Entre espérance messianique et désespoir face au réel, les juifs et la fin des temps (Occident XI^{e} –XIV^{e} siècles).

Claire SOUSSEN
Maître de conférences, UCP

Si la question de la fin du monde provoque chez la plupart de nos contemporains, devenus non croyants, une angoisse irrépressible, il n'en allait pas de même des médiévaux. A l'époque, le terme était intrinsèquement lié au messianisme et en tant que tel, objet d'espérance. Pour le judaïsme, le messianisme devient une donnée de la foi non pas à l'époque biblique, même si le discours des prophètes de l'Ancien Testament, Isaïe notamment en est imprégné, mais durant l'époque talmudique c'est-à-dire durant les premiers siècles de notre ère, où il s'épanouit sur le terreau fertile de la mythologie de l'exil[1]. Le messianisme a depuis lors, de façon chronique, une coloration particulière, porteur d'une ambivalence qui fait qu'il est associé à la fois à l'espérance et au désespoir, entre tension et réaction. Les juifs médiévaux y associent consciemment ou non plusieurs réalités : -un sentiment de déploration par rapport à l'exil et à la perte de statut qui s'en est suivi, un sentiment de vulnérabilité extrême lié aux malheurs éprouvés (agressions et pogroms dans le cadre des croisades et de la Peste Noire), une explication sur le mode de l'expiation : l'exil et ses peines seraient un châtiment divin mérité. Et pourtant, il existe en parallèle au Moyen Âge une eschatologie juive positive qui fait que l'on attend le *Olam Ha-Ba* (littéralement le « monde à venir ») avec impatience[2].

Sorti du contexte scripturaire, le messianisme juif est particulièrement sensible à la conjoncture et les aléas de l'histoire exercent sur lui une très forte influence. Prompts à chercher le sens de leur histoire comme tous les autres hommes, les juifs médiévaux ont tendance à interpréter ce qui leur arrive en bien comme en mal à travers le prisme de l'eschatologie. Cette façon de faire entraîne elle-même des attitudes et des comportements spécifiques. Dans ces affaires donc (et même si nous refusons l'instrumentalisation politique contemporaine qui pourrait naître de ces questionnements) le politique n'est jamais très éloigné de la littérature et du sentiment religieux. Or, objectivement, après la période douloureuse que connaissent les juifs d'Ashkénaze lors de la première croisade[3], la situation générale des juifs de l'Occident médiéval se dégrade au XIV^{e} siècle[4] et

[1] HADAS-LEBEL Mireille, « Depuis quand existe-t-il un messianisme juif ? », *Bulletin du Centre de Recherche Français à Jérusalem,* 17/2006, p. 52-64. Précisons que l'expression employée ici de « mythologie de l'exil » n'a pas pour objectif de nier l'existence d'un sentiment de l'exil chez les auteurs juifs cités (nous verrons plus loin à travers nombre de citations que ce sentiment existe en tant que tel et est largement partagé), mais désigne l'ensemble des écrits littéraires, juridiques et politiques qui évoquent la situation des juifs en diaspora après la chute du second temple de Jérusalem en 70 ap. J.C. La domination romaine en Syrie-Palestine à partir de cette date a traditionnellement été présentée par l'historiographie juive comme la cause de la dispersion des juifs dans l'ensemble du bassin méditerranéen, le début de l'exil du peuple juif. Nous n'entrerons pas ici dans les débats nombreux et virulents qui agitent les historiens et le grand public depuis quelques années sur cette question, notamment à la suite des travaux de la nouvelle école historique israélienne, parfois qualifiée de révisionniste et dont l'un des principaux animateurs est l'historien Shlomo Sand auteur du controversé mais stimulant *Comment le peuple juif fut inventé ?* Paris, Albin Michel, 2012.

[2] L'avènement du Olam Ha-Ba est conditionné par celui du Messie, d'où l'espoir et l'impatience associés au messianisme chez les juifs.

[3] L'historien américain Robert CHAZAN a consacré plusieurs ouvrages à l'interprétation juive des événements du printemps 1096. Dans *God, Humanity and History. The Hebrew First Crusades Narratives,* Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2000, il analyse les trois principales chroniques et interroge les rapports qui s'y dessinent entre les effets des événements, le sentiment religieux et le style propre aux œuvres littéraires que sont les chroniques.

provoque chez eux un sentiment mêlé où l'espoir de l'imminence de la fin des temps le dispute à la crainte car le terme en serait révélé par la multiplication des souffrances endurées[5].

Il s'agit donc ici de tenter d'approcher le sentiment qu'ont pu avoir certains juifs médiévaux de l'imminence de la fin des temps, ou à tout le moins, de la leur et d'essayer d'analyser ce qui peut s'apparenter à une forme de messianisme afin de déterminer s'il est un mode d'interprétation des événements, un donné de départ, ou bien une réponse face aux souffrances endurées. L'interprétation chrétienne des mêmes événements fournit, nous semble-t-il, un contrepoint indispensable à l'analyse et permet d'élargir les sources utilisées pour cette étude. Celles-ci consistent en des commentaires bibliques juifs et chrétiens (en particulier les commentaires des prophètes), ainsi que des chroniques (juives et chrétiennes) du temps des croisades et du temps de la peste noire.

I. Les paramètres du contrat politique : la réflexion sur le sens de l'exil

Il est quelques données fondamentales sur lesquelles repose l'existence juive en diaspora et qui selon les époques et les lieux orientent la lecture des événements. La référence textuelle fondamentale, la clé interprétative réside dans la littérature prophétique au prisme de laquelle on interprète la réalité.

A. La réflexion sur l'exil : punition et action

La pensée juive sur l'exil est marquée par diverses traditions. La première d'entre elles est la tradition prophétique. Elle voit dans l'exil une punition divine, conforme à ce qui est annoncé dans les paroles des prophètes[6]. Ainsi comme l'explique David Biale, un groupe important de penseurs « élaborent la théorie prophétique selon laquelle les humiliations et l'impuissance politique de la diaspora sont le châtiment divin du péché »[7] . Parmi eux Judah Ha-Levi, sage du XI[e] siècle qui développe dans son *Sefer Ha-Kuzari* - Livre du Kazar – (dans lequel il fait dialoguer un sage juif et un

---

[4] L'imprégnation du discours des ordres mendiants au sein de la population, la transformation ou l'élargissement des cibles de l'inquisition, de même que les effets traumatisants de la diffusion de la Peste Noire conduisent à un durcissement du sort des juifs en Occident, notamment en Péninsule ibérique, où plusieurs communautés locales subissent des pogroms. Voir SOUSSEN Claire, *Judei Nostri. Juifs et chrétiens dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge,* Toulouse, Méridiennes, 2011, p. 203 et suivantes.

