



**HAL**  
open science

# Qui veut mentir éloigne ses témoins ”. L’habit neuf d’un vieil argument chez les théologiens juifs espagnols du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle

Jean-Pierre Rothschild

## ► To cite this version:

Jean-Pierre Rothschild. Qui veut mentir éloigne ses témoins ”. L’habit neuf d’un vieil argument chez les théologiens juifs espagnols du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Marie-Sol Ortola. La Sagesse en base de données. Sources, circulation, appropriation, 10, PUN-Éditions universitaires de Lorraine, pp.209-233, 2018, Aliento, 9782814305021. hal-03085612

**HAL Id: hal-03085612**

**<https://hal.science/hal-03085612>**

Submitted on 13 Aug 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

«QUI VEUT MENTIR ELOIGNE SES TEMOINS». L'HABIT NEUF D'UN VIEIL ARGUMENT  
CHEZ LES THEOLOGIENS JUIFS ESPAGNOLS DU XIII<sup>E</sup> AU XV<sup>E</sup> SIECLE

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS)/ École pratique des hautes études (PSL)

Le recours à un proverbe sans source littéraire connue, dépourvu d'attribution à un *auctor*, c'est-à-dire à une maxime anonyme de sagesse populaire, dans le courant d'une argumentation théologique qui se veut savante, est tout à fait inhabituel chez les auteurs du judaïsme ibérique, même dans leurs écrits homilétiques, c'est-à-dire destinés au grand public sous la forme de sermons<sup>1</sup> ou de traités de vulgarisation en vue d'une sorte de propagation de la philosophie auprès des non-philosophes<sup>2</sup>. Les raisons de l'emploi de celui-ci, dans une configuration bien particulière (il s'agit d'expliquer pourquoi la Torah n'a pas donné d'enseignements explicites regardant les récompenses spirituelles), demandent donc à être comprises. Cela, d'autant plus que ce proverbe a été utilisé dans ce cadre au moins par cinq auteurs différents, quoiqu'appartenant à une commune tradition de pensée. Il faut d'abord faire le relevé des emplois; après quoi comprendre le sens précis de l'argument, puis les modalités diverses de son utilisation chez les différents auteurs qui l'ont cité; ensuite, les raisons pour lesquelles, précisément dans ce cas et avec cette constance, il a été fait appel ici à un proverbe.

UN PROVERBE HEBREU SANS REPONDANT CONNU DANS UNE AUTRE LANGUE

*Ha-rošeh li-kh<sup>e</sup>zob, yarḥiq 'edayw*, ou bien *ha-rošeh le-šaqer, yarḥiq 'edayw*, « qui veut mentir éloigne ses témoins », c'est-à-dire que le menteur aura soin de se prévaloir de témoins, mais, prétendra-t-il, ils sont malheureusement trop éloignés pour qu'on puisse les faire comparaître. Ce proverbe apparaît pour la première fois au XIII<sup>e</sup> siècle et en hébreu. On ne lui connaît pas d'antécédent dans la littérature biblique ou rabbinique classique ou d'équivalent dans une autre langue qui ne procéderait pas lui-même de l'hébreu. On croit en effet le trouver en latin dans

---

<sup>1</sup> Jean-Pierre ROTHSCHILD, «La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98/3 (juil.-sept. 2014), p. 497–541.

<sup>2</sup> David LEMLER (intr., trad., n.), *Shem Tov Falaquera, L'accord de la Torah et de la philosophie. Épître de la controverse*, Paris, Hermann, 2014 (« Panim el panim »), introduction.

les *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi* de Hans Walther, t. IV, 1966, n° 24950a : « Qui vult mentiri, removeat testes ! ». Mais sa source est l'index (p. 964) de la *Clavis linguae latinae* de Johann Jacob Dentzler, Bâle, E. König, 1709. Quant à la notice dans le corps de ce dernier ouvrage, organisé par thèmes, sous « Mentiri », donc, on y lit ceci (p. 447B) : « Qui vult mentiri, removeat testes, proverbium Hebraeorum. In die weite ist gut liegen (*sic*) » : première constatation, Dentzler le donne pour un proverbe juif ; deuxième constatation, sa source, qu'il n'indique pas, est assurément le *Florilegium hebraicum* de Johann Buxtorf le Jeune<sup>3</sup>, dans lequel nous lisons, cette fois encore au chapitre « Mentiri » : « *Ha-rošeh le-šaqer, yarhiq 'edayw*. Qui vult mentiri, removeat testes suos. In die weite ist gut liegen » ; l'identité de la formulation latine et la citation du même équivalent allemand, lui aussi rigoureusement dans les mêmes termes, ne permettent pas de douter que Buxtorf soit la source de Dentzler (ils ont d'ailleurs, tous deux, le même éditeur bâlois, König). Et l'enquêteur se retrouve à son point de départ, le proverbe hébreu (pour lequel Buxtorf ne fournit aucune référence). La postérité allemande de Buxtorf ne s'arrête pas là et l'on peut mentionner au moins le *Thesaurus theologico-philologicus*<sup>4</sup> à propos de Jérémie 3, 23, à peu de détails près ; il paraît néanmoins ajouter une référence tirée du *Yalquṭ* de Machir ben Abba Mari sur Zacharie 10, 2 que nous n'avons pu vérifier<sup>5</sup> ; la compilation date de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du XIV<sup>e</sup> siècle, est donc postérieure à notre plus ancienne attestation juive, que nous verrons dans un instant être Nahmanide, mais cite peut-être une source plus ancienne. Avant de revenir de cet excursus allemand, un mot à propos de l'équivalent fourni par Buxtorf : « in die weite ist gut liegen/ lügen ». C'est l'équivalent presque exact du français « a beau mentir qui vient de loin » : il exprime l'idée que le menteur, pour n'être pas démenti, doit se tenir bien éloigné des témoins qui pourraient le contredire. Cette idée entre parfaitement dans les mots de l'hébreu, qui pourrait se traduire et se paraphraser : « qui veut mentir mettra de la distance entre lui et les témoins [du vrai, qui pourraient le réfuter] ». Et cependant, ce n'est pas l'interprétation que nous avons retenue plus haut, où nous avons glosé : « j'aurais des témoins mais, hélas, ils ne peuvent comparaître », parce que les contextes d'emploi du proverbe orientent bel et bien dans cette autre direction : le menteur tient des propos invérifiables tout en prétendant qu'il a des témoins, mais qu'ils sont au loin et, dans les faits, inatteignables.

<sup>3</sup> Nous consultons l'édition de Bâle, les héritiers de Ludovicus König, 1648, *Florilegium hebraicum continens elegantes sententias, proverbia, apophtegmata, similitudines/ Ex optimis quibusque, maxime vero priscis, Hebraeorum scriptoribus...*, p. 189.

<sup>4</sup> [Anon.], *Thesaurus theologico-philologicus sive sylloge dissertationum elegantiorum ad selectiora et illustriora Veteris et Novi Testamenti loca a theologis protestantibus in Germania...*, Amsterdam-Utrecht, 1701, p. 803A.

<sup>5</sup> A. W. GREENUP (éd.), *Yalquṭ ha-Makhiri 'al sefer Zekharyah*, Londres, s. n., 1909.

En voici une preuve en contexte juridique, l'une des deux seules dont nous ayons connaissance<sup>6</sup>. Le décisionnaire allemand, établi en Espagne, R. Asher b. Yehiel, connu aussi sous l'acronyme de *Ro''š* (1250/9 ?-1327), l'emploie dans son commentaire sur le Talmud, à propos de TB *Shebu'ot* 41b<sup>7</sup> : il demande quel argument d'un débiteur est le moins faible, de dire qu'il a déjà remboursé son créancier, mais en négligeant de prendre des témoins comme il avait été prévu, ou de dire qu'il avait tels deux témoins, mais qu'ils sont morts, et il répond que, dans ce cas, « les gens diront : qui veut mentir éloigne ses témoins ». Se prévaloir de témoins dont le témoignage ne peut être recueilli, tel est bien le sens donné ici au proverbe, et il en va de même dans les emplois théologiques qui vont être maintenant présentés.

