HAL
open science

Connaissance et utilisation de l'autre dans la polémique judéo-chrétienne à la fin du Moyen Âge

Claire Max Soussen

To cite this version:

Claire Max Soussen. Connaissance et utilisation de l'autre dans la polémique judéo-chrétienne à la fin du Moyen Âge . Histoire et théologie des relations judéo-chrétiennes, dir. O. Rota, 2015. hal-01704370

HAL Id: hal-01704370

https://hal.science/hal-01704370v1

Submitted on 8 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.

« Connaissance et utilisation de l'autre dans la polémique judéo-chrétienne à la fin du Moyen Âge »

Introduction

Après avoir envisagé dans un premier temps de consacrer ma communication, dont cet article rend compte, à la journée d'études consacrée à « l'histoire et la théologie des relations judéo-chrétiennes » à la connaissance et l'usage de l'autre dans la polémique judéo-chrétienne à la fin du Moyen Âge, il m'a semblé pertinent de ne pas faire « que » de l'histoire, mais de proposer aussi pour commencer un rappel sur l'historiographie de cette question majeure que constituent les relations judéo-chrétiennes au plan religieux. Cet article porte donc sur l'histoire et l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge et en particulier à la fin de la période. L'étude des relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge a profondément évolué, quelque soient les contextes dans lesquels on analyse ces relations (politique, social, économique ou même religieux), c'est pourquoi l'examen de l'historiographie se révèle, sinon indispensable, du moins légitime. Par ailleurs, s'il est un thème passionnant et passionné, c'est bien celui-là. Il ne me semble enfin pas anodin et pour tout dire très signifiant que cet éclairage sur les grandes tendances de l'histoire des relations judéo-chrétiennes intervienne dans le cadre d'une rencontre rassemblant historiens et théologiens. Dans un premier temps, j'essaierai de montrer que les enjeux de cette histoire ne sont pas qu'historiques mais aussi politiques et que, de fait, ils ont été profondément et de tout temps déterminés par le contexte. Je consacrerai ensuite mon analyse à la question de la connaissance et de l'usage de l'autre dans la polémique judéo-chrétienne à la fin du Moyen Âge. J'illustrerai mon propos par des exemples tirés de l'espace que je connais le mieux, la Péninsule ibérique, puisés à la fois parmi les sources latines et les sources hébraïques. L'objectif étant ici, évidemment, de faire une histoire non partisane et dépassionnée, échappant à l'idéologie comme aux effets des accidents de l'histoire.

I Les grandes tendances et évolutions de l'historiographie des relations judéo-chrétiennes

L'historiographie des relations entre juifs et chrétiens quelque soit l'époque, mais au Moyen Âge en particulier, a subi des évolutions très importantes depuis un siècle, et pour tout dire une Révolution. Réussissant très difficilement à s'extraire de leur propre contexte de travail, au risque avéré d'être taxés d'anachronisme, les historiens de ces faits ont ainsi balancé entre ce que j'appellerais le « Lacrymalisme » pour reprendre les termes utilisés par Salo Baron auteur d'une formule (il parle de la « conception larmoyante de l'histoire juive[1] ») et d'un paradigme qui a connu un immense succès (la nécessité de changer d'approche pour étudier l'histoire médiévale des relations entre juifs et chrétiens[2]), et ce que d'aucuns

---

[1] Voir le rappel que fait Elsa Marmursztejn, « La raison dans l'histoire de la persécution. Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés », *Annales HSS*, 67e année, n°1, janvier-mars 2012, p. 11, sur les travaux de Salo W. Baron et la façon dont son changement d'approche, dès 1928 a révolutionné la façon d'aborder l'étude des relations judéo-chrétiennes. Cf. Salo W. Baron, « Ghetto and Emancipation », *The Menorah Journal* 14, 1928. La prise de distance nécessaire au plan émotionnel avec l'objet étudié, ainsi qu'avec les événements contemporains, ont fait école et l'intention de rompre avec la tradition « lacrymale » est universellement proclamée et mise en œuvre.

[2] Ce sont les historiens de l'économie et de la société qui les premiers ont montré que les relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge pouvaient aussi être fluides et pacifiques et pas seulement le reflet de l'affrontement doctrinal primordial. A la suite de Joseph Shatzmiller, *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale,* Paris, Les Belles Lettres, 2000 ; Claude Denjean, *La loi du lucre L'usure en*

considèrent comme les excès récents de la découverte d'une violence juive antichrétienne au Moyen Âge[3]. Entre les deux tendances, un consensus semble se dessiner aujourd'hui.