[5] Voir aussi CHAZAN Robert, *Jewish Suffering. The Interplay of Medieval Christian and Jewish Perspectives,* Kalamazoo, Western Michigan University, 1998. Avant de le détailler plus loin, précisons qu'une des questions liées au thème des souffrances endurées en diaspora, est celle du martyr, qui a fait couler beaucoup d'encre. Citons entre autres BIALE David, *Le sang et la foi. Circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens,* Paris, Bayard, 2009 ; SHEPKARU Shmuel, *Jewish Martyrdom in the Pagan and Christian Worlds,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; GOLDIN Simha, *The Ways of Jewish Martyrdom,* Turnhout, Brépols, 2008 ; et pour la mise en perspective COHEN Jeremy, « From Solomon Bar Samson to Solomon Ibn Verga : Tales and Ideas of Jewish Martyrdom in *Shevet Yehudah* », in *Studies in Medieval Jewish intellectual and Social History. Feestschrift in Honor of Robert Chazan,* eds. David Engel, Lawrence H. Schiffman et Elliot R. Wolfson, Leinden-Boston, Brill, 2012, p. 279-297.

[6] Dans la mesure où les écrits prophétiques datent tous de l'exil (il ne s'agit pas là de l'exil consécutif à la destruction du second temple de Jérusalem en 70 ap. J.C., mais du 1[er] exil causé par l'invasion babylonienne en 590 av. J.C.), les prophètes glosent tous sur le sens de celui-ci et en adoptent une lecture expiatoire en raison des péchés commis envers Dieu. À titre d'exemples : Ézéchiel 36. 17-19 : « Fils de l'homme, alors que la maison d'Israël habitait dans son pays, ils l'ont souillé par leur conduite et par leurs œuvres […] J'ai donc répandu mon courroux sur eux à cause du sang qu'ils ont répandu sur la terre et des idoles infâmes dont ils l'ont souillée. Et je les ai dispersés parmi les nations, disséminés dans les pays ; selon leur conduite et selon leurs œuvres, je les ai jugés ».

[7] BIALE David, *Power and Powerlessness in Jewsih History,* New York, Schocken Books, 1986, p. 36-37.

Kazar dans la tradition des disputes religieuses, c'est-à-dire dans le but de convertir l'incroyant, ici le Kazar) l'idée que l'élection d'Israël est prouvée par sa souffrance[8]. Même s'il promeut une vision plutôt misérabiliste de la situation des juifs en diaspora, l'idée juive d'élection s'en trouve exaltée[9].

Une seconde tradition d'époque talmudique s'affirme aux côtés de la première. Elle s'appuie sur l'idée que les rabbins ont, après l'époque biblique, subverti la théologie de l'élection divine et transformé le rôle de Dieu dans l'histoire. Ils proclament 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 comme il l'a fait durant l'époque biblique. Cette nouvelle théologie crée, d'après David Biale, 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 intervention divine directe »[10]. Les principaux représentants de cette « théologie de l'action » sont Abraham Ibn Ezra ou Joseph Kimhi pour le XII^{e} 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 pensent que les juifs ne doivent pas accepter le rôle que leur font jouer chrétiens et musulmans[11].

B. Le contrat politique

Enfin une troisième tradition, voie moyenne entre les deux précédentes se dessine et s'affirme contre le messianisme. Elle repose sur la légende des trois serments jurés entre Dieu, Israël et les nations. David Biale explique que ces serments qui apparaissent dans de nombreuses variantes sont un commentaire d'un verset du Cantique des Cantiques[12] . D'après les deux premiers serments, Dieu a fait jurer à Israël de ne pas hâter l'arrivée du Messie et de ne pas émigrer en masse vers la terre d'Israël. En contrepartie, les nations du monde ont juré de ne pas trop opprimer les juifs. Ces trois serments ont été adoptés comme une espèce de contrat politique de la diaspora : en échange de leur

---

[8] Cf. Juda Hallévi, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée,* trad. Charles Touati, Lagrasse, Verdier, 1994, p. 38, chapitre 1. 113 : « Cependant, la majorité de notre peuple mérite une récompense parce qu'elle endure l'avilissement, mi-forcée, mi-consentante : en effet, si elle l'avait voulu, elle serait devenue la compagne et l'égale de ceux qui l'humilient grâce à un mot qu'elle prononcerait sans peine […] Si nous supportions cet exil et cette adversité pour l'amour de Dieu comme nous devrions le faire, nous serions la gloire de l'ère messianique que nous attendons et nous hâterions l'avènement de l'époque du salut que nous espérons ».

[9] *Ibidem,* p. 172, chapitre 4. 22 : « Par ailleurs en m'expliquant le texte : "Voici mon serviteur prospèrera…" tu m'as fourni des arguments qui prouvent que, dans la vie en Dieu, l'abaissement et l'humiliation siéent mieux que la suprématie et la superbe ».

[10] BIALE David, *op. cit.* p. 37-38.

[11] Joseph Kimhi 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] *Cantique des Cantiques* 2. 7 : « Je vous en conjure ô filles de Jérusalem, par les biches et les gazelles des champs, n'éveillez pas, ne provoquez pas l'amour, avant qu'il le veuille ».

passivité politique, les juifs sont tolérés par les nations[13]. Le retour en grâce est remis à plus tard et en attendant, ils doivent subir les rigueurs de l'exil. Telles sont les principales traditions relatives à la réflexion sur le sens de l'existence en diaspora[14]. Si certaines d'entre elles s'enracinent dans le passé biblique, elles ont des prolongements au coeur de l'époque médiévale, et plus tard encore à l'époque contemporaine dans les débats parfois violents sur l'attitude des juifs face aux divers malheurs endurés, certains arguant d'une passivité traditionnelle alors que d'autres mettent en avant une résistance juive[15]. Quelle que soit la tradition, un même constat s'impose : la précarité de la situation juive en exil[16]. D'ailleurs, cet équilibre idéologique et politique, ce consensus mou comme on le qualifierait aujourd'hui est bouleversé à plusieurs reprises au cours du Moyen Âge par des événements qui le remettent profondément en question.