Il faut d'abord distinguer l'emploi formel du proverbe et celui de l'argument qu'il vient illustrer. Cet argument connaît lui-même trois modalités différentes : 1) ce qui se passe dans la géhenne est invérifiable (ce sera la modalité employée par Nahmanide) ; 2) c'est le fait des fausses religions que de promettre des récompenses après la mort (Juda ha-Lévi, qui n'emploie pas le proverbe ; et à sa suite, R. Nissim de Gérone, qui y fait allusion, puis Joseph ben Shem Tob et enfin son fils, Shem Tob ben Joseph, tous deux citant R. Nissim et décryptant l'allusion) ; 3) c'est le fait des fausses religions que de prétendre que les sacrifices font du bien aux âmes (R. Joseph Albo, citant le proverbe).

#### NAHMANIDE : UNE POLEMIQUE ANTI-CHRETIENNE

Nous manquerons donc à la stricte chronologie des auteurs en commençant par la première occurrence littérale du proverbe. Elle se rencontre non chez Rachi, comme une référence fautive pourrait le laisser croire<sup>8</sup>, mais chez un autre auteur de grande envergure, Moïse ben Naḥman

---

<sup>6</sup> Les *responsa* (*Shu''t*) de R. Simon b. Šemaḥ Duran (1361-1444), 189, nous sont restés inaccessibles.

<sup>7</sup> *Shebu'ot*, 6, 13 selon les divisions de son commentaire.

<sup>8</sup> L'éd. Ḥayyim Dob ŠEWEL (CHAVEL), *Kitebey ha-Ramban*, t. I, Jérusalem, Mosad ha-Rab Quq, 1963, p. 310, n. 55, indique qu'il se trouve sous une forme légèrement différente (« sa preuve » au lieu de « ses témoins ») dans le commentaire de Rachi au midrash *Genèse Rabba*, 11, 6. Il se trouve en réalité, en 11, 5, dans un commentaire postérieur du même ouvrage, *Matenat kehunah* d'Issakhar b. Naftali ha-Kohen, qui indique seulement qu'il est d'accord (pour l'interprétation du passage commenté) avec Rachi. Il n'y a donc pas de première attestation champenoise du proverbe au XI<sup>e</sup> s. ; Issakhar ha-Kohen, né en Hongrie et mort à Hébron, actif au milieu du XVI<sup>e</sup> s. (M[oritz] STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin, Ad. Friedlaender, 1852-1860, réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1964, col. 1063), est un témoin tardif de plus de la diffusion de ce proverbe après qu'il eut été popularisé par les auteurs espagnols. Il l'aura connu soit par les textes manuscrits ou imprimés, soit, suivant la date de son commentaire et celle de son installation à Hébron dans l'ambiance espagnole des juifs installés alors en Terre sainte. Le contexte est cette fois celui d'un éloignement physique, mais insurmontable, et en ce sens c'est à ce cas que le proverbe est littéralement le plus adéquat : Turnus Rufus demande à R. 'Aqiba une preuve de ce que Dieu honore le shabbat ; R. 'Aqiba répond qu'une preuve en est donnée par le fleuve Sanbaton qui [coule avec tant d'impétuosité qu'il] charrie des rochers en semaine et qui est calme le shabbat. Turnus Rufus rétorque une formule araméenne obscure, quelque chose comme « tu me

ou Nahmanide (1194-1270), décisionnaire et commentateur de première importance, dans le compte rendu en hébreu qu'il a donné de la dispute de Barcelone, une controverse publique suscitée par le juif converti devenu dominicain Pablo Christiani avec des lettrés juifs à la tête desquels se trouvait Nahmanide, en 1263 et tenue, certainement en langue vernaculaire, en présence du roi Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon et d'une grande figure de l'ordre dominicain, Raymond de Peñafort<sup>9</sup>. Dans le passage en question, il s'agit pour Nahmanide de refuser l'argument chrétien selon lequel l'humanité avait été sauvée par Jésus de l'enfer, conséquence du péché originel : c'est, fait-il entendre, se référer à un événement qui, quoiqu'appartenant au passé, est invérifiable. Nous traduisons<sup>10</sup> :

Je les interrogeai sur ce que j'avais dit (un peu plus haut<sup>11</sup>) que le péché d'Adam serait effacé au temps du Messie. Le roi et frère Paul me répondirent que c'était vrai, mais non comme je le pensais, car en fait, tous descendaient dans la géhenne à cause de cette faute et qu'elle avait été effacée au temps du messie Jésus qui les avait tirés de ce lieu. Je répondis : « On dit dans notre pays : qui veut mentir évoque des témoins éloignés<sup>12</sup>. Or de nombreux châtiments sont indiqués à propos d'Adam et Ève (...) [Nahmanide cite ici différents morceaux de Gn 3, 16-19] et tou[tes ces peines] durent encore aujourd'hui et tout ce qui [en] est [encore] visible et sensible n'a pas été purgé au temps de votre messie. Quant à [la peine de] la géhenne, qui n'est pas inscrite dans ce passage, vous déclarez qu'elle a été purgée [grâce au messie] parce que nul ne peut vous contredire. « Dépêchez l'un de vous » (Gn 42,16), qu'il [y] aille [donc] et qu'il fasse un rapport<sup>13</sup> !

---

promènes », que Rachi glose : « Tu détournes simplement la conversation, c'est-à-dire, tu éludes ma question en m'apportant une preuve à partir d'une chose que je n'ai pas vue et à propos de laquelle j'ignore si tu dis vrai » et Issakhar ha-Kohen : « Tu me promènes, c'est-à-dire tu m'entortilles et éludes simplement ma question, [car] qui [me] dira qu'il en est ainsi ? Qui veut mentir éloigne sa preuve ; c'est ainsi que Rachi l'a expliqué ».

<sup>9</sup> Sur le contexte et les protagonistes, v. Robert CHAZAN, *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley, University of California Press, 1992 ; voir en particulier le ch. 4, « The Narrative Account of R. Moses ben Nahman », p. 100–141, qui met en lumière le soin de la mise en scène, l'habileté d'écriture et l'ironie qui se manifestent dans ce rapport. Pour réécrite et chargée d'intentions qu'elle soit, la relation de la dispute par Nahmanide est la source relativement la plus digne de foi, le rapport latin correspondant étant bref et confus (*ibid.*, p. 39–40 ; bibliographie des éditions du texte latin p. 212, n. 1).

<sup>10</sup> *Wikuah ha-Ramban*, éd. Chavel, *op. cit.*, p. 299–320 (p. 310, §§ 43-45) ; résumé et commentaire du passage dans CHAZAN, *op. cit.*, p. 125–126.

<sup>11</sup> *Supra, ibid.*, § 39, p. 309, l. 5 : « והגוים והיהודים כלנו מודים שחטאו וענשו של אדם הראשון יתבטל לימות המשיח : « chrétiens et juifs, nous reconnaissons tous que la faute d'Adam et son châtimement seront annulés aux temps du messie ».

<sup>12</sup> Éric SMILEVITCH (trad.), *Nahmanide (Rabbi Moïse ben Nahman), La dispute de Barcelone. Suivi du commentaire sur Ésaïe 52-53*, Lagrasse, Verdier, 1984 (coll. « Les Dix Paroles »), p. 39, traduit à contresens « Qui veut mentir fait écarter son témoignage » (autrement dit, semble-t-il : « se disqualifie en tant que témoin ») ; mais l'hébreu ne dit pas « son témoignage » mais « ses témoins » (le traducteur semble avoir implicitement corrigé le texte d'après la référence à Rachi signalée [à tort, d'ailleurs] par Chavel) ; de plus, cette traduction ne se justifie pas du point de vue de la suite des idées.

