« L'exégèse de l'Ancien Testament au service de la polémique anti-juive dans l'espace aragonais au XIII^e siècle ». Claire Soussen.

dans *Exégèse et herméneutique biblique*, Journées d'études en hommage à Gilbert Dahan, Paris, 3-4 février 2009, textes réunis par Annie Noblesse, Turnhout, Brepols, 2013, p. 255-268.

Introduction :

La péninsule Ibérique, au carrefour de trois cultures, de trois religions depuis le VIII^e siècle est profondément imprégnée par cet héritage pluriel. Les échanges, les emprunts marquent les relations humaines au quotidien, non seulement dans le domaine profane mais aussi dans le champ culturel[1]. Dans cet espace méridional plus qu'ailleurs peut-être l'influence des lettrés juifs sur les savants chrétiens se fait sentir. Elle donne à l'exégèse une tonalité particulière même si les caractéristiques que l'on isolera plus loin ne s'observent pas seulement dans l'espace aragonais ou ibérique. Il semble pourtant que c'est dans ces territoires que les emprunts chrétiens à la tradition exégétique juive vont le plus loin[2]. S'ils répondent à un désir d'approfondissement de la compréhension du texte sacré[3], ils ont aussi une finalité offensive. En effet, aux XIII^e-XIV^e siècles, le contexte général de la Chrétienté, en expansion mais aussi en crispation défensive, contribue au changement de visage de la polémique religieuse, au prolongement de l'exégèse[4]. Si l'on doit résumer la teneur de l'évolution qui se fait jour, on peut dire que la polémique pousse à la rencontre de l'adversaire religieux pour mieux le défaire. C'est là tout le paradoxe de ce genre : il s'enrichit de ce qu'il dénonce comme erroné ou invalide chez l'autre et s'imprègne de ses références comme de ses méthodes d'analyse. Parmi les nombreuses caractéristiques de la nouvelle polémique dans l'espace aragonais, quelques-unes permettent de saisir la profondeur des contacts en même temps que le caractère infranchissable de la distance essentielle entre les adversaires

[1] Cf. H. MACCOBY, *Judaism on trial, Jewish-Christian disputations in the Middle-Ages,* Londres-Washington, 1993, p. 39. Pour l'auteur, les trois siècles qui précèdent la dispute de Barcelone en 1263 ont été une période de très grande richesse pour les juifs en Espagne, qui purent développer leur littérature et leur culture dans une liberté incomparable.

[2] *Ibidem*, p. 43 : « La nouvelle approche était d'essayer de prouver la vérité du christianisme à partir des écrits juifs, incluant le Talmud ». C'est incontestable pour la deuxième moitié du XIII^e siècle. Dans le premier tiers du XIV^e siècle, l'importance, dans l'espace français, de Nicolas de Lyre et de sa connaissance des « Autorités » juives, élargit la perspective.

[3] Cf. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge,* Paris, 1999, p. 230 explique que « La Bible, tout d'abord, provoque les échanges. Chacun des renouveaux bibliques du Moyen Âge a pour corollaire une attention accrue pour la lettre de l'Écriture… ».

[4] Cf. J. COHEN, *Living Letters of the Law, Ideas of the Jew in Medieval Christianity,* Los Angeles, 1999, p. 395. Au XIII^e siècle, le consensus augustinien qui s'était dégagé autour de la façon d'appréhender la question des juifs en Chrétienté, laisse la place à une approche bien plus rigide.

religieux : l'importance de la connaissance de la langue et des autorités de l' « autre », les désaccords sur le sens des Écritures, le contre-emploi de l'exégèse juive par les théologiens chrétiens les plus savants.

I La connaissance de la langue et des autorités de l'adversaire.

Une des spécificités de l'exégèse catalano-aragonaise aux XIII^e^-XIV^e^ siècles est l'approfondissement et l'instrumentalisation de la connaissance de l'Ancien Testament, qu'il s'agisse du texte lui-même, ou de ses commentaires par les exégètes juifs les plus connus. Cette meilleure connaissance résulte sans doute d'une double préoccupation : mieux appréhender le texte sacré et par là accéder au Verbe divin, et une finalité polémique non moins essentielle[5]. Au XIII^e^ siècle les polémistes prennent conscience de la nécessité d'aller vers l'autre pour mieux le combattre ; ils accordent de ce fait à la question de la langue le plus grand intérêt. La langue constitue en effet un trait d'union fondamental entre exégèse et polémique. Il y a dès lors une vraie rupture avec le discours antijuif traditionnel : ce qui n'était souvent qu'un exercice de style, devient un enjeu concret. Les Franciscains et les Dominicains qui se consacrent à la conversion des infidèles dans l'espace ibérique à partir des années 1260, préconisent la création dans leurs *studia* de cours d'hébreu et d'arabe afin de former des polémistes mieux armés, capables de lire dans le texte les oeuvres religieuses de leurs adversaires et d'argumenter sur leur terrain[6]. Nous savons qu'il existe un *studium* d'hébreu à Barcelone au XIV^e^ siècle et que le couvent de Xativa assure un enseignement dans cette langue dès avant cette époque[7]. Les prédicateurs en suivent les cours, mais nous ne pouvons qu'imaginer les contenus de son enseignement : au minimum l'apprentissage de la lecture de l'alphabet hébraïque. Le maniement de certains concepts est également enseigné dans la mesure où ils reviennent de manière récurrente dans la polémique. Par ailleurs, sans passer par les *studia* et sans aller jusqu'à l'apprentissage de l'hébreu, nous savons que les théologiens chrétiens ont une bonne connaissance de l'Ancien Testament et de certains passages fondamentaux en hébreu. Il y a évidemment des niveaux de connaissance très différents entre les prédicateurs, tant pour la maîtrise de la langue que pour la subtilité du

[5] Cf. G. DAHAN, *op. cit.* p. 241-242.

