



HAL
open science

La nation juive à la fin du Moyen Âge, Mythe ou réalité? Fantasme ou utopie?

Claude Denjean, Juliette Sibon, Claire Max Soussen

► To cite this version:

Claude Denjean, Juliette Sibon, Claire Max Soussen. La nation juive à la fin du Moyen Âge, Mythe ou réalité? Fantasme ou utopie?. Nation et nations au Moyen Âge, Éditions de la Sorbonne, 2014, 9782859447984. hal-01704206

HAL Id: hal-01704206

<https://hal.science/hal-01704206>

Submitted on 9 Feb 2018

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.

La nation juive à la fin du Moyen Âge Mythe ou réalité ? Fantasme ou utopie ?

Claude Denjean (Université de Toulouse), Juliette Sibon (Université d'Albi), Claire Soussen
(Université de Cergy-Pontoise)

Introduction

« Au grand désespoir des historiens, les hommes n'ont pas coutume de changer de vocabulaire chaque fois qu'ils changent de mœurs »¹. L'historien israélien Shlomo Sand, auteur du livre controversé intitulé *Comment le peuple juif fut inventé ?* paru en France en 2008, et, plus récemment, du non moins polémique *Comment la Terre d'Israël fut inventée : de la Terre sainte à la Mère patrie*, paru en France en 2012, reprend à son compte la déploration de Marc Bloch et réfute catégoriquement les fondements du sionisme contemporain, à savoir le retour en Terre promise comme processus historique, comme finalité de l'histoire des juifs, tout comme d'autres, dans l'hexagone, attaquent le mythe de « la France éternelle ». Il ne faut pas s'en cacher, les enjeux idéologiques autour de « nation » et judaïsme, ou « nation » et judéité, sont lourds. Comment se départir de toute téléologie et de tout anachronisme, bref, comment procéder à l'enquête historique, en le niant, ou ne serait-ce qu'en le taisant ?

La réalité juive médiévale est celle de la diaspora, terme employé dans la traduction de la Torah par les juifs d'Alexandrie au III^e siècle avant notre ère, qui sert à décrire la « dispersion », la « dissolution », autant de termes connotés négativement dans la culture hellénophone de l'Antiquité. La diaspora des juifs – sur laquelle les historiens, mais aussi les géographes, les économistes et les sociologues se sont déjà beaucoup penchés² – ne désigne pas seulement un flux migratoire massif et linéaire d'Est en Ouest, vers des lieux de refuge et de dispersion. Des juifs ont quitté la Palestine avant 70, d'autres continuent d'y vivre et d'y immigrer après. Aussi la prise de Jérusalem par Titus et l'instauration du *Fiscus Judaicus* à l'échelle de l'empire romain par Vespasien, ne constituent-elles pas une rupture de la présence juive en Palestine, mais un tournant du point de vue de l'organisation politique, dans la mesure où les juifs sont désormais minoritaires et vivent dans des territoires contrôlés par d'autres, dans le cadre universel de la communauté. S'ils participent d'une même koinè, que décrit notamment Benjamin de Tudèle dans son *Livre des voyages* au XII^e siècle (v.1165/6-1173)³, la mémoire et la nostalgie du lieu d'origine, et le projet de retour, l'indéfectible solidarité entre minoritaires, principaux critères de définition et modalités de la diaspora, ne semblent pas aller de soi.

Qui plus est – faut-il encore le dire ? –, les communautés juives médiévales ne sont jamais des kystes parfaitement déconnectés de la société majoritaire. Toutefois, force est de constater que la cohérence de ces groupes diasporiques est bien réelle et il convient de s'interroger sur ce qui les cimente, que ce soit au quotidien, à travers le rite par exemple, la culture matérielle, les pratiques alimentaires, les institutions caritatives, etc., ou que ce soit en vertu d'une construction théorique – et il faudra s'interroger ici sur les auteurs et les promoteurs de cette construction, si construction il y a –, à travers le développement des thèmes de l'histoire du « peuple » juif – concept qui mérite aussi guillemets, bien sûr –, de l'exil, du retour en Terre sainte, voire du messianisme, qui alimente l'attention portée aux événements susceptibles d'être interprétés comme des signes annonciateurs de la rédemption⁴.

L'enquête historique sur la question se heurte à nombre d'embûches. Dans le contexte juif médiéval, le terme de *natio* brille par sa rareté. Il apparaît incidemment dans des cas qu'il faut analyser. Les rares mentions de « nation juive » ou de « nation des juifs » – nous reviendrons sur les deux acceptions qui nourriront notre réflexion – invite à chercher des indices ailleurs, à mobiliser d'autres concepts dans un fonds documentaire composite et élargi, grâce à la réflexion commune de

¹ M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 57, cité dans S. SAND, *Comment le peuple juif fut inventé ?*, Paris, Flammarion, Champs essais, 2010, p. 60.