II. Dans la vallée du Rhin: le désespoir, entre malheurs et fin des temps

A. Messianisme et martyre juif

La première grande fracture se produit à l'occasion des menées anti-juives qui accompagnent le cheminement des croisés au printemps 1096 dans la vallée du Rhin. Trois sources juives contemporaines nous permettent de connaître les événements d'alors : *L'Anonyme de Mayence,* qui relate l'assaut des croisés contre les juifs de Spire, Mayence et Worms, la *Chronique* de Salomon ben

---

[13] BIALE David, *op. cit.*, p. 39.

[14] Nous parlons ici des traditions et réflexions exégétiques. Il y a d'autres traditions, politiques quant à elle, qui mettent en forme une pensée et une attitude concrètes à l'égard de la vie en diaspora. Elles donnent naissance elles aussi à une forme de contrat au moins implicite, entre Israël et les nations, formalisé pour le plus décisif à travers le principe *Dina de Malkhuta Dina,* exposé au III^e^ siècle ap. J.C. par Rabbi Samuel, un sage du Talmud. Ce principe (l'expression signifie « la loi de l'État est la loi ») établit les conditions du respect que doivent nécessairement les juifs à deux lois qui les encadrent : la loi religieuse ou *Halakha* dont les origines se trouvent dans l'Ancien Testament, et la loi du royaume c'est-à-dire la loi de leur pays d'accueil. La perte de la souveraineté politique a constitué un sujet de préoccupation très prégnant pour les sages juifs, à la fois dans sa signification théologique et dans ses conséquences pratiques. Le principe *Dina de Malkhuta Dina* permet d'établir un modus vivendi acceptable. YUVAL Israel J., *« Deux peuples en ton sein ». Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 129-130, résume de façon très claire et synthétique les enjeux théologico-politiques de l'existence juive en diaspora et le rôle du messianisme dans la façon d'aborder les conditions de celle-ci.

[15] Cette question est loin d'être anecdotique et si elle a été posée de façon aigüe à l'occasion des discussions polémiques sur l'attitude juive à l'égard des crimes nazis, les historiens médiévistes la posent également depuis quelques temps à propos des comportements juifs face aux croisades. À l'école lacrymale triomphante au XIX^e^ et première partie du XX^e^ siècle (dont la tradition remonte aux chroniqueurs juifs du Moyen Âge et qui établit une continuité dans l'intolérance et la persécution jusqu'au XX^e^ s. Nous pouvons citer parmi une bibliographie pléthorique les ouvrages de COHN Norman, *Europe's Inner Demons*, Londres, Basic Books 1975, MOORE Robert, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1987 ; GILLMAN S. et KATZ S., eds., *Antisemitism in Times of Crisis*, New York, New York University Press, 1990), s'est opposée une nouvelle historiographie qui soutient l'idée que loin d'avoir été uniquement victimes et passifs, les juifs médiévaux ont parfois opposé à leur adversaires majoritaires un comportement agressif et déterminé. Israel J. YUVAL, *op. cit.* p. 130 sq. qui s'intéresse aux écrits des sages juifs 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 XIII^e^ 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 ». À la tradition ashkénaze, il oppose 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.

[16] CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 191, note que « nulle part les polémistes juifs ne nient la réalité de la dégradation juive. La souffrance juive est pleinement reconnue. Il semble que le sens de l'exil était […] profondément intégré dans l'âme juive [...] ».

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 Éliezer bar Nathan, qui est une adaptation poétique de la *Chronique* de Salomon ben Simson. Les historiens, en particulier Robert Chazan qui a étudié ces trois sources et consacré plusieurs ouvrages aux événements de 1096[17], évoquent bien la question de leur fiabilité (qui a souvent été soulevée), mais considèrent que tout en étant conscient que la littérature a pu déformer le récit, celui-ci reste néanmoins une source pour l'historien (il pose clairement les termes du débat traditionnel concernant l'usage des sources littéraires par l'historien). Quoi qu'il en soit donc, ces trois œuvres illustrent ou reflètent la façon dont certains contemporains ont interprété les événements violents de 1096, et en quoi leur interprétation a influencé leur attitude, poussant les uns au martyre[18] et persuadant les autres d'accepter leur sort dans une posture eschatologique.

Cette posture est particulièrement évidente dans la Chronique de Salomon ben Simson qui relate la réaction des juifs lors des pogroms de Mayence : « Pour le moment, notre ennemi nous tuera avec la plus aisée des quatre morts –par le glaive[19]. Mais nous resterons en vie, nos âmes reposeront au paradis, dans les rayons de la grande lumière, pour toujours ». Il va même plus loin, reproduisant les paroles des victimes : « Nous ne devons pas remettre en question les décisions du Saint-béni-soit-Il, Béni-soit-Son-Nom. Nous sommes bénis lorsque nous accomplissons sa volonté, et sont bénis tous ceux qui sont tués et sacrifiés et qui meurent pour l'unité de son Nom »[20]. On a donc ici clairement l'illustration de ce que l'on pourrait qualifier de morale de la soumission, certes au nom de la sanctification du Nom de Dieu[21], *Kiddouch ha-Chem*, concept très important dans le judaïsme, mais qui, lorsqu'il conduit à accepter l'oppression, alimente l'idée d'une passivité juive traditionnelle dans

---

[17] CHAZAN Robert, *The Year 1096, The First Crusade and the Jews,* Philadelphie-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1996 ; et *European Jewry and the First Crusade,* Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.