[6] *Ibidem,* p. 258-259. Pour l'importance de la connaissance de l'hébreu pour les Franciscains, voir ausi B. GRÉVIN, « L'hébreu des Franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIII^e^ siècle », dans *La Rouelle et la Croix, Médiévales,* 41, p. 65-82. Par ailleurs, le concile de Vienne en 1312 instaure la création de chaires d'hébreu dans toutes les universités d'Occident.

[7] 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, cf. ACA Reg 195 f°94r, Valence 22.11.1297. Par ailleurs, G. DAHAN, *op. cit.* p. 260-261, fait l'inventaire des différents lieux dans lesquels l'hébreu est enseigné et des hommes chargés de cet enseignement.

discours. Pour l'espace qui nous occupe nous savons que Raymond Martin connaît l'hébreu, Raymond Lulle connaît l'arabe et peut-être l'hébreu[8], Gui Terré, s'il ne maîtrise pas lui-même cette langue, ne manque pas de s'y référer. Les travaux de ce dernier donnent une bonne illustration des changements de méthodes survenus dans l'exégèse et la polémique au sein de l'espace ibérique au XIII^{e} siècle.

A. *Un nouveau discours de la méthode* **:** *L'exemple de Gui Terré.*

Dans la déclaration d'intention de sa *Quaestio* sur la Trinité, Gui Terré reflète bien les préoccupations des "nouveaux exégètes" de son temps : « 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 d'essence?[9] ». Il entend donc 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 et 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[10]. 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 [11]». La même démarche est suivie par Raymond Martin qui s'en explique dans l'*incipit* de son *Capistrum Iudeorum* : « Je traduirai ces sentences mot à mot avec l'aide de Dieu et les ferai concorder avec les paroles de leurs rabbins et commentateurs du plus ancien au plus récent, à l'intérieur et à l'extérieur [12]». En plus de l'Ancien Testament Gui Terré entend asseoir son commentaire sur le Talmud dont il affirme que les juifs le considèrent comme un texte saint. Il le conçoit comme un

[8] À propos de la connaissance de l'hébreu par Raymond Martin et Raymond Lulle, voir G. Dahan, *op. cit*., p. 261.

[9] 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 ?*

[10] 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 XIII^{e} 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.

[11] Gui TERRE, *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.*

[12] Raymond MARTIN, *Capistrum Iudeorum,* BnF ms. lat. 3643, f°1 : *Auctoritates igitur istas cum Dei auxilio verbum ex verbo transferam et concordiam quinque verborum expositorum rabinorum suorum priora interius vel exterius in margine contra primum.*

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[13] ». 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[14] ». Il ne cite pas explicitement de traités du Talmud mais semble tout à fait conscient des enjeux qu'il représente et il pense que : « par elles - les gloses des docteurs hébraïques - nous pouvons efficacement argumenter contre eux[15] ».

B. *Un exemple dans un Miroir des Moines*[16].

Un exemple intéressant du changement de méthode de l'exégèse au service de la polémique est fourni par un Miroir des Moines. Il s'agit d'un document d'édification destiné à une population qui n'est pas en contact avec le monde et encore moins avec des juifs. Son auteur est inconnu, mais il est probablement un savant important de son époque. Derrière ce texte qui se présente comme un traité d'enseignement, se dissimule en fait un ouvrage de polémique anti-juive. Son auteur se place dans une position assez nouvelle, puisqu'il expose méthodiquement les réponses opposées par les juifs à l'argumentation chrétienne. Celle-ci est développée autour de trois grands thèmes : l'avènement du Messie, l'incarnation et la Trinité[17]. On constate l'utilisation par l'auteur du Miroir des références habituelles à la polémique anti-juive avec les passages de l'Ancien Testament les plus disputés : Isaïe (en particulier ici Isaïe 2. 2 ; 53. 10, 65. 25) , la Genèse (notamment Gn. 28. 17) [18], les visions de Daniel (Daniel 2. 31 et suivants). Un exemple en particulier mérite d'être retenu avec le commentaire d'Isaïe 2. 2[19] concernant la date de l'avènement du Messie :

---

[13] *Ibidem* : "*Dicta doctorum hebraycorum qui glosaverunt vetus testamentum sunt autentica apud eos multomagis quod apud nos Io. Aug. et aliorum doctorum catholicorum...*".
[14] *Ibidem* f ° 85v : *...antiqui doctores hebreorum*.
[15] *Ibidem* : *…per eas possumus contra eos efficaciter arguere*.
[16] ACA ms. Ripoll 96, *Speculum Monachorum*, anonyme.
[17] Les thèmes récurrents sont les suivants : -si Jésus est le vrai Messie promis par la Loi ; -Qui est le vrai Israël ; -l'infidélité et l'incrédulité juives et leurs conséquences : la question de la conversion des juifs et au-delà, des gentils. L'auteur fait un exposé systématique et quasi exhaustif des arguments brandis par les juifs pour nier que Jésus est le Messie : -les conditions présentées par Isaïe pour l'avènement du Messie ne sont pas réunies ; -le loup et l'agneau ne cohabitent pas ; -le peuple juif est dispersé ; -Le temple n'a pas été réédifié ; - Les tribus d'Israël et de Juda n'ont pas été réunies ; -Le Christ n'a pas eu d'enfant ; -Le Christ n'est pas venu dans les nuées ; -les corps célestes n'ont pas subi de transformation 17
[18] A propos de Gen. 28. 17 : *Dicit glossa hébraïca quod Jacob vidit domum Dei hedificandam in terris*.
[19] « Il arrivera à la fin des temps que la montagne de la maison du Seigneur sera affermie sur la cime des montagnes et se dressera au-dessus des collines et toutes les nations y afflueront ».

« Ils (les juifs) disent que Jésus le Nazaréen n'était ni né ni mort à cette époque et que Mille cinquante ans se sont écoulés, donc il n'est pas le Messie promis dans la Loi. Il faut leur répondre que dans l'Écriture sainte les jours du Messie sont dits la « fin des temps » et que comme il est dit selon d'autres docteurs des hébreux, l'avènement du messie doit durer deux mille ans[20] ».