² L'exhaustivité étant impossible, citons notamment la revue *Diasporas. Histoire et société*, fondée en 2002, conçue selon des numéros thématiques afin de renouveler, dans une approche pluridisciplinaire, l'histoire et la sociologie des diasporas, des migrations et des minorités ethniques ou religieuses.

³ M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary*, Londres, H. Frowde, 1907.

⁴ G. SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, rééd. Presses Pocket, 1992, 503 p., Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, traduction française, Paris, 1984, p. 47-67 en particulier.

trois spécialistes des juifs médiévaux, dont les compétences, les problématiques et la documentation sont complémentaires. Textes normatifs, traités d'exégèse, chroniques, jurisprudence, documents de la pratique, latins et hébraïques, des aires catalanes et provençales des XIII^e-XV^e siècles, constituent le terreau de la quête de notre lexique, à partir duquel forger nos interrogations sur l'existence ou non d'un groupe susceptible de constituer une *natio*.

Nous proposons ici quelques pistes, nées de discussions communes, sources de divergences parfois. Après avoir dressé un inventaire lexical pertinent, nous tâcherons de cerner s'il existe des indices de pratiques de détermination d'une nation « juive » et/ou « des juifs », mises en œuvre par les minoritaires d'une part, et reconnue par les majoritaires d'autre part.

I- Le sens des mots : « nation juive » ou « nation des juifs » ?

Les termes qui disent l'appartenance à un groupe caractérisé par une origine, une appartenance religieuse et légale, une identité revendiquée et reconnue par la société chrétienne sont multiples. C'est dire la complexité, voire la difficulté, à dire le fait d'être juif. À l'appartenance religieuse s'ajoute l'identité culturelle, support d'une reconnaissance politique.

Il faut peser soigneusement chacune des appellations que nous livrent les textes car si peu d'entre eux citent explicitement une *natio* des juifs, les autres pourraient dire l'équivalent en latin classique ou la chose sans le mot. En dépit de ces difficultés, en effet, se profilent les contours d'une nation des juifs. Le jeu entre les divers termes, le flou qui subsiste, sont sources d'informations sur cette nation particulière.

1- Les mots de l'origine géographique, religieuse et culturelle

Si la *natio* dit une origine commune, réelle ou rêvée, reconnue au sein d'une communauté plus large, les juifs possèdent ce caractère. De fait, un juif n'est pas nécessairement un *extraneus* mais bien un membre du corps politique qu'est le royaume ou la ville, titulaire de privilèges qui l'incluent dans l'espace des États chrétiens, bien que les textes polémiques les voient comme des hommes à part. Le qualificatif le plus courant dans tous les types de textes est *judeus* (*juheu, jueu, judios...*). Il sert à préciser le statut d'individus appartenant à un groupe doté de privilèges accordés tant au présent qu'au futur. Cela implique donc une catégorisation générique qui dépasse l'existence d'une communauté déterminée par exemple au moment de la charte de franchise ou du *fuero*.

Peut-on ainsi légitimement distinguer une nation large et englobante, « supranationale », une « nation juive », qui vient du passé, d'une « *natio* des juifs » reconnue au sein d'un État particulier ?

Avant même les textes normatifs, l'Église s'attache à définir le statut des juifs à travers l'exégèse. Par exemple, dans son *Adversus Iudaeos*, Tertullien, qui commente Gn. 25-23⁵ à la fin du II^e siècle, reprend les termes utilisés par les Pères de l'Église, à savoir *populus* et *gens*, qui désignent plus tard la nation⁶.

Les chrétiens juxtaposent d'ailleurs les juifs du temps de Jésus et ceux qui vivent au présent, insérés dans la société majoritaire chrétienne. Sur les couvertures de leurs registres, les notaires cerdans utilisent la formule « *populus judeorum* » lorsqu'ils évoquent la Passion du Christ, tandis qu'apparaissent dans leurs actes les *judei*, individuellement ou en groupe, en tant qu'*habitatores* ou membres de *l'aljama judei*. Le terme de *judeus* associé à *populus* prend ainsi une connotation négative dans les sources narratives, puisqu'il désigne le peuple des meurtriers du Christ, alors que l'épithète notarial désigne de manière neutre un client relevant d'un statut légal particulier, en raison de son appartenance à un groupe que l'on ne peut plus rejoindre, mais auquel on appartient pour des motifs en quelque sorte historiques : une « nation juive » fossile.

Un second terme apparaît plus rarement sous la plume des notaires méridionaux, celui d'*hebreus*, dans un contexte qui semble, cette fois-ci, mettre en exergue la culture hébraïque. Un miroir des Moines anonyme du début du XIV^e siècle, conservé à l'abbaye de Ripoll en Catalogne, évoque

⁵ Gn. 25-23 : « Le Seigneur lui dit : 'Deux nations sont dans ton sein, et deux peuples sortiront de tes entrailles, Un peuple sera plus puissant que l'autre, Et l'ainé obéira au plus jeune' ».

