

---

Joël Sebban

## La genèse de la « morale judéo-chrétienne »

Étude sur l'origine d'une expression dans le monde intellectuel français

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Joël Sebban, « La genèse de la « morale judéo-chrétienne » », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2012, mis en ligne le 01 mars 2015, consulté le 09 avril 2012. URL : <http://rhr.revues.org/7835>

Éditeur : Armand Colin

<http://rhr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://rhr.revues.org/7835>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Cet article a été téléchargé sur le portail Cairn (<http://www.cairn.info>).



Distribution électronique Cairn pour Armand Colin et pour Revues.org (Centre pour l'édition électronique ouverte)  
Tous droits réservés

# REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Année  
2012

*Anciens directeurs de la Revue :*

Maurice VERNES (1845-1923)

Jean RÉVILLE (1854-1908)

Léon MARILLIER (1862-1901)

René DUSSAUD (1868-1958)

Paul ALPHANDÉRY (1875-1932)

Édouard DHORME (1881-1966)

Henri-Charles PUECH (1902-1986)

Antoine GUILLAUMONT (1915-2000)



ARMAND  
COLIN

# REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

<http://rhr.revues.org>

La *Revue de l'histoire des religions (RHR)*, publication trimestrielle fondée en 1880, dont la rédaction est établie au Collège de France, est ouverte à la plus large collaboration, française et étrangère. Son champ d'étude couvre toutes les formes du donné religieux, discours et vécu, des origines à nos jours, sous toutes les latitudes.

La Revue ne publie que des textes originaux, scientifiquement fondés. Elle peut accueillir, dans ses numéros thématiques, des actes de colloque. Tous les textes proposés sont soumis au Comité de lecture; ils doivent être présentés prêts pour l'impression (voir les «Instructions aux auteurs» sur le site de la Revue ou, sous une forme abrégée, en p. 3 de couverture de chaque fascicule).

## CLASSEMENT INTERNATIONAL / INTERNATIONAL RANKING : AAA

Category "A" in "Classical Studies", in "History", and in "Religious Studies and Theology" in the ERIH (European Reference Index for the Humanities) lists (2007) of the ESF (European Science Foundation).

"The ERIH lists of the ESF will help identify excellence in Humanities scholarship. Category «A» indicates high-ranking international publications with a very strong reputation among researchers of the field in different countries, regularly cited all over the world." ([www.esf.org](http://www.esf.org))

## COMITÉ DE PATRONAGE

François WEIL, *Ehess*; Hubert BOST, *Ephe*; Thierry BELLEGUIC, *ULav*.

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Jean DELUMEAU, Michel TARDIEU, *CdF*; Jacques LE BRUN, Charles MALAMOU, *Ephe*; Maurice OLENDER, Heinz WISMANN, *Ehess*; André PADOUX, *Cnrs*.

## DIRECTION

Charles AMIEL, *CdF*, *Ehess*; John SCHEID, *CdF*.

## RÉDACTION

Charles AMIEL.

## COMITÉ DE RÉDACTION

Hélène BERNIER, *UCer*; Philippe BÜTTGEN, *UPI*; Milad DOUEIHI, *ULav*; Guillaume DUCÉUR, *UStrasb*; Frédéric GABRIEL, *Cnrs*; Cédric GIRAUD, *UdL*, *IuF*; Michel ROESSLI, *UConc*; François TRÉMOLIÈRES, *UPO*.

## CORRESPONDANTS À L'ÉTRANGER

Maurizio BETTINI, *USi*; Ralph DEKONINCK, *UcLow*; Bernard FAURE, *UCol*; Bruno FEITLER, *UfSP*; Minoru HARA, *AJ*; Moshe IDEL, *UhJér*; Constant MEWS, *UMonash*; Guy G. STROUMSA, *UOxf*.

*AJ* = Académie du Japon • *CdF* = Collège de France, Paris • *Cnrs* = Centre National de la Recherche Scientifique, Paris • *Ehess* = École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris • *Ephe* = École Pratique des Hautes Études, Paris • *IuF* = Institut universitaire de Cergy-Pontoise • *UCer* = Université de Cergy-Pontoise • *UCol* = Université Columbia, New York • *UConc* = Université Concordia, Montréal • *UdL* = Université de Lorraine • *UfSP* = Université fédérale de São Paulo • *UhJér* = Université Hébraïque de Jérusalem • *ULav* = Université Laval, Québec • *UcLow* = Université Catholique de Louvain • *UMonash* = Université Monash, Victoria, Australie • *UOxf* = Université d'Oxford • *UPI* = Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne • *UPO* = Université Paris Ouest – Nanterre La Défense • *USi* = Université de Sienna • *UStrasb* = Université de Strasbourg.

## CORRESPONDANCE

Toute la correspondance (sauf pour les abonnements et la vente au numéro) est à adresser à la Revue de l'histoire des religions, Collège de France, 11 place Marcelin Berthelot, 75231 Paris Cedex 05. Courriel: [rhr@ehess.fr](mailto:rhr@ehess.fr).

# REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

*Revue trimestrielle publiée avec le concours du  
Centre national de la recherche scientifique  
et du Centre national du livre*

TOME 229 – FASCICULE 1  
JANVIER-MARS  
2012

**Judaïsme / christianisme :  
syncrétismes, antinomies, dissonances**

## SOMMAIRE

### JUDAÏSME / CHRISTIANISME : SYNCRÉTISMES, ANTINOMIES, DISSONANCES

- Jörg RÜPKE, **Starting sacrifice in the beyond: Flavian innovations in the concept of priesthood and their repercussions in the treatise "To the Hebrews"**, 5-30  
Moisés ORFALI, **La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge**, 31-52  
François DELPECH, **De David Reubeni au Juif Errant : dans les pas du « Juif au soulier »**, 53-84  
Joël SEBBAN, **La genèse de la « morale judéo-chrétienne ». Étude sur l'origine d'une expression dans le monde intellectuel français**, 85-118

### COMPTE RENDU

Dan ARBIB, Hélène BERNIER-FARELLA, Cédric BRÉLAZ, Dragos CALMA  
Elian CUVILLIER, Sylvio H. DE FRANCESCHI, Angela GUIDI, Xavier KIEFF  
Cécile LANÉRY, Christophe LEMARDELÉ, Louis-Pierre SARDELLA  
Jens SCHNEIDER, Bénédicte SÈRE, Mickaël WILMART

Alain TESTART, *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques* [C. Lemardelé], 119 – *Histoire générale du christianisme*. Vol. I: *Des origines au xv<sup>e</sup> siècle*, dir. Jean-Robert ARMOGATHE, Pascal MONTAUBIN, Michel-Yves PERRIN [B. Sère], 122; Vol. II: *Du xv<sup>e</sup> siècle à nos jours*, dir. Jean-Robert ARMOGATHE, Yves-Marie HILAIRE [S. H. De Franceschi], 124 – Dan JAFFÉ, *Jésus sous la plume des historiens juifs du xx<sup>e</sup> siècle. Approche historique, perspectives historiographiques, analyses méthodologiques* [E. Cuvillier], 128 – Maurice HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*. Édition préparée par Marie JAISSON avec les contributions de Danièle HERVIEU-LÉGER, Jean-Pierre CLÉRO, Sarah GENSBURGER et Éric BRIAN [H. Bernier-Farella], 131 – Julien ALIQUOT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Tome 11 : *Mont Hermon (Liban et Syrie)* [C. Brélaz], 134 – Robert BONFIL, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of d'Ahima'az ben Paltiel* [A. Guidi], 136 – Heinz-Dieter HEIMANN, Klaus NEITMANN, Winfried SCHICH, avec la collaboration de M. BAUCH, E. FRANKE, Ch. GAHLBECK, Ch. POPP, P. RIEDEL (dir.), *Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts* [J. Schneider], 139 – Anne MASSONI, *La Collégiale Saint-Germain l'Auxerrois de Paris (1380-1510)* [B. Sère], 141 – Jovino DE GUZMAN MIROY, *Tracing Nicholas of Cusa's early development: the relationship between De concordantia catholica and De docta ignorantia* [D. Calma], 143 – Thierry AMALOU, *Une concorde urbaine : Senlis au temps des réformes (vers 1520-vers 1580)* [M. Wilmart], 146 – Jacques LE BRUN, *Le Pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire* [S. H. De Franceschi], 148 – François TRÉMOLIÈRES, *Fénelon et le sublime. Littérature, anthropologie, spiritualité* [S. H. De Franceschi], 150 – Marcello MASSENZIO, *Le Juif errant ou l'art de survivre* [D. Arbib], 153 – Jacques FABRY, *Visions de l'au-delà et tables tournantes. Allemagne, xviii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècles* [X. Kieff], 154 – Louis DUCHESNE, *Correspondance avec Madame Bulteau (1902-1922)*. Édition établie et annotée par Florence CALLU [L.-P. Sardella], 155 – Bernard JOASSART, *Éditer les martyrologes : Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance. Présentation, édition et commentaire* [C. Lanéry], 156.

TOUS DROITS RÉSERVÉS

JÖRG RÜPKE  
Max Weber Centre, University of Erfurt

## **Starting sacrifice in the beyond Flavian innovations in the concept of priesthood and their repercussions in the treatise “To the Hebrews”**

*The paper accepts the thesis of a Roman origin of “Hebrews” around the end of the first century AD. This implies an educated audience raised in late Neronian or Flavian times and informed by Roman culture as expressed in public buildings, images and even—if we think about a Jewish family background—rituals. The text is thus analyzed in terms of contemporary urban culture and religion. Special attention is given to the priestly roles discussed. These are compared to the prominent role of pontifex maximus of the Roman emperors and to the developments of major public priesthoods during the second half of the first century AD.*

### **Sacrifier dans l’au-delà : les innovations flaviennes du concept de sacerdoce et leurs répercussions sur l’« Épître aux Hébreux »**

*Cette étude accepte la thèse d’une origine romaine de l’« Épître aux Hébreux » à la fin du premier siècle de l’ère chrétienne. Cela suppose un auditoire instruit, apparu la fin de l’époque néronienne ou flavienne et rompu à la culture romaine, telle qu’elle s’exprime dans les édifices publics, les images et même – si l’on songe à un contexte familial juif – les rituels. Le texte est ainsi analysé en termes de culture et de religion urbaines contemporaines. Une attention spéciale est accordée aux rôles des prêtres, rôles qui sont comparés à celui, central, de pontifex maximus, assuré par les empereurs romains, et aux développements des principaux sacerdoces publics dans la seconde moitié du premier siècle de notre ère.*

## 1/ READING CANONICAL TEXTS

One of the most important developments of the history of religion in the imperial Roman period is the substitution of sacrificial religious practices by reading practices, as argued by Guy Stroumsa in his book on the end of sacrifice.<sup>1</sup> Christian cult, which had developed as other ritual towards miniaturization and towards replacing sacrifice by memory of sacrifice<sup>2</sup> could only thus function by the possibility to refer to sacrifices in texts. This is not to argue for any previous unseen sacrificial interpretation on such a basis. There is enough of sacrifice in the Bible to render void such a claim. But there is much more going on in many texts than replacement, spiritualisation, or memory. Across religious boundaries—that appear to have been much less strong and clear as usually supposed—texts engaged with contemporary religious practices, cross-fertilizing different traditions and thus leading to surprising innovations.

By accepting the *communis opinio* of a Roman origin of the tractate or sermon to the “Hebrews” at the end of the first or beginning of the second century AD,<sup>3</sup> this paper tries to argue such an innovation and engagement with contemporary religious practices across textual traditions for a text from the inner canon of Christian writings with all the consequences in reception for the centuries to come by such a privileged status. The dating implies an educated Jewish audience raised in late Neronian or Flavian times and informed by Roman culture as expressed in public buildings, images and rituals. Without disregarding the intertextual relationship to Scripture,<sup>4</sup> “Hebrews” is thus analyzed in terms of contemporary urban religion.

1. Guy Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris, 2005 (Collection Collège de France).

2. Cf. Guy Stroumsa, *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*. WUNT 112. Tübingen 1999, 40-41.

3. See below. Craig R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, in: The Anchor Bible, vol. 36. New York 2001, 50 opts for a date between 60 and 90; Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary*. Philadelphia 1989, 9: 60 to 100.

4. See below, and in particular Gabriella Gelardini, “Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for Tisha be-Av: Its Function, its Basis, its Theological Interpretation.” In: ead. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*. Biblical Interpretations Series 75. Leiden 2005, 107-127.

Even if the sacrificial metaphor (προσφέρειν δῶρα, θυσίαι) is very important for the sermon, my special attention is given to the priestly roles involved in the transcendental sacrificial scenario. These are compared to the prominent role of *pontifex maximus* of the Roman emperors and to the developments of major public priesthoods towards the end of the first century AD. Such a look promises a deepened understanding of the cultural setting of the text and the interaction of its audience with the institutional setting of Rome, of which any audience in the Roman Empire would be part in institutional and in cultural terms. This is hardly late antiquity, but it is an analysis of one of the fundamental texts responsible for the shape of late antique Christianities. Despite this history of reception, I regard the genesis of the text as much a date of the history of Roman Judaism as Christianity.

## 2/ DETERMINING CONTEXTS

Obviously, New Testament as well as classical scholars like me are struck by the massive presence of sacerdotal semantics, a Jesuology (to remain careful) centring around the figure of a heavenly high priest in the anonymous text called “Ad Hebraeos”. The results of ‘Quellenforschung’ could be summed up like this: Using the pentateuchal description of priestly service in “Exodus” and “Numeri”, especially focusing on atonement rituals, and Psalm 110 (109 LXX),<sup>5</sup> perhaps barely traceable elements of Qumranic Melchizedek traditions,<sup>6</sup> early Jesus-as-intercessor motives<sup>7</sup> and first century spiritualisations of priesthood and cult as witnessed by Philo,<sup>8</sup> the unknown author of the text elaborated all that into

5. See John M. Scholer, *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 49. Sheffield 1991, 83.

6. Andrew Lincoln, *Hebrews: A Guide*. London/New York 2006, 45; rather optimistic: Eric Farrel Mason, “You Are a Priest forever”: second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden 2008, 203.

7. William R.G. Loader, *Sohn und Hohepriester: eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 53. Neukirchen-Vluyn 1981, 100.

8. Sceptical: Koester 2001, 59-60. Lincoln Douglas Hurst, *The Epistle to the Hebrews: its background and thought*. Cambridge 1990, 133, stresses apart from



a fully-fledged theory of the elevated Crucified as high priest and son. Originality is certain in comparison to the traditions used. The intellectual and scriptural network thus established offers neither an explanation nor even a motif.

With only a few obvious clues present in the text, hypotheses about its setting and the presuppositions for any interpretation move in a hermeneutic circle. Our placing of the text influences our reconstruction of possible associations of contemporary readers, or better: hearers. Given the few clues of the text regarding place and time of its production or addressees, I have to proceed on hypotheses. Domitian time is an easy, though—I repeat—hypothetical choice,<sup>9</sup> and I extend this period to include the early Trajanic period, too. The most reliable evidence for a *terminus ante quem* is the quotation or rather direct borrowing by 1 Clem 36.2-6, most probably dated between 90 and 120 AD.<sup>10</sup> Some of my arguments, I have to stress, depend on this decision in dating. Rome or Italy are the most probable among the few feeble possibilities as far as the place is concerned; in the final line (13.24) the senders are identified as people “who are from Italy” (ἀπὸ τῆς Ἰταλίας).<sup>11</sup> My argument does not depend on this choice, but it is helped very much.

Roman religion has not featured prominently among New Testament scholars. Following a proud nineteenth-century distinction, happily elaborated by classical scholars of the twentieth century, exegetics from the *Religionsgeschichtliche Schule* onwards have restricted their interest to what slowly ceases to be called “oriental religions”<sup>12</sup> and Greek philosophy. The history-of-religion approach in recent commentaries on “Hebrews” checks for instance

---

the Septuagint (in particular Ps 8) and the Old Testament traditions of Acta 7 the Pauline theology and contemporary Jewish apocalyptic (4 Ezra, 1 Enoch), but the priestly figure “remains a riddle”.

9. See Ellen Bradshaw Aitken, “Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews.” In: Gelardini 2005, 133-6, for an early Domitian date by supposing that “Hebrews” directly reacted to the imagery of Titus as displayed in the Arch of Titus.