Par ailleurs, lui aussi cite la « Glose hébraïque »[21], expression qui désigne habituellement le commentaire de Rachi, ou « Rabbi Salomon grand docteur des Hébreux »[22]. En plus de la connaissance de l'adversaire, qui apparaît comme une nécessité pour l'efficacité de la polémique, nombre d'exégètes font, comme nous venons d'en voir un exemple, référence de manière implicite ou explicite aux controverses entre juifs et chrétiens autour du sens des Écritures.

II. La question du sens des Écritures et son application dans l'espace aragonais.

Raymond Lulle, dans le 50ème sermon de son *Liber predicationis contra iudeos*[23], écrit ainsi :

« Alors que le précepte ne porte pas le mérite du salut, c'est en cela qu'apparaît la rusticité et la rudesse des juifs qui en restent à la lettre et ne se tournent pas vers les sens allégorique, tropologique et anagogique comme le font les chrétiens[24] ».

Cette question du sens des Écritures est au coeur de la polémique, et les chrétiens reprochent aux juifs de ne retenir qu'une interprétation littérale des textes sacrés sans envisager les autres sens au prisme desquels eux-mêmes les analysent[25]. Évidemment cette accusation est fallacieuse. Rashi, pour reprendre une référence des théologiens aragonais, utilisait le *Midrash* pour expliquer certains passages de la Bible de façon allégorique ou

---

[20] ACA ms. Ripoll 96, *Speculum Monachorum*, f° 58v: *Arguunt iudei quod dominus Ihesus non sit Christus seu messias verus…arguunt Ihesus Nazarenus non fuit natus nec mortuus in novissimis diebus patet quia ex tunc transiverunt ultra mille L anni, ergo non est Christus in lege promissus*.

[21] *Ibidem*, voir note 18.

[22] *Ibidem*, f°58v : *Rabbi Salomo ebreorum doctor magnus*.

[23] Raymond LULLE, *Liber predicationis contra Iudeos,* éd. J. MILLAS VALLICROSA, CSIC, Madrid-Barcelone, 1957.

[24] *Idem,* extrait du sermon 50 : *…cum preceptum non portet meritum salvationis, in hoc apparet rusticitas et ruditas iudeorum qui stant ad litteram et non ad sensum allegoricum et tropologicum et anagogicum sicunt faciunt christiani.*

[25] L'exégèse juive en effet dénonce traditionnellement les interprétations christologiques de l'Ancien Testament fondées sur une lecture au prisme des sens allégorique, moral et anagogique. Ils ont pour principe essentiel de considérer de nombreux épisodes de l'Ancien Testament comme une préfiguration du Nouveau Testament (exemple : Joseph vendu par ses frères étant une figure du Christ). Ces thèmes ou ces figures sont devenus les « points de fixation » de la controverse judéo-chrétienne. Pour une exposition détaillée de ces lieux de la dispute, voir G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens… op. cit.* p. 386 et suivantes.

morale[26]. On comprend cependant dans son contexte l'emploi par les polémistes chrétiens de cet argument qui vise à discréditer la contestation par les sages juifs de l'interprétation chrétienne de l'Écriture. Mais il faut sans doute inverser la perspective pour comprendre l'utilisation par les exégètes chrétiens de commentaires comme ceux de Rachi -qui pratiquait avant tout une exégèse littérale-. Les théologiens chrétiens se livrent, pour certains thèmes, à une lecture littérale des textes, et dans cette perspective ont besoin de l'interprétation juive pour en approfondir la compréhension. Bien souvent ils divergent à un moment du raisonnement, généralement sur la question de la temporalité des faits analysés, mais ils utilisent tout de même une partie de l'explication juive. C'est le cas essentiellement pour les textes prophétiques dont ils font une utilisation polémique.

A. *Sens des Écritures et littérature prophétique*

La littérature prophétique, à la tonalité si particulière, souvent très virulente, est utilisée non seulement pour démontrer des points du dogme chrétien généralement contestés par les juifs, mais également pour justifier un autre élément récurrent de la polémique chrétienne contre le judaïsme : celui du *verus Israel.* En effet, les prophètes dont les écrits et les existences se sont déroulés en des temps troublés pour le peuple juif, avaient un objectif de "réformation". Le ton catastrophiste d'Isaïe ou de Jérémie[27] est exploité par les chrétiens qui s'en servent pour dénoncer l'inconduite des juifs et pour conclure à leur déchéance. C'est le cas dans un recueil de sermons anonymes de l'abbaye de Ripoll, autour du commentaire de Marc 14. 65[28], pour lequel l'auteur procède par l'adjonction de distinctions[29]. Il convoque notamment Ezechiel 12. 6 : « Tu voileras ta face et tu ne verras pas la terre », en le reproduisant à la marge, mais de façon erronée : « Je voilerai ta face et tu ne verras pas la terre »[30]. L'erreur de reproduction du verset biblique est peut-être anecdotique, et nous ne

[26] Cf. M. FISHBANE, "L'allégorie dans la pensée, la littérature et la mentalité juives", dans *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, dir. G. Dahan, R. Goulet, Paris, 2005, p. 96. À propos de la connaissance par les polémistes chrétiens de l'existence d'une exégèse juive allégorique, voir l'hypothèse passionnante de G. DAHAN dans *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII-XIV^e siècle,* Paris, 1999, p. 386. Selon lui, la mention *Iudei fabulantur* que l'on rencontre traditionnellement dans l'exégèse chrétienne renverrait non pas seulement ou pas toujours, comme on le pensait jusque-là, à une dénonciation de l'interprétation juive, mais à une référence assumée à l'interprétation midrashique, le *midrash* étant l'équivalent de l'allégorie ou *fabula.*

[27] Par exemple Jérémie 44. 11 : "C'est pourquoi, ainsi parle l'Éternel-Cebaot, Dieu d'Israël, je vais tourner ma face contre vous pour votre malheur et pour la destruction totale de Juda".