<sup>13</sup> שאלתי מאתם לדברי שחטאו של אדם בטל בזמן המשיח. ענה אדוננו המלך וגם פראי פול, כן, אבל לא כאשר אתה סבור, כי הענין הוא שהיו כלם נכנסים בגיהנם בעבור אותו העונש ובימי המשיח ישו נתבטל, שהוציאם משם ואען ואומר אומרים בארצנו הרוצה לכזב ירחיק

Comprenons l'argumentation : il faut, selon les juifs, que le messie ne vienne qu'à la fin des temps, car il doit effacer cette faute initiale et ses effets qui sont la condition même de l'humanité présente, vouée au labeur et à la mort (d'après Gn 3, 14-19). L'argument de Nahmanide est donc que le messie ne saurait être advenu tant que l'humanité subit encore les conséquences de la faute d'Adam. Les chrétiens répondent que la suppression de la faute (ou de ses effets) ne consiste pas en l'abolition des labeurs et de la mort, mais en la délivrance des morts de la géhenne, et que cette délivrance a déjà eu lieu. C'est implicitement déplacer la preuve depuis un futur que nul n'a pu encore connaître pour la transposer dans le passé, lui donnant ainsi, paraît sous-entendre Nahmanide, l'autorité du fait déjà advenu (bien que le « fait » en question soit seulement attesté de façon elliptique dans les Évangiles et en tant que vision dont a bénéficié le seul Pierre<sup>14</sup>) qui pèserait plus lourd que les ratiocinations des juifs sur la fin des temps. De manière polémique et mordante, avec un franc-parler qu'il n'est pas sûr que Nahmanide ait pu se permettre en réfutant un argument qu'il dit avoir été avancé entre autres par le roi lui-même (mais il se peut aussi qu'il ait joué d'une sorte de connivence avec celui-ci, dont il était le conseiller et le financier, face au zèle que tous deux auraient jugé fâcheux du néophyte Pablo), Nahmanide dénonce ici une supercherie : la délivrance de la géhenne, ce fait supposé passé, est néanmoins invérifiable, s'en prévaloir revient à dire que l'on a des témoins, mais qu'ils ne peuvent venir témoigner. De fait, l'argument chrétien, s'il a bel et bien été employé, ne tire son autorité que de la foi et de l'autorité de l'Église et ne saurait être tenu comme une preuve rationnelle dans un débat avec des gens qui, par définition, ne partagent pas cette foi. Il faudrait le regarder pour inapproprié et quelque peu frauduleux si ce n'est qu'il avait été appelé, semble-t-il, par une attaque de Nahmanide : sommés de s'expliquer sur l'abolition par le messie des conséquences du péché, ses adversaires chrétiens ne pouvaient que répondre que, selon eux, elle avait déjà eu lieu, même si l'argument ne pouvait manquer d'être jugé par lui inacceptable. Nahmanide est le premier à faire référence à ce proverbe, non à l'appui de la promesse de la vie éternelle, mais de la délivrance de la géhenne.

Quant à sa source, « comme on dit dans notre pays » paraît renvoyer à un usage parlé vernaculaire, donc catalan (ce serait habile, l'argument étant d'autant plus sensible à ses

---

עדין. והרבה עונשים כתובים בדם והוה [...] והכל קיים גם היום, וכל הנראה ונרגש לא נתכפר בזמן משיחכם. אבל גיהנום שאינו כתוב בו אתם אומרים שנתכפר, בעבור שאין אדם יכול להכחיש אתכם. שלחו מכם אחד ויבא ויגיד.

<sup>14</sup> Act 2, 31 (c'est déjà Pierre qui parle) : *Providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro eius vidit corruptionem* » ; I P 3, 18-22 : « *Quia et Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustus (...)* In quo et his qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit : (...) Qui est in dextera Dei, deglutiens mortem ut vitae aeternae heredes efficeremur... ». Et Symbole des Apôtres : il « a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers ».

contradicteurs, qu'il leur viendrait de leur propre fonds de sagesse populaire). Cependant, la courte enquête relatée ci-dessus quant à l'origine du proverbe ne renvoyait qu'à l'hébreu. Si une idée voisine (« a beau mentir... ») se manifestait ailleurs, c'était sous une autre forme, dont les équivalents que nous avons trouvés pour la péninsule Ibérique sont, en castillan, « De luengas tierras (ou) vias, luengas mentiras » ou « De lejanas regiones, mentiras a montones » et, en catalan, « De llunyes terres, moltes mentides »<sup>15</sup>. Pourtant, renvoyer à « notre pays » à propos d'un dicton qui serait propre aux juifs, exilés du leur depuis douze siècles, serait étrange : on peut supposer, soit que l'équivalent vernaculaire chrétien existait mais nous est resté inconnu, soit que Nahmanide a transposé dans l'hébreu de son compte rendu de la dispute (dans laquelle il est évident que lui aussi avait parlé en langue vernaculaire) une tournure usuelle pour un savant qui se réfère à une façon populaire de parler : « comme on dit chez nous ».

#### JUDA HA-LEVI : L'EVIDENCE PLUS FORTE QUE LA FOI

Le nerf de l'argument de Nahmanide apparaîtra plus nettement si nous confrontons son texte au passage dans lequel Juda ha-Lévi, plus d'un siècle plus tôt (vers 1140), avait raisonné de la même manière, mais sans la formulation proverbiale, à propos des promesses de la vie future. Il s'agissait bien là de l'avenir et Nahmanide aura été le seul qui, par un trait d'habileté polémique, aura appliqué l'argument pour invalider un énoncé portant sur le passé, mais invérifiable. Il s'agit cette fois du grand ouvrage apologétique de Juda ha-Lévi, le *Kuzari*, écrit en arabe, qui prend la forme d'une controverse fictive. Il convient de citer assez longuement le passage, au l. I, §§ 104-109. Les protagonistes en sont le roi des Khazars (le Kuzari), intéressé par les diverses doctrines, puis particulièrement par le judaïsme, auquel il finira par se convertir avec tout son peuple<sup>16</sup>, et un juif savant :

104. Le Kuzari : Les promesses qui ont été faites aux autres sont plus consistantes et plus charnues que celles qui vous ont été faites. 105. Le Rabbin : Mais toutes ne concernent que la vie posthume. Or, durant cette vie, pas la moindre portion de ces promesses ne se réalise et rien ne prouve qu'elles soient vraies. 106. Le Kuzari : En effet ! Et je n'ai jamais vu aucun de ceux qui croient en elles souhaiter leur rapide réalisation ! Au contraire, s'ils

---

<sup>15</sup> La brève étude d'Ángela Magdalena Romera Pintor, « À (sic) *beau mentir qui vient de loin* et *De luengas tierras, luengas mentiras*. Étude comparée », *Paremia* 13 (2014), p. 175–178 ne cite aucune attestation médiévale et ne mentionne pas l'équivalent partiel qui nous intéresse.