[18] Il nous faut ici absolument renvoyer à la thèse d'Israel J. YUVAL, p. 132-133, évoquée précédemment qui éclaire les raisons de la quête du martyr rencontrée chez certains acteurs de l'époque, animés par l'esprit de « rédemption par vengeance ». S'appuyant sur les écrits de Kalonymos bar Judah et les commentaires bibliques contemporains de la première croisade, YUVAL explique qu'une tradition prétendait que « chaque goutte de sang juif versé par les non-juifs est consignée dans un registre divin qui prend la forme d'un vêtement rouge. Ce compte sera soldé, si l'on peut dire, jusqu'à la dernière goutte ». Il s'agit donc d'une version médiévale de l' « œil pour œil, dent pour dent » biblique. Animés par l'idée de vengeance, certains juifs auraient ainsi cherché la mort volontairement et s'en seraient réjouis (nous en verrons des illustrations plus loin). L'idée est évidemment dérangeante à plusieurs points de vue : elle contredit absolument l'opinion traditionnelle de la passivité juive et par ailleurs elle a contribué à accroître les tensions et malentendus entre juifs et chrétiens. Elle a même donné prise à la croyance erronée mais à la vie dure selon laquelle les juifs étaient enclins au meurtre de chrétiens. La multiplication des libelles de sang à partir du XII^{e} siècle, ne serait donc pas un hasard, mais la conséquence logique du sentiment largement partagé en Ashkénaze d'après Yuval, de l'attente de la vengeance dans le sang.

[19] Ici la référence est explicite à Jérémie 15. 3 : « Je ferai appel contre eux à quatre genres de fléaux, dit l'Éternel, au glaive pour mettre à mort, aux chiens pour déchirer en lambeaux, aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre, pour dévorer et détruire ».

[20] Chronique de Salomon ben Simson citée dans CHAZAN Robert, *In The Year 1096, The First Crusade and the Jews,* Philadelphie-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1996, p. 87.

[21] COHEN Jeremy, *Sanctifying the Name of God, Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 13 sq. On appelle *Kiddouch Ha-Chem*, littéralement « Sanctification du Nom » (de Dieu), le fait de glorifier Dieu. Cette glorification peut être positive, réalisée à travers le respect des injonctions divines et par la louange, ou bien « négative » c'est-à-dire en refusant de commettre des actions prohibées et donc en choisissant la mort plutôt que d'y contrevenir. Celles-ci consistent en 3 interdits majeurs du judaïsme. Il faut rappeler que le suicide est interdit dans le judaïsme comme dans les autres monothéismes et que l'autorisation de se supprimer est absolument exceptionnelle. Cette mort en martyr est conditionnée à 3 situations de force majeure : lorsqu'un juif se voit obligé de commettre l'inceste, de commettre un meurtre ou d'adorer d'autre Dieu que le Dieu unique. Ces trois conditions sont formulées au II^{e} siècle ap. J.C. lors du synode de Tyr et consignées dans le Talmud, traité Sanhédrin 74a.

les épreuves. Un autre passage de la Chronique illustre cette acceptation du sort et même cette quête du martyre[22] :

Quand l'ennemi arriva devant la ville, certains parmi les plus pieux montèrent dans la tour et se jetèrent dans le Rhin, ils s'y noyèrent et moururent. Seuls deux jeunes hommes ne moururent pas dans l'eau […] quand ils s'y jetèrent […] ils dirent : « Quel malheur ! nous qui sommes jeunes et à qui il n'a pas été donné de vieillir. Néanmoins, abandonnons-nous entre les mains du Seigneur. Il est un Dieu et un Roi constant et miséricordieux. Il vaut mieux mourir ici pour son saint Nom et siéger avec les saints au paradis, plutôt que ces incirconcits et ces impurs nous attrappent et nous souillent avec leurs eaux diaboliques[23].

C'est évidemment le baptême qui est évoqué avec ces derniers mots.

B. Conversion et expiation

Et précisément, la question corollaire majeure est celle de la conversion, véritable alternative dans le cadre de ces violences. La mort subie et parfois choisie, est une des options qui s'offrent aux victimes en face de la conversion forcée que leur opposent leurs agresseurs. Certains chrétiens, parmi les plus pacifiques, interprètent les événements comme l'illustration de l'abandon par Dieu des juifs, ce qui doit les convaincre de se convertir. Ainsi l'Archevêque de Mayence qui à l'approche des Croisés (le comte Emicho en particulier qui massacra la communauté de Mayence) avait ouvert son palais aux juifs de la ville pour qu'ils y trouvent refuge, en vain, dit aux survivants : « Je ne peux vous sauver, votre Dieu vous a abandonnés, il ne souhaite pas faire de vous un reste, un témoignage [24] » et il ajoute « À présent décide ce que tu dois faire –toi et ceux qui t'accompagnent. Soit croire en notre Dieu, soit continuer à porter les péchés de tes ancêtres[25] », c'est-à-dire se convertir ou persister dans l'aveuglement de la foi juive. Certains juifs eux-mêmes expriment leur sentiment d'abandon : « Ah Seigneur, Dieu d'Israel ! Balaies-tu ce qui reste d'Israël ? Où sont tes pouvoirs dont nos ancêtres nous ont dit ‟ En vérité, le Seigneur vous a fait sortir d'Égypte ”. Mais à présent tu nous as abandonnés, livrés entre les mains des Gentils pour être détruits »[26]. En réalité, pour les auteurs des violences, il s'agit de convertir de force et sans délai, mais pour ceux qui sont victimes de ces attaques et qui

[22] On a dit plus haut combien cette quête du martyre pouvait être ambivalente : à la fois soumission à la volonté divine sur le mode expiatoire et en même temps volonté de compléter l'addition des méfaits des ennemis d'Israël dans la perspective d'une revanche à prendre.
[23] Chronique de Salomon ben Simson citée dans CHAZAN Robert, *God, Humanity and History… op. cit*., p. 96.
[24] CHAZAN Robert, *In The Year 1096, The First Crusade and the Jews… op. cit*., p. 39-40. La citation renvoie de manière implicite au consensus augustinien en vigueur depuis le IV[e] siècle en vertu duquel les juifs, bien que dans l'erreur, peuvent se perpétuer car ils incarnent le témoignage vivant de la Passion du Christ. Ce consensus, exposé par Saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, livre 20 chapitre 29, est régulièrement remis en question lors des grandes vagues d'oppression et de conversion forcée.
[25] *Ibidem,* CHAZAN, *In the Year 1096…* p. 40.
[26] CHAZAN Robert, *European Jewry and the First Crusade… op. cit*., p. 160.

refusent d'abandonner leur foi, la nuance est subtile.