[28] ACA Ripoll 187, f° 96v : *Ceperunt velare faciem eius et colaphis eum cedere et dicere : prophetiza.*

[29] Pour l'analyse la plus claire de ce procédé, voir G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible… op. cit.,* p. 134 et suivantes.

[30] *Ibidem* : *Velabo faciem tuam et non videbis.*

pouvons évidemment pas en donner un explication définitive, mais il est intéressant de noter que quelque soit la version, correcte ou erronée, elle peut déboucher sur une charge polémique. L'auteur du sermon ne s'en prive pas et instrumentalise ce passage dont le commentaire lui donne l'occasion de dénoncer « l'inestimable malice des juifs »[31] qui persistent à se voiler la face d'une part, et qui, pour prix de leur obstination, se sont vus punis par Dieu.

La question du sens des Écritures, qui de prime abord pourrait passer pour une question technique, débouche donc sur un thème courant de l'exégèse et de son prolongement polémique selon lequel, en raison de leurs péchés, les juifs ont rompu le pacte conclu par Abraham avec Dieu et que dès lors, ils sont voués à la damnation. Raymond Martin pose la question directement : « Qui est le Peuple de Dieu ? » et il y répond de façon tout aussi lapidaire « Ceux qui obéissent au Messie sont les fils d'Israël »[32]. Ainsi tous les thèmes sont liés. Ceux qui croient et obéissent au Christ sont fils d'Israël, ceux qui n'y croient pas ne font pas partie du peuple de Dieu, du peuple d'Israël. Le peuple chrétien est devenu le *Verus Israel*, sanctionnant le passage à une nouvelle ère, marquée par une nouvelle souveraineté et une nouvelle alliance.

B. *Sens des Écritures et Trinité*

La question du sens des Écritures est illustrée de façon originale dans l'espace aragonais avec un autre thème récurrent de la polémique, évoqué plus haut, celui de la Trinité[33]. Ce thème, intrinsèquement lié à la question de la divinité du Christ, oppose doctrinalement chrétiens et juifs. Il constitue la pierre angulaire du Credo et dans le même temps le point du dogme le plus irrecevable pour les juifs, qui dénoncent à travers lui l'idée que le christianisme est un polythéisme. David Kimhi, grammairien et grand savant juif méridional du début du XIII^{e} siècle, dont les traités de grammaire et les commentaires bibliques sont étudiés par les exégètes chrétiens, y consacre un développement dans son commentaire de Psaume 2. 7 :

> "Dis-leur qu'un père précède un fils dans le temps et qu'un fils est né de l'action du père. Ainsi même si les termes père et fils renvoient l'un à l'autre...celui qui est appelé père est inévitablement le premier dans le temps. C'est pourquoi, si l'on se réfère à ce Dieu que vous

[31] *Ibidem* : *...qui repercussit inestimabilis iudeorum malicia.*
[32] Raymond MARTIN, *Pugio Fidei,* éd. J. de Voisin, Paris 1651 et Leipzig 1687, §5 chap. 7, II^{e} partie : *quis sit populus Dei ?* et § 16, dist. 3, chap. 13, III^{e} partie : *Obedientes messiae sunt filii Israel.*
[33] Cf. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens..., op. cit.,* p. 390.

appelez “Père, Fils et Saint Esprit”, cette partie que vous appelez Père est antérieure à celle que vous appelez Fils, parce que, s’ils étaient constamment coexistants il faudrait les appeler frères jumeaux”[34].

De leur côté, pour prouver la vérité de la Trinité, les théologiens chrétiens établissent des parallèles entre Ancien et Nouveau Testaments, le premier préfigurant le second. Ainsi Pierre Jean Olivi qui n’est pas aragonais, mais dont les commentaires connaissent une grande diffusion dans l’espace catalan, écrit-il : « ...tous les trois, c’est-à-dire Abraham, Isaac et Jacob, sont estimés semblables par tous en ce qui concerne le mérite, de même qu’ils sont considérés comme le miroir et le mystère de la sainte Trinité... »[35]. La mention récurrente et conjointe des trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob, est donc analysée comme une figure symbolique de la Trinité. Ce point revient fréquemment dans les commentaires des théologiens de l’espace aragonais, qui cherchent à démontrer que, de même que l’avènement du Christ est prophétisé par les sages juifs, la Trinité est elle aussi mentionnée dans les Écritures juives. L’exégèse de l’Ancien Testament est donc une source vive pour la polémique anti-juive, et certains exégètes catalano-aragonais font preuve d’une grande maîtrise dans son emploi comme dans la connaissance des exégètes juifs.

III Raymond martin ou la connaissance des « autorités » juives

L’exemple sans doute le plus riche d’emprunts à l’exégèse juive est celui de Raymond Martin, théologien catalan qui produit l’appareil argumentaire le plus richement et le plus profondément renouvelé de la période. Il affirme dans ses deux principaux ouvrages, le *Capistrum Iudeorum* et le *Pugio Fidei*[36], écrire pour convaincre, démontrer aux autres religions qu’elles sont dans l’erreur et leur faire adopter une démarche cohérente. La préface du *Capistrum Iudaeorum* est à cet égard particulièrement édifiante :

« (voici) le début de la collection de plusieurs sources de l’Ancien Testament à partir desquelles est prouvé principalement l’avènement du Christ, et incidemment d’autres articles

[34] David Kimhi, commentaire sur Ps. 2. 7, cité par F. E. TALMAGE, *op. cit.,* p. 117.
[35] Pierre Jean OLIVI, *Exposicio in Ezechielem*, BnF ms. Lat. 15559 f°84va : *...omnes tres scilicet Abraham, Isaac et Iacob omnibus pensati sunt in merito pares tanquam assumpti in speculum et misterium beatissime Trinitatis*...35
[36] Respectivement mss. BnF lat 3643 et 3356, et édition du *Pugio Fidei* par J. de Voisin Paris 1651 et Leipzig 1687. G. Dahan renvoie à plusieurs reprises à ces ouvrages dans *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age* ... notamment p. 441 et suivantes.

de la foi chrétienne pour éclairer la cécité des juifs et contenir la dureté de leur coeur, réfréner leur malice et confondre leur perfidie[37] ».