⁶ TERTULLIEN, *Adversus Iudaeos*, 1^{er} chapitre, § 4-5, éd. d'après H. TRÄNKLE, (1^{ère} édition 1964), Turnhout, Brépols, 2007, p. 164 : « Sic namque ad Rebeccam Deus locutus est dicens: "Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de utero tuo dividuntur, et populus populum superabit, et maior serviet minori". Itaque cum populus seu gens Iudaeorum anterior sit tempore et maior per gratiam primae dignationis in lege, noster vero minor aetate temporum intellegatur utpote in ultimo saeculi spatio adeptus notitiam divinae miseracionis, procul dubio secundum edictum divinae elocutionis prior maior populus id est Iudaicus serviat necesse est minori et minor populus id est Christianus superet maiorem ».

« Rabbi Salomon grand docteur des Hébreux »⁷ à côté de ses références plus classiques aux « Juifs »⁸. Laudateur dans les sources narratives, dans la mesure où il fait référence aux hommes de l'Ancien Testament que les théologiens proclament être les préfigurations de l'Église, nouveau peuple élu⁹, *hebreus* est, chez les notaires, d'un emploi plus technique, lié à la langue et au droit hébraïques, à une civilisation et à une histoire partagées entre les religions du Livre.

L'inventaire latin met ainsi au jour une ambivalence – peu de textes utilisent successivement ou conjointement les deux qualificatifs – car le nom de *populus* est affecté d'archaïsme, considéré positivement lorsqu'il aboutit à une captation du Peuple élu – le judaïsme étant le seul monothéisme au milieu des païens – et négativement lorsque l'on souligne son aveuglement, voire sa pétrification par comparaison avec la tradition chrétienne vivante. Est ainsi mis en valeur l'un des problèmes que soulève la détermination d'une *natio* des juifs : l'ambivalence des appellations signifiant le statut légal naît d'un hiatus chronologique, d'une impossibilité à historiciser la nation des juifs. Il n'y aurait pas une nation, mais il y aurait un *populus* et une *gens* du temps de Jésus à l'échelle de l'Occident chrétien, et des communautés à une échelle non universelle. Dix siècles après Tertullien, en 1345, Bernard Oliver, théologien et évêque de Barcelone, perpétue dans son *Contra Cecitatem Iudeorum* cette tension entre le « peuple juif » considéré comme un tout avant la rupture de l'Alliance, et « les juifs » condamnés à errer comme des aveugles après leur trahison¹⁰. C'est en direction de ces juifs aveugles que doit être menée l'apologie dans le but de les convertir.

Ainsi, en mobilisant, sans les opposer, exégèse, polémique et notariat, nous pouvons répondre qu'il existe bien les éléments constitutifs d'une potentielle *natio* juive, liés à une origine. Cependant, cette origine même constitue une nation juive paradoxale.

2- Le registre institutionnel et politique

Paradoxale, car les juifs sont aussi un groupe parmi d'autres au sein du corps politique. Ils appartiennent à une structure communautaire qui les représente collectivement, dont ils s'extraient à l'occasion à titre individuel grâce à des privilèges personnels – sauf-conduits, exemptions fiscales... – au grand dam de leurs coreligionnaires.

Les documents de la Chancellerie royale aragonaise évoquent le plus souvent les juifs en tant que corps constitué, en tant que communauté déclinée en plusieurs groupes locaux. Même si le terme utilisé le plus souvent est un dérivé de l'arabe, *aljama*, utilisé également pour les musulmans dont le traitement est pourtant moins avantageux, on se rend compte qu'il recouvre assez exactement celui de *communitas*, plus rare. En 1264, Jacques I^{er} s'adresse ainsi aux juifs de ses États : « [...] dans chaque *aljama* ou communauté [...] »¹¹. Dans une lettre adressée à ses officiers près de trente ans plus tard, Jacques II mentionne encore les juifs dans les termes suivants : « [...] au sujet de l'affaire concernant la communauté des juifs de Villafranca, [...] comme pour les autres affaires de cette communauté [...] »¹².

Dans la Couronne d'Aragon et en Provence, les juifs forment ainsi une (ou des) *communita(te)s* ou *universita(te)s*, les deux termes étant souvent interchangeable¹³. Le mot désigne le regroupement d'individus réunis par des points ou des intérêts communs en un tout, lui-même doté de marques d'existence publiques, d'une capacité de représentation, d'un statut de collectivité. Décliné en faveur des juifs, il implique un certain nombre de spécificités ou particularités. L'emploi de ce terme rapproche alors l'institution communautaire juive de la ville et d'autres institutions collectives qui se

⁷ Barcelone, Archives de la Couronne d'Aragon (Plus loin ACA), Ripoll 96, fol. 58v : « Rabbi Salomo ebreorum doctor magnus ».