1) Du « Lacrymalisme »…

Il a existé et il existe encore, dans des proportions largement moindres, tout un pan de l'historiographie qui analyse l'histoire juive comme une suite ininterrompue de catastrophes et de persécutions débouchant sur l'holocauste[4] ; apparue au milieu du XIXe siècle, largement diffusée par la suite, c'est cette interprétation de l'histoire des juifs en Occident que l'on désigne sous l'expression d'histoire lacrymale. Les origines de la tradition remonteraient aux chroniqueurs juifs du Moyen Âge, notamment les chroniqueurs de la première croisade qui dressent un tableau apocalyptique des conséquences de l'appel d'Urbain II pour les juifs rhénans[5]. Ainsi, *L'Anonyme de Mayence* qui relate l'assaut des croisés contre les juifs de Spire, Mayence et Worms, la *Chronique* de Salomon ben Simson, composée un peu moins de 80 ans après les faits et qui rapporte les événements de 1096 et de 1171 ; et l'élégie de Rabbi Éliézer bar Nathan[6], qui est une adaptation poétique de la *Chronique* de Salomon ben Simson, sont à l'origine du catastrophisme au prisme duquel l'historiographie juive a longtemps lu l'histoire médiévale des juifs. D'ailleurs on ne prenait pas même la peine de distinguer ou de dissocier l'histoire des juifs et l'histoire des relations entre juifs et chrétiens. Le sort fait aux juifs, selon cette tradition, faisait qu'il ne pouvait y avoir de relation autre qu'oppressive entre majorité et minorité. Pour comprendre l'atmosphère historiographique de l'époque, il faut citer la 1ère édition en 1851 de la *Vallée de Larmes* de Joseph Ha-Cohen, une chronique des souffrances juives au moment de l'expulsion d'Espagne, par Meir Halévi Letteris[7]. En 1853 paraît le 4ème tome de l'*Histoire des Juifs* d'Heinrich Graetz dans lequel il explique que la double nature de l'expérience juive en diaspora est d' « étudier et errer, penser et persister,

---

procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velasquez n°52, 2011 ; Juliette Sibon, *Les Juifs de Marseille au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 2011 ; Claire Soussen, *Judei Nostri. Juifs et chrétiens dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge,* Toulouse, Méridiennes, 2011, ont montré qu'une étude décloisonnée et prenant en compte tous les domaines des relations entre juifs et chrétiens, révèle la richesse de leurs échanges. Il est vrai en revanche que considérées au prisme de la théologie ou de la doctrine, ces relations, hormis dans le cadre d'échanges spécifiques entre savants (par exemple les équipes de traducteurs dans Tolède reconquise, ou les maîtres juifs enseignants l'hébreu aux clercs désireux de lire l'Écriture dans le texte), sont ontologiquement conflictuelles.

[3] À cet égard, il faut citer les travaux d'Israel J. Yuval, *« Deux peuples en ton sein ». Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 164, qui insistent sur la nécessaire prise en compte d'une autre réalité que celle mise en avant traditionnellement concernant l'attitude des juifs médiévaux à l'égard de leur sort en diaspora. L'image d'une passivité uniforme ne résiste pas à l'analyse des sources hébraïques comme le prouvent les malédictions anti-chrétiennes contenues dans certaines prières prononcées par les juifs d'Ashkenaze. Évidemment la violence reste théorique et écrite et jamais il n'y a de passage à l'acte.

[4] Cf. Ismar Schorsch, « The Lachrymose Conception of Jewish History », *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism,* Hanovre-Londres, Brandeis University Press, 1994.

[5] Voir les travaux de Robert Chazan, notamment *God, Humanity and History. The Hebrew First Crusades Narratives,* Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2000, qui présente les trois principales chroniques juives de la première croisade, et *Jewish Suffering. The Interplay of Medieval Christian and Jewish Perspectives,* Kalamazoo, Western Michigan University, 1998 sur les conséquences de l'appel de 1095 pour les juifs rhénans. Il analyse les sources juives et montre la postérité multiséculaire du sentiment de souffrance qui en est résulté pour les juifs.

[6] En dehors des ouvrages de Robert Chazan, on trouve la traduction de plusieurs passages de ces œuvres dans Lena Roos, *« God wants it ! » : The Ideology of Martyrdom in the Hebrew Crusade Chronicles and its Jewish and Christian Background,* Turnhout, Brepols, 2006.

[7] Cf. Ismar Schorsch, « The Lachrymose Conception of Jewish History », *op. cit.,* p. 377. Une première traduction française date de 1881 sous le titre *La Vallée des pleurs, chronique des souffrances d'Israël, depuis sa dispersion jusqu'à nos jours*, (par Maître Joseph ha- Cohen, médecin d'Avignon, 1575), trad. Julien Sée, Paris, Le traducteur, 1881.

apprendre et souffrir[8] ». En 1855, Léopold Zunz publie son ouvrage sur la liturgie juive (*Die synagogale poesie des Mittelalters*) qu'il fait précéder d'une préface de 50 pages sur la souffrance juive[9]. Cette tradition ultra dominante jusqu'après la 2ème guerre mondiale, fait que l'entreprise de Salo W. Baron était, elle, en 1928, profondément révolutionnaire. On l'a dit la tradition lacrymale a survécu (et pour cause) à la guerre et a donné lieu à un certain nombre d'ouvrages qui connurent le succès. Ainsi les ouvrages de N. Cohn, *Europe's Inner demons*, Londres, 1975, R. Moore, *The formation of a persecuting society*, Oxford, 1987 ; *Antisemitism in Times of Crisis*, éd. S. Gillman et S. Katz, New York, 1990. J'ai résumé sans doute de façon très lapidaire une tradition historiographique bien plus complexe, mais les impasses et les problèmes posés par cette vision de l' « école lacrymale » sont nombreux. Les plus graves et les plus importants d'entre eux étant l'anachronisme (notamment celui conduisant à parler d' « antisémitisme » au Moyen Âge) et la téléologie, qui l'ont souvent caractérisée.