Raymond Martin prend le parti de s'appuyer exclusivement sur les références juives dont il a une connaissance profonde, non seulement l'Ancien Testament mais ses commentaires par les autorités juives les plus connues. Pour convaincre les juifs que le Messie est déjà venu, et donc implicitement qu'il s'agissait de Jésus, l'exégète entend avancer 7 passages de l'Ancien Testament : Isaïe 66. 7 ; Genèse 49. 10 ; Daniel 2. 3 et 31-45. ; Daniel 9. 24-27 ; Malachie 3. 1 ; Abacuc 1. 5 ; Aggaï 2. 10. Il n'y a là rien de très original, Isaïe, Daniel et la Genèse fournissant les passages les plus couramment disputés entre juifs et chrétiens. Ce qui est intéressant en revanche c'est la façon dont Raymond Martin introduit de nouvelles citations et références pour étayer son propos, en particulier tirées du Talmud et de son commentaire par Rashi. À titre d'illustration nous pouvons analyser deux passages qui éclairent sa méthode :

A. *L'explication de Genèse 49. 10*

Le premier, Genèse 49. 10 : « Le sceptre n'échappera point à Judah, ni l'autorité à sa descendance, jusqu'à l'avènement de *shiloh* auquel obéiront les peuples », est un verset très fréquemment disputé. Pour les juifs il est la preuve que Jésus ne pouvait être le Messie, alors que pour les chrétiens, il en est la vérification[38]. Jésus est en effet replacé par les exégètes chrétiens, à la suite de Matthieu 1. 1-16, dans la généalogie davidique, ce qui permet de l'identifier au « rejeton de David » évoqué par Jérémie 23. 5[39]. D'une part Jésus est bien issu de Judah dans cette continuité généalogique, d'autre part les juifs avaient perdu leur

[37] Raymond MARTIN, *Capistrum Iudeorum*, Ms BN lat 3643 f° 1 : "*...incipit collectio quarumdam auctorum veteris testamentum quibus probabitur pro ac principaliter adventus Christi et incidenter aliqui alii articuli christiane fidei ad iudaeorum cecitatem illuminandam et cordis duriciam contendam vel ad eorum maliciam refrenandamet perfidiam confundendam"*.

[38] Cf. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens…, op. cit.* p. 482 expose la teneur des principales controverses sur ce passage et la complexification croissante de l'argumentation, en même temps que sa transformation sous la plume des exégètes juifs soucieux de combattre l'interprétation christologique.

[39] Jérémie 23. 5 : « Voici que des jours viennent, dit l'Éternel, où je susciterai à David un rejeton juste, qui règnera en roi, agira avec sagesse et exercera le droit et la justice dans le pays ».

souveraineté à l'époque de l'existence de Jésus[40]. Soulignant ces deux motifs, les chrétiens considèrent que Genèse 49. 10 s'applique bien à Jésus[41].

Pour étayer sa démonstration, Raymond Martin avance plusieurs passages du Talmud dont un extrait du traité *Avoda Zara* chapitre "Lifne Idien"[42], un extrait du traité *Sanhedrin* chapitre "Aiu Bodqin"[43] et deux extraits du traité *Sanhedrin* chapitre « Dine memonot »[t44]. L'enjeu du commentaire de la Genèse au prisme de ces passages du Talmud est de savoir quel était le degré de souveraineté des juifs au moment où s'est déroulée la vie du Christ. Raymond Martin entend démontrer que les juifs avaient perdu le pouvoir de juger (signifié dans Gn 49. 10 par « le sceptre » et interprété par les exégètes comme le *Sanhedrin*, c'est-à-dire le tribunal des juifs), 40 ans avant la destruction du temple, soit dans les années 30 après Jésus-Christ, ce qui correspond à la sentence de la Genèse[45]. (Il s'agissait de démontrer que les juifs avaient perdu la souveraineté à l'époque du Christ, que la sentence biblique était vérifiée et qu'ainsi Jésus était bien *Shiloh*). Raymond Martin procède systématiquement de la façon suivante : il donne d'abord sa référence puis cite les passages talmudiques et enfin le commentaire de Rashi[46]. Ainsi pour *Sanhedrin*, "Aiu Bodqin" il écrit : « la tradition est que : "40 ans avant la destruction du Temple le *Sanhedrin* s'est déplacé de *luschat haggazit*, (c'est-à-dire de la salle en pierre), et s'est installé à Annouth[47]"».

[40] Cf. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens…op. cit.,* p. 496-497 explique que ceci constitue une preuve pour les polémistes chrétiens que Jésus est bien *Shiloh* puisque « …le premier roi non juif sur Israël a été Hérode, contemporain de Jésus ». G. Dahan expose les réponses juives traditionnelles à cet argument : « …d'une part, le dernier roi de la lignée de Judah a été Sédécias…D'autre part, certains commentateurs juifs affirment qu'il y a encore des rois juifs (de la lignée de Judah ou non) à la tête de populations juives… ».

[41] *A contrario,* sur le même thème de la souveraineté, Méir de Narbonne dans le *Milhemet Mizvah,* au début du XIII[e] siècle rejette catégoriquement l'idée de la messianité de Jésus : « Il s'appelait lui-même roi et prétendait qu'on disait de lui "votre roi est venu pour vous". Cependant, il reconnut la domination de César et commanda qu'on payât un tribut à César. Ceci n'est pas le comportement des rois », éd. Blau, New York, 1974, p. 318, cité par R. CHAZAN, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christiendom,* Cambridge, 2004, p. 218.