Certains tentent tout de même de trouver une explication à leurs malheurs. Ainsi, dans sa *Chronique,* Salomon ben Simson explique les événements de 1096 par l'expiation de leurs péchés de juifs qui se sont trop éloignés des injonctions divines. On retrouve par la suite régulièrement ce type d'interprétation qui devient un des prismes à travers lesquels les juifs lisent leur histoire :

Mais Dieu qui, en vérité, assure la paix, s'est détourné d'eux et s'est caché les yeux devant Son peuple et les a condamnés au glaive. Aucun prophète, aucun visionnaire, aucun homme de science ou d'intelligence ne peut comprendre la question essentielle : comment le péché du peuple innombrable pourrait-il être si lourd et comment les âmes de ces communautés pourraient-elles être si destructibles, au point de verser le sang. Sauf qu'il est su que Dieu est un bon juge et que toutes les fautes nous incombent[27].

Le contraste est ici frappant entre le sentiment de désespoir exprimé et en même temps la réaffirmation de la justice divine, l'acceptation du sort. On peut aussi souligner un autre contraste, celui qui distingue la réaffirmation de la profession de foi telle qu'on l'observe ici et le sentiment d'abandon éprouvé par certains que nous avons évoqué plus haut et qui les conduit peut-être, implicitement, à douter.

Mais un degré de plus est franchi dans cette logique expiatoire, qui fait lire la prophétie à l'envers, et qui voit la vérification de la continuité de l'élection à travers le massacre. La *Chronique* de Salomon ben Simson fournit, entre autres, cette lecture : « Les précieux fils de Sion, les enfants de Mayence ont été testés 10 fois comme notre ancêtre Abraham et comme Hananiah, Mishael et Azariah. Ils ont offert leurs enfants comme le fit Abraham avec son fils Isaac […] Ils tendirent leur cou pour le sacrifice et recommandèrent leur âme pure à leur Père dans le ciel […] Ils furent tués et sacrifiés pour l'unité du Nom révéré et terrifiant[28] ».

Les événements de 1096, d'une grande violence, entraînent donc des réactions extrêmes. Dans les pays de Séfarad la situation est un peu différente, même si l'on retrouve parfois certains accents des complaintes du nord.

III. Dans l'espace ibérique l'espoir : entre foi en la rédemption et fin de l'exil

A. David Kimhi et la foi en la fin de l'exil

Dans l'espace séfarade en effet, semble dominer à la fin du Moyen Âge, une fusion entre les différentes traditions. Ainsi l'exil est-il perçu comme le châtiment divin pour les errements du peuple

[27] *Ibidem,* p. 161.
[28] *Ibidem,* p. 163. La dernière phrase de la citation expose de façon explicite le principe du *Kiddouch Ha-Shem* évoqué plus haut.

juif trop souvent rétif à sa Loi, mais bien qu'assumés, l'exil et la dégradation du statut des juifs, ne sont pas considérés comme définitifs par les penseurs. Certes David Kimhi[29], s'adressant à Dieu au début du XIII^e siècle évoque l'existence juive en exil avec des accents désespérés : « Nous attendons le salut tous les jours. Cela ne suffisait pas de ne nous avoir pas sauvés, alors tu nous as rejetés. Tu nous as laissés dans les mains de nos ennemis pour nous opprimer [...] nous te prions devant nos ennemis et leur disons que tu nous sauveras certainement[30] ». David Kimhi se plaint de la longueur des souffrances endurées par le peuple juif. Il décrit dans des termes assez précis le sentiment éprouvé relativement à cette existence en terre étrangère : « Ainsi sommes-nous en exil : dans un cercle dont nous ne pouvons sortir sans tomber entre les mains de ceux qui nous opprimeraient. Si nous quittons le territoire des Ismaëlites, nous entrons dans celui des chrétiens [...] c'est comme si nos mains et nos pieds étaient enchaînés[31] ». Toutefois, il espère que ces souffrances s'achèveront un jour. Il donne du psaume 126. 5 : « Ceux qui ont semé dans les larmes récolteront dans la joie », le commentaire suivant : « En dépit de toute sa peine, Israël en exil sème et ses semailles sont l'accomplissement des commandements. Il les accomplit dans les larmes en raison de l'anxiété de l'exil, et dans l'espoir que Dieu les tirera de l'exil[32] ». David Kimhi qui écrit pour réconforter ses coreligionnaires, insiste sur la nécessité qui est la leur de continuer à pratiquer leur religion. La théologie de l'action qu'il défend s'appuie sur la pratique des commandements divins. Il justifie cette nécessité par la perspective de la libération à venir ; son analyse est sous-tendue par l'attente eschatologique. Ce n'est donc pas un hasard si cette idée est encore plus clairement affirmée à travers son commentaire d'un des prophètes les plus critiques à l'égard du dévoiement des Hébreux, Isaïe 61. 11[33] : « Ceci désigne Israël. Pendant longtemps il a été affaibli en exil et laissé presque sans espoir. Pourtant à l'heure de la rédemption, il se relèvera et grandira et se multipliera et croîtra en nombre, en gloire et en grandeur, bien davantage que ce qu'il a connu auparavant[34] ». Ainsi, même si la situation vécue par le peuple juif en exil est

[29] Exégète, polémiste et grammairien du tournant des XII^e-XIII^e siècles (né à Narbonne vers 1160, mort en 1235). Il est l'auteur d'un traité de grammaire dont juifs et chrétiens se servent jusqu'à l'époque moderne pour apprendre l'hébreu. En effet, dès le XII^e siècle, un certain nombre de polémistes et d'apologistes prennent conscience de la nécessité de maîtriser l'hébreu, d'abord pour lire l'Ancien Testament dans le texte, ensuite mieux disputer avec l'adversaire. C'est ainsi que l'enseignement de l'hébreu se développe en direction des non juifs. Voir entre autres GREVIN Benoit, « 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,* éd. IOGNA PRAT Dominique, *Médiévales,* 41, 2001, p. 65-82. David Kimhi est aussi l'auteur de commentaires des psaumes à la tonalité très anti-chrétienne. On utilisera par la suite son acronyme : Radak.

[30] Radak, commentaire du Psaume 44. 10 : « Pourtant tu nous as rejetés et humiliés et tu n'accompagnes plus nos armées" » édité dans TALMAGE Franck Ephraïm, *David Kimhi*, *The Man and the Commentaries*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1975, p. 45.