Les souffrances réelles endurées par les juifs au moment des croisades, dont les échos ont résonné jusqu'au XIXe siècle grâce au formidable porte-voix qu'ont constitué les chroniques du XIIe siècle, les limites apportées de façon autoritaire à l'émancipation du XIXe siècle, et surtout la catastrophe de la Shoah expliquent sans doute le poids durable et excessif de cette tradition. L'histoire immédiate des historiens est donc venue faire écran à l'histoire médiévale des juifs, empêchant la prise de distance nécessaire à toute entreprise historienne. Elle a pendant longtemps conduit à évacuer les autres lectures possibles des relations entre juifs et chrétiens qui le plus souvent, heureusement, ont été pacifiques même au Moyen Âge. Là encore je simplifie et les choses sont beaucoup plus complexes quand on entre dans le détail.

2)… à la mise en avant d'une violence juive anti-chrétienne

En face de la tradition doloriste, une autre tradition, influencée consciemment ou non par le parti pris par Baron, a conduit à rééquilibrer la lecture des événements et, dans certains cas a conduit à d'autres extrémités. Si l'on devait résumer les choses, on pourrait dire que les historiens ont découvert la résistance juive au Moyen Âge comme à l'époque contemporaine. Là encore évidemment, le politique ou le contexte interfèrent avec l'entreprise historienne.

Cette question, loin d'être anecdotique, a bien sûr été posée de façon aigüe à l'occasion des discussions polémiques sur l'attitude juive à l'égard des crimes nazis, mais les juifs médiévaux, déjà, s'interrogeaient sur le sens de leur existence en diaspora et l'attitude qu'ils devaient adopter face aux diverses circonstances, en particulier néfastes qu'ils pouvaient endurer. À côté de l'interprétation classique qui voyait dans l'existence en diaspora le châtiment des juifs pour leur infidélité à l'égard de l'alliance divine (avec pour corollaire ou pour traduction le concept de servitude juive), une autre interprétation d'époque talmudique s'affirme au XIIe siècle. Elle proclame qu'avec la destruction du Temple, la prophétie a cessé et que désormais en exil avec son Peuple, Dieu n'intervient plus dans l'histoire. D'après l'historien David Biale, cette nouvelle théologie crée dans l'esprit des médiévaux une opportunité pour l'action humaine : « Si l'intervention divine dans l'histoire est remise en question alors il devient possible pour les juifs d'entreprendre une action politique sans

---

[8] *Ibidem*, p. 378 et Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, O. Leiner, 1853.

[9] *Ibidem* et Leopold Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Berlin, J. Springer, 1855-1859.

intervention divine directe »[10]. Les principaux représentants de cette « théologie de l'action » sont Abraham Ibn Ezra ou Joseph Kimhi pour le XIIe siècle. Ce dernier soutient dans le *Livre de l'Alliance*, l'idée que de même que les juifs se sont vigoureusement défendus quand ils jouissaient de la souveraineté, ils doivent agir de leur propre chef en diaspora. Ces penseurs rejettent quant à eux l'idée d'une servitude juive et estiment que les juifs ne doivent pas accepter le rôle que leur font jouer les chrétiens et les musulmans[11].

Dans la même logique, et plus spécifiquement, les historiens s'interrogent depuis quelques temps sur les comportements juifs face aux croisades. Une nouvelle historiographie soutient l'idée que loin d'avoir été uniquement victimes et passifs (comme on pourrait le penser à la lecture superficielle des chroniques juives) les juifs médiévaux ont parfois opposé à leurs adversaires majoritaires un comportement agressif et déterminé. Israel Yuval[12], qui s'intéresse aux écrits des sages d'Ashkénaze, explique que le messianisme des juifs de cet espace est sous-tendu par l'idée que la rédemption des juifs s'accompagnera du châtiment et de l'éradication de leurs ennemis, ce qu'il appelle la « rédemption par vengeance ». Il cite notamment p. 130 un extrait du *Sefer Nitsahon Vetus* rédigé en Allemagne au XIIIe siècle: « Ce règne [final] amènera l'extermination, l'éradication, le massacre et la perte de toutes les nations, d'elles et de leurs anges gardiens ainsi que de leurs dieux […]. Le Saint, béni-soit-Il, détruira toutes les nations excepté Israël ». Il interprète notamment les suicides collectifs qui ont répondu aux massacres et tentatives de conversion forcée en 1096 comme des gestes de résistance et d'obstination, plus encore que comme la quête du martyre qu'on y lit souvent. Ces actes d'une violence inouïe, quelque soit l'interprétation qu'on en donne et quelque soit leur légitimité, ont d'ailleurs paru insensés aux chrétiens qui y ont vu la preuve de la folie juive. Cette lecture paradoxale des choses qui fait l'économie, peut-être trop rapide, de la prise en compte des causes d'une telle attitude, a débouché sur un malentendu gravissime, l'appétence des juifs pour le meurtre d'enfants et l'invention d'un mythe à la vie dure, celui du crime rituel pratiqué par les juifs sur le corps d'enfants chrétiens[13].