[42] Raymond MARTIN, *Capistrum Iudeorum* BnF ms. lat. 3643, f° 4r et 9r.

[43] *Ibidem* f° 4.

[44] *Ibidem* f° 4r et 6v.

[45] Cf. R. CHAZAN, *Daggers of Faith. 13th Century Christian Missionizing and Jewish Response,* Berkeley, 1989, p. 90-91, explique que la controverse autour de l'explication de ce passage s'est complexifiée dès la Dispute de Barcelone en 1263. Paul Chrétien utilise déjà des citations talmudiques qu'il entend utiliser comme preuve pour l'identification de Jésus au Messie. La controverse porte sur le type et l'étendue de la souveraineté que suppose le pouvoir de juger qu'avaient les juifs en diaspora et en Israël sous l'autorité de princes étrangers. Le principal enjeu étant de définir vraiment ce que signifie le mot « sceptre » dans le verset biblique. S'agit-il d'un pouvoir politique complet, ou bien seulement du pouvoir de juger ? La réponse donnée par Nahmanide est que dans l'esprit des sages du Talmud, le sceptre renvoie à un pouvoir total qui a subi une éclipse mais qui est promis à revenir (voir NAHMANIDE, *La dispute de Barcelone,* trad. É. SMILÉVITCH, Paris, 1984, p. 31.

[46] R. CHAZAN, *Daggers of Faith… op. cit.,* p. 120, estime que le raisonnement et l'argumentation de Raymond Martin sur Gn. 49. 10 sont bien plus subtiles que ceux de Paul Chrétien. Il est vrai que les citations talmudiques et les réflexions qu'elles entraînent sont bien plus denses.

[47] *Capistrum Iudeorum* f° 4 : *Traditio est quod "per XL annos cum ad huc non esset destructa domus, migravit Cenhedrin de* luschat haggazit *de consistorio anguli et habitaverunt igitur in* Annuth".

Or la version talmudique ne donne pas le lieu duquel s'est déplacé le *Sanhedrin*, le Talmud dit : « 40 ans avant la destruction du Temple, le *Sanhedrin* s'est déplacé et s'est installé à Annouth »[48]. C'est le commentaire du texte talmudique qui donne le développement du lieu, que Raymond Martin a donc inséré dans sa citation. Puis immédiatement après il donne le commentaire de Rashi en disant : « la glose de Salomon (sous entendu est la suivante) : "il y avait un lieu dans la montagne et le temple s'appella ainsi"[49] ». La plus grande partie de la citation est en latin, mais certains mots sont en hébreu, dont il donne immédiatement l'équivalent ou la traduction, ainsi *luschat haggazit* qu'il traduit par "la salle en pierres". Il ajoute encore une glose de Rashi à ce passage : « glose de Rabi Salomon : "après cela ils ne siégèrent pas dans *luschat haggazit* et ne jugèrent pas là-bas"[50] ». Pour les chrétiens dont ici Raymond Martin, ce passage sert à démontrer que le *Sanhedrin* avait perdu son autorité juridictionnelle et que de ce fait le peuple juif avait perdu la souveraineté ; autant d'éléments qui déterminaient l'avènement de Jésus-Christ. Ainsi ce long développement qui mèle plusieurs citations des maîtres du Talmud et du commentaire de Rashi, est-il pour le polémiste une première étape dans sa démonstration de la vérité du christianisme[51].

Raymond Martin poursuit son explication de Genèse 49. 10 avec une autre citation talmudique : un passage de *Sanhedrin* « Dine Memonot » : « À un certain moment (ce fut le tour) du règne de l'impiété » dont il donne l'interprétation de Rashi qui y voit la domination des Romains sur Israël : « la loi romaine sur Israël ordonnant que tout ce qui avait été planté par la main de l'homme soit détruit dans la ville et dans ses confins » il ajoute le commentaire de Rashi à propos des confins : "que tout soit déraciné dans un espace de mille pas autour de la ville[52]". Et toujours à propos de la domination des Romains, Raymond Martin renvoie à *Avoda Zara* chapitre « Lifne Ydien » :

> « 80 ans avant la destruction du temple -soit grosso modo une 10^{aine} d'années avant la naissance du Christ- s'étendait la domination du règne de l'erreur sur Israël. Glose de Rabbi Salomon : "le règne de l'erreur : le règne des Romains". De même 52 ans avant la

[48] Cf. *Talmud de Babylone*, traité *Sanhedrin* 1, éd. A. Steinzaltz, p. 33.
[49] *Capistrum Iudeorum*, f° 4 : *Glosa Salomonis : "locus erat in monte domus sic vocatus*".
[50] *Ibidem* : *Glosa Salomonis : "Postquam ei non sederunt in* luschat haggazit, *non iudicaverunt in eodem*".
[51] Cf. R. CHAZAN, *Daggers of Faith…op. cit.,* p. 122 : « At the point of departure from this sacred place, the Great Sanhedrin was to lose its jurisdiction over capital cases and, more significant for Friar Raymond and his purposes, the Messiah was to arrive ».
[52] *Capistrum Iudeorum* f°4 : *et in libro Cenhedrin c. Dine Memonot dixit rabi "quodam vice decrevit regni impietate" glosa rabi Salomonis : "romanum decretum super Israel quod omnis ordinans per manuum in positione et omnis ordinatus interficientur et civitas in qua aliquis eorum esset destrueretur et terminis eius". Glosa rabi Salomonis : "mille passus in circuitu civitatis evellerentur*".

destruction du Temple, Cesar Adrien détruisit tout et dissipa ce qui restait du royaume des juifs »[53].

Cette dernière citation précise le commentaire et souligne la longue durée de l'effacement de la souveraineté juive, ou pour tout dire, dans l'esprit du polémiste chrétien, son abolition définitive. Un des points de discussion porte en effet sur la réversibilité de l'effacement de la souveraineté juive. Si la souveraineté est définitivement perdue, comme le pensent les chrétiens, alors l'avènement du Messie a déjà eu lieu. En revanche, si l'hypothèse d'un retour de la souveraineté juive est envisageable, comme le croient les sages juifs, alors le Messie lui-même est à venir[54].