[31] *Ibidem*, Radak, commentaire du Psaume 22. 17 : « Car des chiens m'enveloppent, la bande des méchants fait cercle autour de moi; comme le lion, ils meurtrissent mes mains et mes pieds », p. 45.

[32] *Ibidem*, p. 52.

[33] Isaïe 61. 11 : « Car de même que le sol développe ses plantes, de même qu'un jardin fait germer les graines qui lui sont confiées, ainsi Dieu, l'Eternel fera éclore la justice et la gloire à la vue de toutes les nations ».

[34] TALMAGE Franck Ephraïm, *David Kimhi... op. cit*., p. 154.

décrite comme particulièrement douloureuse, David Kimhi veut croire en une rédemption future qui le rétablira dans son ancienne puissance. C'est donc bien l'espoir de la rédemption et une véritable perspective eschatologique qui animent l'interprétation de David Kimhi.

B. L'exégèse messianique : Nahmanide et Méir de Narbonne ou l'imminence de l'avènement du Messie

Nahmanide[35] dans la seconde moitié du XIII[e] siècle présente une vision des choses similaire dans le *Sefer ha-Ge'ulah*, - Livre de la Rédemption - dans le cadre du commentaire qu'il fait de la prophétie de Daniel 9. 24-27[36], passage si souvent commenté et disputé par les théologiens juifs et chrétiens. Sans entrer ici dans le détail du débat, voici l'explication que donne Nahmanide de ce passage qu'il lit à travers le prisme de la rédemption future de ses coreligionnaires : « La délivrance ultime, l'expiation totale du péché, l'accomplissement de la prophétie, la reconstruction d'un troisième et dernier sanctuaire et l'avènement du vrai Messie, se produiront seulement après un dernier exil[37] ». Ainsi pour Nahmanide, la prophétie de Daniel n'a pas encore pris fin. Les juifs de son temps vivent les souffrances exposées par le prophète, et de la même manière qu'ils souffrent comme cela leur avait été annoncé, ils jouiront de la rédemption promise. Nahmanide comme David Kimhi est tendu vers l'espoir du salut. Il va même plus loin dans son commentaire de Daniel 9. 24-27, puisqu'il fixe une date précise à cet avènement. Déjà dans son compte-rendu de la Dispute de Barcelone, Nahmanide contestait l'interprétation Christologique de Paul Chrétien qui voyait en Jésus « l'Onction du Saint des Saints » évoquée dans le verset. D'après Nahmanide, il n'y a rien de messianique dans ce passage. En revanche, il avance un autre verset de Dn. 12. 11-12[38] dans lequel il lit une prédiction messianique :

Cela signifie qu'à la fin de cette première période le Messie viendra et détruira l'abomination qui sert un non-Dieu et la supprimera de la surface de la terre. Ensuite, il rassemblera les enfants dispersés d'Israël parmi les nations et ramènera Israël sur sa terre, comme le fit Moïse notre maître […]. Depuis l'époque de la destruction du second Temple (ie. en 70 ap. JC), 1195 ans se sont écoulés, ainsi manquent 95 ans par rapport au nombre spécifié par Daniel. Nous espérons que notre sauveur viendra

[35] Moïse ben Nahman, 1190-1270, rabbin de la communauté de Gérone, exégète, halakhiste, immense autorité morale et spirituelle de son époque. Il est confronté à Paul Chrétien lors de la dispute de Barcelone organisée en 1263 à l'instigation de Raymond de Peñafort, supérieur des Dominicains.

[36] Daniel 9. 24 : « Soixante dix semaines ont été fixées comme terme à ton peuple et à ta ville sainte pour éteindre la rébellion, mettre fin aux péchés, effacer l'iniquité et établir une justice éternelle, de façon à réaliser la vision et la parole du prophète et faire l'onction du Saint des saints ». Ce passage est l'un de ceux qui sont le plus souvent et le plus âprement disputés par les théologiens juifs et chrétiens.

[37] Cf. CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish identity in medieval western Christendom*, *op. cit.*, p. 160.

[38] Dn. 12. 11-12 : « Et depuis le moment où sera supprimé l'holocauste perpétuel et établie l'abomination horrible, il se passera 1290 jours. Heureux celui qui attendra avec confiance et verra la fin de 1335 jours ».

à ce moment-là. Comme cette explication est correcte et appropriée, nous y croyons fermement[39].

Donc non seulement Nahmanide nie que Jésus fut le Messie (car il ne vécut pas au moment annoncé par la prophétie), mais en plus il rejette l'argument d'un peuple juif n'ayant plus rien à attendre. Pour lui, l'avènement du Messie et la fin des temps sont doublement d'actualité et même d'une actualité proche (le terme est fixé pour l'année 1358). Il donne ainsi espoir à ses coréligionnaires dans la souffrance.

Meir Bar Simon de Narbonne[40], à la même époque, ne conteste pas non plus les souffrances juives endurées en exil, mais pour lui pas plus que pour les deux précédents sages, elles ne sont durables. Il donne dans son *Milhemet Mizvah* (*la Guerre Sainte*) une explication très simple à la longévité de l'exil juif : « l'exil a été décrété mais la rédemption de cet exil l'a été également. La réalité de la souffrance juive en exil durable et terrible a servi de façon ironique à corroborer la preuve de l'inévitabilité de la rédemption. Dieu avait promis l'exil et accomplit cette promesse. Dieu avait également promis une glorieuse rédemption. Celle-là se produira tout aussi sûrement[41] ». Meir développe encore sa réflexion dans le cadre du commentaire du verset 8.8 du Cantique des Cantiques[42]. Il dit ainsi « Ce verset avec lequel nous commençons se trouve à la fin du Cantique des Cantiques, après qu'il dise l'affection du divin pour Israël et d'Israël pour le divin et le sujet de l'exil enduré par Israël »[43] . Il poursuit en ces termes : « le verset indique qu'Israël n'a pas encore ses prophètes, comme une jeune-fille qui jusqu'à ce qu'elle atteigne l'âge de 13 ou 14 ans ne montre pas de signe de puberté. Semblables sont les enfants d'Israël. Jusqu'à ce que soit révolue la fin des jours annoncés par Daniel, ce n'est pas encore le moment pour l'apparition parmi nous des prophètes et de la puissance[44] ». L'explication de Meir Bar Simon rejoint ici celle de Nahmanide concernant les semaines de Daniel. L'exil dure mais la rédemption est à venir, aussi naturelle et inévitable que la maturation d'une jeune fille en bonne santé, il s'agit d'une question de temps. Les trois sages affirment donc leur certitude quant à la limitation dans le temps de l'exil enduré par les juifs. Certes

[39] Nahmanide, *Vikuah*, traduit de CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom, op. cit.,* p. 207.