⁸ *Ibidem* : « Sed num aliqui iudeorum rabini in suis scriptis istud etiam asseruerunt... ».

⁹ D. SANSY, *L'image du juif en France du Nord et en Angleterre du XII^e au XV^e siècles*, thèse de doctorat non publiée, Université de Paris X-Nanterre, 1993, p. 328.

¹⁰ BERNARD OLIVER, *Contra cecitatem iudeorum*, éd. F. CANTERA BURGOS, Madrid-Barcelone, 1965, p. 116 : « ...quamdiu lex duravit que solum uni populo precipiebatur debuit durare signum quo ille populus ab aliis gentibus distinguebatur, et lege cessante etiam signum debuit cessare », et p. 67 : « Ambulabunt ut ceci quia Domino peccaverunt ».

¹¹ ACA reg 13 fol. 156, Égéea 27.03.1264, Régné n° 216 : « [...] in qualibet aliama sive communitate [...] ».

¹² ACA reg 90 f°12v, Barcelone 28.08.1291, Régné n° 2385 : « [...] in questione contra universitatem iudeorum Villefranche [...] vel aliquas de dicta universitate [...] ».

¹³ P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas, Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970, p. 52 et 206 ; et S. REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Oxford, 1997, p. 61.

développent depuis le XII^e siècle et prennent au XIV^e siècle une grande importance dans la gestion du bien commun et dans le dialogue entre le prince et ses sujets. Cette analyse, qui s'appuie sur la documentation aragonaise et provençale, ne doit pas être considérée comme limitée à un cas spécial. Un examen de l'attitude de Louis IX face aux juifs, pourtant moins favorable que celle de ses contemporains ibériques, tend aux mêmes conclusions.

Cela signifie-t-il que nous devons assimiler l'*universitas* des juifs à une *natio* ? Il n'en est pas question. Cependant alors que nous avons vu que les *judei* et *hebrei* descendants de ceux de la *gens* ou du *populus Judeorum*, jouissaient de l'origine commune qui fait la *natio*, nous pouvons ajouter qu'une conscience politique commune les rassemble à l'échelle locale. Ce sentiment d'appartenance à leur petite patrie chantée comme une nouvelle Jérusalem peut prédisposer au développement de la *natio*. D'autant que la construction administrative qui rassemble par exemple les *universitates judeorum* en *collecta* puis en *Judei regni* conduit à l'expression d'une représentation collective auprès d'autres nations. Bref, elle a tout d'une *natio* explicitement nommée.

Pourtant, des voix s'élèvent pour nier aux juifs la capacité à exister comme nation.

3- La « stirps » : quelle acception ?

Ces voix ne se font entendre ni de manière parfaitement convergente ni de manière continue. Aussi ne faut-il peut-être pas leur attribuer un poids trop grand. Elles s'appuient, en effet, sur des sources qui permettent à des auteurs d'affirmer une chose et son contraire ! Elles témoignent cependant de résistances fondamentales à l'existence d'une nation des juifs parfaite et complète, et ce parce que l'ethnique ne fait pas le politique.

Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin parle indistinctement des Juifs ou de la maison de David, utilise même le terme de *stirps* (« souche », « race ») pour désigner les juifs, mais réserve le mot *gens* pour la désignation des peuples non juifs ennemis d'Israël¹⁴. Alors que l'on considère traditionnellement saint Augustin comme le Père d'une tradition favorable aux juifs, il ne leur reconnaît pas le statut de nation, mais les envisage comme des individus. Le texte est explicite et distingue à plusieurs reprises « les juifs » et « les nations », bien que les juifs témoins de la Passion méritent de continuer à vivre en chrétienté jusqu'au retour du Messie, qui verra leur conversion spontanée. Ainsi, très tôt s'exprime la tension qui imprègne la définition par les chrétiens de ce groupe en tant que collectif d'individus ou nation presque constituée.

Plus tard, l'exégèse procède par allégorisation dans la polémique lorsqu'elle fait s'affronter les symboles des confessions majoritaire et minoritaire par le biais des figures de l'Église et de la Synagogue. Ainsi Pierre de Jean Olieu dans son commentaire de Gn. 31.17-21, établit un parallèle entre la fuite de Jacob loin de Laban et la conversion finale des juifs qui délaisseront la synagogue¹⁵.

On le voit, l'entité juive est difficile à circonscrire pour l'exégète qui jamais ne la fige, et privilégie selon les cas la dimension ethnique et collective ou la dimension confessionnelle et individuelle.

Et là encore, deux types de *nationes* émergent : la « nation peuple » et la « nation communauté », c'est-à-dire la « nation juive » et la « nation des juifs ». Dans les deux cas, il faut souligner la relation entre nation, Loi et État.