On peut d'ailleurs citer pour mémoire l'énorme scandale provoqué par la publication du livre d'Ariel Toaff en 2007, *Pasque di Sangue*[14]. Dans celui-ci, l'historien italien réinterprète un dossier connu de longue date, celui de la mort d'un enfant de Trente, Simonino, retrouvé dans un fossé jouxtant le quartier juif de la ville, en 1475. À l'issue du procès et des aveux extorqués sous la torture, les juifs de la ville sont reconnus coupables et un culte à Simonino s'épanouit dans la ville jusqu'au XXe siècle (une décision de l'évêque de Trente y met un terme en 1965 seulement, après le concile Vatican II). Alors que depuis le XIXe siècle il est évident pour tous les historiens qui se sont penchés sur l'histoire, que la condamnation était

---

10 Biale David, *Power and Powerlessness in Jewsih History,* New York, Schocken Books, 1986, p. 37-38.

11 Joseph Kimhi, *Sefer Ha-Berit*, trad. Frank Talmage, *The Book of the covenant*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1972, fait débuter son ouvrage par une citation d'Isaïe 35. 3-4 qui incite au courage et à la résistance : « Fortifiez les mains affaiblies et affermissez les genoux flageolants ! Dites à ceux qui ont le cœur battant : Fortifiez-vous, n'ayez pas peur ! Voici votre Dieu : elle viendra la vengeance, la rémunération de Dieu. Il viendra lui-même pour vous sauver ». Son traité de polémique est tout autant une œuvre de résistance qu'une charge déterminée contre le christianisme.

12 Israel J. Yuval, *« Deux peuples en ton sein ». Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2012.

13 Darren O'Brien, *The pinnacle of hatred : the blood libel and the Jews*, Jerusalem, The Hebrew university Magnes press, 2011 ; Marie France Rouart, *Le crime rituel ou le sang de l'autre*, Paris, Berg international, 1997 ; Alan Dundes ed. *The Blood libel legend : a casebook in anti-Semitic folklore*, Madison, University of Wisconsin press, 1991.

14 Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologne, Le edizioni del Mulino, 2007.

fallacieuse, Toaff lui « ne soutient pas seulement qu'au cours du Moyen Âge il a existé des juifs assassins, mais que, dans certains milieux ashkénazes, l'usage du sang d'enfants chrétiens à l'occasion de la Pâque était un rite effectif régi par des règles minutieuses…[15] ». Les réactions ne se font pas attendre et l' « affaire » Toaff met en ébullition les scènes historienne, médiatique et politique italiennes. On a dans ce cas, le contrepoint, pour ne pas dire le contre-modèle du basculement opéré par les historiens concernant la lecture de la situation des juifs en chrétienté.

Comme on le voit la question est sensible et peut être explosive. Israel Yuval lui-même a suscité, alors même que ses positions sont plus modérées et que les faits ou citations qu'il apporte sont véridiques, des réactions de rejet. Il semble néanmoins que le consensus aujourd'hui reconnaisse l'existence par le passé de la variété des attitudes et des réflexions juives face aux actions chrétiennes. Yuval lui-même oppose à la tradition ashkénaze assez violente, une tradition séfarade plus pacifique qu'il qualifie de « rédemption prosélyte » et qui repose sur l'idée que les non-juifs seront non pas détruits lors de l'avènement du Messie, mais convertis au judaïsme. Quelques soient les approches on se rend compte que ce qui se dégage malgré tout de l'analyse des relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge, c'est encore le sentiment d'un antagonisme irréductible entre majorité et minorité, la rivalité, la méfiance et parfois même la volonté de supprimer l'autre.

Je vais essayer à présent d'examiner des exemples concrets à partir de mon terrain d'étude : la Péninsule ibérique à la fin du Moyen Âge.

II Connaissance et usages de l'autre à la fin du Moyen Âge

En dehors des épisodes connus (on a mentionné le printemps 1096) où les relations entre juifs et chrétiens sont marquées par l'éruption d'une violence paroxystique, il faut rappeler que ces relations sont le plus souvent pacifiques. Qu'il s'agisse des contacts au quotidien puisque les hommes vivent ensemble, côte à côte (rappelons que le ghetto n'existe pas au Moyen Âge et que le quartier juif est ouvert et sa résidence libre), partageant les mêmes activités, métiers, loisirs, amitiés ; ou qu'il s'agisse des relations entre savants, les échanges sont souvent et longtemps fluides. Si l'on se concentre sur la catégorie des gens de savoir, on constate que la connaissance de l'autre peut être motivée par trois impératifs. Je les présenterai chronologiquement et selon leur prégnance.

