à prendre le parti du bien.

Bien que je trouve personnellement toute cette théorie incohérente, il est possible pour un Juif supranaturaliste d'adopter une telle position sans s'exclure du judaïsme. Somme toute, l'image qui ressort d'un survol de la tradition juive est celle de Dieu luttant, pour ainsi dire, contre ce qui dans le monde contrevient à Sa volonté. Gersonide, dans son ouvrage intitulé *Les Guerres du Seigneur*, dans lequel il défend sa thèse de la prescience divine limitée, soutient que seule une telle concep-

tion fait entièrement justice au récit biblique. Le terme abstrait d'« omnipotence », après tout, est l'invention de penseurs influencés par le monde grec. Ni le terme ni l'idée d'un Dieu absolument tout-puissant n'apparaissent dans la Bible ou dans les écrits rabbiniques. Dans la Kabbale lourianique, la première étape dans les processus divins de création est celle du *Tsim-tsoum*, c'est-à-dire le retrait du *Ein Sof* « de Lui-même en Lui-même », afin de faire de la place, si l'on peut dire, à un univers fini. Ainsi, dans cette optique, l'univers n'advient qu'à travers l'autolimitation de Dieu, soit par Son acceptation du fait que la finitude empiète quelque peu sur Son infinitude. Il existe donc bien dans cette théologie du judaïsme une doctrine d'un Dieu limité, mais dans Sa manifestation, et non dans Son essence. Dans une version plus audacieuse de la Kabbale lourianique, le *Ein Sof* se purge du mal qui est en Lui-même par le retrait qu'Il opère pour faire place à l'univers. Cette approche de la Kabbale s'empresse de préciser qu'en Dieu le mal n'était présent qu'en quantité infinitésimale, « comme un grain de sel dans un vaste océan »<sup>28</sup>.

Ainsi, malgré toutes les tentatives de certains détracteurs de rebaptiser cyniquement le livre de Gersonide « Les Guerres contre le Seigneur », l'idée d'un Dieu limité n'est pas nécessairement incompatible avec le monothéisme tel que l'entend le judaïsme, et cela contrairement à l'athéisme, l'agnosticisme, le dualisme et la doctrine de la Trinité. Mais la vraie question n'est pas de savoir si l'idée est juive, mais plutôt si elle est convaincante.

Isaac Husik avait qualifié la conception de Gersonide selon laquelle Dieu ne connaît pas ce qui par nature est contingent (c'est-à-dire arbitraire, aléatoire, indéterminé) de « monstruosité théologique »<sup>29</sup>. C'est peut-être là un jugement sévère, mais toute limitation de l'idée du pouvoir de Dieu induit de graves difficultés théologiques même si par ailleurs, au plan philosophique, il peut être très tentant de s'y risquer. Le problème, par exemple, avec la notion de « donnée » (chose ou situation existant nécessairement, indépendamment de Dieu) est qu'il est extrêmement malaisé de soutenir l'idée d'un Dieu qui œuvre

efficacement s'Il dépend d'un matériel qu'Il n'a pas créé Lui-même. Même difficulté pour la conception d'un Dieu qui peut décider la réalisation d'un projet déterminé mais qui, par définition, ne peut connaître l'avenir qu'en termes généraux et donc ignore les choix particuliers des individus qui seraient de nature à empêcher la réalisation de Son objectif. Prétendre que Dieu dépend de Ses créatures pour la réalisation de Son objectif revient à Le transformer en un simple expérimentateur qui accomplit des essais. Cela constituerait sans conteste une déformation de la foi juive, aussi stimulante que puisse être cette idée pour un esprit poétique. Cette conception ne peut être ramenée à celle, pour le coup typiquement juive, selon laquelle Dieu engage Ses créatures comme autant de collaborateurs à la réalisation d'un objectif qui finira, Il le sait d'avance, par être atteint.

C'est une appréhension différente et encore plus radicale de la personnalité de Dieu que nous proposent certaines expressions de la pensée hassidique, dans lesquelles Dieu n'est pas l'Être situé totalement au-dessus de Ses créatures mais Celui qui embrasse le Tout dans la plénitude de Son Être. La meilleure désignation qui a été donnée à cette idée est le *panthéisme*, « Tout est en Dieu », bien que les hassidim eux-mêmes n'aient jamais eu recours à un terme aussi abstrait pour leur doctrine. Dans cette optique, du point de vue de Dieu, si l'on peut dire, seul Dieu jouit de l'existence absolue. C'est seulement du point de vue (illusoire) des créatures de Dieu qu'elles-mêmes et l'univers jouissent d'un statut et d'une existence indépendants de Dieu<sup>30</sup>. Si par « doctrine juive » l'on entend une doctrine soutenue par des Juifs, alors le panthéisme hassidique est sans aucun doute juif, même si les opposants aux hassidim, et particulièrement le Gaon de Vilna, le considéraient comme pure hérésie<sup>31</sup>. Le seul fait que le Gaon de Vilna l'ait déclaré hérétique ne suffit pas à le rendre tel aux yeux du supranaturaliste libéral. Néanmoins, ce dernier y relèvera de sérieuses difficultés dont la principale est celle-ci : comment peut-on affirmer que l'univers et ses créatures ne jouissent de l'existence que de leur

propre point de vue et non de celui de Dieu ? Soit ils existent, soit ils n'existent pas.