Si l'inventaire lexical a mis au jour une chronologie qui permet de passer du terme biblique *natio*, et des termes romains *gens* et *populus*, à une *natio* qui se dit comme telle lorsque le pouvoir royal fédère les loyalismes autour du prince grâce à des sentiments d'appartenance, nous devons maintenant qualifier cette entité collective qu'est la *natio*.

II- La nation vécue

Conscientes de ce que Colette Beaune qualifie de « guêpier sémantique »¹⁶, nous ne pouvons envisager de définir les germes d'un état-nation des juifs, pas plus que nous ne pouvons réduire le

¹⁴ SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, Livre 20 chapitre 30, éd. B. DOMBART et A. KALB, Stuttgart, (1^{ère} édition 1948) réédition 1981-1993, p. 483 : « Sed sicut dicimus Iudaeis : « Vos occidistis Christum » » ; « aut effundere super domum Daud et super habitatores eiusdem civitatis spiritum gratiae et misericordiae ? » ; « Sed sicut dicimus Iudaeis : "Vos occidistis Christum", quamvis hoc parentes eorum fecerint: sic et isti se dolebunt fecisse quodam modo, quod fecerunt illi, ex quorum stirpe descendunt » ; « Numquid nisi Dei est auferre omnes gentes inimicas sanctae civitatis Hierusalem ».

¹⁵ PIERRE de JEAN OLIEU, *Lectura super Genesim*, Paris, BnF lat. 15559, fol. 96ra : « Idcirco omnes eos redire ad terram patrum suorum ubi et in fine ad iudeos convertendos redibunt et sic apostoli relicta synagoga fugerunt ad gentes ... ».

¹⁶ Article « nation », du *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. GAUVARD et M. ZINK, Paris, PUF, 2002, p. 986-87.

concept de *natio* à un sentiment d'appartenance à travers le droit, la langue, les mœurs qu'exprimeraient les juifs et que reconnaîtraient les autres. Cependant, quels que soient nos efforts de rigueur, la définition du XIX^e siècle demeure en filigranes dans nos esprits : l'on ne peut s'empêcher d'envisager la question du retour à Jérusalem et de l'existence d'une terre où les juifs ne seraient pas minoritaires et dominés, d'autant que cet argument pèse dans les disputes entre juifs et chrétiens.

1. La *natio* vécue par les juifs : de la construction théorique à la mise en œuvre

Et pourtant, force est de constater que même chez les auteurs juifs médiévaux, l'ambivalence domine. Il y a aussi une « nation juive », ancienne, immuable, et une « nation des juifs », vécue au quotidien, en devenir, dont les contours sont flous et toujours labiles. La vigueur des particularismes culturels, les divergences religieuses entre judaïsme rabbinique et karaïte, le rapport à la Terre sainte – à travers le pèlerinage et le retour ou *aliya* (littéralement « ascension » en hébreu) – et la question du messianisme font émerger des lignes de clivage qui ne militent pas en faveur d'une *natio* transcendante universellement promue au sein du judaïsme.

En dépit de l'usage universel de l'hébreu pour la liturgie, la littérature et les écrits de la gestion communautaire, la nation juive ancienne et immuable, semble finalement rarement revendiquée. Par exemple, au XIV^e siècle, Todros Todrosi (né vers 1314), juif originaire d'Arles et habitant de Trinquetailles, se dit מזרע היהודים (*mi-zera ha-yehoudim*), que Renan et Neubauer traduisaient, à la fin du XIX^e siècle, par « de la race des juifs »¹⁷. *Mi-zera* signifie littéralement « de la semence ». Pourquoi Todros ajoute-t-il cette mention à la signature de sa traduction de la *Rhétorique* d'Aristote ? Beaucoup d'hypothèses ont été faites, dont celle, prosaïque, de dissiper la confusion avec un parent ou un homonyme converti au christianisme.

On peut aussi noter que l'on retrouve la formule *mi-zera ha-yehoudim* dans Esther 6, 13, dans la bouche de l'épouse de Haman, qui met son mari en garde : « Si Mardochee...est *mi-zera ha-yehoudim*, tu ne pourras rien contre lui, mais tu tomberas devant lui ». Il n'est peut-être pas anodin de trouver la formule dans l'épisode biblique commémoré lors de la fête de *Pourim* qui, dans l'Occident latin, recèle une dimension antichrétienne explicite. Parce qu'elle rappelle le sauvetage miraculeux par Esther et son cousin Mardochee des juifs dispersés dans le royaume de Perse, elle est commémorée comme une persécution à laquelle les juifs ont miraculeusement échappé. Aussi prend-elle un caractère éminemment paradigmatique. Le carnaval auquel elle donne lieu est interprété comme une parodie de la Passion du Christ. Elle heurte particulièrement les chrétiens lorsque les 13 et 14 *adar* du calendrier juif tombent pendant la Semaine Sainte¹⁸.