10. Attridge 1989, 7.

11. See also Attridge 1989, 10 pointing to the reception by the Roman *I Clemens*.

12. See the contributions in Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi (edd.), *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove* PawB 16, Stuttgart 2006; *Mediterranea 1* (2008); Corinne Bonnet, Jörg Rüpke (edd.), *Les religions orientales dans les mondes grec et romain = Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt*

for Hellenic or Hellenistic-Jewish thought, Gnostic influences or Qumran parallels, and stops there. Yet Rome was the oppressing reality of the imperial Mediterranean, even if mitigated by distance or Greek language. Koester in his helpful Anchor bible commentary points several times to the “Greco-Roman” environment, but in fact his examples are Greek only in an anachronistic way and blandly Roman by the end of the first century AD.<sup>13</sup> Given the slight chance that the text derives from the city of Rome or heavily romanized urban centres, we have to pay as much attention to local Roman traditions as many do for Alexandrian or Jerusalem ones. Here I fully agree with approaches that stress the importance of the Roman, i.e. Titus’ triumph<sup>14</sup> or the general religious role of the emperors, even if I am going to offer an alternative account.

Roman context and the dating have two corollaries, the question of persecution and the destruction of the temple. From an historical point of view, the evidence for any persecution of Christians under Domitian is feeble.<sup>15</sup> For Rome, Xiphilinos’ excerpt of the third-century historian Cassius Dio (the sources of Dio’s negative version of Domitian are difficult to identify)<sup>16</sup> points to religious arguments employing the concept of *ta ton Ioudaion ethe* in the persecution of members of the senatorial class and possibly beyond. This, however, relates to the very last year of Domitian’s reign. I do not wish to enter into the discussion of John’s ‘Apocalypse’. Its dating is itself subject to the problem of circularity.<sup>17</sup> But even admitting a Domitian date does not attest to more than some local conflicts in Asia Minor. Despite the negative portrait of the emperor in the senatorial and later Christian historiography and by Pliny,<sup>18</sup> it is most probable that the

---

= *Trivium: Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften* 4, Paris 2009.

13. Koester 2001, 78 f.

14. E.g. Aitken 2005, 142 ff.

15. Joachim Molthagen, “Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief: Zum Problem einer domitianischen Verfolgung.” *Historia* 44, 1995, 422-458.

16. See Christiana Urner, *Kaiser Domitian im Urteil antiker literarischer Quellen und moderner Forschung*. Diss. Augsburg 1993, 49 f.

17. Cf. Ulrike Riemer, *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle*. Beiträge zur Altertumskunde 114. Stuttgart 1998, 7-11.

18. For the latter and his underrated reception see Urner 1993, 319.

enthusiastic image conveyed by the poets Martial (who, however, never had direct access to the emperor)<sup>19</sup> and Statius was more representative of popular feeling than the formers' accusations, even if the poets' readership has to be surmised in the ranks of an upper class rather than the larger populace directly addressed by Domitian with the help of games and military spectacles rather than the employment of poets.<sup>20</sup>

Vespasianus' and Titus' destruction of the temple of Jerusalem are of larger importance. The Romans' ending of centralized Jewish sacrificial ritual and the factual disappearance of the priesthood offered an important instigation to reflect about this area of religious practice and to develop it into a resource of powerful symbols and imagination. Evidently, that would have been an important precondition for the engagement with related developments in Roman religion. A Jewish audience would have been used—and opposed—to emperor worship from Hellenistic times onwards. The Flavian innovations and intensifications in this area<sup>21</sup> would have been noticed, even if not welcomed in the manner reflected in, for example, Statius' poems.<sup>22</sup> Yet the image of the emperor was shaped by many a role; being god-like was just one element in it. Others, political, patronage, military, cultural roles were fundamental, even through the lenses, the perspective offered by emperor worship. Religious roles, and in particular sacerdotal roles, were among them.<sup>23</sup> People were able to react differently to changes in these roles—this is another hypothesis that I need and hope to make plausible.

19. Jens Leberl, *Domitian und die Dichter: Poesie als Medium der Herrschaftsdarstellung*. Hypomnemata 154. Göttingen 2004, 343.

20. The latter is stressed by Leberl 2004, 344 f.; Ruurd R. Nauta, *Poetry for Patrons: Literary Communication in the Age of Domitian*. Mnemosyne suppl. 206. Leiden 2002, 327-335, likewise underlines the fact, that poetic honouring of the emperor need not imply personal imperial patronage; A.J. Boyle, "Introduction: Reading Flavian Rome." In: id.; J. W. Dominik (edd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003, 41, speaks of the new theatricality of the Flavian and in particular Domitianic period.

21. See Manfred Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart 1999, 112-132.

22. E.g. Franz Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 21 Stuttgart 1934.

23. Richard Gordon, "The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors." In: Mary Beard, John North (edd.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. London 1990, 201-231.

My reference to the image of Domitian has already paved the way for my thesis. In taking up traditions from the Tenakh, the author of “Hebrews” with brilliant rhetoric paints the image of heavenly Jesus—or more precisely *Iesus Dei filius*, to translate the Greek formulation at the start of the central part of the sermon (4.14: *Iêsoûn tôn uíon toû theoû*) as a priest who is in concurrence with the supreme priest embodied by the earthly emperor—and, of course, winning. The emperor cannot challenge transcendent sacrifice and priestly honours.

My demonstration of this thesis will be developed in three steps. First, I try to make plausible that the priestly role of the second and third Flavian emperors was a threat to the eagerness of the Jewish group following Jesus. Second, I try to make plausible that “Hebrews’” sacerdotology tackled this problem. And thirdly I am going to explain a few corollaries of my thesis.

### 3/ CHANGING CONCEPTS OF PRIESTHOOD

As was usual for princes and indeed many nobles, Titus and Domitianus became members of public priesthoods at a comparatively young age. Titus was co-opted into, as it was said, “all colleges” in AD 71, that would imply membership of the pontiffs, augurs, *Quindecimviri sacris faciundis*, responsible for the Sibylline Books, and the *Septemviri Epulones* as a minimum.<sup>24</sup> Perhaps at the same time, certainly by the year 73 Domitian was co-opted into the same colleges and among the Arval brethren.<sup>25</sup> Such a membership demanded occasional presence; the formal dress was identical to the *toga praetexta* worn by magistrates in office. Visibility of the priestly role, hence, was restricted to a few ritual events.

From Augustus onwards, the acclamation as emperor had led to an additional honour, the election to the office of *pontifex maximus*,<sup>26</sup>

24. Rüpke, *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499. Biographies of Christian Officials* by Anne Glock. Trsl. by David Richardson. Oxford 2008, [in the following FS], Nr. 1017; *CIL* 6.31294 = *ILS* 258; 6.40453.

25. *FS* Nr. 1470; *CIL* 9.4955 = *ILS* 267 and *CIL* 3.12218; *NS* 1899.64 attests membership among the *XVviri* already for AD 72.

26. See Ruth Stepper, “Der Kaiser als Priester: Schwerpunkte und Reichweite seines oberpontifikalen Handelns.” In: Hubert Cancik, Konrad Hitzl (edd.), *Die*

the only of the many religious offices that became an element of full imperial titulature. Formally, this was just the head of the large pontifical college,<sup>27</sup> but the office entailed certain prerogatives towards other priests and was opened to plebeians and made a subject of a specific sort of popular election from the third century BC onwards.<sup>28</sup> Caesar entered into this office four years before his first consulship, Augustus did without it for the first quarter of a century of his reign. Even if it became afterwards a standard component of the extended form of imperial nomenclature, it is extremely difficult to relate specific actions to this office. Nearly everything we associate with religious policy of the emperors had nothing to do with the office of *pontifex maximus*, transliterated to Greek as *pontiphex maximos* or translated as *archiereus* or *archiereus megistos*. This holds true down to the reinterpretation of the office by the emperor Julian in the 360s.<sup>29</sup>

There were, however, exceptions. Titus was the first, as Suetonius in his biography, written by the 120s,<sup>30</sup> relates in an astonishing phrase. Probably suffering from bad press, on entering the supreme pontificate, probably a few months after his accession to the throne, he made a declaration that he would keep his hands pure and promised that he would rather die himself than killing anybody else:

*Pontificatum maximum ideo se professus accipere ut puras seruaret manus, fidem praestitit, nec auctor posthac cuiusquam necis nec conscius, quamvis interdum ulciscendi causa non deesset, sed periturum se potius quam perditurum adiurans* (Suet. Tit. 9.1).

“Having declared that he would accept the office of *pontifex maximus* for the purpose of keeping his hands unstained, he was true to his promise; for after that he neither caused nor connived at the death of any man, although he sometimes had no lack of reasons for taking

---

*Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*. Tübingen 2003, 157-187; ead., *Augustus et sacerdos: Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*. PawB 9. Stuttgart 2003, 35-39 and 45; Françoise van Haepere, *Le collège pontifical (3<sup>e</sup> s. a. C.-4<sup>e</sup> s. p. C.): contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruxelles 2002, 153 f.

27. van Haepere 2002, 94-96.

28. Rüpke, *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*. PawB 12/1-3. Stuttgart 2005, 1623 f.

29. Rüpke 2008, 57-66.

30. And after his release from imperial service: Andriak Abramenko, “Zeitkritik bei Sueton: Zur Datierung der Vitae Caesarum.” *Hermes* 122 (1994), 80-94.

vengeance; but he swore that he would rather be killed than kill” (trsl. J.C. Rolfe, Loeb Library).

Magistrates had to swear an oath (*iusiurandum*) on the laws within five days of entering office; there is no other evidence for elected priests having to perform the like. The connection of priestly offices with ethics is not a new one in Roman culture, Livy in his history of Rome relates an event of the year 209 BC, when an unwilling noble, a Gaius Valerius Flaccus, was forced into the office of *flamen fialis* by the *pontifex maximus* – and changed his way of life as a consequence.<sup>31</sup> Yet, *purus*, “clean” is occasionally used of ritual purity of instruments or animals (Paul. Fest. p. 248 M; Varro, *rust.* 2.1.20 and Plin. *nat.* 8.206), rarely—and only in association with the Vestal virgins—as a priestly quality (*Ov. am.* 3.8.23 *purus ... sacerdos* in a metaphorical way); Vesta and the rites connected with her—and hence her priestesses, the Vestal virgins—deal with *purgamina* and hence the concept of *purus* (*Ov. fast.* 4.731-4; 6.225-234 in Augustan times). Given this background, Titus’ initiative should be judged innovative, not simply fitting to the office.<sup>32</sup>

Domitian, following his brother in 81, stressed the office of *pontifex maximus* in a similar manner. Like earlier emperors, his office was announced on coins (*CREBM* 2,300 ff. 7a ff. = *RIC* 2, Domitian 11-23) as on many inscriptions. Evidence of a particular stress on the pontificate is provided by Suetonius’ detailed account of his multiple prosecutions of Vestals, a task intimately connected with the office of *pontifex maximus*:<sup>33</sup>

*Incesta Vestalium uirginum, a patre quoque suo et fratre neglecta, uarie ac seure coercoit, priora capitali supplicio, posteriora more ueteri ...* (Suet. *Domit.* 8.3-4; corroborated by Dio 67.3.3 f.).

“He punished the cases of sexual misbehaviour of the Vestal virgins, that had been neglected by his father and brother, in different and severe ways, first by capital punishment, later in the old manner [of burying alive] ...”

The first case must be related to around 83 AD, that is, already early in his reign; the second might belong to around 89.<sup>34</sup> It had

31. Livy 27.8.4-10; Val. Max. 6.9.3; *FS* Nr. 3393.

32. Thus Stepper 2003a, 147.

33. Stressed by Stepper 2003a, 148-153.

34. As argued by Gsell, see Brian W. Jones, *The Emperor Domitian*. London 1992, 218.

wide repercussions that transcended historiography; a reference to his personal role in the investigation as an explorator might be found in Statius' *Silvae*.<sup>35</sup>

Another incidence that would be most easily related to the office of the supreme pontiff concerned the dealing with a member of the pontifical college, the *flamen dialis*. Witness is born by the contemporary Plutarch's "Roman Questions" (50):

"Why did the priest of Jupiter (*flamen dialis*) resign his office if his wife died, as Ateius has recorded? Is it because ... Or is it because the wife assists her husband in the rites, so that many of them cannot be performed without the wife's presence, and for a man who has lost his wife to marry again immediately is neither possible perhaps nor otherwise seemly? Wherefore it was formerly illegal for the *flamen* to divorce his wife; and it is still, as it seems, illegal, but in my day Domitian once permitted it on petition. The priests were present at that ceremony of divorce and performed many horrible, strange, and gloomy rites."

Further evidence, overlooked so far, is given by the inscription of an altar dedicated to Volcanus. The *lex* of the altar presents itself as the reinvigoration of an annual vote instituted at the time of the Neronian fire at Rome. Here, the wording of the inscription clearly differentiates between the emperor Domitian, who dedicated the altar, the annually changing official who has to perform the rite, and the *pontifex maximus* Domitian, who constituted the sacral regulation (*CIL* 6,826 = 6,30837a-c = *ILS* 4914 = *AE* 2001,182):

*Haec area intra hanc / definitionem cipporum / clausa veribus et ara quae / est inferius dedicata est ab / [[[Imp(eratore) Caesare Domitiano Aug(usto)]]] / [[[Germanico]]] ex voto suscepto / quod diu erat neglectum nec / redditum incendiorum / arcendorum causa / quando urbs per novem dies / arsit Neronianis temporibus / hac lege dedicata est ne cui / liceat intra hos terminos / aedificium exstruere manere / negotiari arborem ponere / aliudve quid serere / et ut praetor cui haec regio / sorti obvenerit litaturum se sciat / aliusve quis magistratus / Volcanalibus X K(alendas) Septembres / omnibus annis vitulo robio / et verre // Haec area intra hancce / definitionem cipporum / clausa veribus et ara quae / est inferius dedicata est ab / Imp(eratore) Caesare Domitiano Aug(usto) / Germanico ex voto suscepto / quod diu erat neglectum nec / redditum incendiorum / arcendorum causa / quando urbs per novem dies / arsit Neronianis temporibus / hac lege dedicata est ne cui / liceat intra hos terminos / aedificium exstruere manere /*

35. Philip Hardie, *Statius and the Silvae. Poets, patrons and epideixis in the Graeco-Roman world*. Liverpool 1983, 203 n. 68; Jones 1992, 101 on *Stat. silv.* 1.1.36.

*nego<t>iari arborem ponere / aliudve quid serere / et ut praetor cui haec regio / sorti obvenerit sacrum faciat / aliusve quis magistratus / Volcanalibus X K(alendas) Septembres / omnibus annis vitulo robeo / et verre <f>ac(tis) precationibus / infra script<is> aedi[3] K(alendas) Sept(embres) / ianist[3] / [3] dari [3]quaes[3] / quod imp(erator) Caesar Domitianus / Aug(ustus) Germanicus pont(ifex) max(imus) / constituit Q[---] / fieri // ex voto suscepto / quod diu erat neglectum nec / redditum incendiorum / arcendorum causa / quando urbs per novem dies / arsit Neronianis temporibus / hac lege dedicata est ne cui / liceat intra hos terminos / aedificium exstruere manere / negotiari arborem ponere / aliudve quid serere / et ut praetor cui haec regio / sorti obvenerit litaturum se sciat / aliusve quis magistratus / Volcanalibus X K(alendas) Septembres / omnibus annis vitulo robio / et verre.*

It is the supreme pontiff who sets the regulations (*constituit*).

Other activities cannot be related to the office of *pontifex maximus*,<sup>36</sup> but attest to a degree of religious activities that was unknown to earlier emperors since Augustus. Suetonius mentions the founding of a new priestly college related to the cult of Minerva (4.4)<sup>37</sup> and a new dress for the *sodales Flaviales* and the *flamen dialis*.<sup>38</sup> The founding of the new Capitoline *agon* is to be related to the year 86, in 88 Domitian had secular games organized, again using coins to broadcast his religious activities; the series with different ritual details is truly exceptional.<sup>39</sup>

It is not only the number of newly founded games or temples<sup>40</sup>—Domitian has to be credited with the rebuilding of the Capitol, the so-called Forum Transitorium, the completion of the *domus aurea* and the Flavian amphitheatre (“Colosseum”)<sup>41</sup>—but it is the visibility of religious offices that must be seen as characteristic of his reign and the time immediately preceding.<sup>42</sup> Not only did he

36. Cf. Stepper 2003a, 154 f., who makes further suggestions.

37. For Minerva see Jean-Louis Girard, “Domitien et Minerve: une prédilection impériale.” *ANRW II.17.1* (1981), 233-245.

38. *Ibid.*

39. *CREBM* 2, no. 419-438; rightly stressed by Harry O. Maier.