<sup>16</sup> La réalité de la conversion d'une élite khazare à la fin du VIII<sup>e</sup> ou au début du IX<sup>e</sup> siècle reste débattue. Voir récemment les positions antagonistes du regretté Moshe GIL, « Did the Khazars Convert to Judaism? », *Revue des études juives*, 170 (2011), p. 429–441, et de Constantin ZUCKERMAN, « On the Kievan Letter from the Genizah of Cairo », *Ruthenica*, 10 (2011), p. 7–56.

pouvaient la retarder ou la différer de mille ans, c'est ce qu'ils choisiraient, préférant rester prisonniers des chaînes de la vie et souffrir les misères et les tracasseries de ce bas-monde. 107. Le Rabbin : Et que penses-tu de celui qui a assisté à ces scènes grandioses et angéliques [de la révélation au Sinai] ? 108 Le Kuzari : Sans l'ombre d'un doute, celui-là souhaite que son âme persiste dans cet état où elle est dépouillée de ses sens et qu'elle continue à se délecter de cette lumière ; celui-là souhaite la mort. 109. Le Rabbin : Eh bien ! nous, nous avons reçu la promesse que nous nous attacherons au divin par la prophétie et par un état voisin et que le divin conjoint à nous exercerait sur nous sa providence et accomplirait en notre faveur des prodiges et des miracles. Aussi la Tora n'a-t-elle pas répété : « Si vous mettez cette Loi en pratique, je vous mènerai après la mort dans des jardins et des lieux de délices », mais Dieu a dit : « Vous serez pour moi un peuple élu et je serai pour vous un Dieu qui vous guide ; des hommes parmi vous seront admis dans mon intimité, ils monteront au Ciel (...) Mes anges aussi circuleront parmi eux sur terre (...) ils veilleront sur vous et combattront devant vous (...) Le monde suivra son cours naturel, mais non pas vous, car, lorsque la Présence divine résidera au milieu de vous, vous constaterez que votre pays est fertile (...) que vous triompherez de vos ennemis sans préparatifs. De ce fait, vous vous rendrez compte que votre sort n'est pas déterminé par une règle naturelle, mais par une Volonté. Si [en revanche] vous désobéissez, vous verrez aussitôt fondre sur vous la disette, la sécheresse, la peste, les bêtes féroces (...) ». Tout cela s'est réalisé. Et cette Loi est une Loi dont les promesses sont assurées, elle ne craint pas d'être démentie. Et toutes les promesses des autres religions ne sont pas assurées, puisqu'elles sont pour après la mort (...) [à la proclamation de ces doctrines douteuses,] dans leur for intérieur, [leurs tenants] nourrissaient un faible espoir, mais extérieurement ils faisaient croire qu'ils avaient de fortes espérances, bien assurées. Cette croyance en la survie les gonflait d'orgueil et leur donnait un air de supériorité sur le commun de leur peuple. Mais comment ceux-là qui prétendent jouir de la béatitude après la mort regarderaient-ils de haut ceux qui en jouissent de leur vivant ?<sup>17</sup>.

L'argument est complexe. Il s'agit d'abord d'opposer aux supputations invérifiables regardant l'au-delà de la mort, dont nul témoin n'est revenu, comme ha-Lévi le note expressément aussi, la réalité historique de l'exercice de la Providence dont a bénéficié Israël quand il était sur sa terre, au vu du monde entier et durant des siècles : aisément victorieux et jouissant de l'abondance agricole quand il obéissait à Dieu, vaincu, affamé et malade dans le cas contraire. Or cela n'est rien d'autre que l'accomplissement de promesses maintes fois réitérées dans la

---

<sup>17</sup> Charles TOUATI (trad. de l'arabe), *Juda Hallevi, Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Louvain-Paris, Peeters, 1994 (« Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses », 100), p. 34–37.



Torah. Le caractère collectif de cette expérience (par rapport à l'ensemble du peuple, et par rapport à l'ensemble de l'humanité) s'enracine dans les événements qui ont prélué à la délivrance de l'Égypte et dans la révélation au Sinaï à laquelle fait allusion le § 107. Tout Israël, y compris les générations futures, y a assisté et le monde entier en a reçu les échos. Ce n'est pas seulement le poids de l'autorité du texte biblique et de la tradition rabbinique, c'est le témoignage même de tout un peuple, génération après génération, qui garantit la force de vérité absolue de cette révélation, puis de ces corrélations providentielles. C'est là un argument contre les religions concurrentes (le christianisme, l'islam) qui n'ont rien de tel à faire valoir, aussi bien que contre l'élitisme philosophique, puisqu'il permet d'opposer victorieusement la réalité (celle des miracles, celle de l'exercice de la providence récompensant la bonne conduite), perçue par tous pendant une longue durée<sup>18</sup>, aux ratiocinations obscures et incertaines de quelques-uns. Si donc, dans un débat interconfessionnel limité aux preuves rationnelles, on voulait ne pas tenir compte des autorités, subsisterait cette preuve en quelque sorte expérimentale apportée par le témoignage irrécusable de tout un peuple et appelée à peser davantage que les hypothèses ou les hypothèques sur l'au-delà<sup>19</sup>.

Mais la démonstration de Juda ha-Lévi ne s'arrête pas là. Ce qui fut perçu au Sinaï est, de l'aveu même du Kuzari (§ 108), de nature à dépasser la vie et à faire désirer la mort, peut-être parce qu'il apparaît (fin du § 109) comme une préfiguration de la jouissance de Dieu promise par d'autres pour après la mort et donc comme la vraie preuve de ce que ces autres avançaient sans fondement et que la Torah n'a pas pris la peine de promettre. L'analyse psychologique fournie au passage, quoique fortement polémique, est intéressante : celui qui ne croit que par la foi croit faiblement<sup>20</sup>, d'autres diraient, de manière floue ou par intermittences ; la foi est le fait d'un petit nombre, qui par là-même, d'ailleurs, est tenté de s'attribuer une supériorité. La même

---

<sup>18</sup> Reprenant le thème, Joseph b. Shem Tob, qui ne polémique pas au-delà des milieux juifs, ne craindra pas de dire qu'une telle corrélation ne se limite pas aux temps bibliques : après s'être référé à II R 5, 10, il prend un exemple talmudique, puis semble affirmer qu'on observe encore l'efficacité de la prière juive en temps de sécheresse : v. Jean-Pierre ROTHSCHILD, «Le 'Eyn ha-gore' de Rabbi Joseph b. Shem Tob Ibn Shem Tob: critique de Maïmonide et présence implicite de R. Juda ha-Lévi», in *Torah et science... études offertes à Charles Touati*, G. DAHAN, G. FREUDENTHAL, *id.* (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 2001, p. 165–211 (179-180). Juda ha-Lévi, cependant, s'en tient aux textes bibliques, dont le témoignage est susceptible d'être accepté tant par les chrétiens que par les musulmans.

<sup>19</sup> Cet argument et son caractère central dans le *Kuzari* ont été relevés de longue date. Ainsi par Julius GUTTMANN, *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, traduit de l'anglais par S. Courtine-Denamy, Paris, Gallimard, 1994, p. 159, qui en identifie la source chez Saadia Gaon (IX<sup>e</sup> s.) et indique qu'il doit être complété par une théorie de la tradition authentique (*ibid.*, p. 86, 88-89); Colette SIRAT, *La philosophie juive en terre d'islam*, Paris, Presses du CNRS, 1988, p. 132; Dov SCHWARTZ, « L'indétermination du sens : révélation, raison et écriture ésotérique dans le *Kuzari* », in *Torah et science...*, *op. cit.*, p. 71–90 (85).

<sup>20</sup> La nature et la puissance de la croyance de foi méritent un traitement beaucoup plus soigneux. Voir Christophe GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014 (« La philosophie à l'œuvre », 7).

analyse pourrait s'appliquer aux philosophes, et quant à leur élitisme, et quant au caractère intermittent de celles de leurs certitudes qui reposent sur la compréhension des intelligibles les plus difficiles à atteindre<sup>21</sup>. Il en va tout autrement de ce qui se présente comme une expérience collective incontestable : chacun en participe également, une défaillance individuelle est aussitôt annihilée par la force de la conviction générale ; le souvenir des grandeurs anciennes et, peut-on ajouter, le fait même de la pérennité du judaïsme contre toute logique historique et politique sont d'une force invincible.