[40] Né à Narbonne à la fin du XII^e^ siècle, actif dans cette ville dans la première moitié du XIII^e^ siècle, Méir bar Simon est un talmudiste et un polémiste, auteur d'un traité célèbre : la *Guerre sainte* qui reflète à la fois les arguments théoriques anti-chrétiens et les conditions d'existence des juifs dans le midi de la France. Il s'agit là peut-être d'un des ouvrages de controverse antichrétienne les plus riches de la littérature juive.

[41] CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom, op. cit.,* p. 210.

[42] *Cantique des Cantiques* 8. 8 : « Nous avons une petite soeur dont le sein n'est pas encore formé, que ferons-nous de notre soeur le jour où il sera question d'elle (pour des épousailles)? ».

[43] Commentaire du verset par Rabbi Meir dans le *Milhemet Mizvah*, ed. Herskovitz p. 25-26, traduit par R. CHAZAN dans *Fashioning jewish identity*... p. 212-213.

[44] *Ibidem* la traduction anglaise du passage édité par Herskovitz se trouve dans Robert CHAZAN *op. cit.,* p. 213. La traduction française n'est donc qu'une traduction de traduction.

leurs contemporains en souffrent-ils encore, mais l'exil est amené à s'achever pour voir finalement triompher la rédemption et le retour sur la terre d'Israël. Leur insistance à affirmer le caractère temporaire des souffrances du peuple juif s'explique par les incitations de plus en plus nombreuses à la conversion menées par les chrétiens en direction des juifs - le danger est ressenti de façon particulièrement pressante par Méir de Narbonne[45] -. Les campagnes de prédication utilisent comme élément de conviction la durée de l'exil, signe de l'obsolescence du judaïsme, et se multiplient au XIII^{e} siècle, obligeant les sages juifs à réagir en retournant l'argument. La plupart d'entre eux ne doute pas que lors de l'ère messianique, il y aura un retournement politique complet et que les juifs jouiront alors de la prééminence universelle. Pourtant, la fin du Moyen Âge marque une nouvelle aggravation de la situation des juifs avec les conséquences de l'épidémie de peste qui touche l'Europe entière.

IV. Les chroniqueurs chrétiens et les malheurs des juifs à la fin du Moyen Âge

A. L'incompréhension devant la folie juive

Deux chroniqueurs chrétiens au moins évoquent la question des calamités qui s'abattent sur les juifs au XIV^{e} siècle à la suite de la diffusion de l'épidémie de Peste Noire et décrivent les réactions qu'elles provoquent chez leurs victimes. La *Chronique* de Jean le Bel (1290-1370), chanoine de Saint-Lambert de Liège, rédigée entre 1352 et 1361 (mais rapportant des faits antérieurs à ces dates) dont le propos principal est le récit des menées des Anglais sur le continent à l'occasion de la guerre de Cent ans, évoque au chapitre 41 les conséquences de l'épidémie de peste qui s'abat sur les populations des Flandres. Jean le Bel y fait le lien entre les mouvements de Flagellants qui parcourent les villes et les campagnes flamandes (et italiennes) en 1349 dans un grand élan d'expiation, et le massacre des juifs qui l'accompagne en certains lieux :

En ce temps que ces flageleurs alaient, avint une grande merveille qu'on ne doibt mie oublier, car quant on vit que ceste mortalité et pestilence ne cessoit point pour penitance que on feist, une renommée et voix issi dehors, et dist on que celle mortalité venoit des juifs et que les juifs avoient jetté venins et poisons es puis et es fontaines par l'universel monde, pour empoisonner toute crestienté, pour avoir la seignourie et l'avoir de tout le monde, par quoy chascun grand et petit fust si animé sur eulx qu'ils furent tous ars et mis à mort es marches ou les flagelleurs aloient par les seigneurs et les

[45] Les Franciscains et les Dominicains reçoivent en effet l'autorisation de prêcher à l'intérieur des synagogues. Le mouvement est impulsé dès la première moitié du XIII^{e} siècle en France méridionale à l'occasion des missions menées contre les hérétiques, et après 1263 dans la Couronne d'Aragon à l'issue de la dispute de Barcelone qui conclut à la défaite de Nahmanide contre Paul Chrétien et dont la conséquence est que puisque les juifs ont failli dans la dispute, il faut les inciter à se convertir pour trouver la vérité. Cf. SOUSSEN Claire, *Judei Nostri… op. cit.,* p. 186 sq. Au départ prescrite sans aucune limite, la prédication dans les quartiers juifs est mieux encadrée au fil du temps pour limiter les incidents qui se produisent en ces occasions.

justices des lieux, et aloient mourir tous dansans et chantans aussy joyeusement comme s'ilz alassent aux noces, et si ne se voulaient crestienner, ne peres ne meres, et ne voulaient souffrir leurs enfans rechepvoir batesme pour priere que on leur sceust dire ; ains disoient qu'ilz avoient trouvé en leurs livres de prophetes que tantost que celle secte de flagelleurs courroit par le monde, toute juderie seroit detruite par feu, et iroient les ames de ceulx qui morroient liement en leur ferme foy, en paradis ; siques tantost qu'ilz veoyent le feu femmes et hommes saillaient dedens, trestout chantant et y portoient leurs petis enfans pour tant qu'ilz se doubtoient que on ne leur ostat pour crestienner[46].

L'auteur de la Chronique n'épilogue pas davantage sur les scènes dont il est le témoin, mais la désapprobation qu'il éprouve transparaît dans son récit. Il considère manifestement comme insensée l'attitude des juifs qui préfèrent se jeter dans le feu plutôt qu'être convertis de force[47]. Ce sentiment rejoint l'incompréhension chronique des chrétiens devant l'obstination des juifs à ne pas reconnaître la vérité du christianisme et on retrouve là un des thèmes courants de la polémique chrétienne anti-juive. Par ailleurs, de tels comportements ont sans doute donné naissance à des malentendus ou des interprétations erronées. Mais là n'est pas l'essentiel de ce témoignage. Jean Le Bel nous apprend également que pour faire face à ce ce que l'on ne peut appeler autrement que des « massacres », les victimes se projettent dans une autre réalité, font appel à un autre registre explicatif : ils interprètent cette violence extrême comme le signe de la fin des temps annoncée par les Prophètes. Il y a donc une dimension eschatologique évidente derrière la réaction apparemment unanime de victimes joyeuses et courant vers la mort. La mention du paradis escompté ce faisant en est bien la preuve.