1) Connaître pour apprendre et comprendre

Le premier impératif qui pousse les savants chrétiens à connaître les juifs et le judaïsme, est la soif de connaissance, ce que j'appellerais « l'esprit renaissant du XIIe siècle ». La coopération entre gens de savoir est connue et l'on sait l'intérêt des lettrés chrétiens pour le savoir des juifs, qu'il s'agisse du savoir sacré ou du savoir profane (science, philosophie). La connaissance de l'autre apparaît donc comme une nécessité, un besoin au moins pour les chrétiens ; l'affirmation est beaucoup moins exacte pour les juifs. Je n'évoquerai pas les questions et débats actuels portant sur les origines du christianisme et la détermination du moment où le christianisme s'est émancipé du judaïsme pour devenir une religion à part entière, mais il apparaît qu'au Moyen Âge encore, pour certains thèmes ou courants, la

[15] Sabina Loriga, « Une vieille affaire ? Les « Pâques de sang » d'Ariel Toaff », *Annales HSS*, 63e année n°1, janvier-février 2008, p. 149.

proximité entre les deux religions est extrêmement grande (cf. la question du millénarisme juif ; des points communs aux mystiques juive et chrétienne…[16]). D'un point de vue concret on sait que certains clercs, en particulier ceux de l'école de St Victor, s'intéressent à l'hébreu et à l'exégèse juive considérés comme les clés de la vérité du texte sacré[17]. C'est ainsi qu'il existe une tradition d'apprentissage de l'hébreu chez les Victorins au XIIe siècle et qu'André de Saint Victor manie l'hébreu et utilise les commentaires de Rashi avec facilité. Certains manuscrits fournissent des renseignements quant aux modalités de la coopération entre savants juifs et chrétiens[18] concernant la transmission du savoir et l'enseignement de l'hébreu. L'apprentissage se fait par l'intermédiaire d'un juif savant que le clerc qualifie parfois d' « hebreus meus ». L'esprit qui guide le clerc est alors vraiment la quête de la connaissance, l'hébreu étant la langue première de l'Écriture, il faut la maîtriser pour y accéder pleinement. (Une question se pose toutefois, celle du rôle réel de cet *hebreus meus* : professeur d'hébreu ? interprète ? relation de travail ?) Cette soif de connaissance s'observe encore dans les siècles suivants à travers la création de cours de langues dans les *studia* mendiants où l'hébreu est enseigné aux frères qui le souhaitent[19]. Un document des registres de la chancellerie aragonaise indique que c'est le juif Shem Tob qui assure l'enseignement de l'hébreu dans le couvent de Xativa en 1297[20]. Pourtant, au XIVe siècle, la nécessité de l'apprentissage de la langue n'est pas motivée que par l'amour du savoir. L'intention polémique et l'efficacité de la méthode et du discours prennent un poids prépondérant, même s'ils n'étaient pas absents, loin de là, des préoccupations des gens de savoir du XIIe siècle. Quant à savoir si les clercs maîtrisaient effectivement et couramment l'hébreu, rien n'est moins sûr sauf pour quelques savants exceptionnels au nombre desquels Raymond Martin pour l'espace ibérique, et Nicolas de Lyre pour le royaume de France.

2) Connaître pour combattre

À partir du XIIIe siècle s'amorce donc un renouvellement profond de la polémique anti-juive, tant sur le fond que dans la forme. Désormais, la connaissance de l'autre a d'autres finalités que le seul savoir ; le désir de défaire l'adversaire domine et, aux yeux des polémistes, un des moyens essentiels pour ce faire est la connaissance de ses écrits, la maîtrise de ses autorités. C'est un thème que l'on retrouve extrêmement fréquemment. La question de la langue est donc une préoccupation majeure des polémistes des XIIIe-XIVe siècles. Dans la déclaration d'intention de sa *Quaestio* sur la Trinité, Gui Terré, décrétiste et évêque de Majorque, s'interroge : « Est-il possible de prouver à l'encontre des juifs et par leurs Écritures les articles de notre foi originelle selon laquelle il existe une Trinité dans une unité

---

[16] Cf. David Biale, *Le sang et la foi, circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens,* Paris, Bayard, 2009, p. 184-194, insiste sur la diffusion de la croyance en l'Eucharistie et l'imprégnation de cette doctrine sur la spiritualité juive. Les thèmes du millénarisme et du martyre révèlent aussi la très grande proximité des approches qu'entretiennent à leur égard les spiritualités juives et chrétiennes aux XIIe-XIIIe siècles.

[17] Depuis les travaux pionniers de Beryl Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford, Clarendon Press, 1941, poursuivis par Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et le judaïsme,* Paris, Le Cerf, 1990, les historiens ont bien mis en évidence l'usage et la connaissance des auteurs juifs pour les exégètes chrétiens. L'intention polémique est souvent présente en filigrane, mais pas toujours ou pas de manière prépondérante.

[18] Cf. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et le judaïsme,* Paris, Le Cerf, 1999, p. 293 et suivantes.

[19] En 1312 le concile de Vienne décide de la création de chaires d'hébreu dans les principales universités d'Occident, mais nous savons qu'il existe un *studium* d'hébreu à Barcelone et que le couvent de Xativa assure un enseignement en cette langue avant cette date. B. Grevin, « L'hébreu des franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIIIe siècle », dans *La rouelle et la Croix*, éd. D. Iogna Prat, *Médiévales* 41, 2001, p. 65-82.