Nous saisissons donc bien l'analogie profonde entre le raisonnement de Nahmanide et celui de Juda ha-Lévi : il s'agit d'opposer des réalités tangibles (dans un cas, le régime providentiel des juifs en Terre sainte, dans l'autre, la prolongation des peines consécutives à la faute d'Adam) à des énoncés qui, portant sur le futur (la résurrection) ou sur un monde qui n'est pas le nôtre (celui des morts), ne peuvent être considérés comme vrais que moyennant la foi que l'on est précisément en train de chercher à justifier à partir d'autre chose qu'elle-même, au prix, donc, d'une pétition de principe. Cette analogie a aussi été perçue dans les commentaires les plus répandus du *Kuzari*<sup>22</sup>. Juda Moscato<sup>23</sup>, dans « La Voix de Juda » (*Qol Yehudah*), commentaire paru à Venise en 1594, y fait seulement allusion : à « toutes [les promesses] ne concernent que la vie future » il glose : « il est vrai que ce sont de grasses promesses, mais “ils ont éloigné leur promesses” », où « leurs promesses » (*ye'udeyhem*) sonne comme « leurs témoins » (*'edeylehem*) (éd. Goldman, I, p. 141) ; Israël ha-Lévi de Zamosc<sup>24</sup>, dans son commentaire « Trésor désirable » (*Ošar neḥmad*), est encore plus clair : « c'est le cas de celui “qui veut mentir et éloigne ses témoins” » (*ibid.*) ; ayant écrit dans les années 1760, publié en 1795/6 à Vienne, il fournit la plus récente attestation connue de nous présentement de la vie de ce proverbe.

---

<sup>21</sup> On se souvient de la célèbre analyse du caractère discontinu et comme par fulgurances de la compréhension des sujets élevés par Maïmonide, *Guide des égarés*, introduction de la première partie, trad. Salomon MUNK, t. I, p. 10–12.

<sup>22</sup> Tous deux commodément accessibles dans l'édition de la traduction médiévale en hébreu de Juda Ibn Tibbon (1167), *Sefer ha-Kuzari meyuhas be-yesodo le-he-hakham he-haber R. Yišhaq ha-Sangari z'l* (« Livre du Khazar attribué à l'origine au savant confrère R. Isaac ha-Sangari »), Varsovie, ha-defus Yišhaq Goldman [imprimerie Y. Goldman], [5]640 [1879/80].

<sup>23</sup> Giuseppe VELTRI, Gianfranco MILETTO (éd.), *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16th-17th Centuries*, Leyde-Boston 2012 (« Studies in Jewish History and Culture », 35).

<sup>24</sup> Gad FREUDENTHAL, « The Subversive Role of Science in R. Israel Zamosc's Talmudic Novella[e] » (en hébreu), in *Study and Knowledge in Jewish Thought*, H. KREISEL (éd.), Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev Press, [5]766 [2005/6], t. II, p. 223–235, résumé en anglais p. XIII–XIV.

## POURQUOI LA TORAH N'A RIEN PROMIS CONCERNANT L'AU-DELA

R. Nissim de Gérone (v. 1320-v. 1380), né à Barcelone, grand décisionnaire du droit rabbinique mais aussi l'auteur d'une série de « sermons » ou conférences d'une grande portée philosophique et théologique, paraît avoir été le premier à employer le proverbe à l'appui de l'argument que la Torah n'a pas promis l'immortalité, parce qu'elle est invérifiable, près de la fin de son sermon sur la Genèse. Il est notable qu'il ne mentionne pas le proverbe en entier, ce qui semble indiquer que celui-ci est déjà familier à son auditoire ou à ses lecteurs ; en effet, il dit simplement : « il prend des témoins lointains », sans faire mention du « menteur ». L'argumentaire est ici, à propos de la faute d'Ève (Gn 3), que dans la non-corrélation des forces des corps et de l'âme se trouve une allusion au monde futur. En effet, Ève a jugé que ce fruit était de nature à fortifier le corps, ce qui était le cas, et néanmoins, il a affaibli l'âme.

Il n'est donc pas vrai, poursuit R. Nissim, que le corps fortifie l'âme mais au contraire qu'il l'obscurcit, de sorte qu'on peut [penser] que lorsque cet empêchement disparaît, elle, l'âme, atteint une plus grande complétude. Et toutes les promesses de la Torah qui ont porté sur des choses corporelles ont été [telles] qu'en faisant l'expérience tangible (*yera'eh la-ḥuš*) d'un homme attaché à la divinité, qui se trouve dans la situation d'être entravé par quelque chose de la gangue du corps, on soit assuré que son attachement sera aussi complet qu'il est possible quand l'obstacle aura été levé. De plus, assurément en ces temps [dans lesquels fut révélée la Torah] il en allait des croyances [des peuples] comme de celles qui nous environnent, c'est-à-dire qu'elles promettaient la rétribution future de l'âme après sa séparation du corps, prenant ainsi des « témoins lointains » (voilà notre formule) ; en effet, ne possédant pas la vérité, elles ne pouvaient promettre de signe proche et tangible. Lorsque notre Loi advint parmi ces croyances, de même qu'elle s'en distingua par son élévation, de même distingua-t-elle ses promesses [des leurs], c'est-à-dire qu'elle en fit voir la vérité, ce que [ces autres doctrines] ne pouvaient faire. Et de même que le fondement de la Torah est la sortie d'Égypte qui montre que la Providence s'attache à nous (...), de même elle a continué ses promesses dont on pût voir à l'œil nu la réalisation, ce qu'une autre loi n'aurait pu faire. Si elle avait promis la récompense et le châtement après la mort, elle aurait paru semblable aux autres lois (...), toutes promettant quelque chose d'invérifiable (*bil'ti muḥaš*) et chacune pouvant se prévaloir de ce que la vérité était avec elle<sup>25</sup>.

Le début du passage indique que les promesses matérielles ont été de nature à montrer que l'attachement à Dieu faisait disparaître les difficultés matérielles (le cas d'Ève en est un exemple *a contrario*) ; de la sorte, il serait permis de conclure qu'au terme, à la libération

---

<sup>25</sup> *Še'neyim 'asar d'erušim le-ha-Rab R. Nissim...*, Jérusalem, s. n., [5]719 [1958/9], p. 9b.

radicale du corps correspondrait un attachement parfait, donc éternel, à Dieu. L'argument de Juda ha-Lévi est ensuite bien reconnaissable : il n'est que trop aisé aux tenants des fausses religions de promettre l'invérifiable. Si la Torah avait fait de même, sa vérité n'aurait pu se distinguer de leurs mensonges. C'est pourquoi elle n'a promis que des choses dont la vérification tangible a pu démontrer la vérité. La présence du proverbe n'est ici qu'allusive (« ils ont éloigné leurs témoins ») mais les disciples de R. Nissim, directs ou indirects, en ont restitué le formulaire complet, ce qui prouve qu'il était bien connu.

Les mentions que nous en avons rencontrées à l'appui du même argument regardant la vie éternelle se trouvent chez Joseph b. Shem Tov Ibn Shem Tov et son fils Shem Tov b. Joseph Ibn Shem Tov ; tous deux restituent le proverbe auquel R. Nissim faisait seulement allusion. Actif vers 1450, Joseph<sup>26</sup> n'est que le disciple probable d'un disciple de R. Nissim. Son *'Eyn ha-qore'* (« Source du proclamateur »), inédit, contient à la fois une théorie de l'art de prêcher et un traité de l'âme humaine. Maïmonide y est contesté à plusieurs reprises, sous les apparences d'une grande déférence, et l'une des cinq grandes polémiques anti-maïmonidiennes de l'ouvrage porte sur la félicité de l'âme dans le monde futur et les raisons pour lesquelles la Torah n'en a pas touché mot. Joseph y rapporte quatre opinions<sup>27</sup> : celle de Maïmonide, que la Torah s'adressait à une multitude incapable de comprendre les choses spirituelles et qui attendait des promesses matérielles ; celle de Nahmanide (dans un autre texte que celui que nous avons examiné plus haut) selon laquelle l'éternité de l'âme est une évidence universelle mais que ce qui méritait d'être noté, c'était le résultat matériel miraculeux de l'obéissance aux commandements de la Loi. Celle de R. Nissim, que les fausses lois promettent l'Au-delà parce qu'elles sont incapables de faire des promesses vérifiables ici-bas : « qui veut mentir éloigne ses témoins ». Enfin celle de l'auteur, intermédiaire entre les deux précédentes : étant tenu par lui comme démontré dans la première partie de son ouvrage, sur le rôle de la prédication, que les préceptes de la Torah n'agissent pas tant sur le corps et la vie pratique, comme le soutiennent les philosophes, que sur l'âme avec laquelle ils ont plus d'affinité, quoique ce soit par des voies inconnues des hommes, les conséquences évidentes sur le plan matériel de l'obéissance à ces préceptes, en dépit de l'éloignement existant entre le monde des commandements et celui de la vie corporelle, permettent de déduire par raisonnement a fortiori que ces mêmes

---

<sup>26</sup> Jean-Pierre ROTHCHILD, «Le dessein philosophique de Joseph Ibn Shem Tob (Espagne, flor. 1442-1455)», *Revue des études juives* 162/ 1-2 (janv.-juin 2003), p. 97-122.