Raymond Martin poursuit son explication avec une troisième citation talmudique :

> « Une 3ème façon pour les juifs d'expliquer "le sceptre n'échappera point à Juda" est le passage du traité *Sanhedrin* « Dine Memonot » dont la tradition est "*sebeth* n'échappera point à Juda", ceux-ci sont les chefs (les exilarques) qui dirigent Israël à l'époque de la captivité et de l'exil à Babylone, avec le *sebeth* c'est-à-dire avec le sceptre »[55].

Ici la citation correspond très exactement à celle du Talmud. Il donne ensuite le commentaire de Rashi :

> « Glose de Rabbi Salomon : "ils détenaient le pouvoir par les rois des perses", *sebeth* est un terme qui désigne le gouvernement et ils avaient le pouvoir de dire et de faire des lois et d'infliger des peines comme il est écrit dans Ezra 10. 5 -en fait 10. 8- »[56].

On constate qu'ici Raymond Martin cite Rashi dont le commentaire contredit pourtant l'interprétation chrétienne exposée plus haut selon laquelle depuis l'avènement du Christ les juifs avaient perdu toute souveraineté. Le commentaire de Rashi explique en effet qu'en exil

---

[53] *Ibidem* f°9 : *LXXX annos ante destructione templi dominari capteum regnum nequicie super Israel. Glosa rabi Selomo "regnum nequam vel nequicie : romanorum". Item LII anno a destructione templi Adrianus Cesar omnino destruxit et dissipavit regni iudeorum reliquiae*.

[54] Cf. R. CHAZAN, *Daggers of Faith…op. cit.* p. 91, qui montre bien que ce thème est un enjeu majeur de la Dispute de Barcelone entre Paul Chrétien et Nahmanide.

[55] *Capistrum Iudeorum* f°6v : *3° modo exponunt iudei : "non auferetur sceptrum …" dicentes in libro Cenhedrin capitulo dine memonot a tradicio est "non recedet sebeth de Yehuda" hii sunt capita captivitatis vel transmigrationis qui in babilone regentes Israel in sebeth id est in virga*.

[56] *Ibidem* : "*Glosa rabi Selomo : ...habebant potestatem a regibus persarum sebeth ei lingua est regiminis et ipsi habebant licencia in dicendi et in ponendi leges et infligendi penas sicut scriptum est in Esdre X. V*".

les juifs avaient tout de même le pouvoir de régenter leur communauté, de constituer le *Sanhedrin*. Or, Raymond Martin dépasse cette contradiction apparente en avançant un autre passage du Talmud selon lequel, en réalité, depuis Hérode et le double massacre qu'il avait perpétré contre les Hasmonéens et les sages, les juifs ont perdu tout pouvoir[57], le pouvoir de juger n'étant que partiel comparé à la souveraineté pleine et entière. Ainsi, tout en exposant l'interprétation juive, Raymond Martin y voit une confirmation de son point de vue et de l'identification de Jésus comme Messie. Il se révèle parfaitement habile puisqu'il utilise l'autorité du Talmud contre Rashi lui-même[58].

B. *Un autre exemple : Daniel 9. 24-27*

Le passage de l'Ancien Testament qui donne lieu au développement le plus long et le plus polémique est Daniel 9. 24-27, celui des 70 semaines, qui cristallise la controverse dès l'origine et dans lequel les chrétiens lisent une description de l'avènement du Messie.

Pour appuyer son identification du comput des semaines de Daniel avec la période où vécut le Christ, Raymond Martin cite le passage suivant du Talmud traité *Meguilla* chapitre « Meguilla miqrath » à propos de Daniel 9. 26 : « Qui est parmi vous celui de tout son peuple ? Que le Seigneur soit avec lui et qu'il monte à Jérusalem en Judée et édifie la maison du Seigneur Dieu Israel » et il explique :

« De même Rabi Salomon déjà cité commentant Isaïe sur ce passage dit "Dieu a dit ceci à son Messie. Rabbotenu c'est-à-dire nos maîtres ont dit que ceci renvoie au roi Messie, à qui le saint Béni Soit-Il, Dieu lui-même, l'a dit"[59] ».

Ici, donc, Raymond Martin cite Rashi à l'appui de sa démonstration, le passage commenté renvoie bien au Messie. Mais il y a pourtant controverse sur la question de la temporalité. Pour les juifs la prophétie d'Isaïe ne s'est pas encore réalisée, alors que pour les Chrétiens le Messie est advenu et doit revenir. À ce moment-là de sa démonstration,

---

[57] Cf. R. CHAZAN, *Daggers of Faith…op. cit.,* p. 123 : « This passage, which depicts Herode's alleged extermination of both the Hasmoneaan house and the Rabbis is taken by Friar Raymond as evidence of the fulfillment of the prophecy of Jacob as understood in the second rabbinic tradition : the scepter which the Talmud had seen as a reference to the exilarchs and which Friar Raymond proposed as a reference to the Hasmoneans, and the rulers's staff, which both took as a reference to the rabbis, had supposedly disappeared as a result of the Herodian onslaught. This disappearance must then mean the advent of the Messiah at precisely that point, that is, the reign of Herod ».

[58] Cf. R. CHAZAN, *Daggers of Faith …op. cit.,* p. 123. Ce faisant la polémique de Raymond Martin est bien plus subtile que celle de Paul Chrétien qui se contentait de souligner la vacance d'exilarque et de patriarche à l'époque de la Dispute.

[59] *Capistrum Iudeorum* f°15v-16r : "*...quis in vobis de omni populo suo ? Sit Dominus Deus eius cum eo et ascendat in Ierusalem quae in Iudea et hedificet domum Domini Dei Israel. Item rabi Salomo antedictus, Ysayam exponendo super hunc locum dicit : "Hec dicit Dominus messie suo. Rabbotenu inquit id est magistri nostri dixerunt hic referendum ad regem messiam cui dixit sanctus benedictus ipsi Deus...*".