40. Suet. *Domit.* 5, see Jones 1992, 102-6 for details and further evidence.

41. See David Fredrick, “Architecture and Surveillance in Flavian Rome.” In: A. J. Boyle, J. W. Dominik (edd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden 2003, 205-9 on the characteristics of Domitian’s architecture. Emmanuelle Rosso, “La diffusion de l’idéologie flavienne dans les provinces occidentales de l’Empire: le décor sculpté des monuments publics”, in: M. Navarro Caballero and J.-M. Roddaz (eds.), *La transmission de l’idéologie impériale dans l’Occident romain*. Ausonius Études 13. Bordeaux 2006, 247-271, discusses the consequences of this strategy, to create a specifically Flavian Rome, in the provinces.

42. I am grateful to Ellen Bradshaw Aitken for pointing this out to me.



survive the civil war of 69 in the guise of an Isiac priest (1.2),<sup>43</sup> but he also published an edict prohibiting the sacrifice of cattle during the absence of Vespasianus (9.1): Whatever the exact content and circumstances, Suetonius' anecdote points to a very particular public image of Domitian, giving him a specific religious aura as a religious actor, not only as a recipient of ruler cult.

In analyzing the religion of the Flavian period, historical research has not stressed the emperors' priestly offices, but the veneration of the emperor, imperial cult. It is especially the work of Duncan Fishwick that has given clear chronological shape to the development of this type of cult during the empire, based on literary as well as archaeological and in particular inscriptional evidence. For the ruler cult, in an empire-wide perspective, "the Flavian era is ... the most significant period since its origins under Augustus", now including the living emperor from the start.<sup>44</sup> Without a noble and urban background, the new dynasty stressed ruler cult as a vehicle for legitimacy and authority (*ibid.*, 96). This included Titus' new *sodales Flaviales* and temple of *divus Vespasianus* as his brother's inclusion of deified Titus into these projects.<sup>45</sup>

I do not wish to even sketch Flavian ruler cult, but rather highlight a few motifs that might be relevant for our understanding of "Hebrews". Stress is laid on the presence, the closeness of the divine emperor in comparison to other gods: *humanos propior Iove digerit actus* says Statius, "he who nearer than Jove directs the doings of mankind" (*Stat. Silv.* 5.1.38),<sup>46</sup> or *genium domini praesentis* (V. 74). The *dominus et deus* (*Suet. Dom.* 13.2) is a *deus prasens* (see *Stat. Silv.* 1.1.62: *forma dei praesens*). His throne of

43. See Francesco Paolo Arata, "Un 'sacellum' d'età imperiale all'interno del Museo Capitolino." *BCAR* 98 (1997), 129-162 for the location.

44. Duncan Fishwick, *The imperial cult in the Latin west: Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire*. III: 1. EPRO 145. Leiden, 2002, 95; Kenneth Scott, *The Imperial Cult Under the Flavians*. Stuttgart 1936 is still a mine for details; see Maria Kantiréa, *Les dieux et les dieux Augustes: Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Etudes épigraphiques et archéologiques*. Meletemata 50. Athens 2007, 84 for a new routine of dedications in Greece.

45. See Clauss 1999, 120 f.; for the location see the suggestion of Daniela Candilio, "Indagini archeologiche nell'aula ottagonale delle Terme di Diocleziano." *NS I/2* 1 (1990/91), 165-183.

46. Trsl. J.H. Mozley. *Publius Papinius Statius: Silvae*. Loeb Classical Library 206. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

gold and ivory is put up among the gods (Plin. *Paneg.* 52.1), that is, his gold statue is set up in the temple (Stat. *Silv.* 5.1.189-191). A radiant crown (Plin. *ibid.*) is included. Domitian is son and father of the gods: *salve, magnorum proles genitorque deorum*, “Hail, offspring and sire of mighty deities” (Stat. *Silv.* 1.1.74).<sup>47</sup>

In the context of imperial Judaeo-Christian history, “ruler cult” tends to immediately produce images of images being venerated by sacrifice, undue veneration of human beings putting off any reasonable man. This is very much a provincial perspective, the presence of the emperor being reduced to statues. Statues played an important role at Rome, too, but they served to enforce a presence of an emperor personally visible on many occasions, to the few as to the populace. In their poems, Domitian’s contemporaries Statius and Martial<sup>48</sup>—flatterers, maybe, but highly valued poets at the same time—paint the image of a popular emperor—maybe charismatic more by office than personality—, construing his imperial authority by use of religious media, too. Religious language and devotion is a genuine means of answering to this, the top of rhetorical flattery and genuine admiration, grateful and awesome at the same time. Honouring somebody above average meant to get to the inventory of honouring the gods, to replace bronze by gold statues, to move the statue inside a temple, to compare actions not with other human ones but with those of the gods. Glamour and eccentricity, visibility and arrogance might have put off members of the old elites and some intellectuals – criticism and executions are attested and elite historiographers like Tacitus indulged in such opposition and make us love their narratives and insinuations. But why should researchers living in today’s society doubt such phenomena’s attractiveness to a majority of contemporaries?

In such a perspective, imperial cult should not be seen in isolation. For the emperors, receiving cult and performing cult are necessary complements. Piety and religious activities indicated the

47. Trsl. Mozley.

48. See K. Coleman, “The Emperor Domitian and Literature.” *ANRW II.32,5* (1986), 3087-3115; Hubert Cancik, “Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien: Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, Silve I 1: *Ecus maximus Domitiani imperatoris*.” *Visible Religion* 7 (1990), 51-68; repr. id., *Verse und Sachen: Kulturwissenschaftliche Interpretationen römischer Dichtung*, ed. Richard Faber, Barbara von Reibnitz, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 224-248, esp. 232-6.

importance of the religious field and invited its being treated by others. Filling religious roles was, as I have shown in the beginning, part of the stock of public political roles, even before the imperial age. The competition with precursors and possible co-runners led to modification, intensification and innovation. Augustus filled and stressed a wide range of religious roles, not all related to priestly functions: The important role of the emperor as performer of sacrifice was not usually dependent on a sacerdotal office. Titus' and Domitian's stress on the supreme pontificate must be seen as an innovation.

Whereas the other priestly colleges stressed equality—and hence forced the emperor to communicate by letters and reduce their presence to rare occasions as secular games (this holds true for the *Quindecimviri sacris faciundis*)—the *pontifex maximus* could act on his own on many occasions. A century of principate had made it the prerogative of the emperor and the only religious office visible in standard titlature. Severe problems remained: the visibility of the role was, as I have shown, restricted and had to be realized by actions both cruel and spectacular such as punishing Vestals.

The potential of the office—in contrast to being augur, pontiff, *vir epulonium*, fetial or *sodalis*, now an office without rivals—is demonstrated by a contemporary in a text addressing a successor of Domitian's; it is demonstrated in Pliny's panegyric on Trajan (AD 98-117), a speech held on the 1<sup>st</sup> September 100 and published in a considerably enlarged form probably in the year following. Very few passages name the pontificate of the emperor (who is gratefully addressed for the transferral of the consulate), but the three of them are highly significant.<sup>49</sup> Stressing the modesty of the emperor,<sup>50</sup> Pliny employs the titlature to contrast the sitting consul with the emperor standing before him:

*Stupeo, patres conscripti, necdumque satis aut oculis meis aut auribus credo, atque identidem me an audierim, an viderim interrogo. Imperator ergo et Caesar et augustus pontifex maximus stetit ante gremium consulis, seditque consul principe ante se stante et sedit inturbatus interritus et tamquam ita fieri soleret* (Plin. Paneg. 64.2).

“I am surprised, senators, and neither believe my eyes or ears, and

49. For references to Trajan's divine status see D. S. Levene, “God and Man in the Classical Latin Panegyric.” *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43 (1997), 66-103, esp. 78-82.

50. An important strategy in this as in earlier panegyrics, see *ibid.*, 78.

again and again ask myself, whether I see or hear: For the Emperor and Caesar and the august supreme pontiff stand before the lap of the consul, and the consul sat while the *princeps* was standing before him and he sat untroubled and without fear and as if that was usual.”

Many modern editions introduce a further “and” (*et*) between *Augustus* and *pontifex maximus*, but that would spoil the triple expression (as employed in 88.7 and 10). In other passages Pliny uses the adjectival force of *augustus*, he plays with the comparative *augustior* (8.3; 52.1; 60.2; 71.4), hence an adjectival use should not be excluded here. It is this conjunction that expresses the climactic structure, giving the highest possible qualification of the *princeps*, “the first man”, a religious ring, implicated as much in *augustus* as in *pontifex*. It is the priestly office that removes the emperor from the world of ordinary man more than anything else.

Equally important is that the reflection about the fittingness of Trajan’s wife is conceptualized with reference to this priesthood:

*Tibi uxor in decus et gloriam cedit. Quid enim illa sanctius, quid antiquius? Nonne si pontifici maximo eligenda sit coniunx, aut hanc aut similem ... elegerit?* (83.5)

“Your wife brings you decorum and fame. What could be more blameless than her, what more having the virtues of old? If the supreme pontiff had to choose a wife, he would have elected her or a similar.”

The religious ring of the context is visible in the term *sanctius* and even *antiquius*. Pliny implies that among all offices held by Traian, it is the supreme pontificate that involves the highest standards and hence is suitable to judge whether the wife is matching the qualities of the emperor.

These observations are confirmed in the final prayer to Iuppiter (c. 94). Referring to the adoption by Nerva (AD 96-98), Pliny formulates:

*Tu voce imperatoris [id est Nervae] quid sentires locutus, filium illi nobis parentem tibi pontificem maximum elegisti* (94.4).

“You have spoken with the voice of Nerva, what you thought; you have made his son a father for us and a supreme pontiff for yourself.”

It is in the role of the supreme pontiff that Trajan entertains the direct contact to the polity’s highest god. Avoiding functional political terms, it is the concept of being a son that describes the most intimate relationship to the predecessor, the concept of fatherhood—of course referring to the official title of *pater patriae*—

that describes the most intimate relationship with the people, and the concept of the supreme pontiff, that describes the most intimate relationship with the god of somebody, who equals the gods already in his ability to answer prayers.<sup>51</sup> On the basis of our knowledge of the Flavian period and their strategies of legitimacy sketched above, Pliny, writing at the very beginning of a new reign, might have modified, but basically must have based his speech on patterns established before.<sup>52</sup>

#### 4/ SACERDOTOLOGY IN “HEBREWS”

My attempt to read “Hebrews” as a reaction to the Flavian period—as we are used to read Pliny—takes its justification not only from the originality of the canonical sermon’s priestly images, but from a peculiar observation. The development of the high priest *theologumenon* in “Hebrews” starts with an expression that is quite unusual (4.14):

Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.

“Therefore, since we have a great high priest who has passed through the heavens, Jesus the son of God, let us hold fast the confession.”

*Archiereus megas* (Hebr 4.14) is not the title of the high priest used in the Septuaginta, the Greek version used elsewhere,<sup>53</sup> that normally uses *hiereus megas*. Biblically used in *1 Macc* 13.42 only, the phrase must be judged exceptional.<sup>54</sup> As *archiereus megistos* is the standard expression for *pontifex maximus*—*archiereus* being used for local or provincial chief priests—a reference or better: a semantic signal asking for reflection on one of the most commonly known offices of the time must be inferred.

Such a reference would not be exceptional. Without laying stress on these passages, Koester has pointed to a number of passages

51. Levene 1997, 81.

52. Cf. Nauta 2002, 412-4 for *topoi* dealing with honorific speeches and poetry.

53. Koester 2001, 59.

54. E.g. Philip Edgcumbe Hughes, *A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Michigan 1977, 169; Erich Gräber, *An die Hebräer*, in Hughes Brox et al. (ed.): *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. XVII/ 2. Zürich/Braunschweig/Neukirchen 1990, 245.

that imply differences to contemporary Roman practices or claim comparable status for Jesus. In fact, the sermon starts with titulature, *onoma* (1.4).<sup>55</sup> It stresses the divine transferral of the office<sup>56</sup> instead of the self-arrogation of the office (5.4 f.):<sup>57</sup>

καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθὼς περ καὶ Ἀαρών. 5 Οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε

“And one does not take the honor for himself, but is called by God, just as Aaron was. (5) So also Christ did not glorify himself so as to become high priest; rather it was he who said to him, *You are my Son, I have begotten you today.*”

The uniqueness of the priestly office (7.11-19) could be contrasted with the plurality of Roman priesthoods (359) even held by the same emperor. Jesus makes new ways metaphorically as Domitian (especially in his last years) did literally (10.20; 448). The heavenly sanctuary (*tes skenes tes alethines*, 8.2) is not man-made as the many urban temples (381). Perhaps even the—now I quote the Latin of the Vulgata—*testamenti sponsor* (7.22) could have a contemporary reference, as Suetonius transmitted Domitian’s excessive demand for heredities in the context of his dealing with the Jews (*Domit.* 12.2). In the posthumous panegyric on the successor Trajan, Pliny refers to Domitian’s avaritious and illegal dealing with others’ testaments and contrasts the new Trajanic practice of respecting testaments (39-40). There is no Tenakh parallel for this latter phrase, as there is no oath-taking of the high priest in Exodus 28:<sup>58</sup> The image of Jesus’ priesthood is informed by contemporary institutions rather than by Scripture.

To develop a Jesuology of a heavenly priestly office replies to a recent political development, but concentrates on an aspect that would allow to frame the derogative comparison of the emperor—a potentially capital crime—in a strictly religious language. Focussing on the supreme pontificate of the emperor (recently stressed by

55. Koester 2001, 187; see Alain Martin, *La titulature épigraphique de Domitien*. Beiträge zur klassischen Philologie 181. Frankfurt am Main 1987 for Domitian’s.

56. Matthias Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*. WUNT 41. Tübingen 1987, 52.

57. Koester 2001, 297.

58. Frederick Fyvie Bruce (ed.), *The Epistle to the Hebrews. Revised Edition*. Michigan 1990, 170.

Vespasian's sons) does not only potentially reinterpret the Flavian destruction of the Jerusalem temple perhaps commemorated on the occasion of the homily (see below). This recent religious development in the city of Rome enabled the author of "Hebrews" to counter the attractiveness of the towering figure of the emperor on like terms. Priestly offices are compared. Given the complex composition of Domitian's (like later emperors') earthly and divine status, the argument grew complex and led to inconsistencies: The shifting between the earthly and the heavenly high priest was necessary to locate the argument within the Jewish tradition and to establish the high priest of the Pentateuch as the competing office. The fact that already the dim tradition of Melchisedek combined a priestly office with kingship may have invited the choice of it. At the same time this office, temporarily obliterated by Titus, had to be transgressed towards an incomparable heavenly office, held by the son of god, *Iesus dei filius*.

"Son of god" was valid for Domitian, too, and thus the author of the sermon specified (1,6):

ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.

"And when, again, he brings the firstborn into the world, he says, *And let all the angels of God bow down before him.*"

The term πρωτότοκον, firstborn—followed by εἰς τὴν οἰκουμένην (1.6)—does not only take up a known Christological title as used in *I Col* 1.18 or *Rom* 8.29,<sup>59</sup> but gives it a political ring. Domitian, by all means, was born in second place, only.

Confronting Jesus and the living emperor (of course for reasons of criminal law never referred to explicitly or even by name), however, need not and could not lead to a concurrence in megalomania. Rhetorically, just the opposite could be useful.<sup>60</sup> "Hebrews" stresses the humanity, the compassion of the son (e.g. 2.11-18) even in relationship to the office (4.15):

οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.

59. Cf. the hesitation of August Strobel, *Der Brief an die Hebräer*. Das Neue Testament Deutsch 9/2. 4. rev. ed. (1975). Göttingen 1991, 23.

60. For the rhetorical qualities of "Hebrews" see Hermut Löhr, "Reflections of Rhetorical Terminology in Hebrews." In: Gelardini 2005, 199-210 2005, 201 and 209 f.

“For we do not have a high priest who is unable to sympathize with our weakness, but one who has been tested in every respect, in these same ways, without sin.”

This again strikingly compares with the strategy of Pliny early in his speech:

*Nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur: non enim de tyranno sed de cive, non de domino sed de parente loquimur. unum ille se ex nobis... (2.3 f.).*

“Never shall we flatter him as a god, never as a divinity. We do not speak of a tyrant, but of a citizen, not of a lord, but of a father. ‘I am one of you’ (did he say)...”

Again, this is a reference to Domitian’s having himself addressed as *dominus et deus* (see above), but again it is implying expectations of an audience that might have been shared by “Hebrews” addressees: Legitimacy by sonship is important, but a follower of Jesus cannot hope to have the crucified win a concurrence in mere divinity. To the contrary, compassion and closeness was an argument.<sup>61</sup> The role of the highest priest must have been a standard set by Domitian—and failed by the same to the judgment of at least the upper class. Otherwise, Pliny would not have dwelled on it in crucial passages of his speech. “Hebrews” followed the same route in opening the eyes of the audience to the standing of their own idol (and I quote and recontextualise Koester): “Rather than rejecting the importance of a high priest, “Hebrews” declares that in Christ we have a great priest (10:21), thereby giving the Christian community a distinctive focus for its identity”,<sup>62</sup> distinctive, as I should like to add, since competitive.