<sup>27</sup> Paraphrase abrégée dans ROTHCHILD, «Le *'Eyn ha-qore'...* », art. cit., p. 195-196, d'après le ms. Oxford, Bodleian Library, Michael 350 (2052 du catalogue de Neubauer), ff. 170r-172r.

commandements ont sur l'âme des effets encore plus bénéfiques. Citons seulement ce qui regarde l'opinion de R. Nissim :

Troisième opinion, celle de R. Nissim [de Gérone] dans un sermon sur la Genèse. Les fausses religions à l'époque de Moïse promettaient comme récompense des efforts le bonheur éternel des âmes, parce que des promesses corporelles auraient été bientôt démenties. (...) Elles ont donc été obligées de dire que le profit des efforts adviendrait après la séparation de l'âme d'avec le corps: [or] qui peut le dire ? «Qui veut mentir éloigne ses témoins». La survie de l'âme, le monde futur et la géhenne sont ainsi devenus un lieu commun (*zikkaron mefursam*) de toutes les [fausses] religions, qui prétendirent que leur loi n'avait pas fait état des biens de ce monde parce qu'ils étaient périssables, éphémères, imaginaires. (...) S'il en était ainsi, comment distinguer la religion divine véritable d'une fausse religion ? (...) C'est pourquoi la loi de Moïse a fait mention des biens de ce monde<sup>28</sup>.

L'inconvénient de cette explication, ajoute Joseph b. Shem Tob, est qu'elle ne fait aucune place à la promesse de fins élevées. – Nous avons vu en passant, grâce au panorama qu'il a dressé, que Nahmanide, bien qu'il ait été le premier penseur à citer notre proverbe, n'adhère pas à l'argument qui sera celui de R. Nissim. Pour ce dernier, comme pour R. Juda ha-Lévi le premier, l'éternité de l'âme est invérifiable ; pour Nahmanide, elle est une évidence. Tel est aussi l'avis de R. Hasdai Crescas<sup>29</sup>, bien que disciple de R. Nissim ; lui-même compta sans doute au nombre de ses élèves Joseph b. Shem Tob, qui traduisit pour lui de la langue vernaculaire en hébreu son traité de controverse contre les chrétiens.

Une génération après Joseph b. Shem Tob, son fils Shem Tob ben Joseph commente les *Chapitres des Pères* (ou : *des Principes*), le seul recueil à teneur morale des premiers rabbins, ceux de la Michna, occasion d'un grand nombre de commentaires dans la péninsule Ibérique et dans l'exil ottoman qui suivit, entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle. Il commente dans un long

---

<sup>28</sup> Ms. cit., f. 171rv : הדעת השלישי הוא דעת הר' נסים בדרשותיו בדרוש בראשית והוא אמ' כי הדתות והנימוסים המזויפים אשר היו בזמן משה רבי' ע"ה היו מניחים השכר למעשים ההם מהעבודות נצחיות הנפש וערבותה. [...] אם היו אומרים כי יתחייבו לעשות העבודות ההם טובות גופיות היה החוש מכזיבן. הוצרכו לומר' כי שתועלת הוא לנפש אחר הפרדה מן הגוף. ומי יאמר לו? והרצתה לשקר ירחיק עדיו! [171ב] עד שאתה תמצא כל הדתות הנמצאות היו אומרות בקיום הנפש ועולם הבא וגהינם זכרון מפורסם, וכי הטובות האלה נשחתות כלות מדומות ולכן לא זכרה תורתם [...] ואמנם במה תוכר הדת האלהית האמיתית לדת המזוייפת? [...] ולזאת הסבה זכרה תורת משה אלה הטובות וכו'.

<sup>29</sup> Éric SMILEVITCH (intr., trad., n.), *Hasdai Crescas, Lumière de l'Éternel. Or Hachem*, [Paris], Ruben Éditions-Hermann, 2010, III, I, 3, p. 1030–1032 : « ...la Torah divine (...) implique sans aucun doute l'existence d'une promesse spirituelle pour l'âme du fidèle (...). C'était là une évidence pour Avraham notre père, pour ses enfants et ses disciples [ce que montrent, entre autres, leur acceptation de l'ordre de sacrifier Isaac, puis la résistance des Hébreux en Égypte à accepter l'idolâtrie, ce qui aurait mis fin à leur servitude] (...) lorsque fut achevée la Torah divine parfaite, la promesse spirituelle y était complètement superflue. Car même pour les premières lois religieuses [des hommes], du fait qu'elles étaient aussi divines, la promesse spirituelle était une évidence connue bien que non écrite. Tandis que (...) le fait qu'un bien matériel découle de la pratique de la Torah divine avait besoin d'être écrit et publié, car il est contraire à la nature et suppose le miracle et le prodige ».

prologue la courte préface (tirée elle-même de la Michna, *Sanhedrin*, 10, 1) qui introduit la lecture liturgique de ces chapitres, et qui énonce que « Tout Israël a part au monde futur, comme il est dit (Is 60, 21) “Ton peuple n’est composé que de justes, ils hériteront pour toujours le pays (...)” ». Cela le conduit à rechercher à son tour la raison pour laquelle Torah n’a rien dit du monde futur (ou n’a rien dit d’explicite, si nous entendons par Torah non seulement le Pentateuque, mais l’ensemble de la Bible ; car le verset d’Isaïe n’est pas pris ici dans son sens obvie), et il passe en revue huit explications<sup>30</sup> : nous reconnaissons dans les trois premières celles qu’avaient citées son père avant de donner la sienne propre : les Hébreux n’étaient pas, en sortant de la servitude, en mesure d’entendre des promesses spirituelles (c’était, nous nous en souvenons, la réponse mise par son père sous le nom de Maïmonide) ; la vie de l’âme après la mort est une nécessité naturelle qui n’a pas besoin d’être enseignée, au contraire de la conjonction miraculeuse entre la bonne conduite et la prospérité matérielle (il attribue lui aussi cette réponse de Nahmanide) ; il est trop aisé de promettre l’invérifiable (c’est celle qui nous intéresse, qu’il attribue à son tour à R. Nissim). Viennent ensuite cinq réponses nouvelles, dont la dernière est celle de Shem Tob, qui ne cite pas, en revanche, celle de son père, peut-être parce qu’elle ne faisait que combiner les deux précédentes. Voici les suivantes : la rétribution des âmes était alors admise de tous, il était donc inutile de la mentionner, à la différence des récompenses matérielles ; les promesses de la Torah ont un caractère collectif, alors que la rétribution des âmes est individuelle ; parce que l’homme a été créé à l’image de Dieu, que celui-ci l’avait installé dans le jardin d’Éden, il va de soi que, s’il s’amende, il sera rétabli dans sa grandeur native ; la Torah n’a pas l’habitude de parler ouvertement des choses invisibles ; enfin l’opinion de l’auteur : il s’agit de s’assurer que l’homme sert son Créateur de manière libre et désintéressée (c’est là en vérité un argument repris de Maïmonide<sup>31</sup>, combiné avec celui, également maïmonidien<sup>32</sup>, qui veut que les biens matériels ne soient promis que comme des opportunités de bien faire, non comme des récompenses). Regardons de plus près cette version de l’argument de R. Nissim :

D’autres ont dit qu’il n’est pas fait mention dans la Torah d’une promesse du monde à venir parce que toutes les lois fausses ont promis ce bien ; en effet, ne pouvant promettre de bien matériel parce que la réalité les aurait démenties, elles ont postulé (*yanihu*) que

---

<sup>30</sup> Ya‘aqob Šemu‘el SPIEGEL (éd.), *Sefer Abot š‘lošah u-bo š‘lošah peyrušim le-rabboteynu ha-ri’šonim ‘al masekhet Abot* [Trois pères. Trois commentaires médiévaux du traité *Abot*], Petah Tiqwah, chez l’auteur, [5]771 [2010/1], p. 41–45.