Mais Todros Todrosi se révèle isolé, et a priori plus nombreuses sont les traces, latines et hébraïques, qui témoignent de particularismes volontairement cultivés au sein de la koinè. Ainsi, en dépit de la proximité avec l'aire ashkénaze, les juifs de *Tsarfat* – de France du Nord, de langue d'oïl et de droit coutumier¹⁹ – affirment leur originalité, surtout face aux juifs de *Proventsa* – de France du Sud, de langue d'oc et de droit écrit²⁰ – lors de controverses notamment. Ainsi, dans les années 1230-1235, lorsque les rabbins *tsarfatim* jettent l'anathème sur les études philosophiques, ils visent d'abord les juifs du Midi²¹. La conscience de la différence est réciproque. Les sages méridionaux sont très attachés à leurs spécificités²². Ils luttent même pour l'indépendance halakhique, à savoir pour une interprétation spécifique de la Torah et du Talmud, distincte, quoiqu'elle s'en inspire, de celle de Rachi et de ses disciples²³.

¹⁷ E. RENAN et A. NEUBAUER, *Les écrivains juifs...*, op. cit., p. 224.

¹⁸ C. ROTH, « The Feast of Purim and the Origins of Blood Accusation », *Speculum* VIII (1953), p. 520-526.

¹⁹ H. GROSS, *Gallia judaica...*, op. cit., p. 537-538.

²⁰ *Ibid.*, p. 489-493.

²¹ A. MORABIA, « Raison et tradition dans le judaïsme médiéval : la querelle maïmonidienne en Espagne et dans le Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles », C. IANCU éd., *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc du Moyen Âge à nos jours*, Montpellier, 1988, p. 177-194.

²² S. SCHWARZFUCHS, « L'opposition Tsarfat-Provence. La formation du judaïsme du Nord de la France », dans G. NAHON et C. TOUATI éd., *Hommage à Georges Vajda. Études d'histoire et de pensée juives*, Louvain, 1980, p. 135-150.

²³ S. EMANUEL, « La lutte pour l'indépendance halakhique de la Provence au XIII^e siècle », D. IANCU-AGOU éd., *Philippe le Bel et les juifs du royaume de France (1306)*, Paris, 2012, p. 45-55.

Outre les développements régionaux particuliers, le judaïsme connaît aussi divers courants qui le traversent, des courants « hétérodoxes » qui se singularisent du judaïsme rabbinique. Par exemple, le karaïsme connaît un souffle en péninsule Ibérique au XII^e siècle²⁴.

En outre, la condition des juifs en diaspora, qu'elle soit heureuse ou malheureuse, ne fait pas émerger la promotion du retour en Terre sainte. Dans les *itineraria* juifs ou *sifrei massa'ot* du XII^e siècle, Jérusalem ne brille pas par un statut privilégié. Chez Benjamin de Tudèle par exemple, si elle fait l'objet d'un passage développé, elle souffre néanmoins de la comparaison. Décrite comme une ville cosmopolite, dans laquelle la présence des chrétiens est soulignée, à travers la mention des chevaliers francs, des Hospitaliers et du Saint-Sépulcre notamment, elle fait bien pâle figure à côté des merveilles d'urbanisme que recèle Damas, ville à laquelle Benjamin consacre pourtant beaucoup moins de lignes²⁵, et reste surpassée par Bagdad, la grande ville de l'Islam qui brille de mille feux, loin devant Constantinople, que Benjamin qualifie pourtant de « ville exceptionnelle ».

Plus qu'un lieu de retour, Jérusalem est un lieu de pèlerinage. Comme dans le christianisme et en islam, le rite de pèlerinage est l'un des principaux devoirs religieux qui s'impose au croyant. Depuis l'Antiquité classique, il est prescrit dans la Torah, vers le Temple de Jérusalem, au moment des fêtes de pèlerinage que sont *Pessah*, *Chavouoth* et *Souccoth*²⁶. C'est à partir du XI^e siècle que les documents de la Geniza du Caire dévoilent le développement significatif des pèlerinages juif et chrétien à Jérusalem, en partie sous l'influence de l'exemple musulman. En effet, l'aire de pérégrination des juifs ne se confine pas à Jérusalem. En témoigne tout particulièrement une lettre de recommandation du fonds de la Geniza, dans laquelle l'homme appuyé est loué pour avoir « séjourné de nombreuses années en Terre Sainte, à Bagdad et en Irak » et pour « avoir visité les tombeaux des saints et les lieux où les prophètes ont fait des miracles »²⁷.

Qui plus est, les écrits des auteurs juifs au lendemain des multiples expulsions médiévales n'envisagent jamais la Terre sainte comme terre de refuge. Par exemple, dans les dernières lignes de son récit, Pétaħia de Ratisbonne, auteur d'un *itinerarium* réalisé entre 1175 et 1185, dont l'aire de pérégrination embrasse les lieux de pèlerinages en Terre sainte, évoque ses coreligionnaires de Grèce, si nombreux que le pays d'Israël ne pourrait tous les accueillir s'ils venaient à vouloir s'y établir²⁸ !