It might be noted that the earliest possible testimony of reception, *I Clemens*, uses the high priest title of Jesus Christ in the phrase *archiereus kai prostates*, in Latin: *Pontifex et patronus* (36.1; 61.3), associating military structures in the following chapter (37). In using the title of high priest, Clemens Romanus obviously associated the combination of contemporary roles realized by the emperor.

61. Cf. the list of qualities collected by Donald A. Hagner, *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*. Grand Rapids: Baker, 2002, 104, and Patrick Gray, “Brotherly Love and the High Priest Christology of Hebrews.” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 335-351.

62. Koester 2001, 449.



## 5/ CONCLUSION

My reasoning had to remain hypothetical throughout. It is not a result, but a more fully elaborated version of my thesis that is going to conclude my arguments. If Gelardini is right in assuming a Tisha be-Av dating for the homily of “Hebrews”,<sup>63</sup> the commemoration of the destruction of the second temple could bring out differences between the group addressed and its Roman environment—Roman certainly in a political, perhaps even in a geographical sense. The group constituted an audience that was in danger of losing in eagerness, if it has been rightly observed that “Hebrews” addresses “a certain weariness in pursuing the Christian goal”<sup>64</sup> rather than in fear under the impact of persecution; even apostasy was considered a real danger by the author.<sup>65</sup> The rhetorical strategy aimed not at radical dichotomy and incompatibility, but at concurrence on equal terms, taking seriously the religious dimension of the non-Jewish environment.<sup>66</sup> The message is: We have a sort of *pontifex maximus*, too (*echein archiereia*, 8.1), but it is a better one,<sup>67</sup> it is sworn by god, it is eternal and present<sup>68</sup>—the son remains the son and will not be replaced by his brother. Such a contemporary reference clearly does not exclude the drawing on the early *theologumenon* of the son, but questions certain far-reaching explanations on “Hebrews” thinking.<sup>69</sup> The implication of this rhetoric need not be spelled out:

63. Gelardini 2005a, 123.

64. Paul Ellingworth, *The epistle to the Hebrews: a commentary on the Greek text*. Michigan 1993, 78; cf. David A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”*. Grand Rapids 2000, 58 f.

65. Ellingworth 1993, 79; see also David A. DeSilva, “Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships.” *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 91-116.

66. I thus do not agree to DeSilva’s stress on shame: David A. DeSilva, “Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews.” *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), 439-461; id. 2000.

67. Cf. Gräßer 1993, 79.

68. See Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*. Göttingen 1957, 72.

69. As John Dunnill, *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge 1992, 188-226. To the contrary, Jon M. Isaak, *Situating the Letter to the Hebrews in Early Christian History*. Studies in the Bible and Early Christianity 53. Lewiston 2002, 55-61 questions the possibility of an argument from a context reconstructed out of the text.

Sacrificial cult monopolized in heaven renders earthly sacrifice superfluous. This is cult criticism in cultic language.<sup>70</sup>

For Roman historians my reading of “Hebrews” would be a welcome document for the non-senatorial view of Domitian’s reign, for classical philologists an interesting parallel to Pliny’s rhetorical strategy in his panegyric on Trajan. For a historian of religion it is an instance of the intensive interaction and open boundaries in the complex religious ecology of the Roman Empire.<sup>71</sup> After all, even sacrifice in the beyond is a kind of sacrifice.

Research group „Religious Individualisation in historical perspective“  
 Max Weber Centre of the University of Erfurt  
 Am Hügel 1  
 D-99084 Erfurt  
 Joerg.ruepke@uni-erfurt.de

70. Patrick Gray, *The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*. Leiden 2004, 221; sim. Albert Vanhoye, *Structure and message on the Epistle to the Hebrews*. Studia biblica 12. Rom 1989, 16; Marie E. Isaacs, “Priesthood and the Epistle to the Hebrews.” *Heythrop Journal* 38 (1997), 51-62, esp. 56.

71. See Jörg Rüpke, “Early Christianity in, and out of, context”, *Journal of Roman Studies* 99 (2009), 182-193, esp. 191-2 and id. “Religiöser Pluralismus und das römische Reich”, Hubert Cancik, Jörg Rüpke (edd.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 350-1; for the problematic notion of ‘cult’ see Michel Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*. Mémoire de la Classe des Lettres 3,35. Bruxelles 2005, 201-220.

## REFERENCES

- ABRAMENKO, Andrik, 1994. "Zeitkritik bei Sueton: Zur Datierung der Vitae Caesarum." *Hermes* 122 (1994), 80-94.
- AITKEN, Ellen Bradshaw, 2005. "Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews." In: Gelardini 2005. 131-148.
- ARATA, Francesco Paolo, 1997. "Un 'sacellum' d'età imperiale all'interno del Museo Capitolino." *BCAR* 98 (1997), 129-162.
- ATTRIDGE, Harold W., 1989. *The Epistle to the Hebrews. A Commentary*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BONNET, Corinne; RÜPKE, Jörg; SCARPI, Paolo (edd.), 2006, *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16), Stuttgart: Steiner, 2006.
- BONNET, Corinne; RÜPKE, Jörg (edd.), 2009, *Les religions orientales dans les mondes grec et romain = Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt = Trivium: Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften* 4, Paris: Maison des sciences de l'homme, 2009 [<http://trivium.revues.org/>]
- BOYLE, A. J., 2003. "Introduction: Reading Flavian Rome." In: Boyle, A.J.; J. W. Dominik (edd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003. 1-68.
- BRUCE, Frederick Fyvie (ed.), 1990. *The Epistle to the Hebrews. Revised Edition*. Michigan: Grand Rapids, 1990.
- CANCIK, Hubert, 1990. "Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien: Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, Silve I 1: *Ecus maximus Domitiani imperatoris*." *Visible Religion* 7 (1990), 51-68; repr. id., *Verse und Sachen: Kulturwissenschaftliche Interpretationen römischer Dichtung*, éd. Richard Faber, Barbara von Reibnitz, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 224-248.
- CANDILIO, Daniela, 1991. "Indagini archeologiche nell'aula ottagonale delle Terme di Diocleziano." *NS I/2* 1 (1990/91), 165-183.
- CLAUSS, Manfred, 1999. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart: Teubner, 1999.
- COLEMAN, K., 1987. "The Emperor Domitian and Literature." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.32,5* (1987), 3087-3115.
- DESILVA, David A., 1994. "Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews." *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), 439-461.

- 1996. “Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships.” *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 91-116.
- 2000. *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- DUNNILL, John, 1992. *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: University Press, 1992.
- ELLINGWORTH, Paul, 1993. *The epistle to the Hebrews: a commentary on the Greek text*. Michigan: Grand Rapids, 1993.
- FISHWICK, Duncan, 1987. *The imperial cult in the Latin west: Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire*. I: 1-2. EPRO 108. Leiden: Brill, 1987.
- FREDRICK, David, 2003. “Architecture and Surveillance in Flavian Rome.” In: Boyle, A.J.; J. W. Dominik (edd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003. 199-227.
- GELARDINI, Gabriella (ed.), 2005. *Hebrews: Contemporary Methods – new Insights*. Biblical Interpretations Series 75. Leiden: Brill, 2005.
- GELARDINI, Gabriella, 2005a. “Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for Tisha be-Av: Its Function, its Basis, its Theological Interpretation.” in: Gelardini 2005. 107-127.
- GIRARD, Jean-Louis, 1981. “Domitien et Minerve: une prédilection impériale.” *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.17,1* (1981), 233-245.
- GORDON, Richard, 1990. “The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors.” Beard, Mary; North, John (edd.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. London: Duckworth, 1990. 201-231.
- GRÄSSER, Erich, 1990. *An die Hebräer*. In: Brox, Norbert u.a. (Hg.): *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XVII/ 1*. Zürich/Braunschweig/Neukirchen: Benziger 1990.
- 1993. *An die Hebräer*. In Brox, Norbert u.a. (Hg.): *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XVII/ 2*. Zürich/Braunschweig/Neukirchen: Benziger, 1993.
- GRAY, Patrick 2003. “Brotherly Love and the High Priest Christology of Hebrews.” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 335-351.
- 2004. *The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*. Leiden: Brill, 2004.
- HAGNER, Donald A., 2002. *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*. Grand Rapids: Baker, 2002. Repr. 2004.
- HARDIE A., 1983. *Statius and the Silvae. Poets, patrons and epideixis in the Graeco-Roman world*. Liverpool: Cairns, 1983.

- HUGHES, Philip Edgcumbe, 1977. *A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Michigan: Grand Rapids, 1977.
- HURST, Lincoln Douglas, 1990. *The Epistle to the Hebrews: its background and thought*. Cambridge: University Press, 1990.
- ISAACS, Marie E., 1997 "Priesthood and the Epistle to the Hebrews." *Heythrop Journal* 38 (1997), 51-62.
- ISAAK, Jon M., 2002. *Situating the Letter to the Hebrews in Early Christian History*. Studies in the Bible and Early Christianity 53. Lewiston: Mellen Press, 2002.
- JONES, Brian W., 1992. *The Emperor Domitian*. London: Routledge, 1992.
- KANTIRÉA, Maria, 2007. *Les dieux et les dieux Augustes: Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Etudes épigraphiques et archéologiques*. Meletemata 50. Athenes: de Boccard, 2007.
- KÄSEMANN, Ernst, 1957. *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*. Göttingen: Vandenhoeck, 1957.
- KOESTER, Craig R., 2001. *Hebrews: a new translation with introduction and commentary*, in: The Anchor Bible, Bd. 36. New York: Random House, 2001.
- LEBERL, Jens, 1997. *Domitian und die Dichter: Poesie als Medium der Herrschaftsdarstellung*. Hypomnemata 154. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- LEVENE, D. S., 1997. "God and Man in the Classical Latin Panegyric." *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43 (1997), 66-103.
- LINCOLN, Andrew, 2006. *Hebrews: A Guide*. London/New York: T&T Clark, 2006.
- LOADER, William R.G., 1981. *Sohn und Hohepriester: eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 53. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1981.
- LÖHR, Hermut, 2005. "Reflections of Rhetorical Terminology in Hebrews." In: Gelardini 2005. 199-210.
- MALAISE, Michel, 2005. *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*. Mémoire de la Classe des Lettres 3,35. Bruxelles: Académie royale de Belgique, 2005.
- MARTIN, Alain, 1987. *La titulature épigraphique de Domitien*. Beiträge zur klassischen Philologie 181. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- MASON, Eric Farrel, 2008. "You Are a Priest forever": *second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*. Leiden: Brill, 2008.

- MOLTHAGEN, Joachim, 1995. "Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief: Zum Problem einer domitianischen Verfolgung." *Historia* 44 (1995), 422-458.
- NAUTA, Ruurd R., 2002. *Poetry for Patrons: Literary Communication in the Age of Domitian*. Mnemosyne suppl. 206. Leiden: Brill, 2002.
- NISSILAE, Keijo, 1979. *Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief – eine exegetische Untersuchung*. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 33. Helsinki: Exegetische Gesellschaft, 1979.
- RIEMER, Ulrike, 1998. *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle*. Beiträge zur Altertumskunde 114. Stuttgart: Teubner, 1998.
- RISSI, Matthias, 1987. *Die Theologie des Hebräerbriefs: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 41. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- ROSSO, Emmanuelle, 2006. "La diffusion de l'idéologie flavienne dans les provinces occidentales de l'Empire: le décor sculpté des monuments publics", in: M. Navarro Caballero and J.-M. Roddaz (eds.), *La transmission de l'idéologie impériale dans l'Occident romain*. Ausonius Études 13. Bordeaux: Ausonius, 2006. 247-271.
- RÜPKE, Jörg, 2005. *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 12/1-3. Stuttgart: Steiner, 2005.
- 2008 *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499. Biographies of Christian Officials by Anne Glock. Trsl. by David Richardson*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- 2009 "Early Christianity in, and out of, context", *Journal of Roman Studies* 99 (2009), 182-193.
- 2009 (a). "Religiöser Pluralismus und das römische Reich." Cancik, Hubert; Rüpke, Jörg (edd.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. 331-354.
- SAUTER, Franz, 1934. *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 21 Stuttgart: Kolhammer, 1934.
- SCHOLER, John M., 1991. *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 49. Sheffield: Academic Press, 1991.
- SCHUMACHER, Leonhard, 1978. "Die vier hohen römischen Priesterkollegien unter den Flaviern, den Antoninen und den Severern (69-235 n. Chr.)." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.16,1* (1978), 655-819.

- SCOTT, Kenneth, 1936. *The Imperial Cult Under the Flavians*. [Repr. New York: Arno Press] Stuttgart: Kohlhammer, 1936.
- STEPPER, Ruth, 2003. "Der Kaiser als Priester: Schwerpunkte und Reichweite seines oberpontifikal Handelns." Cancik, Hubert; Hitzl, Konrad (Hgg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. 157-187.
- 2003a *Augustus et sacerdos: Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 9. Stuttgart: Steiner, 2003 (a).
- STEWART, Roberta, 1994. "Domitian and Roman Religion: Juvenal, Satires Two and Four." *TAPhA* 124 (1994), 309-330.
- STROBEL, August, 1975. *Der Brief an die Hebräer*. Das Neue Testament Deutsch 9/2. 4. überarb. Aufl. (1975). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991.
- STROUMSA, Guy, 1999. *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*. WUNT 112. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- 2005. *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Collection Collège de France. Paris: Odile Jacob, 2005.
- URNER, Christiana, 1993. *Kaiser Domitian im Urteil antiker literarischer Quellen und moderner Forschung*. Diss. Augsburg 1993.
- VAN HAEPEREN, Françoise, 2002. *Le collège pontifical (3<sup>e</sup> s. a. C.-4<sup>e</sup> s. p. C.): contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruxelles: Institut historique belge de Rome, 2002.
- VANHOYE, Albert, 1989. *Structure and message on the Epistle to the Hebrews*. Studia biblica 12. Rom: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989.

MOISÉS ORFALI  
*Université Bar Ilan, Israël*

## **La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge**

*Les sermons des prédicateurs espagnols du bas Moyen Âge mettaient en œuvre différentes techniques de persuasion visant à combiner la propagande doctrinale et les préoccupations quotidiennes des masses. Certains des plus ardents, tels Pedro de Ollogoyen, Juan Martínez de Balbás, Ferrán Martínez, Pedro Sánchez, Vincent Ferrier, Alonso de Espina, Hernando de la Plaza, Juan de Santo Domingo ou Antonio de la Peña, provoquèrent des défis publics et des disputes qui obligeaient les Juifs à assister aux sermons prononcés dans les églises, les synagogues et autres lieux publics et furent à l'origine d'émeutes, de nombreuses pertes en vies humaines et de dommages matériels.*

### **Christian Preachers on the Jews in late Medieval Spain.**

*The sermons of late medieval Spanish preachers implemented various techniques which sought to combine doctrinal propaganda with the daily preoccupations of the masses. Impassioned preachers such as Pedro de Ollogoyen, Juan Martínez de Balbás, Ferrán Martínez, Pedro Sánchez, Vicente Ferrer, Alonso de Espina, Hernando de la Plaza, Juan de Santo Domingo or Antonio de la Peña, instigated public challenges and disputes, forcing Jews to attend sermons in churches, synagogues, and other public places which led to riots, considerable loss of life and damage to property.*



Il n'est pas facile, faute de sources suffisantes, de rendre compte du caractère de la prédication en Espagne dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. Nous connaissons surtout les sermons de Grégoire, évêque d'Elvire<sup>1</sup>, et de Ponciano de Barcelone au IV<sup>e</sup> siècle ; ceux de Martin, évêque de Braga, de Léandre, archevêque de Séville, et de Justinien, évêque de Valence, au VI<sup>e</sup> siècle ; ceux de Braulio, archevêque de Saragosse, et de Ildephonse, archevêque de Tolède, au VII<sup>e</sup> siècle. Tels sont les matériaux de base dont nous disposons. Étant donné le caractère liturgique de la prédication d'alors, qui avait lieu seulement pendant la messe, il fallait prêcher sur des thèmes homilétiques du cycle liturgique ainsi que sur la Sainte Écriture. C'est à cette époque que fut publié le premier homiliaire, attribué à l'archevêque Ildephonse et à Julien, également archevêque de Tolède, dans lequel se trouve l'une des plus importantes collections d'homélie des Pères de l'Église.