<sup>31</sup> Dans différents ouvrages (v. Joseph b. Shem Tob et sa réfutation de la position de Maïmonide, dans ROTHSCHILD, «Le ‘Eyn ha-qore’...», art. cit., p. 198-208) ; par exemple, dans l’Introduction au commentaire du « Chapitre *Heleq* », Jean DE HULSTER (trad.), *Moïse Maïmonide, Épîtres*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 163–164.

<sup>32</sup> Par ex. *ibid.*, p. 174–175.

l'accomplissement du commandement et des lois mensongers faisaient gagner la vie du monde futur, car « qui veut mentir éloigne ses témoins ». Cependant, parce que toutes les paroles divines étaient pures, la Torah a voulu faire des promesses vérifiables à vue, afin de découvrir et faire voir la valeur des autres lois. Telle est l'opinion de R. Nissim de Gérone et de beaucoup d'autres savants. Mais cela ne suffit pas, car il aurait fallu faire des promesses matérielles d'où l'on pût inférer le monde futur qui est le bien éternel<sup>33</sup>.

En concluant que la preuve de R. Nissim n'est pas suffisante car la Torah aurait pu prodiguer des promesses matérielles qui se fussent réalisées de manière telle qu'on en déduisît la vie éternelle, Shem Tob se souvient manifestement de son père et de R. Hasdaï Crescas ; mais ceux-ci, de même que R. Nissim lui-même si nous l'avons bien lu plus haut, affirmaient une telle corrélation que Shem Tob nie. Il est vrai qu'il est un adversaire philosophique de son père<sup>34</sup>. En bon philosophe rationaliste, il est probable qu'il n'admet pas les postulats de ce dernier regardant l'action secrète des commandements sur l'âme, postulats qui reposent peut-être sur une adhésion à la kabbale que professait le propre père de Joseph, Shem Tob Ibn Shem Tob.

Une fois considérée sa place dans les listes des raisons pour lesquelles la Torah n'a pas fait mention des rétributions de l'âme, force est de constater que cet argument ne s'est pas imposé irrésistiblement : R. Hasdaï Crescas (ca 1340-ca 1410/1), disciple de R. Nissim et probable maître de Joseph b. Shem Tob, ne l'a pas employé dans son grand ouvrage *La lumière du Seigneur* ; Isaac Abrabanel (1437-1508), qui fait figure de récapitulateur de cette tradition espagnole et qui recueille volontiers de nombreux arguments, ne l'a pas même cité parmi les sept qu'il a avancés en commentant Lv 26, 3, l'un des lieux majeurs des promesses matérielles de la Torah<sup>35</sup>. Récapitulons ces preuves chez les trois auteurs dont nous avons examiné les listes, suivant l'ordre dans lequel chacun les a données :

Joseph ben Shem Tob	Shem Tob ben Joseph	Isaac Abrabanel
Les promesses spirituelles étaient inaccessibles aux	Les promesses spirituelles étaient inaccessibles aux esclaves qui sortaient d'Égypte	La Torah vise un service désintéressé

<sup>33</sup> Éd. Spiegel, p. 42 : ואחרים אמרו, כי לא נזכר בתורה ייעוד עולם הבא, למה שכל התורות המזוייפות ייעדו בזה הטוב כי למה שאי אפשר להם לייעד בטוב הגשמי מפני שהמציאות יכחישהו, יניחו שבקיום המצוה והתורות המזוייפות יזכו לחיי העולם הבא, כי הרוצה לכזב ירחיק עדין, ולמה שהיה כל אמרות אלוה צרופה, רצה לייעד בדברים הנראים לעין, באופן שתגלה ותראה מעלתה של שאר התורות. זהו דעת הר"ן, ורבים מהחכמים האחרים ז"ל. וזה לא יספיק, כי היה ראוי שיזכר עדות גשמי הנראה לעין ושימשך ממנו העולם הבא שהוא הטוב הנצחי.

<sup>34</sup> ROTHSCHILD, «Le dessein philosophique...», art. cit. ; *id.*, «Šēm Ṭōb b. Yōsēf ō' Yōsēf b. Šēm Ṭōb ? Meħabber M'oznēy ha- 'iyyūn (Sefarad, me'āh t'w [Joseph b. Shem Tob ou Shem Tob b. Joseph? L'auteur de la *Balance de la spéculation* (Espagne, XV<sup>e</sup> s.)]» (en hébreu), *Revue européenne des études hébraïques* 9 (2003), p. 71–82.

<sup>35</sup> *Peyrūsh 'al ha-Torah*, t. II/2, Jérusalem, Hoša'at sefarim beney Arba'l, [5]739 [1978/9], p. 163–166.

esclaves qui sortaient d'Égypte (Maïmonide)		
La survie de l'âme est une évidence naturelle qui n'a pas besoin d'être enseignée (Nahmanide)	La survie de l'âme est une évidence naturelle qui n'a pas besoin d'être enseignée	Les promesses spirituelles étaient inaccessibles aux esclaves qui sortaient d'Égypte
Il est trop aisé de promettre ce qui ne peut être vérifié (R. Nissim de Gérone)	Il est trop aisé de promettre ce qui ne peut être vérifié	La survie de l'âme est une évidence naturelle qui n'a pas besoin d'être enseignée
À partir de l'effet des actes spirituels dans le monde matériel se déduit <i>a fortiori</i> leur effet sur les âmes	La rétribution des âmes est admise de tous, inutile de l'enseigner	Le plus urgent était de montrer que la Providence s'exerçait
	La Torah ne parle que de récompenses collectives, celle des âmes est individuelle	Privés du secours de la magie des autres peuples, les Hébreux devaient être rassurés quant à leur sort matériel immédiat
	L'homme a été créé à l'image de Dieu, placé dans le jardin d'Éden ; [il est naturel de penser que], s'il s'amende, il sera rétabli dans sa grandeur native	À partir des récompenses dès ce monde se déduisent <i>a fortiori</i> celles du monde à venir, où l'homme sera plus proche du Créateur
	La Torah n'a pas l'habitude de parler ouvertement des choses invisibles	La Torah ne parle que de récompenses collectives, celle des âmes est individuelle
	La Torah vise un service désintéressé (opinion de l'auteur)	

#### À NOUVEAU, LE PATENT CONTRE L'INVISIBLE

Un autre disciple de Hasdaï Crescas, plus âgé que Joseph Ibn Shem Tov (il meurt sans doute au moment du *floruit* de celui-ci, vers 1450) avait abordé la question de l'immortalité de l'âme sous un autre point de vue. Il s'agissait de Joseph Albo, recherchant les motifs du culte



sacrificiel, dans son *Livre des principes*, III, 25<sup>36</sup>. Il venait d'être question de différentes explications des motifs des sacrifices ordonnés par la Torah :