[20] Archives de la Couronne d'Aragon, Reg 195 f°94r, Valence 22.11.1297.

d'essence?[21] ». Il entend prouver les vérités chrétiennes, en particulier l'une des plus contestées par les juifs, la Trinité, à partir de l'Ancien Testament. Non seulement le fondement scripturaire est celui (le seul) reconnu par les juifs, mais en plus il prétend le faire à partir de l'hébreu. En effet, jusque-là les juifs rejetaient automatiquement les arguments des exégètes et polémistes chrétiens au motif qu'ils n'étaient pas d'accord avec la traduction chrétienne des Écritures[22]. Pour Gui Terré, le premier problème à régler est donc celui de la langue : « La traduction est nécessaire à la dispute avec les juifs [...] ceux qui étudient voudraient avoir cette traduction des hébreux qui est le fruit des hommes les plus sages [...] et qui ne peut être rejetée par eux [23]».

Ensuite vient la question de la méthode. La nouvelle méthode est exposée par Raymond Martin dans son *Capistrum Iudeorum* : « Avec l'aide de Dieu, je traduirai ces autorités (sous-entendu les écrits des juifs) mot à mot et les commenterai avec les paroles de leurs rabbins à l'intérieur (du texte) et à l'extérieur à la marge [24]». On voit donc que les écrits des juifs sont doublement connus : le texte hébraïque est compris et lu « dans le texte » et le commentaire rabbinique ou talmudique l'est aussi. En plus de l'Ancien Testament Gui Terré entend lui aussi asseoir son commentaire sur le Talmud dont il affirme que les juifs le considèrent comme un texte saint. Il le conçoit comme un commentaire de la Bible. Il explique - en reprenant une phrase de Nicolas de Lyre - que « les docteurs hébreux qui glosèrent l'Ancien Testament (dans le Talmud) sont authentiques pour eux bien plus que pour nous Jean, Augustin et les autres docteurs catholiques[25] ». Il renvoie ainsi tout au long de son traité à la « glose hébraïque » et aux maîtres qui l'ont composée, en particulier « Rabi Salomo », c'est-à-dire Rashi, et « d'autres anciens docteurs des hébreux[26] ». Il ne cite pas explicitement de traités du Talmud mais semble tout à fait conscient des enjeux qu'il représente. Quant à Nicolas de Lyre, il expose lui aussi sa méthode dans un de ses traités rédigé pour répondre à un juif, lui-même auteur d'un traité de polémique anti-chrétienne : « J'entends procéder ainsi : je citerai une par une les citations évangéliques qu'il a retenues et tout de suite après je mettrai l'objection ou les objections que le juif avance contre le Christ et après cela je les détruirai, non seulement par les Écritures du Nouveau Testament, mais aussi par celles de l'Ancien Testament et des Docteurs des Juifs »[27].

---

[21] Gui Terré, BnF ms. lat. 16523, f° 83 : *Sequitur aliqua quaestio determinata ab eodem : Utrum principalis articulus fidei nostre, scilicet quod ponit Trinitatem in unitate essencie possit probari contra iudeos per scripturas receptas ab eis ?*

[22] C'est-à-dire la Vulgate. On peut citer un exemple de ces divergences avec un passage du Commentaire des Psaumes de David Kimhi, exégète et grammairien du début du XIIIe siècle, dont les œuvres connaissent une grande diffusion jusqu'à l'époque moderne, tant parmi les juifs que parmi les chrétiens. À propos de Ps. 110. 1, il écrit : « Jérome, votre traducteur, s'est trompé en restituant le texte hébreu de Psaume 110 . 1 de manière à lui donner une interprétation trinitaire », cité par F. E. TALMAGE, *David Kimhi, The Man and the Commentaries,* Cambridge-New York-Londres, 1975, p. 88.

[23] Gui Terré, *op. cit.,* f° 83 : « … et ideo translatio necessaria est ad disputandum cum iudeis…Hanc autem translationem voluerunt habere studiosi hebreorum tanquam fructum sapientissimorum virorum et dato quod numquam apud eos haberetur tam non possunt ipsam negare ».

[24] Cf. Raymond Martin, *Capistrum Iudeorum, op. cit.* f°1 : « Auctoritates igitur istas cum Dei auxilio verbum ex verbo transferam et concordiam quinque verborum expositorum rabinorum suorum …interius vel exterius in margine… ».

[25] *Ibidem* : « Dicta doctorum hebraycorum qui glosaverunt vetus testamentum sunt autentica apud eos multomagis quod apud nos Io. Aug. et aliorum doctorum catholicorum... ».

[26] *Ibidem* f ° 85v : « ...antiqui doctores hebreorum ».

[27] Nicolas de Lyre, *Tractatulus contra quendam Iudeum ex verbis evangelii Christum et eius doctrinam impugnantem,* BnF Tolbiac : « Sic autem intendo procedere : ponam singulas evangelicas authoritates quas accipit et iuxta quamlibet authoritatem ponam objectionem seu objectiones quas iudeus contra Christum elicit,

On peut donc déduire de ces deux premières préoccupations que le souci principal de ces polémistes touche à l'efficacité de leur démarche. Chez tous en effet, le fait de s'appuyer sur les écrits de l'adversaire est vu comme une priorité servant l'efficacité du discours. Nicolas de Lyre dans ses *Question disputées* l'expose dans ces termes : « Je leur réponds qu'il faut voir deux choses : tout d'abord, quelles sont les écritures reçues par les juifs ? Ensuite si par ces écritures on peut apporter une preuve efficace[28] ». Le Franciscain illustre de façon exemplaire le changement de nature de la polémique, et insiste énormément sur ce point : « Ainsi par elles (les autorités du Talmud et la glose des Docteurs des juifs –terme qui désigne Rashi-) nous pouvons argumenter contre eux de manière efficace[29] ». Gui Terré lui aussi pense que : « par elles - les gloses des docteurs hébraïques - nous pouvons efficacement argumenter contre eux[30] ». La rencontre, le débat avec l'autre qui durant des siècles était resté littéraire par le biais des Dialogues ou Disputes, a désormais une toute autre dimension : ils sont devenus réels.