Ensuite, et jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, il n'existe aucune nouvelle source documentaire qui puisse nous donner une idée claire des variations du style de l'époque. Il faut donc attendre le XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque les grands ordres mendiants ont cherché à réveiller la conscience des foules chrétiennes grâce à leurs groupes de prédicateurs populaires et à leur rhétorique enflammée, et plus précisément le Castillan Dominique de Guzmán (1170-1221), fondateur de l'ordre qui, par antonomase, s'appelle l'ordre des Prêcheurs. Ségovie, Palencia, Burgos, Saragosse, Zamora, Barcelone, Saint-Jacques-de-Compostelle et Madrid écouteront les voix de ces prédicateurs populaires, dirigés par le même Dominique de Guzmán, et les couvents fondés par ces derniers deviendront des centres de rayonnement apostolique. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'ordre possédait dans les royaumes espagnols quarante-deux couvents. Leur principale fonction était la prédication. De Dominique de Guzmán à Vincent Ferrier (1350-1419), le plus grand des missionnaires

1. Grégoire d'Elvire (330-393) a consacré plusieurs de ses homélie au thème des Juifs et y fait aussi allusion dans ses autres œuvres. Le sujet de ces homélie était la lutte contre les influences juives sur les chrétiens (voir José María Blázquez Martínez, «Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania Tardoantigua», in Elena Romero (éd.), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, 2002, t. II, p. 417 sq.).

populaires de son temps, l'ordre compta de nombreuses cohortes d'hommes soucieux de la foi et de la vie chrétienne du peuple que l'on endoctrinait grâce à la prédication.

Nous pouvons en dire autant des franciscains qui se multiplièrent rapidement dans toute l'Espagne. À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, ces derniers comptaient sur l'ensemble des royaumes espagnols trois provinces et cent vingt-trois couvents, indice éloquent de tout un système d'activités tournées vers le peuple. Ce que fut le prêtre dominicain valencien Vincent Ferrier pour le « Levant » espagnol, le prêtre franciscain Alonso de Espina (?-1466) le sera plus tard en Castille. C'est lui qui prononça des sermons sur le nom de Jésus dans la ville de Valladolid, où eut lieu la confession générale de don Alvaro de Luna peu de temps avant qu'il ne fût exécuté le 2 juin 1453. Les carmes et les augustins s'engagèrent aussi dans ce mouvement. L'un de ces derniers, Jean de Sahagún (1430-1479), par ailleurs thaumaturge, devint le prédicateur officiel de Salamanque<sup>2</sup>. Parmi les religieux de l'ordre de saint Jérôme, il convient de mettre en relief la figure exceptionnelle de Hernando de Talavera (1428-1507). C'est grâce à sa renommée de prédicateur que le prieur de Santa María del Prado de Valladolid fut choisi par Isabelle la Catholique pour être son confesseur et son conseiller.

## 1/ L'IDÉOLOGIE ANTIJUIVE DANS LES PRÉDICATIONS

Le médiéviste Julio Valdeón Baroque, à l'issue de sa réflexion sur la culture populaire au Moyen Âge, a présenté un panorama schématique des manières de vivre la religion, qui accentuent la tendance naturelle du peuple à l'exagération et à la caricature. Ainsi la religion populaire serait-elle plus au moins liée à des aspects archaïques, locaux, oraux, affectifs et imprévisibles<sup>3</sup>. Il n'est donc

2. Voir Albano García Abad, *San Juan de Sahagún: fenómeno social del siglo XV*, León 1994; Pablo Luna García, «San Juan de Sahagún: Ángel de la paz», *Revista Agustiniiana*, Madrid, 1998, p. 93; Javier Rivera Blanco y Virgilio Buiza Díez (coord.), *San Juan de Sahagún: su capilla y su herencia universal*, Sahagún, 2004, chap. 12, p. 89-97.

3. Julio Valdeón Baroque, «Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media», *Edad Media – Revista de Historia* 1 (1998), p. 25. Sur l'opinion des intellectuels, cf. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 2007 (troisième édition), p. 366-371.

pas étonnant que les prédicateurs et les missionnaires urbains aient fait référence aux Juifs pour aborder les questions doctrinales en ayant incorporé des *exempla* pour illustrer et rendre attrayants leurs sermons<sup>4</sup>. Ces références faisaient partie d'un ensemble d'idées ou d'une forme de conscience populaire qui étaient des lieux communs, des mythes antijuifs ou encore des caricatures d'un peuple accusé de ne pas trouver sa place dans la société chrétienne tout en mettant en danger la pureté de ses croyances.

La technique de communication de masse exigeait d'adapter le langage, en mettant l'accent sur des aspects de la critique sociale et morale et en employant un ton agressif qui faisait forte impression sur l'auditoire populaire. Les prédicateurs déployaient des arguments de haut niveau culturel, tout en les exposant simplement pour être compris. Hormis les sujets doctrinaux et les questions discutées de manière scolastique, ils eurent recours à des motifs bibliques, des *exempla* et des anecdotes. En ce qui concerne l'antijudaïsme, la stylisation et la simplification des messages étaient souvent associées à des positions radicales ou, du moins, à des provocations et au réveil des consciences. Le plus marquant dans les campagnes de prédications officielles, voire dans les initiatives personnelles – très souvent disqualifiées par les autorités civiles ou ecclésiastiques du fait de leur maximalisme ou de leur tendance à la déstabilisation – était l'énorme potentiel de la motivation antijuive. Il y avait d'autres thèmes hormis la popularisation des thèmes habituels de l'idéologie antijuive : déicide, usure, profanation de crucifix et d'hosties consacrées, empoisonnement des eaux et des nourritures, meurtre rituel, etc., thèmes que l'on retrouve aussi dans la littérature non polémique du moment, dans les miracles mariaux de Gonzalo de Berceo (célèbre auteur du XIII<sup>e</sup> siècle et le premier poète espagnol dont on connaît le nom), ou encore dans le bel exemple de poésie mariale du Moyen Âge, les *Cantigas de Santa María* (Cantiques de sainte Marie) d'Alphonse X le Savant, roi de Castille. La campagne de prédication antijuive se fondait sur des éléments propres à susciter des controverses sociales et religieuses : simples histoires édifiantes, accusations d'actes criminels, rumeurs

4. Sur les *exempla* médiévaux au service de la prédication voir Claude Brémond, Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982 (« Typologie des sources du Moyen Âge occidental », 40), spéc. la troisième partie, p. 147-164 et la riche bibliographie contenue dans les p. 17-26.

ou récits d'*exempla*<sup>5</sup>. De tels arguments, recueillis auprès de sources variées et invoqués dans les sermons et des témoignages réels, constituaient un catalyseur efficace à la violence populaire, suscitée par les provocations de groupes d'exaltés accompagnant très souvent les prédicateurs.

On sait, par exemple, que le prédicateur Pedro de Ollogoyen, franciscain du couvent d'Estella, fut tenu pour responsable des tueries de Navarre en mars 1328. Celles-ci commencèrent durant les offices de la Semaine Sainte alors que le frère excitait les foules d'Estella contre les Juifs déicides. L'agitation parvint jusqu'à Pampelune et Tudela. Quand le roi arriva en 1329, le fauteur de troubles fut puni et la ville d'Estella soumise à une amende collective<sup>6</sup>.

Quelques années avant les célèbres émeutes de 1391, on sait combien les prédications du clerc sévillan, Ferrán Martínez, archidiacre de Écija, avaient préparé le terrain aux tueries<sup>7</sup>. Ces prédications contre les Juifs, étayées par de nombreuses citations bibliques, furent telles que, comme nous verrons plus loin, les autorités politiques et religieuses, se virent obligées d'intervenir à plusieurs reprises pour essayer de les réfréner. Un des principaux mobiles des prédications de Ferrán Martínez était le désir de convertir les Juifs, fût-ce par la force. Il répondait cependant aux accusations de prêcher la violence contre les Juifs par des arguments exclusivement théologiques, en prétendant qu'il ne faisait rien que de prêcher l'Évangile concernant les Juifs et que jamais il ne

5. Il faut souligner ici que, selon Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca-London, 1982, les dominicains et les franciscains avaient adopté une idéologie antijuive qu'ils justifiaient théologiquement, p. 254-255 et, en particulier, p. 264. Cf. Nirit Ben-Aryeh Debbi, «Jews and Judaism in the rethoric of popular preachers: The Florentine sermons of Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)», *Jewish History* 14 (2000), p. 175-200.

6. José Goñi Gaztambide, «La matanza de judíos en Navarra en 1328», *Hispania Sacra* 12 (1959), p. 1-29, spécialement p. 6-8, 14, 24-25 et aussi, Béatrice Leroy, *Les Menir, une famille sépharade à travers les siècles (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1985, p. 28, 63-64.

7. Au sujet de l'archidiacre, voir: Pedro López de Ayala, *Crónicas de los Reyes de Castilla (Enrique III)*, Madrid, 1780, t. II, p. 361-362; Meyer Kayserling, «L'archidiacre Ferrand Martínez et les persécutions de 1391», *Revue des Études Juives* 138 (1899), p. 257-267; Julio Valdeón Baroque, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid, 1968, pp. 53 et 72-74; Emilio Mitre Fernández, «Los judíos y la Corona de Castilla en el tránsito al siglo XV», *Cuadernos de Historia* 3 (1969), p. 356; Philippe Wolff, «The 1391 Pogrom in Spain. Social crisis or not?», *Past & Present* 50 (1971), p. 8.

proféra de sentence injuste à leur rencontre. Ainsi conseillait-il que les chrétiens et les Juifs ne vivent plus ensemble et il justifiait son action par le fait qu'il avait été mandaté par l'archevêque en raison des nombreuses malédictions dont cette coexistence était porteuse. À n'en pas douter, ses sermons qui débutèrent en 1378 à Séville donnèrent le signal de la violence qui culmina en 1391.

Cette relation de cause à effet entre la propagande des prédicateurs et les émeutes populaires est bien connue : il convient de rappeler à cet égard les prêches violents contre les infidèles pendant les Croisades qui, du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, firent verser le sang juif en Europe et au Proche-Orient, ainsi que l'exaltation religieuse suscitée par des fanatiques et des illuminés lors de la «révolte des Pastoureaux» en France, en Aragon et en Navarre (1320-1321), qui se solda par des massacres de Juifs, et l'exaltation homilétique du frère Vincent Ferrer au début du XV<sup>e</sup> siècle en Castille, en Aragon et en Catalogne, dans le but d'encourager la conversion des Juifs tandis que théoriquement il incitait à la violence et soutenait la mobilisation contre eux<sup>8</sup>.

Alonso de Espina, l'auteur de *Fortalitium fidei*, fut autre célèbre prédicateur antijuif. Son passage par les villes du bassin du Duero dans les années 1450 fut remarqué. Il contribua à faire connaître des bulles sur les meurtres rituels, particulièrement les affaires de 1454<sup>9</sup>, quand il prêcha à Valladolid vingt-deux sermons ; le

8. Voir Francisca Vendrell, «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón», *Sefarad* 13 (1953), p. 87-104, doc. I ; Roque Chabás, «Estudio sobre los sermones valencianos de San Vicente Ferrer», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos* 6 (1902), p. 1-6, 155-168 ; 7 (1902), p. 131-142, 419-439 ; 8 (1903), p. 38-57, 111-126, 291-295 ; 9 (1903), p. 85-102 ; José María Millás Vallicrosa, «En torno a la predicación judaica de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 142 (1958), p. 191-198 ; Ytzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, traducida del hebreo por José Luis Lacave, Madrid 1981, vol. II, p. 383sq ; Dolors Bramon, *Contra moros i jueus*, Valencia, 1981 ; Isabel Montes Romero-Camacho, «Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: el pogrom de 1391 y sus consecuencias», in *III Coloquio de Historia Medieval andaluza*, Jaén, 1984, p. 59 sq ; Pedro Manuel Catedral García, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39 (1983-1984), p. 235-309.

9. Il s'agit du 11<sup>e</sup> acte de cruauté décrit dans son ouvrage *Fortalitium fidei contra iudaeos, saracenos, aliosque christiane fidei inimicos*, Nüremberg, 1494, lib. III, consid. VII, fol. 146, selon lequel les Juifs avaient probablement tué un enfant chrétien et utilisé les cendres de son cœur pour leurs cérémonies. Bien que la justice découvrit aussitôt que les assassins étaient chrétiens et qu'ils avaient tué pour voler une chaîne en or que la victime portait au cou, le franciscain n'accepta

frère présentait alors un *exemplum* de crucifix sanglants dus aux profanations juives<sup>10</sup>, ainsi que des hosties profanées<sup>11</sup>. Il racontait aussi des histoires sur la cruauté prétendue des Juifs, notamment celle du cœur d'un cochon sur lequel les Juifs, croyant – par erreur – qu'il appartenait à un chrétien, firent des maléfices attirant d'autres porcs qui, devenus fous, s'entretuèrent. Selon Espina, qui situait cette histoire en France, les Juifs prétendaient qu'elle s'était produite parmi les chrétiens de Castille<sup>12</sup>. Dans une autre ville de cette région, Zamora, l'activité prosélyte antijuive de Juan de Santo Domingo fut importante dès les débuts des années 1480. La dimension antijuive dans ses prédications était telle qu'en 1491 allaient se produire des scandales en ville<sup>13</sup>. À la même époque, un frère dominicain, Antonio de la Peña, présent à Ségovie, mobilisa les foules urbaines contre les Juifs en ayant recours à un discours émotionnel chargé de violence<sup>14</sup>. Même si les thèmes antijuifs

---

pas la réalité : il raconta l'épisode dans son livre et expliqua à son auditoire comment les *conversos* inventèrent la deuxième partie de l'histoire pour disculper leurs anciens frères. Voir aussi Luis Suárez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, p. 249.

10. *Fortalitium fidei*, lib. III, consid. X, fol. 170-171v. Alonso de Espina raconte trois miracles de crucifix sanglants profanés, dont deux sont identiques aux *Livres des exemples* (éd. Pascual de Gayangos, «Biblioteca de Autores Españoles», Madrid, 1952, n° 19 et 20) et Jacques de Voragine, *La Légende dorée* (traduit du latin par Teodor de Wyzewa), Paris, 1998, chap. CXXXIII «L'exaltation de la Sainte Croix [14 septembre]», p. 515-518), l'un et l'autre sont identiques.

11. *Ibid.*, lib. III, consid. X, fol. 172v-173. Les hosties transformées après leur profanation était un thème très répandu des *exempla* (Frederic Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religion Tales*, Helsinki, 1969, n° 2689, 2802). Selon Alonso de Espina, après le prétendu outrage d'une forme sacrée dans la synagogue de Ségovie, lieu transformé en église appelée *Corpus Christi*, où à ce jour de nombreux fidèles locaux s'y rendaient en procession et priaient en mémoire de cet événement.

12. *Ibid.*, lib. III, consid. VI, fol. 144; Alisa Meyuhas Ginio, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, 1998, p. 138.

13. Miguel Ángel Ladero Quesada, «Apuntes para la historia de los judíos y los conversos de Zamora en la Edad Media (siglos XIII-XV)», *Sefarad* 48 (1988), p. 29-57, particulièrement p. 42; quelques documents concernant l'activité de cet agitateur se trouvent dans Luis Suárez Fernández, *Documentos acerca de la Expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, doc. 159, 160, p. 363, 367.

14. «... E llorando en el predicatorio e comoviendo e provocando en las gentes synples a llorar con él fasiendo a otros abtos e cosas grandes escándalos por donde toda la çibdad diz questá muy escandalizada e alborotada e que cosa a llegado en tanta confusión que a cabsa de los dichos sermones e pidricaciones diz que algunas personas an dicho públicamente que den a las canpanas e vayan a robar a la judería

étaient diffusés par d'autres moyens, il est évident que ce recours à l'émotivité des foules, particulièrement avec les attaques des prédicateurs, contrastait clairement avec le registre du discours clérical théologique des traités et des controverses. Il s'inscrivait de fait dans les techniques des prédicateurs qui tenaient grand compte de la culture populaire de l'époque.

En réalité, comme l'affirme Rosemary Radford Ruether, l'enseignement spirituel de la doctrine reste «virtuellement impossible» pour le prédicateur ou l'exégète chrétien médiévaux sans employer les arguments antijuifs<sup>15</sup>. L'instruction sur les Écritures et la prédication *per se* ne pouvaient pas être étrangères à la polémique christologique ainsi qu'à la controverse antijuive. En effet, dans les sermons, les Juifs étaient représentés comme des ennemis méprisés, symbole de l'humanité non rédimée<sup>16</sup>. Des prédicateurs comme Ferrán Martínez, Vincent Ferrier ou Alonso de Espina, déjà cités, démontrent qu'en utilisant l'instrument de la rhétorique ancienne, leurs sermons devenaient la méthode la plus efficace pour exposer à la communauté l'image du Juif comme paradigme de la méchanceté. L'exégèse de la doctrine offrait des possibilités suffisantes pour prouver aux fidèles que la religion juive, aussi bien par le passé qu'au présent, menait à une vie dressée contre Dieu<sup>17</sup>.