2. La nation reconnue en pratique par les majoritaires

Quant à l'attention portée par les chrétiens aux aspirations des juifs à sortir du statut de minoritaires, elle ne nourrit pas la reconnaissance explicite des juifs en tant que *natio*. Dans quelles circonstances cette reconnaissance apparaît-elle ?

Les documents latins livrent un cas de *natio* des juifs explicitement nommée, et ce dans le cadre de la fiscalité. C'est dans la Provence angevine que l'on dit les choses par leur nom. Est-ce un hasard ? C'est déjà là qu'on trouve le terme de *civis* à côté des noms des juifs²⁹. Y aurait-il une *natio* des juifs reconnue politiquement ?

Natio est l'expression utilisée par les juifs qui négocient le montant de la taille au lendemain de 1348. Le texte, issu du célèbre registre de la taille des juifs de Provence et daté du 26 juillet 1348, relate des massacres qui auraient abouti à réduire la « nation » juive à néant ou presque (*ipsorum natio est quasi reducta ad nichilum*)³⁰. Au cours de la sixième année du règne de Jeanne, les syndics de l'Université des juifs du comté obtiennent une baisse du montant de la taille de 2000 à 1 000 livres, payables en une fois à la Saint-Jean-Baptiste. Ils prétextent alors la mortalité consécutive à la maladie, ainsi que les actes perpétrés « en certains lieux du comté », où des chrétiens se sont dressés armés contre les juifs « au point de les réduire à néant ».

En dépit des violences indéniables, le bilan est largement exagéré et l'on doute que le sénéchal qui prend en compte la requête soit dupe. Rappelons les données concrètes connues : quarante victimes à Toulon dans la nuit du 13 avril 1348, des assauts à la fin du mois dans les villages de Riez, Moustiers,

²⁴ Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, op. cit., p. 65

²⁵ *Ibid.* p. 29-30

²⁶ J. SHATZMILLER, « récits de voyages hébraïques ».

²⁷ S. D. GOŁTEIN, *A Mediterranean Society*, vol. 1, p. 55.

²⁸ J. R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Viajes*, p. 59.

²⁹ C. DENJEAN et J. SIBON, « Citoyenneté et fait minoritaire dans la ville. Étude comparée des juifs de Marseille et de la Couronne d'Aragon au bas Moyen Âge », *Revue d'Histoire urbaine* 32 (2011), P ?

³⁰ AD 13 B 2564, et J. SHATZMILLER, « Les juifs de Provence pendant la Peste noire », *REJ* CXXXIII (1974), p. 457-480.

Mézel, Estoublon et Digne, puis, à la mi-mai, à Manosque et à Forcalquier. À La Baume, près de Sisteron, seul un homme échappe au massacre et les juifs obtiennent une indemnité de 800 florins d'or de la Reine le 14 juillet 1350. En revanche, les grandes communautés sont manifestement épargnées, ce qui confirme que le montant de la *tallia judeorum* dépend d'abord des rapports de force entre les différentes communautés du comté.

Cette occurrence de *natio* dans les archives provençales inspire plusieurs remarques : D'abord, dans le contexte fiscal, le terme n'apparaît jamais dans les sources aragonaises ni navarraises. Les négociations sur le montant de la *pecha* se font toujours dans le cadre de la *collecta*, de l'*universitas*.

En outre, paradoxalement, la reconnaissance de la *natio* des juifs dans le cadre des négociations autour de la fiscalité a une dimension intégratrice. Serfs de la Chambre royale, *semper fisco regio deputati* (selon la formule du *fuero* de Teruel, 1176), les juifs sont pleinement acteurs du patriotisme fiscal élaboré au sommet de l'État à la fin du Moyen Âge, par les derniers Capétiens d'abord³¹. Aussi ne sont-ils pas catégoriquement exclus de cette nation-là, profane, ni purement et simplement considérés comme des étrangers.

La réalité est nettement plus complexe. Par exemple, leur position théorique d'extériorité ne les écarte pas des entrées solennelles, moments de manifestations de loyalisme envers les pouvoirs établis. Le texte le plus ancien qui atteste la place des juifs dans le déploiement de la société urbaine à l'occasion des visites royales est la description par Grégoire de Tours de l'entrée à Orléans de Gontran – roi mérovingien mort en 592. Loin d'être mis à l'écart, les juifs ont leur rôle : ils participent à la grande marche de la cité qui accueille le maître et occupent un lieu déterminé afin de l'acclamer et de manifester fidélité et reconnaissance de sa souveraineté³². À l'origine signe de l'intégration des juifs dans la collectivité publique, leur place dans le cérémonial civique évolue cependant au cours du Moyen Âge. Le tournant semble dater de la fin du XIII^e siècle, quand la mise en scène introduit désormais l'accusation du judaïsme comme fausse croyance³³.