3) Connaître pour se défendre

Ce changement fondamental, cette réalité de la controverse, fait que la réflexion juive évolue en parallèle. Répondant au souci d'efficacité des polémistes chrétiens, un sentiment d'urgence se manifeste dans les écrits des sages juifs. Alors que la pensée juive était restée durant longtemps relativement imperméable aux tentatives de conviction de la polémique chrétienne, (mis à part quelques exceptions tels David Kimhi ou Jacob ben Reuben[31] à la fin du XIIe siècle qui développent une réflexion anti-chrétienne poussée) la tension du contexte au XIIIe siècle oblige les juifs à réagir et à trouver des arguments pour mettre l'offensive en échec. L'historienne Hanne Trautner Kromann a analysé les écrits anti-chrétiens et a mis en évidence la variété de la polémique juive. Son hypothèse est que l'intensité de l'argumentation juive correspond au degré de pression imposée par les chrétiens[32]. Plus forte est la pression mise sur les juifs, plus intenses sont leurs écrits polémiques. Elle définit ainsi 5 degrés d'intensité différents. Rappelons toutefois que tous ces écrits sont destinés à un public juif. Ainsi, même pour les écrits assimilés au degré 5, les plus offensifs - et les plus rares - et ayant recours à des arguments parfois outrés, il semble peu probable qu'ils soient destinés à des non-juifs.

La nature même de ces écrits révèle la pression de plus en plus forte éprouvée par les juifs à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle. En effet, pour l'espace aragonais que je connais le mieux, un tournant se produit dans les années 1260 à la suite de la dispute de

---

consequenter eas destruere conabor, non solum per scripturam Novi Testamenti aut Catholicorum Doctorum sed etiam per scripturas Veteris Testamenti et Doctorum Hebraicorum ».

[28] Cf. Nicolas de Lyre, *Questiones disputate per Nicolaum de Lyra contra Hebraeos*, Ms BnF lat. 3644, f°1 : « Respondeo hic sunt duo videnda principaliter, primum est que sint scripture a iudeis recepte, secundum est utrum predicta per illas scripturas aprobari possint efficaci probatione ».

[29] *Ibidem*, f°3 : « Tamen per eas (Talmud et glosa doctorum hebreorum) possumus efficaciter contra eos arguere ex quo sunt ab eis predicto modo recepte ».

[30] *Ibidem* : « …per eas possumus contra eos efficaciter arguere ».

[31] Dans ses commentaires des psaumes, David Kimhi est parfois très virulent à l'encontre du christianisme et produit une véritable polémique antichrétienne. Voir à cet égard Frank Talmage, *David Kimhi : The man and the Commentaries*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1975. Le *Sefer Milhamot Ha-Shem* de Jacob ben Reuben a lui aussi des accents polémiques très offensifs, il en existe une édition par Judah Rosenthal sous le titre *Milhamot Adonaï*, Jérusalem, 1963. Voir aussi Bernard Blumenkranz, « Nicolas de Lyre et Jacob ben Reuben », *JSS* 16, 1965, p. 47-51.

[32] Cf. H. Trautner Kromann, *Shield and Sword, Jewish Polemics against Christianity and the Christians in Spain and France from 1100-1500*, Tübingen, 1993, p. 17.

Barcelone, organisée par Raymond de Peñafort supérieur des Dominicains, en 1263 au palais royal sous les instances de Jacques Ier[33]. La dispute oppose le talmudiste et halakhiste Nahmanide au converti Paul Chrétien. A l'issue des 4 ou 5 séances qui les opposent, Paul Chrétien est déclaré vainqueur (sans surprise) et le roi lance une campagne de prédication en direction des juifs dans les synagogues. Les écrits juifs de cette époque reflètent bien cette gradation dans la controverse. Certains *responsa* de Salomon ben Adret, dirigeant de la communauté juive de Barcelone dans les années 1270, traduisent l'urgence de la situation et la nécessité d'une réponse juive adaptée. Les enjeux alors sont tels, c'est-à-dire la résistance à la persuasion chrétienne (accrue du fait de l'usage mieux maîtrisé des autorités juives par les polémistes chrétiens et de la pression très forte que constitue la mission menée par les professionnels que sont les mendiants), que Ben Adret se voit obligé de fournir à ses coreligionnaires une espèce de *vade mecum* du dialogue défensif. Dans un *responsum* adressé à la communauté de Lérida, Rashba (acronyme de Salomon ben Adret) évoque une dispute organisée par un prêcheur qui a rassemblé un grand nombre de juifs. Trois sujets sont évoqués: -la venue du Messie; -la discussion sur le Sceptre de Juda; -la dispersion et les tourments endurés par le peuple juif. Salomon ben Adret fait la liste des arguments du religieux et y donne des réponses. Certains propos du *responsum* autorisent à croire que la forme de la rencontre est bien celle d'une dispute : « Il est revenu et il a pensé à me répondre à partir des paroles de nos sages et il a dit : voici ce que disent les sages... »[34]. Rashba termine en disant que les réponses qu'il a données, ses arguments, doivent être utilisés par tous ceux qui se trouveraient dans une situation comparable. Ailleurs, il replace son lecteur dans une situation de polémique fictive, lorsque après avoir exposé les arguments d'un opposant chrétien il lui dit : « Réponds-lui » ou « Dis-lui » ou encore « La réponse à ceci est ».