La valorisation d'un *praedicator* dépendait donc, dans une bonne mesure, de sa capacité à affronter les adversaires de l'Église, concrètement les Juifs et les Sarrasins. Ainsi, par exemple, les

---

de la dicha çibdad», Luis Suárez Fernández, *Documentos acerca de la Expulsión*, doc. 83, p. 251.

15. Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, Minneapolis, 1974, p. 121 ; *ead.*, «The *Adversus Judaeos* Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism», in Jeremy Cohen (éd.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict from Late Antiquity to the Reformation*, New York University Press, 1991, p. 187. Cf. Clark M. Williamson & Ronald James Allen, *Interpreting Difficult Texts. Anti-Judaism and Christian Preaching*, London-Philadelphia, 1989, p. 9sq.

16. Gregory Baum, «Salvation is from the Jews: A History of Prejudice», in Frank Ephraim Talmage (éd.), *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter*, New York, 1975, p. 314.

17. Sur la marque antijuive des sermons de Vincent Ferrier, voir, entre autres, Dolors Bramon, (*supra*, note 8) ; Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Predicación y antisemitismo: El caso de San Vicente Ferrer», in Eufemio Lorenzo Sanz, *Proyección Histórica de España en sus Tres Culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Junta de Castilla y León, 1993, p. 195-203.

prédications d'Alonso de Espina, confesseur d'Henri IV de Castille, constituaient une demande à Dieu pour qu'il réveillât le peuple espagnol de sa léthargie ; le frère franciscain insistait sur l'idée que les pasteurs de l'Église n'avaient pas intérêt à enquêter sur la conduite des hérétiques, « ces loups voraces qui s'étaient introduits dans le troupeau chrétien ». Les juges du peuple s'étaient laissé séduire par les pots de vin qu'ils recevaient de ceux qui blasphémaient contre Dieu. En outre, on laissait les musulmans vivre à leur guise : « Personne ne se préoccupe de la religion catholique dans cette malheureuse Espagne (*in hac misera Hispania*), située aux confins du monde et condamnée à absorber les déjections des ennemis du christianisme »<sup>18</sup>.

Les différentes hérésies que combattait Alonso de Espina incluaient celles soutenues par le cercle des convertis. Les frères cherchaient à convaincre leurs contemporains de la nécessité d'établir une Inquisition structurée et efficace contre les judaïsants. Espina affirmait aussi qu'il avait vu et entendu comment les convertis pratiquaient la circoncision et mentaient pour les cacher. En 1459, alors qu'il prêchait dans la ville de Medina del Campo (*in villa Metine de Campis*) contre les convertis suspects dans leur foi, on racontait – selon lui – qu'une trentaine d'hommes de ce groupe s'étaient fait circoncire et se cachaient dans la maison d'un ami jusqu'à ce qu'ils fussent guéris de leurs blessures. Parmi eux, un médecin, nommé Maestre Francisco, prit la fuite pour Jérusalem alors que d'autres s'apprêtaient à faire de même<sup>19</sup>.

Afin de s'opposer à l'hérésie, un frère franciscain, Hernando de la Plaza, en relation avec le roi, avait affirmé dans une prédication à Madrid en 1461 qu'il avait lui-même ramassé de ses propres mains cent prépuces de chrétiens circoncis. Ces propos ou d'autres semblables, retrouvés dans les procès de Torquemada, irritèrent tellement le roi qu'il demanda que les franciscains montrent leurs prépuces. Hernando de la Plaza avoua sa tromperie, permettant

18. *Fortalitium fidei*, lib. I, fol. 2. Sur la tension croissante qui entourait le problème juif pendant le règne de Henri IV de Castille et les premiers projets pour le résoudre, voir Alisa Mehuyas Ginio, (*supra*, note 12), chap. I « L'auteur et son milieu ».

19. *Ibid.*, lib. II, consid. VI, fol. 53v; Ytzhak Baer, (*supra*, note 8), vol. II, p. 538; Alisa Mehuyas Ginio, « Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV », *El Olivo* 29/30 (1989), p. 224-225; *ead.*, (*supra*, note 12), p. 84-85.



ainsi au Frère Alonso de Oropesa, Supérieur Général de l'ordre des Hiéronymites et personnalité importante à la Cour, de dénoncer les subterfuges<sup>20</sup>.

Une des « cruautés » juives qu'Alonso de Espina exposait dans ses prédications était l'usure qui, disait-il, exploitait les chrétiens. À cause de leur vice, ceux qui la pratiquaient n'étaient pas considérés comme des humains mais comme des êtres sataniques. Pour impressionner son auditoire, il racontait le cas prétendument véridique d'un Juif qui, dans la ville de Zamora, avait reçu 60 000 pièces pour un emprunt de 10 000. Les contrats, affirmait-il, se transmettaient de génération en génération, lourde charge qui pesait sur les pauvres paysans ainsi que sur les écuyers et soldats traités comme des captifs de guerre<sup>21</sup>. Il faisait référence non seulement aux contrats mais aussi aux serments qui les accompagnaient. Dès qu'un animal était né, par exemple un poulet, dans les terres d'un paysan, les garants juifs le saisissaient<sup>22</sup>. Il n'est donc pas étonnant que, selon une des versions de l'édit d'expulsion générale des Juifs d'Espagne, l'usure apparaisse comme l'une des raisons de l'expulsion<sup>23</sup>. Le sujet était d'une telle importance dans les prédications d'Alonso de Espina qu'il l'avait inclus dans sa proposition d'expulsion. N'oublions pas que les accusations d'usure et de profanations furent les raisons avancées de l'expulsion des Juifs de France en 1306 par les moines bénédictins de Cluny à Alonso de Espina à Medina del Campo lorsque ces derniers se trouvaient en Castille pendant la réforme des monastères de leur ordre. Chacun en France, dirent-ils, connaissait

20. Voir Fr. José Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo* («Nueva Biblioteca de Autores Españoles», 8), I, p. 366-367; Ytzhak Baer, *ibid.*; Luis Suarez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media*, p. 249-250. La version de Sigüenza coïncide en tous points avec celle qui constitue le chapitre LIII de la Chronique de Enríquez del Castillo. Sigüenza accuse les franciscains de provoquer la colère du peuple: «Este padre, y los de su familia, haziéndose como fiscales, y mostrando mucho zelo de la fe, provocavan la ira del pueblo contra los judíos». *Ibid.*, p. 367.

21. *Fortalitium fidei*, lib. III, consid. VII, fol. 150.

22. *Ibid.* Alonso de Espina avec son *Fortalitium fidei* et sa prédication en Castille fit un travail analogue à celui de saint Jean de Capistrano en Allemagne et de saint Bernard de Sienna en Italie. À partir de son activité propagandiste, la haine grandit contre les Juifs et les judaïsants en Castille.

23. Archivo de la Corona de Aragón, *Real Cancillería*, Reg. 3 569bis, fol. 129v-131. Voir à ce sujet Moisés Orfali et Miguel Angel Motis Dolader, «An Examination of the Texts of the General Edict of Expulsion», *Pe'amim* 46-47 (1991), p. 148-168 (en hébreu).

ces raisons, d'ailleurs représentées dans de nombreux tableaux et enluminures de textes médiévaux<sup>24</sup>.

## 2/ DU PROSÉLYTISME À LA COACTION LÉGALE

Outre les sermons ordinaires, il y eut des campagnes offensives de prédication antijuive ou encore une activité prosélyte à l'égard des Juifs de la part de certains prédicateurs. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les prédications se souciaient également de faire face aux adversaires de l'Église. Comme nous le verrons plus loin, on pouvait exiger aussi que les Juifs y participassent<sup>25</sup>. Cela faisait partie de la stratégie de l'Église de recruter de bons prédicateurs érudits et préparés théologiquement pour polémiquer avec les Juifs afin de les convaincre et en même temps de fortifier la foi des convertis, y compris en utilisant la ferveur de convertis récents.

Afin de montrer la manière dont ces éléments pouvaient s'articuler, rappelons les paroles de R. Mošé ha-Kohen de Tordesillas selon lequel les Juifs ne pourraient supporter ni cette augmentation de haine ni la campagne de prédication antijuive intentée par les chrétiens et aussi par des Juifs convertis :

En cette année (1375) il y eut deux hommes pervers et durs qui avaient renié notre sainte loi et adopté une religion nouvelle, et, en vertu d'une lettre royale qui les y autorisait, ils parcouraient nos bourgs, convoquaient les Juifs où et quand ils voulaient, pour discuter avec eux sur leur religion. À Ávila, ils nous convoquèrent d'abord dans la grande église [...] et ils posaient des questions et faisaient des discours qui paraissaient fort savants et n'étaient qu'épines et ordures. L'un d'eux était bon dialecticien, il avait la langue déliée et avait réponse à tout [...] Il nous réunit quatre fois, devant la foule du peuple et toute l'assemblée des chrétiens et des musulmans ; il se répandit en allégories et en comparaisons, mais chaque fois je réfutais ses paroles par des preuves tirées du Pentateuque et des Évangiles [...] Aujourd'hui [...] on a inventé contre nous beaucoup de nouveautés, les apostats sont nombreux et chacun d'eux trouve quelque chose à dire

24. *Fortalitium fidei*, lib. III, consid. IX, fol. 167-167v. Cf. Alisa Meyuhar Ginio (*supra*, note 12), p. 54-55.

25. Pour une étude de cet ensemble spécifique, nous renvoyons à la vaste et minutieuse œuvre de Jeremy Cohen (*supra*, note 5), dont les innombrables références bibliographiques se suffisent à elles-mêmes. Voir aussi à ce sujet Yom Tov Assis, « The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the early XIVth Century », *Mediaeval Studies* 49 (1987), p. 391-410.

contre son Créateur. Ils ont maintenant une partie des livres d'Abner [de Burgos], et en particulier son *Montreur de Justice*, où ils peuvent puiser à pleines mains les *aggadot* qu'on allègue contre nous<sup>26</sup>.

Il est intéressant d'examiner de près l'épisode de Ferrán Martínez mentionné ci-dessus, puisque les réactions qu'il suscita dans la hiérarchie ecclésiastique représentée en l'occurrence par l'archevêque de Séville, Pedro Gómez Barroso, montrent l'intention de l'Église de faire justice en contrepoint de l'activité provocatrice de l'archidiacre de Écija. Ses sermons contre les Juifs étaient tellement enflammés que le roi de Castille lui-même – à qui le pape d'Avignon Grégoire XI s'était adressé en 1375 pour lui rappeler qu'il ne fallait pas protéger les Juifs – avait demandé en 1378 d'arrêter les attaques de l'archidiacre<sup>27</sup>. Entre 1382 et 1383, Jean I<sup>er</sup> se sentit obligé à nouveau de rappeler à l'ordre l'archidiacre. Le 1<sup>er</sup> février 1388, Ferrán Martínez revenait à la charge contre les Juifs et proclamait le droit de l'Église de détruire vingt-trois synagogues à Séville qui avaient été bâties et embellies plus que de raison, étant donné qu'elles étaient considérées comme « des maisons du diable qui maudissent le Christ »<sup>28</sup>. Quelques mois plus tard, l'archevêque de Séville Pedro Gómez Barroso réunissait une commission qui déclara l'archidiacre « contumace, rebelle et suspect d'hérésie ». La mort du prélat laissait le terrain libre à Ferrán Martínez<sup>29</sup>. Le 22 décembre 1390, grâce à une lettre d'Henri III aux chanoines de Séville, nous savons que Ferrán Martínez avait ordonné de détruire la synagogue d'Alcalá de Guadaíra et d'y bâtir

26. Isidore Loeb, « La controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au Moyen Âge en France et en Espagne », *Revue de l'Histoire des Religions* 18 (1888), p. 145; *id.*, « Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne », *Revue des Études Juives* 18 (1889), p. 228-230 et Yehuda Shamir, *Rabbi Moses ha-Kohen de Tordesillas and His Book 'Ezer ha-Emunah. A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Leiden, 1975, p. 13-14. Sur le prédicateur Vincent Ferrier et le carme français Thomas Conecte vus par R. Yishak Natan, voir Ram Ben Shalom, « Jews and Friars: Isaac Nathan's Views on the Mendicants », *Zmanim* (2007), p. 36-47 (en hébreu).

27. José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1960, p. 946-947; Vicente Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca* (1219-1549), Salamanca, 1966, I, p. 424.

28. Emilio Mitre Fernández, « Los judíos y la Corona de Castilla en el tránsito al siglo XV », *Cuadernos de Historia* 3 (1969), p. 346.

29. Les péripéties de l'archidiacre de Écija ont été relatées par Isabel Montes Romero-Camacho (*supra*, note 8), p. 60-62.

l'église de San Miguel qui, à son tour, devait prendre possession des biens de la synagogue<sup>30</sup>. Le 15 janvier 1391, le chanoine de Séville déclarait sans valeur la décision de Ferrán Martínez et lui interdisait de prêcher contre les Juifs en lui demandant de restaurer dans le délai d'un an la synagogue détruite. La réplique de l'archidiacre était fondée essentiellement sur deux points : l'absence d'autorité des chanoines pour empêcher son libre exercice, et la possession par l'Église d'un pouvoir spirituel distinct de celui des monarques temporels. Pour lui, ces derniers ne pouvaient s'immiscer dans des questions relevant du domaine de l'Église.

Un autre médiéviste, Emilio Mitre Fernández, nous révèle d'autres cas d'exercice de la prédication dans les synagogues castillanes de Jerez et de Sahagún<sup>31</sup>. À Jerez, il semble que les frères du couvent dominicain, et en particulier le procureur Pedro Sánchez, avaient exercé une action prosélytique efficace, comme il ressortait du don de deux *aranzadas* (des mesures agraires) fait le 20 août 1391 devant Juan Martínez, notaire public, au couvent royal de Saint-Dominique de Jerez de la Frontera, à un groupe de quarante-neuf convertis. Ce don exprimait la reconnaissance pour les bénéfices résultant de leur passage à la religion chrétienne<sup>32</sup>. À Sahagún, l'abbé Antón de Ceinos fit venir en 1399 de Burgos un prédicateur, Juan Martínez de Balbás, pour faire la catéchèse aux Juifs. Ce dernier s'acquitta de cette tâche avec une telle ardeur que les Juifs se plaignirent au roi. Le prédicateur se réfugia alors dans les monastères protégés par les privilèges accordés par l'abbé. Finalement, le pape intervint par l'intermédiaire du cardinal Guido pour éviter que la situation n'empirât. En effet, dans ce cas, l'ardeur prosélyte de l'abbé se conjugua à la défense violente des prérogatives du monastère face aux autorités, y compris celle du monarque de Castille<sup>33</sup>. Il ne faut cependant pas généraliser cette attitude violente à tout le clergé – régulier dans le cas présent – face aux Juifs. Pendant ces mêmes

30. Francisco Cantera Burgos, *Sinagogas españolas con especial estudio de la de Córdoba y la toledana del Tránsito*, Madrid, 1955, p. 159-160.

31. Emilio Mitre Fernández, (*supra*, note 7), p. 346.

32. Hipólito Sánchez de Sopranis, «Contribución a la historia de la judería de Jerez de la Frontera», *Sefarad* 11 (1951), p. 350-355.

33. À titre d'exemple, l'excommunication annoncée par l'abbé contre le contrôleur appointé à Sahagún par Henri III au nom de Gómez Roy. Cf. Emilio Mitre Fernández, *La extención del régimen de corregidores en el reinado de Enrique III de Castilla*, Valladolid, 1969, p. 38.

années, tandis que Antón de Ceinos manifestait l'intempérance de son caractère, un autre abbé, don Sancho de Oña, faisait un pacte avec les Juifs de son domaine (l'*aljama*) pour la construction d'une maison de prière pour laquelle il paya une somme de 60 maravedís de monnaie ancienne.

Ricardo Muñoz Solla, dans son étude de deux sermons de Vincent Ferrier, a attiré l'attention sur la valeur de ces sermons comme stratégie de persuasion. L'auteur établit que probablement «les légendes ont parlé plus que les sermons eux-mêmes, car il est difficile d'imaginer que grâce à un seul sermon puissent se produire autant de conversions au christianisme, et qu'au fond ce qui s'est développé autour du travail de prédication de Vincent Ferrier, a été un bon nombre de stratégies ne faisant pas partie du discours linguistique mais dépendant essentiellement du contexte»<sup>34</sup>. Parmi les différentes clefs que Muñoz Solla considère importantes pour mieux comprendre la raison de l'efficacité de Vincent Ferrier, il faut mettre en exergue le style, l'usage des citations bibliques afin d'introduire des arguments négatifs contre les Juifs, la création fictive de dialogues entre l'auditoire juif et le prédicateur, et le recours à la peur<sup>35</sup>.