Raymond Martin en revient au comput des années des différents règnes depuis la première destruction du Temple et poursuit le commentaire de Daniel 9. 26 :

> « Ensuite vient ce qui est dit là : "après ces 62 semaines, *Yqqareth* Messias". Sachant que ce terme se rapporte à son avènement, nous l'exprimons par "nous est enlevé" alors que Rabi Salomon emploie le terme "est tué" comme dans Genèse 9. 11 : "Je confirmerai mon alliance avec vous, nulle chair désormais ne périra par les eaux du déluge..." »[60].

La différence d'interprétation du terme *yqqareth* est centrale puisque le sens donné par les chrétiens - celui d'une éclipse momentanée - permet d'envisager le retour du Messie, et confirme à leurs yeux le fait que Jésus était bien le Messie. Pour les juifs, si le terme *yqqareth* est compris au sens de "est tué" ou "a péri", c'est qu'alors il ne s'agissait pas du Messie. L'interprétation juive est en contradiction avec l'interprétation chrétienne, et Raymond Martin en est parfaitement conscient. Il reconnaît que si la signification donnée par les juifs au terme *ykkareth* est la bonne, alors ce que disent les chrétiens et surtout ce en quoi ils croient est faux, et Gabriel lui-même, l'ange de Dieu qui a annoncé la prophétie à Daniel, est un menteur. Cette succession d'idées étant inacceptable, Raymond Martin utilise un argument de foi et de poids puisqu'il poursuit immédiatement en disant que Dieu, son ange Gabriel et le peuple chrétien sont vérité, et que les juifs sont tous aveugles, perfides et menteurs[61]. Il ajoute un peu plus loin :

« la prudence oblige à savoir que certains rabbins très grands et modernes parmi lesquels rabbi Salomon, au début de l'Écriture Sainte interprètent toujours de façon erronée ce qui se produit au sujet du Messie »[62].

À travers ces quelques exemples nous pouvons constater que dans son exégèse, Raymond Martin expose, entre autres, les désaccords entre juifs et chrétiens autour de la grammaire et autour du sens de l'Écriture. En fonction de l'enjeu du passage commenté, soit il entérine le commentaire de Rashi soit il le rejette. Ainsi lorsque l'explication de rabi Salomon vient éclairer un passage obscur ou un passage qui peut aller dans le sens des polémistes chrétiens, il le reprend à son compte. En revanche, lorsque l'explication de Rashi

---

[60] *Ibidem* f° 20r-v : "*Deinde quod ibi dictum est : et post ipsas LX duas septenas yqqareth Messias. Sciendum quod hoc verbo licet apud sui institutione sit hoc quod apud nos absciretur ponitur tamen hic pro occidetur a rabi Selomo sicque sumitur Gen IX "Et statuam pactum meum ultimus et non yqqareth id est non occidetur omnis caro ultra ab aquis diluvii...*".

[61] *Ibidem*, f°21ra ou v, édition A. ROBLES SIERRA, CISC Wurzburg-Altenberge, 1990, p. 194.

[62] *Ibidem* f° 23 : "*Ad cautelam atque hoc sciendum est quod quidam rabini et maxime moderni de quibus est rabi Selomo qui vericumque fere occurrit in scriptura sacra inicio de Messia quibusdam de suo interponitis semper conantur perverte si aperenter presunt sinant totum tamen sibunt et obmitunt*".

ne va pas dans son sens, il le critique. Il écrit dans le but de convaincre les juifs d'adhérer à la foi chrétienne. Son positionnement est donc à la fois très clair et dans le même temps très subtile. Il tire parti de la « glose des juifs » pour approfondir sa compréhension de l'Écriture et en même temps pouvoir être crédible à leurs yeux dans son entreprise de conviction. En s'appuyant sur Rashi, il veut montrer patte blanche, acquérir une légitimité à travers la référence aux Autorités des juifs, et ce faisant il se révèle un controversiste extrêmement dangereux.

Conclusion :

Pour conclure, on peut évoquer une autre caractéristique de Raymond Martin qui illustre bien la spécificité de l'exégèse et de la polémique aragonaise : la rencontre chez un même homme de deux démarches, complémentaires certes, mais peu souvent exercées par le même individu : la production théorique au service de la polémique et ses répercussions pratiques par le biais de la dispute et de la prédication. Les quelques exemples analysés permettent de souligner la très grande richesse du travail exégétique de Raymond Martin, or il ne se contente pas de produire une réflexion : il la met en pratique, il ne se contente pas de polémiquer sur le parchemin, il dispute lui-même comme les documents de la pratique semblent l'attester[63]. Son appartenance à l'ordre des Prêcheurs est décisive sur ce plan. D'ailleurs lui-même l'affirme dans ses ouvrages : il écrit pour fournir de la matière à ses frères, il veut faire œuvre utile en les armant d'arguments contre leurs adversaires religieux. Ainsi l'exégèse de l'Ancien Testament a-t-elle de nombreux prolongements dans l'espace aragonais : elle alimente la polémique, qui elle-même débouche sur des disputes entre lettrés et sur des campagnes de prédication en direction d'un public plus large, celui des hommes et des femmes, juifs, qui vivent dans les communautés locales et qui constituent la cible de la nouvelle mission des Prêcheurs. De ce fait, l'exégèse de l'Ancien Testament qui s'est trouvé de nouvelles finalités, est une matière vivante.

[63] Pour un rappel des différentes hypothèses concernant l'implication de Raymond Martin dans des disputes réelles contre Nahmanide ou Salomon ben Adret, voir la mise au point de J. COHEN, « The christian adversary of Solomon ibn Adret », *Jewish Quaterly Review* 71, 1980/81, p. 48-55.