Rabbi Meir de Narbonne au début du XIIIe siècle développe, dans son *Milhemet Mizvah*, un propos au croisement de la réflexion théorique et de l'utilisation pratique. Lui aussi sollicite son lecteur. Ainsi à propos de la condamnation du Christ qu'il présente comme irrationnelle il demande : « Qui peut croire qu'une personne qui a fait le bien peut être condamnée ?[35] », et encore « Qui peut croire une telle chose? Qui pourrait attribuer une telle iniquité au créateur ?[36] ». Il invoque la raison pour dénoncer les erreurs des chrétiens. Rabbi Meir est peut-être de tous les polémistes juifs celui qui va le plus loin dans sa démonstration. En effet, alors que David Kimhi, Nahmanide ou Salomon ben Adret répondent aux arguments de la polémique chrétienne de façon certes déterminée mais conventionnelle, c'est-à-dire en nourrissant leur défense de commentaires de l'Ancien Testament, Meir de Narbonne répond aux chrétiens sur leur propre terrain. Il écrit ainsi à propos du Christ :

> « Il est écrit dans leurs livres que le peuple entier l'a condamné à mort. Maintenant leurs paroles se contredisent. Car s'il était vrai qu'il leur avait profité en soulageant leur souffrance,

---

33 Cf. Robert Chazan, *Daggers of Faith : Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley, University of California press, 1988 et *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Los Angeles, 1992, p. 23. Voir aussi mes travaux pour une présentation rapide de la dispute et de ses enjeux : Claire Soussen, *Judei Nostri…* op. cit., p. 171.

34 *Responsum* de Rashba n°187, 4ème partie, édité dans le CD Rom *Responsa Project* de l'Université Bar Ilan.

35 Rabbi Meir de Narbonne, *Milhemet Mizvah*, éd. Blau p. 318-319, cité par R. Chazan, p. 312.

36 Ibidem, éd. Blau p. 316.

> soignant les sourds et les aveugles et ressuscitant les morts, comment furent-ils tous unanimes à propos de sa mort ? Cela aurait été plus cohérent qu'ils le sauvent...[37] ».

Il cite les Évangiles qu'il connaît et finalement répond à la nouvelle méthode chrétienne par la même méthode inversée : il se sert des armes de ses adversaires pour démontrer leurs erreurs. Pourtant, même si son argumentation est fondée sur des éléments scripturaires, ses motivations ne sont pas d'ordre intellectuel et ceux à qui il s'adresse de façon explicite ne sont pas les chrétiens :

> « Maintenant il est su de tout sage, qu'une personne intelligente et clairvoyante qui souhaiterait rejoindre les enseignements et la foi d'une autre ou d'autres qui ne sont pas de sa croyance et de sa foi, doit sérieusement se renseigner et étudier les comportements et croyances de ces derniers. S'il se rend compte que ses comportements sont meilleurs que leurs comportements, alors il ne changera pas le bon pour le mauvais, puisqu'il convient à un homme d'intelligence d'améliorer chaque jour son comportement et non de le diminuer et de l'annuler ».

Conclusion :

J'espère avoir montré avec ces quelques exemples la richesse des échanges et la variété des approches qui font au mieux dialoguer et au pire s'affronter juifs et chrétiens à la fin du Moyen Âge. Évidemment, il s'agit là d'un reflet imparfait ou partiel puisqu'il ne révèle les relations que d'une partie des acteurs de l'époque : les lettrés, les clercs. Comme pour toute démarche historienne, l'attention portée aux sources pour appréhender la vérité des phénomènes étudiés est fondamentale, or ces sources essentiellement religieuses sont forcément biaisées puisqu'elles émanent d'individus héritiers, porteurs ou reflet de l'antagonisme doctrinal entre christianisme et judaïsme au Moyen Âge. Elles mettent l'accent sur l'affrontement qui a longtemps constitué l'angle d'approche principal de leur analyse. D'autres sources, celles de la pratique, éclairant d'autres acteurs et d'autres champs des relations, permettent de compléter le tableau et offrent une vision plus nuancée, à certaines époques tout au moins, de ces relations. On aura aussi mesuré combien cette histoire multiséculaire et éloignée de nous peut être vive et fluctuante, soumise aux aléas de l'époque et aux idéologies du moment. Ici peut-être davantage qu'ailleurs le regard distancié de l'historien est indispensable.

Claire Soussen.

---

[37] *Ibidem*, éd. Blau p. 318-319.