À notre avis, Vincent Ferrier n'a fait que mettre en œuvre un des recours les plus utilisés et les plus efficaces dans les discours aux foules de tous les temps : faire porter la responsabilité de la mauvaise situation économique ou de la dégénération morale sur une classe aux soutiens instables ou sur celle qu'on veut priver de la position importante qu'elle occupe dans la société. Les prédicateurs itinérants ont fait de même en identifiant l'ennemi du peuple avec l'Antéchrist<sup>36</sup>. Vincent Ferrier était un professionnel de la communication de masse comme l'étaient aussi Bernard de Sienne, Jérôme Savonarole et Jean Hus. Comme eux, il joua un rôle important dans la politique de son temps, et à ce propos, il ne faudrait

34. Ricardo Muñoz Solla, «Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de san Vicente Ferrer», *El Olivo* 49 (1999), p. 28-29.

35. *Ibid.*, p. 30 sq.

36. Cf. Michael Mullet, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, 1990, p. 137, 140-141 et en particulier p.162-163 ; José Guadalajara Medina, «La edad del anticristo y el año del fin del mundo, según fray Vicente Ferrer», in José María Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, p. 321-342 ; Sebastián Fuster Perelló, «Timete Deum». *El Anticristo y el final de la Historia según San Vicente Ferrer*, Valencia, 2004.

pas oublier ses interventions dans la question du schisme et dans la succession à la couronne d'Aragon<sup>37</sup>. Soulignons qu'il vécut peu de temps. Il naquit en 1350, deux ans après la première grande peste qui anéantit l'Europe depuis la Méditerranée orientale, en passant par l'Italie jusqu'à la péninsule Ibérique. C'est donc une population décimée et marquée par un sentiment mortel d'impuissance que Vincent Ferrier invitait à la pénitence. C'était aussi le temps des mutations de l'âge médiéval. Les paysans se déplaçaient dans les villes et le système féodal périssait. Les marchands faisaient la promotion de l'argent comme source de pouvoir face à l'ancien ordre aristocratique. Les guerres en France et en Angleterre n'avaient plus de fin. Dans le Grand schisme d'Occident l'Église se retrouvait avec trois têtes, trois papes, dont un dans la péninsule Ibérique, Benoît XIII, antipape d'Avignon de 1394 à 1409. Dans ces circonstances, Vincent Ferrier eut un rôle décisif, de même que dans le vote, lors du Compromis de Caspe (1412), qui départagea les prétendants à la Couronne d'Aragon.

Pour ce qui concerne les conversions et la présence des Juifs aux sermons – au-delà de la marge de pression que la société chrétienne pouvait exercer ou de la capacité d'attraction de tel ou tel prédicateur charismatique comme Vincent Ferrier –, cette présence revêtait souvent un caractère obligatoire. Pour les époques anciennes, il existe des témoignages selon lesquels la prédication se pratiquait avec compassion. L'évêque de Lyon Agobard (779-840) nous apprend dans son *Epistola de baptizandis Hebraeis* (820) que les prêtres chrétiens se rendaient tous les samedis à la synagogue pour prêcher aux Juifs<sup>38</sup>. Cependant, c'est à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que cette pratique allait s'institutionnaliser. En effet, vu que ceux-ci n'étaient pas disposés à écouter de plein gré les sermons chrétiens, le prédicateur

37. Dans un sens plus large, on ne devrait pas s'étonner du rôle politique du sermon. Religion et politique peuvent maintes fois se conjuguer. *Le journal d'un bourgeois de Paris* (éd. Colette Beaune, Paris, 1990, p. 253-259, 263-264) a recueilli un témoignage révélateur à ce sujet, celui du franciscain frère Richard qui a prêché à Paris en 1429. Dans son cas, on peut voir clairement comment prédication et procession fonctionnent comme moyens de propagande politique. Cf. aussi Pedro Manuel Cátedra, «Acerca del sermón político en la España Medieval», *Biblioteca de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 40 (1985-86), p. 17-47.

38. *Patrologia latina*, «Ex epistola episcopi ad imperatorem de baptizandis Hebraeis», éd. Migne, Paris, 1844, t. 119, col. 422; Bernhard Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le Judaïsme*, Paris, 1963, p. 156.

qui s'engageait dans un apostolat parmi les Juifs – ou les musulmans – avait besoin du soutien du pouvoir civil pour réaliser son but, un soutien qui devait être signifié par un écrit du monarque et selon lequel les infidèles étaient obligés d'écouter le prédicateur<sup>39</sup>.

Le premier document qui en témoigne provient de Jacques I<sup>er</sup> le Conquérant (1213-1276). Dans le «statut» de 1242, il écrit, probablement pour des frères prédicateurs établis, que «lorsque l'archevêque, ou les évêques ou les frères prêcheurs ou mineurs arrivent dans une ville où habitent des Sarrasins et des Juifs, et qu'ils veulent leur expliquer la parole de Dieu, ces derniers sont obligés de répondre à la convocation et d'écouter patiemment leurs prédications ; ceux qui ne viendraient pas de leur plein gré y seraient forcés par nos officiers sans accepter aucune excuse»<sup>40</sup>. Le pape Innocent IV dans une brève lettre apostolique (1245) adressée à l'archevêque de Tarragone, Pedro de Albate (1223-1252), ratifia le statut de Jacques I<sup>er</sup> et le confirma pleinement<sup>41</sup>.

Les archives de la Couronne d'Aragon étaient remplies de dispositions royales du même ordre. Jacques I<sup>er</sup>, le 29 août 1263, peu après la controverse de Barcelone, faisait savoir aux Juifs de la ville «qu'il leur envoie, pour leur montrer la voie du salut, le frère Pablo Christiani, de l'ordre des frères Prêcheurs [participant à la Controverse], qui se présentera à eux dans leurs synagogues, dans leurs maisons ou autres lieux, en vue de leur prêcher et aussi de discuter avec eux sur l'Écriture Sainte. Il leur est enjoint d'aller à lui, de l'écouter avec mansuétude et bienveillance, de lui répondre, selon leur degré de savoir, humblement et respectueusement, sans subterfuge [...]; par la même occasion, le roi mande à tous ses officiers d'employer la contrainte si les Juifs se montrent récalcitrants»<sup>42</sup>. Le

39. Joannes Sbaralea *et al.*, *Bullarium franciscanum romanorum pontificum: Constitutiones, epistolae, ac diplomata*, vol. 1, Roma 1759, p. 376; Jaume Riera i Sans, «Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)», *Calls* 2 (1987), p. 113-143 a étudié les autorisations de prêcher aux Juifs et aux musulmans dès l'année 1243, l'année où Jaime I a mis en marche l'action de prédication au concile ecclésiastique de Lérida, jusqu'en 1391.

40. Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York, 1989, p. 256; *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña*, Madrid, 1896, I, p. 217-218.

41. Grayzel, *ibid.*, p. 254. Dans le bref d'Innocent IV est reproduit intégralement le «statut» de Jacques I<sup>er</sup>.

42. Jean Régéné, *History of the Jews in Aragon. Regenta and Documents 1213-1327*, edited and anotated by Yom Tov Assis, Jerusalem 1978, p. 41, n° 215.

même monarque, le 25 octobre 1268, ordonnait, alors qu'il se trouvait à Cervera, que les Juifs ne fussent plus obligés d'écouter les sermons des frères en dehors du *call*, afin d'éviter des brimades ; de plus, les frères qui allaient prêcher dans les synagogues ne pouvaient y aller accompagnés que d'un maximum de dix hommes<sup>43</sup> (et non d'une multitude comme c'était l'habitude). Jacques II fit de même : le 27 juin 1297, il s'opposa aux pratiques dénoncées dans les quartiers juifs de Saragosse où «des baptisés prêchaient sur les places en excitant le peuple contre les Juifs» ; le monarque souhaitait sans doute «que les baptisés et les prêcheurs pussent disputer avec les Juifs dans leurs synagogues sur la foi catholique»<sup>44</sup>.

Les prédications dans les quartiers juifs donnaient lieu à des incidents. Depuis Valence, le 19 juin 1279, le roi Pierre III ayant eu connaissance que, pour les prédications destinées aux auditoires juifs, les frères de Santo Domingo de Huesca se faisaient accompagner par une multitude de chrétiens qui par leur présence pouvaient créer un désordre préjudiciable pour les Juifs, demanda au supérieur du couvent d'ordonner aux religieux de l'ordre de ne pas admettre dans leurs prédications des auditeurs chrétiens, séculiers ou clercs. À cette même date, Gonzalvo Pérez de San Pedro s'adressait au *sobrejuntero*<sup>45</sup> de Huesca, en lui ordonnant d'annoncer qu'il était interdit aux chrétiens d'être présents aux prédications, à l'exception des compagnons des prédicateurs<sup>46</sup>. Le 8 octobre 1279, il s'adressa à Zalmedina en lui disant que lorsque les frères prédicateurs ou mineurs prêchaient dans les synagogues, ces édifices étaient remplis de chrétiens venus dans l'unique but de déranger, outrager et blesser les Juifs et non pas d'écouter les sermons. Voulant éviter ces scandales, il y interdit l'affluence de chrétiens, à l'exception de

---

Cf. *ibid.* p. 543, n° 2934, la même mesure fut prescrite à Lérida le 12 Mars 1247. Le 30 août 1263 (*Ibid.*, p. 42, n° 217), le roi interdit d'utiliser la force pour obliger les Juifs à aller écouter des sermons.

43. *Ibid.*, p. 69, n° 386. Cf. *ibid.*, p. 133, n° 731.

44. *Ibid.*, p. 492, n° 2.650.

45. En Aragon, c'était l'officier chargé de l'exécution des sentences rendues par la justice royale. Voir David Romano, «Sobrejunterías de Aragón en 1279-1285», in *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, 1977, vol. II, pp. 329-351.

46. Jean Régné, «Catalogue des actes de Jaime I, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon concernant les Juifs (1213-1291)», *Revue des Études Juives* 63 (1912), p. 259 repris dans Ricardo del Arco, «La aljama judaica de Huesca», *Sefarad* 7 (1947), p. 278.



trois ou quatre notables. À la même époque, il s'adressait à l'*aljama*, pour l'avertir qu'il était interdit aux frères prédicateurs ou mineurs d'user de menaces ou de violence afin d'obtenir la conversion des Juifs; à ces derniers, il demandait de se garder de proférer des paroles insultantes contre les frères ou la foi chrétienne. Au couvent des frères mineurs, il demandait de rechercher la conversion des Juifs par la persuasion et non par la menace<sup>47</sup>.

Il résulte de cette vaste documentation d'archives que la prédication dans les synagogues était développée et concernait tous les centres importants de la population juive en Aragon et en Catalogne. Il existe des lettres royales concernant ces homélies à Barcelone, Gérone, Huesca, Saragosse, Vich, Manresa, Lérida, Jaca et Majorque, entre autres lieux<sup>48</sup>. Par exemple, les ordres royaux concernant ceux qui prêchaient aux Juifs et les conduisaient sur le bon chemin par la raison plus que par la violence s'imposèrent aussi à Tarragone. Dans les notes du *Clavario* de cette ville, en 1388, on trouve la mention suivante : « Dats an Johan Feria del Regne de Castella convers lo qual li donam p. amor de Deu i p. esguart com ha disputat ab los jueus de la dita ciutat del fet de la fe »<sup>49</sup>. Dans la bulle *Etsi doctoris gentium* de Benoît XIII, en 1415, on signalait l'obligation faite aux Juifs à partir de douze ans d'aller trois fois par an, en des jours déterminés, écouter les sermons sur la venue du vrai Messie, Jésus Christ, les hérésies et les erreurs de la doctrine talmudique et les causes de l'exil perpétuel du peuple juif<sup>50</sup>. Par une ordonnance royale de Barcelone

47. *Ibid.*, p. 279. La réaction juive contemporaine face à la prédication par la force a été rassemblée dans l'ouvrage *Milhemet mitzva* (ca. 1240-1270) de R. Meir ben Simeon de Narbonne. Voir R. Chazan, « Confrontation in the Synagogue of Narbonne: a Christian Sermon and a Jewish Reply », *Harvard Theological Review* 67 (1974), p. 437-457; *id.*, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley, 1989, p. 39-44, 49-51, 52-66. Voir aussi le texte du *responsum* [*Še'elot u-Tešubot ha-Rašba*, (Vilna 1881), IV, n° 187] envoyé à l'*aljama* de Lérida, étudié et traduit par Moisés Orfali, « R. Selomoh ibn Adret y la controversia judeo-cristiana », *Sefarad* 39 (1979), p. 111-120; *id.*, « La cuestión de la venida del Mesías en un *Responsum* de Rabbí Selomó ibn Adret al Cahal de Lérida », *Helmantica* 43 (1992), p. 203-220.

48. Jean Régéné, (*supra*, note 42), p. 135, n° 746; p. 135-136, n° 47; p. 488, n° 2624.

49. *Livre du consulat* de l'année 1388. Notes du *Clavario*. Archive Historique de Tarragone rassemblée dans : José Sánchez Real, « La judería de Tarragona », *Sefarad* 11 (1951), p. 343.

50. José Amador de los Ríos, (*supra*, note 27), p. 982-984. Ces sermons devaient être prêchés en tout lieu où il y avait des Juifs. Les prédicateurs devaient orienter leurs sermons vers les thèmes de la dispute de Tortosa : voir Antonio

1419, le roi Alphonse V d'Aragon rappelait la mise en œuvre de cette obligation<sup>51</sup> et sur le même sujet Vincent Ferrer disait: «e aquell preycador en les terre on son deulos fer venir al sermó per hoir les falsies e les veritats de la sua ley»<sup>52</sup>. Celui qui ne s'y rendait pas était passible d'une lourde amende: «Es necessari al preycador de publicar les veritats a fels e infles... e per ço vosaltres, juheus, veniu a la preycació. Hoc, importune, ab pena de mil florines»<sup>53</sup>. Encore plus clair: «Ca la ordenación que el rey ha fecha, que vengades a la predicación, por vuestra salvación es fecha; aunque venides por fuerza e con aguyjones e a mal de vuestro grado»<sup>54</sup>.

Les activités du converti du judaïsme Jimeno Pérez, venu probablement de Tudela (dans la documentation il est appelé Eximén Pérez de Tudela) eurent aussi un important retentissement. Le 24 août 1333, il reçut, avec son frère Pedro Fernández, l'autorisation de l'Infant don Pedro de prêcher aux Juifs de Valence. Ses prédications se déroulaient au palais épiscopal et dans la synagogue<sup>55</sup>. Le récit d'un suicide pendant ses prédications est connu par un document relatant la raison de la confrontation entre l'autorité royale et le converti devant le notaire Guillem Guasch en date du 5 octobre 1333. C'est ce document que l'historien valencien, José Hinojosa Montalvo, a reproduit en faisant une reconstruction rigoureuse de l'histoire de la communauté juive de Valence. Les Juifs, selon le rapport officiel, étaient habitués à écouter les sermons des dominicains et des franciscains «qui sabien l'abraich e venien aquí per aplanar les prophecies e preycar la paraula de Déu». À partir

---

Pacios López, *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona 1957, vol. II, Actas, p. 606-607.

51. Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*, Berlin, 1929, vol. 1, *Aragonien und Navarra*, doc. 527, p. 849: «Empero que los ditos sermones sean de la fe, de la materia inductiva a la fe, e no cosas, que de aquellas se puede seguir scandalo, e esto por no seyer scandalizados».

52. Roque Chabás, (*supra*, note 8), VIII (1903), p. 113.

53. *Ibid.*, p. 125.

54. Voir le «Sermón sobre los quatro aguyjones que nos da Ihesú Christo», prêché «dans la soixantième semaine, entre le septième et le douzième jour de février de 1412, dans la Castille occidentale, dans une ville castillane avec une communaute juive grandissante, sur le chemin entre Salamanque et Zamora» éd. de Pedro Manuel Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la España medieval. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, 1994, p. 385-386.

55. Voir Jaime Riera i Sans, (*supra*, note 39), p. 121-122 et p. 135 le texte de la «Llicència per predicar als jueus atorgada pel rei Alfons el convers Jimeno Pérez de Tudela (Calataiud, 15, novembre, 1333)».

de cette note, il est possible de déduire que d'autres frères mineurs, qui connaissaient l'hébreu, prêchaient aux Juifs de Valence<sup>56</sup>. Les prédications n'étaient donc pas rares et la langue hébraïque était utilisée surtout par les convertis, qui devaient même avoir connaissance des textes hébraïques.