B. Les chrétiens et la « résistance » juive

Dans la *Chronique* de Gilles le Muisit en revanche, on ne trouve pas l'évocation d'un messianisme ou d'un sentiment eschatologique comparables. Le Muisit décrit en détail les assauts contre les juiveries rhénanes et brabançonnes en 1349, mais la réaction juive est toute différente

[46] Jean le Bel, *Chronique,* éd. Jules Viard et Eugène Déprez, Paris, Renouard, 1904, p. 225-226.
On trouve un témoignage comparable à travers le récit qui relate la mort sur le bûcher de 38 juifs à l'initiative du margrave de Brandebourg lors de l'épidémie de Peste Noire : « Ces Juifs obstinés (ce qui me surprendrait si je ne l'avais constaté) entendirent la sentence le rire à la bouche, et accueillirent son exécution avec des hymnes de louanges, et sur le bûcher se mirent non seulement à chanter et à rire, mais pour la plupart du temps à sauter et à pousser des cris de joie, et endurèrent ainsi la mort, en dépit des blessures visibles qui leur étaient infligées, avec une grande fermeté », dans NOHL Johannes, *La mort noire. Chronique de la peste,* Paris, Payot, 1986, p. 214.

[47] C'est l'aspect collectif de ces suicides, qu'il s'agisse de ceux de 1096 ou de ceux de 1348, qui choquait énormément les témoins. Les chrétiens s'émeuvent de ce que les juifs n'hésitent pas à tuer leurs propres enfants dans ce qui leur apparaît comme une folie. Ce qui leur semble une absence de scrupule a pu donner prise à la croyance selon laquelle les juifs ne reculaient pas devant le meurtre d'enfants puisqu'ils n'hésitaient pas à tuer les leurs. Par la suite, un certain nombre de fausses accusations de crimes rituels sur des enfants se développent, peut-être en relation avec une mauvaise lecture de ces épisodes. La question du suicide collectif est par ailleurs débattue au sein même du judaïsme : si le *Kiddouch Ha-Shem* oblige à résister à l'infraction des trois interdits majeurs, le meurtre d'autres que soi pour ce motif est strictement prohibé et donne lieu à de nombreux débats entre *Halakhistes*.

puisque au lieu de se laisser faire, les assaillis résistent, s'arment et se défendent, en vain mais suffisamment énergiquement pour que le Chroniqueur rapporte les faits[48] et peut-être s'en étonne.

Or les juifs se protégèrent et s'armèrent avec les armes qu'ils avaient entre les mains contre les Chrétiens, et beaucoup se mobilisèrent virilement sans que les citoyens puissent l'emporter sur eux et que d'autres de la ville l'emportent parce qu'ils craignaient, s'ils mettaient le feu, que toute la ville soit détruite […] et un beau jour, les juifs qui s'étaient préparés, attaquèrent ceux de la ville et les chrétiens sachant cela se mobilisèrent et il y eut alors un affrontement très important ; mais grâce à Dieu, les juifs furent dominés.

Évidemment l'issue était prévisible, les juifs sont défaits, néanmoins la réaction juive aux menées chrétiennes est radicalement différente de celles observées jusqu'ici. On le voit il n'y a donc pas uniformité absolue des attitudes face aux épreuves. Résignation pour les uns allant parfois jusqu'à la quête du martyre, résistance pour les autres, cela dépendait des lieux, du contexte, mais aussi dans une grande mesure, du climat spirituel ambiant. Les violences perpétrées en 1096 sur fond de croisade, inédites jusque-là, pouvaient faire croire à une fin des temps imminente. En revanche, et malgré les écrits d'exégètes pour lequels l'avènement du Messie était pour après-demain, la multiplication des troubles au XIV^{e} siècle, ne pouvait plus (sauf l'exception dont témoigne Jean le Bel) être interprétée comme l'annonce d'une bonne nouvelle.

Conclusion :

Le messianisme juif qui se développe aux premiers siècles de l'ère chrétienne, peut-être en relation avec le développement parallèle du messianisme chrétien, offre un certain nombre de clés de lectures aux juifs médiévaux soucieux d'interpréter les événements et les avanies qu'ils rencontrent. En face des théories politiques implicites qui leur font accepter les conditions de l'existence en diaspora, conditions au demeurant longtemps acceptables, les notions d'expiation et de rédemption fournissent des réponses plausibles aux accidents qui ponctuent de plus en plus souvent l'histoire des juifs à la fin du Moyen Âge. Si un Nahmanide donne une date précise, l'année 1358, pour l'avènement du Messie, la plupart des sages juifs se contentent de voir dans les persécutions de 1096 et de 1348 la vérification des prophéties bibliques relatives à l'exil et parfois, de manière paradoxale, la preuve de la

[48] Gilles le Muisit, *Chroniques et Annales,* Paris, Renouard, p. 226 : « Judei autem se munierunt et arma quesierunt cum illis armis que penes se habebant in vadio a Cristianis ; et viriliter pluries restiterunt, nec eos superare cives et alii de civitate prevalebant, quia dubitabant si ignis in dominus poneretur quod civitas tota posset destrui […] et quadam die Judei preparati illos de civitate invaserunt, et Christiani hoc scientes restiterunt et fuit ibi ingens bellum ; sed per Dei voluntatem Judei fuerunt superati ».

perpétuation de l'élection à travers la souffrance. Évidemment, les lectures juives et chrétiennes de ces épisodes sont résolument opposées. Pour les chrétiens, il s'agit de conduire les juifs à une conversion synonyme de second avènement messianique, alors que pour les juifs, il s'agit de persévérer dans la foi juive, quitte à mourir en martyre, pour sanctifier Dieu. Dans les deux cas, c'est bien la fin des temps qui constitue la perspective ultime.