Mais, ce que les sources littéraires et iconographiques laissent entendre trouve des contradictions dans les documents de la pratique, qui invitent à reprendre l'interprétation de ce changement de mise en scène. Seule l'aire méridionale peut être éclairée de ce point de vue. Dans les villes du Midi, nul doute que les juifs, exclus de la *christianitas* sont, en revanche, partie intégrante de la communauté civique³⁴. Dans le comté de Provence, par exemple, ils ont officiellement le statut de « citoyen ». Certes, des restrictions dégradent leur citoyenneté. Mais elles sont souvent plus symboliques qu'opérantes dans les faits. En théorie citoyens de seconde zone, *sine suffragio*, les juifs sont, en pratique, des citoyens actifs qui servent la cité et qui, le cas échéant, ont même voix au chapitre³⁵.

En tant que citoyens des villes, ils partagent avec les chrétiens, entre autres valeurs communes, l'amour de la cité natale ou d'adoption, « la petite patrie ». La fameuse pierre synagogale d'Olot, en Catalogne, dans la province de Gérone, garde le souvenir des exilés juifs de Béziers réfugiés provisoirement en 1209, à la suite des massacres qui ensanglantent la ville languedocienne lors de l'assaut des troupes de Simon de Montfort, au début de la croisade contre les Albigeois³⁶. Cinq ans plus tard, en 1214, les exilés revenus à Béziers font réaliser une inscription synagogale qui célèbre le prodige de leur retour³⁷. Ces deux vestiges d'un même épisode constituent un témoignage rare et précieux d'attachement et de fidélité des juifs à leur cité d'origine.

Enfin, le terme de *natio* apparaît aussi explicitement dans les édits d'expulsion dont les textes sont parvenus jusqu'à nous. C'est le cas, par exemple dans les lettres patentes de Louis XII, qui ordonne l'expulsion des juifs de Provence en 1500 et en 1501, vingt ans après le rattachement du comté au royaume de France : « Nous voulons et désirons, pour l'honneur de Dieu, notre Créateur, et pour l'exaltation et la conservation de notre foi et de la religion chrétienne, nous qui sommes roi très

³¹ C. BEAUNE, p. 437-439.

³² N. COULET, « De l'intégration à l'exclusion: la place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Âge », *Annales* 34 (1979), p. 672-683, et A. LINDER « "The Jews too were not absent... carrying Moses's Law on their shoulders": The Ritual Encounter of Pope and Jews from the Middle Ages to the Modern Times », *Jewish Quarterly Review* 99/3 (2009), 325-396.

³³ N. COULET, « De l'intégration à l'exclusion... », art. cit., p. 674.

³⁴ C. DENJEAN et J. SIBON, « Citoyenneté et fait minoritaire dans la ville... », art. cit., p. 73-100.

³⁵ Par exemple, à Marseille, voir J. SIBON, *Les juifs de Marseille au XIV^e siècle*, Paris, 2011, p. 332-340.

³⁶ Sur la croisade contre les Albigeois, voir ?

³⁷ G. NAHON, *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Paris, 1986, p. 336-345.

chrétien et à qui notre Créateur a fait de si grandes grâces, nettoyer tous nos dits pays de cette secte et nation³⁸ ».

Conclusion

Est-ce à dire qu'à l'aube des temps modernes l'ambivalence a disparu ? Les lettres patentes de Louis XII sanctionnent-elles que l'ethnique fait désormais le politique ? L'espace manque ici pour répondre en détails, mais les développements qui précèdent l'infirmement et invitent à prendre nos distances avec la rhétorique d'actes destinés à servir la centralité de l'État. Pour ce qui est des juifs eux-mêmes, le contrat implicite sur lequel repose leur existence en diaspora, à savoir le principe *Dina de Malkhuta Dina* –la loi de l'État est la loi- ne les conduit pas à revendiquer l'existence d'une nation juive, quand bien même ils réuniraient plusieurs critères objectifs de la définition d'une nation (selon la théorie formulée au XIX^e siècle : l'origine commune, la langue, la religion).

Ainsi, s'il nous faut donner une réponse à notre question-titre, à la fin du Moyen Âge la nation juive est plus un mythe qu'une réalité, même si les poètes et les hommes de lettres célèbrent une origine commune. Elle n'est assurément pas un fantasme et même pas une utopie, sauf pour certains, à titre individuel, pour lesquels la nation juive s'apparente à un idéal eschatologique, mais en aucun cas à un projet politique.

³⁸ Lettre de Louis XII, ordonnant l'expulsion des juifs de Provence, Lyon, le 23 mai 1500. Traduction française d'après D. IANCU, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*. Marseille, 1981, p. 219.