Quoi qu'il en soit, il n'est pas possible de dire que ce culte n'était pas agréable [à Dieu], puisque les sens témoignaient que ces sacrifices étaient agréés par lui : le feu descendait du ciel sur l'autel et dévorait l'holocauste et les graisses [et cela à différents moments de l'histoire sainte : au temps de Moïse, du roi Salomon, du roi David, du prophète Élie] (...), la Présence divine ou l'Esprit saint demeurait avec Israël grâce aux sacrifices et le prêtre pouvait annoncer l'avenir grâce aux Ourim et Toumim (cf. Ex 28, 30 ; Nb, 27, 21), comme les sens en ont témoigné, ce qui n'est le cas d'aucun des sacrifices [des autres peuples], à propos desquels on n'a vu aucun signe vrai, perpétuel, reconnaissable et notoire comme c'était le cas des sacrifices [hébreux]. Quant à ce qu'ils disent que [le sacrifice non juif] est profitable à l'âme, c'est une chose dont les sens ne témoignent pas et que l'intelligence n'admet pas ; à propos des choses de cet ordre on a l'habitude de dire : « Qui veut mentir éloigne sa preuve ». C'est pourquoi le juif, habitué aux idées vraies qui ne contredisent pas les données sensibles et n'entrent pas en conflit avec les pensées premières tirées de la Loi de Moïse dont tous reconnaissent l'origine divine et qui fut donnée de manière très notoire à six cent mille hommes, ce juif aura du mal à obliger son intelligence à croire à des choses qui n'ont pas de sens pour elle : comment en effet un homme croirait-il ce qu'il ne comprend pas et dont il ne sait pas se représenter l'existence ?

Plus que jamais apparaît dans cette dernière citation le caractère polémique de l'argument. La répétition des preuves que les sacrifices des Hébreux étaient agréés, que l'Esprit saint se manifestait à eux par l'intermédiaire des Ourim et Toumim (les pierres précieuses du pectoral du grand prêtre), la multiplicité des occurrences et la multitude des témoins (résumée par la présence des six cent mille Hébreux et de leurs familles lors de la révélation au Sinaï), voilà sur quoi se fonde la conviction des juifs, dans le cas des choses qui dépassent l'intelligence. Mais à défaut de cette surabondance de preuves, comment leur ferait-on admettre des choses qui sont entièrement contraires à l'intelligence – à savoir, puisqu'il s'agit ici de controverse religieuse, les dogmes chrétiens si opaques à la raison ?

---

<sup>36</sup> Éd. Gedaliyah LIFŠIŠ, *Sefer ha- 'iqqarim še-ħibber Yosef Albo*, Varsovie, Y. Goldman, 1866/7, p. 253–254: מכל מקום אי אפשר לומר שלא תהינה העבודות הגונות אחר שהחוש היה מעיד שהדברים ההם היו נרצים אצל השם שהרי האש יורדת מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים [...] והיתה השכינה או רוח הקודש שורה בישראל על ידי הקרבנות והיה הכהן מגיד העתידות באורים ותומים כמו שהעיד הוש על זה, משא"כ בכל קרבנותיהם, כי לא נראה בהם לעולם אות אמת מתמיד וניכר ומפורסם לכל כמו שהיה בקרבנות. ומה שאומרים שיועיל לנפש הוא דבר שאין החוש מעיד עליו ולא השכל מודה על כך ועל כיוצא בזה אמרו הרוצה לשקר ירחיק עדותו, ובעבור זה היהודי שהוא מורגל בדעות אמתיות בלתי מכחישות המוחשות ולא חולקות על המושכלות הראשונות מתורת משה שהכל מודים בה שהיא אלהית ונתנה בפרסום גדול מס' רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם מה שלא יבין ולא ידע ציור מציאותו.

## CONCLUSION

Il reste à se demander pourquoi l'emploi, précisément ici, de la forme de proverbe, tout à fait inusitée dans l'argumentation théologique ou philosophique, que ce soit à un niveau savant ou à un niveau homilétique, de nos auteurs. Nous avons suggéré dans quelles circonstances une formule familière avait pu venir à l'esprit de Nahmanide ; elle aura pu servir ensuite chez ses lecteurs de moyen mnémotechnique de l'argument. Mais il peut y avoir davantage : le proverbe est l'expression même d'une supposée vérité générale admise sans démonstration et sans *auctor*, de sorte qu'une formulation proverbiale était par sa nature une réponse ironiquement appropriée aux discours que certains ne craignent pas de tenir sur l'au-delà, qui n'est pourtant l'objet ni d'une science démonstrative ni de témoignages d'expérience.

Quant au fond, nous avons vu, d'une part, que l'apologétique juive se soucie depuis ses origines chez Saadia Gaon d'établir la supériorité du judaïsme sur les autres doctrines, religieuses ou philosophiques, par le caractère d'évidence indiscutable de ses preuves (Révélation, manifestations de la Providence). D'autre part, que les théologiens juifs s'efforçaient au moins depuis Juda ha-Lévi, dans différents contextes – débat interconfessionnel fictif (Juda ha-Lévi) ou réel (Nahmanide), exégèse scripturaire (Nissim de Gérone), controverse avec la philosophie (Joseph b. Shem Tob), exégèse d'un énoncé rabbinique regardant le monde futur (Shem Tob b. Joseph) – de justifier le caractère purement matériel des promesses de la Torah. Le proverbe en question était parfaitement adéquat à l'argument qui atteignait ces deux objectifs à la fois et son ironie était bien adaptée aux situations de polémique dans lesquelles il fut plusieurs fois employé. L'argument en question, celui qui énonce que la Torah ne dit rien du monde futur parce qu'elle ne promet que ce qui peut être constaté avec certitude, présente ce caractère positif et rationnel qui caractérise le discours défensif juif face aux tentatives chrétiennes de conversion<sup>37</sup>.

Il ne paraît pourtant pas avoir été jugé indispensable, puisque des auteurs aussi importants que Hasdaï Crescas et Isaac Abrabanel en ont fait l'économie lorsqu'ils ont affronté le problème inévitable de l'absence de promesses spirituelles dans la Torah. Cependant la société chrétienne n'y fut pas insensible : on connaît la réponse attribuée à quelque philosophe français de sa cour auquel Frédéric II demandait une preuve de l'existence de Dieu : « Sire, les juifs ». Même si le

---

<sup>37</sup> Jean-Pierre ROTHSCHILD, «La faute d'Adam dans la polémique des juifs espagnols contre le christianisme à la fin du XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle», *Iberia judaica* 2 (2010), p. 121–142.

mot n'est pas authentique, qu'on l'ait forgé au XVIII<sup>e</sup> ou au début du XIX<sup>e</sup> siècle et qu'il ait obtenu du succès témoignent de la portée probante que pouvaient encore posséder alors, aux yeux d'un public général, les récits de l'Histoire sainte aussi bien que la constatation encore actuelle de l'endurance des juifs aux tribulations subies depuis leur déchéance politique.

Cependant, pour ce qui est de la première, ce sera le fait d'un autre régime épistémologique, celui des Lumières, justement, que de saper par la critique historique ce que les juifs médiévaux et après eux encore les hommes des Temps Modernes avaient pu se représenter comme des réalités indiscutables, les récits de l'histoire providentielle des Hébreux aussi bien que les prophéties bibliques et leur accomplissement, en réduisant les uns à une histoire réécrite ou fictive et les autres à de pseudo-prédictions *post eventum* et en les faisant ainsi passer d'un statut de preuves à celui de points de foi alourdissant encore, au contraire, la charge des preuves à fournir par les apologistes juifs. C'est la référence même à ces récits antiques, autrefois le socle de toutes les certitudes, qui pourrait leur valoir aujourd'hui, de la part de leurs contradicteurs les plus modérés, la réponse ironique qu'ils font appel à des témoins trop lointains pour être vérifiés.