Au terme de cet exposé, que pouvons-nous en conclure ? Nous avons tenté de réfléchir au sens de la doctrine d'un Dieu personnel et l'avons comparée à d'autres formulations théologiques. Nous avons soutenu que le supranaturalisme libéral est à la fois le plus proche de la vision juive traditionnelle ou, à tout le moins, des implications de cette vision, tout en surpassant les autres doctrines pour ce qui est de la cohérence. Le mystère perdure malgré tout et surtout celui qui concerne Dieu, puisqu'Il est Dieu. C'est un homme religieux qui composa ce petit poème burlesque et salutaire :

« Ô Dieu, puisque sans Vous  
Nous ne serions pas même capables de douter  
De Votre existence  
Donnez-nous, Seigneur, au moins la grâce  
De convaincre toute l'espèce humaine  
Que nous ne savons absolument rien de Vous. »

Cela nous mène au cœur du problème. Voici un théiste sophistiqué qui peut s'adresser à Dieu par le pronom personnel « Vous » et Lui adresser une prière dans laquelle il confesse, à son corps défendant, que Dieu ne peut être connu... Au demeurant, l'ineffabilité de Dieu telle que la conçoit ici le théiste n'a strictement rien à voir avec la « force mystérieuse qui impose la justice » pour le naturaliste religieux. Dans la première approche, la vraie nature de Dieu ne peut être énoncée ni connue par l'esprit humain du fait que Dieu est trop grand pour être réduit à une définition humaine. Dans la seconde, ce qui est affirmé n'est autre que la croyance que l'univers est constitué de telle façon que, au bout du compte, c'est le bien qui l'emportera. Le théiste accepte cette seconde proposition mais va au-delà. Aucun théiste ne cherchera à nier que sa position présente des difficultés. Si néanmoins il opte pour le

théisme et non pour l'athéisme ou l'agnosticisme, c'est parce que le théisme, malgré toutes les difficultés qui lui sont inhérentes, attribue plus de sens et de cohérence à l'univers et à la vie humaine. Le mystère réside dans le concept même de l'Être, que la pensée ne peut atteindre. Le reconnaître ne constitue pas un repli sur la posture qui dit : « Nous ne savons pas » pour s'en tenir là. De fait, l'espèce humaine est condamnée à vivre sans rien savoir de Dieu, ce qui n'empêche pas que d'innombrables êtres humains ont vécu et vivent encore avec la conviction qu'Il est un « Tu », infiniment plus qu'un « Ça » impersonnel, en charge de l'univers.

S'il ne semble pas y avoir de position intermédiaire convaincante entre théisme et athéisme sur le plan théorique, il faut admettre sur un plan existentiel que la foi connaît bien évidemment des hauts et des bas : parfois le croyant se sent animé d'une conviction ferme et parfois il n'est plus très sûr de lui-même ; à d'autres moments encore, sa foi est complètement ébranlée. Cependant, le contenu de la croyance en Dieu ne permet aucune confusion sémantique pour le croyant aussi bien que pour le non-croyant. Tous les arguments pour et contre le théisme peuvent être longuement débattus, mais la discussion ne porte pas sur le sens du terme « Dieu ». Le théiste est convaincu que Dieu existe ; l'athée le nie. Essayer d'être simultanément théiste et athée, comme tente de le faire le naturaliste religieux, c'est se prêter à un tour de passe-passe sémantique puisque l'on fait disparaître le terme « Dieu » pour ne plus laisser apparaître que la force qui impose la justice dans le monde. Cette approche illusoire n'est absolument pas du même ordre que celle qui combine deux vues hypothétiques du même Être, comme lorsque l'on considère que Dieu est omnipotent mais limité à certains égards. Lorsque le naturaliste religieux défend sa conception de Dieu pour la relier à la tradition juive, la question se pose : une réinterprétation si radicale du théisme ne rompt-elle pas définitivement ce lien ? Décréter que le théisme doit être compris aujourd'hui dans un sens différent de celui dans lequel il a été compris tout au long de l'histoire ne permet en aucun cas de faire face aux défis que la modernité lance aux

croyants. Cela serait comparable au fait de dire que les allégations antisémites n'ont plus aucune force puisque le peuple considéré jusqu'ici comme « peuple juif » est en fait composé d'individus qui n'ont plus rien de juif. Je suis plutôt d'avis que celui qui croit en un Dieu personnel mais est traversé par des doutes a intérêt à s'y mesurer et à spéculer autour du mystère. Car, en effet, il se pourrait bien que sa foi sorte de cette crise fortifiée et enrichie.