José Hinojosa Montalvo témoigne que les Juifs de la ville de Valence obtinrent durant le XIV<sup>e</sup> siècle divers privilèges royaux qui les exemptaient d'écouter les prédications des convertis. Un privilège de Pierre IV, daté du 25 avril 1383, précise que personne parmi les officiers royaux ne pouvait obliger les Juifs à écouter les prédications des convertis pour qu'ils se convertissent à la foi catholique, sous peine d'une amende de 500 sous. Cependant, le zèle prosélyte des chrétiens dans les années 1390 fit que le gouverneur et l'ensemble du royaume, à la demande des convertis, obligèrent les Juifs à participer aux prédications et aux disputes. L'absence des Juifs à ces événements les obligeait au paiement d'amendes, ce qui entraîna plusieurs d'entre eux à payer pour éviter de participer aux prédications. Jean I<sup>er</sup>, à la demande des Juifs, ordonna à ses agents de respecter la concession faite par son prédécesseur<sup>57</sup>.

Cependant, ce ne sont pas tous ces effets persuasifs qui enflammaient le climat politique, religieux et social de l'époque. Malgré un environnement hostile aux Juifs dans les cercles chrétiens de cette époque, il arrivait parfois que les prédications eussent plus ou moins un ton cordial. Rappelons, par exemple, le grand philosophe et écrivain de Majorque Raymond Lulle (1232-1316), dont le *Libre del Gentil e los tres savis* constitue un bon témoignage du souhait et des efforts de l'intellectuel chrétien pour comprendre l'âme juive. Nous savons que cet auteur, qui consacra sa vie à la conversion des musulmans, avait sollicité du roi Jacques II la permission de prêcher aux Juifs. Yitzhak Baer suppose que ses sermons publics étaient moins modérés et moins prudents que son œuvre littéraire<sup>58</sup>,

56. José Hinojosa Montalvo, *La judería de Valencia en la Edad Media*, Ajuntament de Valencia, 2007, p. 297-298.

57. *Ibid.*, p. 298-299. Sur d'autres autorisations particulières données aux convertis Jaume Pere, Joan d'Osca, Jimeno Pérez de Tudela déjà mentionné, maître Pere de Gràcia, Jaume Romeu, Gillerem Catalá, Juan Fernández de Toledo et Guillem de Paris pour prêcher aux Juifs et leur enseigner la catéchèse, voir Jaume Riera i Sans, (*supra*, note 39), p. 119 -126 et le document en annexe aux p. 132-143.

58. Ytzhak Baer, (*supra*, note 8), vol. I, p. 148 et note 83; Ben Zion Degani, «Ramon Lull – A New Approach to Missionizing», in Aharon Mirsky, Abraham

mais les récentes recherches de Harvey Hames démontrent que son apologie restait mesurée, visant à ne pas blesser un adversaire en opposition avec les courants dominants de son époque. Dans ses prédications dans les synagogues, il essayait de convaincre les Juifs par la raison, dans un cadre quasi bucolique et courtois, car il estimait qu'il s'agissait là du meilleur moyen de persuasion<sup>59</sup>. Prêcher selon Lulle, si cela se faisait de manière correcte, aurait été un moyen efficace d'animer les débats et ensuite la conversion<sup>60</sup>. D'après Hames, le *Liber praedicationis contra Iudaeos* fut écrit par Lulle en 1305 à l'intention des prédicateurs experts dans cette spécialité. Au fil de ses cinquante-deux sermons, Lulle suggère des approches pour combiner l'usage de l'autorité avec la méthode de l'art et aussi indiquer ce qui est le plus important pour prouver que les Juifs sont dans l'erreur. Lulle était conscient du fait que faire confiance à la seule autorité n'était pas suffisant pour réussir et qu'il fallait donc s'aider de l'art pour convaincre tous les participants<sup>61</sup>.

Une autre « technique d'évangélisation » moderne – telle que la définit Francisco Márquez Villanueva – fut celle utilisée par Hernando de Talavera dans ses prédications à Grenade en 1478. Il appliquait une « conduite persuasive » tendant vers un « système d'assimilation » des nouveaux-chrétiens d'origine sémitique (Juifs et Maures) grâce au langage du christianisme paulinien<sup>62</sup>. L'insistance de Talavera sur les concepts pauliniens de tolérance mis dans le réseau de références évangéliques et philosophiques trouvait son fondement dans le

---

Grossman, Yosef Kaplan (éd.), *Exile and Diaspora. Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Jerusalem, 1988, p. 235-256 (en hébreu).

59. Harvey Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Boston, 2000. Cf. José María Millás Vallicrosa, *El «Liber praedicationis contra judeos» de Ramon Lull*, Madrid-Barcelona, 1957, p. 19-21.

60. Sur cette question, voir la discussion dans Mark David Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Lull: Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*, Oxford, 1996, p. 157-159.

61. Pour la théorie sur le débat voir *el Libre de contemplació en Déu de Lulle, en Obres de Ramon Lull* (Palma 1906-1950), V, chap. 187 y VI, chap. 216. Voir aussi Mark David Johnston, *The Spiritual Logic of Ramon Lull*, Oxford University Press, 1987, p. 135-145.

62. Hernando de Talavera, «*Católica impugnación del heretico libelo maldito y descomulgado, que el año pasado del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo de mil y cuatrocientos y ochenta años fue divulgado en la ciudad de Sevilla*», in Francisco Márquez Villanueva et Francisco Martín Hernández (éd.), «*Espirituales Españoles*» VI, Barcelona, 1961, p. 51.

concept paulinien de charité comme valeur universelle et absolue. Sur la démarche évangélisatrice du frère Hernando de Talavera (« Tout Israël sera sauvé » (Rm 11, 26) pesait sans doute l'influence du frère Alonso de Oropesa, général de l'Ordre de saint Jérôme (1457-1468), car un lien de parenté unissait les deux hommes<sup>63</sup>.

Tels furent les fruits de l'infatigable travail des prédicateurs itinérants, qui tendit à développer une image particulièrement négative du Juif et du judaïsme. L'ampleur idéologique de ce phénomène induit par les sermons des prédicateurs provoqua souvent une hostilité ouverte des communautés chrétiennes englobantes qui dégénéra en épisodes de violence<sup>64</sup>. On constate ainsi, dans l'Espagne des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, un sentiment général d'aversion contre les Juifs, stigmatisés comme élément schismatique dès le début du XV<sup>e</sup> siècle par Benoît XIII. Vincent Ferrer, de même, lorsqu'il parlait de quatre schismes (les Juifs, les Sarrasins dirigés par Mahomet, les Grecs conduits par l'empereur de Constantinople et les Romains sous le pouvoir de l'intrus Barthélemy) équivalant aux quatre bêtes de l'Écriture [Daniel 7, 2-7], disait des Juifs : « La première bête signifie le schisme des Juifs sous le règne de Jean. Les Juifs ont la cruauté du lion, mais à présent on leur a arraché leurs énormes ailes, ils ont été retirés de la terre des fidèles du Christ et rejetés dans un coin du monde où ils persévèrent dans les pensées et les effets de leur cœur dépravé »<sup>65</sup>, une attitude qui suffit à elle seule à rendre compte de désastreuses dérives.

Department of Jewish History  
Bar Ilan University  
52900 Ramat Gan  
Israel  
orfali@mail.biu.ac.il

63. Selon José Amador de los Ríos (*supra*, note 27), p. 683, note 3, Hernando de Talavera était le neveu du général de l'ordre de saint Jérôme.

64. Emilio Mitre Fernández (*supra*, note 7) a constaté que, dans le cas des villes castillanes où les communautés juives avaient acquis une certaine importance, la propagande des prédicateurs enflammés – avec Séville comme épice – avait réussi à se propager facilement parmi les chrétiens et à provoquer un fanatisme populaire qui produisit occasionnellement des actions violentes contre les synagogues.

65. José María de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956 (« Biblioteca de Autores Cristianos » 153), p. 460.

FRANÇOIS DELPECH

Centre National de la Recherche Scientifique  
(UMR 7192 « Proche Orient, Caucase, Iran », Collège de France)

## **De David Reubeni au Juif Errant : dans les pas du « Juif au soulier »**

*Plusieurs documents du xv<sup>e</sup> siècle attestent que David Reubeni était connu sous le nom de « Juif au soulier ». À propos de cette énigmatique appellation on examine les rapports anciens du métier de la chaussure avec la prophétie et le messianisme. Certaines versions ibériques de la légende paneuropéenne du Juif Errant indiquent que l'identification traditionnelle de ce personnage à un cordonnier de Jérusalem qui aurait insulté le Christ semble avoir connu un enracinement précoce et privilégié dans les croyances et le folklore péninsulaires. On peut légitimement supposer que s'est produite en Espagne et au Portugal une interaction entre cette légende médiévale et les rumeurs qui ont dû circuler à propos du vagabond illuminé exécuté en 1538.*

### **From David Reubeni to the Wandering Jew: following the steps of the “Jew with a shoe”**

*Several documents of the 16<sup>th</sup> century vouch that David Reubeni was known as “the Jew with a shoe”. About this strange nick-name the author investigates the old relations of the shoemaking craft with prophecy and messianism. Some Iberian versions of the paneuropean legend of the Wandering Jew show that the traditional identification of this figure to a cobbler from Jerusalem who was supposed to have insulted Christ seems to have had some early and special roots in peninsular beliefs and folklore. It can reasonably be supposed that in Spain and Portugal an interaction took place between this medieval legend and some of the rumours which probably spread about the enlightened wanderer executed in 1538.*

## UN MYSTÉRIEUX SOULIER

Des multiples énigmes qui entourent l'atypique personnage de David Reubeni, ce juif vagabond et « prophète » qui hanta les cours royales et les communautés hébraïques de l'Occident chrétien dans les premières décennies du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, la moindre n'est pas celle de l'étrange surnom de « *judío del zapato* » que lui prêtent certains textes, dont aucun ne précise la signification ni l'origine qu'il convient d'attribuer à semblable appellation.

Cette dernière n'apparaît, semble-t-il, qu'après que tout fut consommé (et consumé) : on la voit en effet mentionnée de façon très explicite dans un relevé des sambenitos conservés dans la cathédrale de Badajoz (réalisé au xvii<sup>e</sup> siècle par un chanoine pénitencier de cette dernière), où il est indiqué que « *David judío que deçian del çapato. Hijo que dixo ser del Rey Salomón y hermano del Rey Juzep, natural del desierto de Hobot* » vint au Portugal en 1525 et « *dogmatizo y convirtio muchos xrianos a la ley muerta de los judíos* », pour être finalement « *relaxado en persona año de 1538* »<sup>2</sup>.

1. Sur la carrière, les pérégrinations et la personnalité de ce prétendu missionnaire juif (peut-être d'origine éthiopienne), venu en Occident solliciter, au nom des « tribus perdues » d'Israël et de son frère (un certain Joseph, roi de quelques-unes de ces tribus), l'aide diplomatique et militaire du Pape et de l'Empereur afin de renforcer l'armée qu'il disait vouloir lancer contre l'empire ottoman, voir l'article que lui consacre l'*Encyclopaedia Judaica*, t. XIV, Jérusalem, 1971, col. 114-115, le livre de Léa Sestieri, *David Reubeni: un ebreo d'Arabia in missione secreta nell' Europa del Cinquecento*, Gênes : Marietti, 1991 (qui comporte une traduction du Journal de Reubeni) et Mercedes García-Arenal, « "Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente". Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles) », *Revue de l'Histoire des Religions*, 220 (4), 2003, p. 445-486 (p. 465-470). Après d'inscrutables et peut-être mythiques visites à Alexandrie, Jérusalem, Safed, Damas, notre pèlerin messianique commence sa carrière diplomatique européenne à Venise en 1523 et l'achève sur un bûcher (à Badajoz ?) en 1538, après s'être entretenu, au fil des années, avec le Pape Clément VII et Jean III, roi du Portugal, et avoir éveillé par ses « ambassades » l'attention de Charles Quint. Son influence s'est cependant surtout exercée dans les communautés de « nouveaux chrétiens » au Portugal et en Espagne, où il semble avoir suscité assez d'agitation millénariste pour s'attirer les foudres de la couronne impériale et de l'Inquisition.

2. Voir Antonio Rodríguez Moñino, « Les judaïsants à Badajoz de 1493 à 1599 », *Revue des Etudes Juives*, 115, 1956, p. 73-86 (p. 75 sq., 81) et id., « La

Cette allusion est confirmée par d'autres textes, notamment par la *Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel*, éditée avec le *Tratado que fez mestre Hieronimo, medico do Papa Benedicto XIII contra os judeus* (Goa, 1565), où l'on peut lire que «*Em nossos dias no tempo del Rey dom João o terceiro de Portugal, destas partes orientaes foy hum ribaldo que em Hespanha chamarão o judeu do çapato, dizendo que vinha donde estavão os tribus de Israel. E soo este appellido foy bastante pera ser tido em Hespanha e dos judeus de Africa como Messias [...]*»<sup>3</sup>. Ce texte fournit, on le voit, une précision capitale: le surnom de «juif au soulier» a une relation symbolique avec la fonction messianique attribuée au personnage par ses coreligionnaires. Son sens et la raison de cette relation restent cependant implicites et opaques. Il semble même que l'association en question ne s'est imposée que tardivement: une lettre de l'inquisiteur Selaya à Jean III datée de 1528 mentionne en effet l'activité messianiste de Reubeni sans faire la moindre allusion au surnom cité<sup>4</sup>.

Un dernier texte donne enfin une indication sur le sens du surnom, mais l'origine tardive du document (copie supposée d'un registre d'autodafés célébrés à Évora en 1542) et ses flagrantes inexactitudes laissent supposer que la dénomination de «Juif au soulier» doit relever, comme le reste de la notice, d'une élaboration légendaire postérieure aux événements et que l'explication qui en est donnée est peut-être de nature purement spéculative<sup>5</sup>. Qu'elle relève ou non d'une rationalisation secondaire, elle s'inscrit néanmoins, comme on le verra, dans le fil d'une tradition attestée par ailleurs et mérite de ce fait d'être retenue: «*O Judeu do Çapato, dizem que foy çapateyro, o qual veyo da India Oriental a Portugal, e lhes*

---

muerte de David Reubeni en Badajoz (1538)», *Revista de Estudios Extremeños*, 15, 1959, p. 389-395.

3. Cité par I.-S. Révah, «David Reubeni exécuté en Espagne en 1538», *Revue des Etudes Juives*, 117, 1958, p. 128-135 (p. 132).

4. «[...] *el dicho judío venía a dar buenas nuevas a los creyentes y para dezirles que estoviesen apercebidos para yr a recibir al falso mexias que el pedricó, porque un rey, hermano suyo, los avía de llevar a Tierra de Promisión [...]*» (cité par I.-S. Révah, *op. cit.*, p. 129).

5. Voir I.-S. Révah, *op. cit.*, p. 132-135, qui indique que la notice en question (ms. 958 des Archives de la Torre do Tombo), connue par une compilation faite à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, est sans doute d'origine espagnole et se distingue par son «caractère inauthentique et purement légendaire». Voir également L. Sestieri, *op. cit.*, p. 47-48.



*meteo na cabeça e persuadio aos moradores do tal Reyno, que era o Messias esperado, e que vinha do Eufrates de se manifestar aos que allí estavam, e todos em Portugal o tiverão por tal, e o crerão [...].»<sup>6</sup>.*

Plus explicite que les autres, ce texte fait donc de Reubeni un «*çapateyro*», ce qui, à première vue, devrait rendre compte de l'étrange surnom «*Judeu do çapato*», que les autres mentions du personnage laissent inexplicé<sup>7</sup>.

Malheureusement cette explication pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Quoique s'inscrivant dans la perspective d'une démystification annoncée du personnage, clairement dénoncé comme un imposteur, elle est en elle-même fort invraisemblable et semble relever d'une anti-légende aussi fabuleuse que les fausses assertions messianiques qu'elle prétend démasquer. On ne voit pas bien en effet comment ce voyageur-ambassadeur qui fréquentait, d'un pays à l'autre, les cours pontificale, royales et nobiliaires aurait pu exercer la profession de cordonnier : il se présentait comme un chef de guerre de haut lignage, «*fil*» de Salomon et frère d'un roi des fameuses Tribus Perdues, et il n'y a aucune allusion dans son journal à un lien quelconque avec l'humble métier des «*réparateurs de la chaussure humaine*». Il y a bien sûr lieu de supposer que ses récits au sujet de ses origines, de sa mission hautement politique et de ses pérégrinations orientales antérieures à son surgissement dans l'Histoire vérifiable (Venise, 1523) sont pour la plupart largement imaginaires et qu'il a très bien pu, dans ses quarante premières années, être amené ici ou là à exercer une profession artisanale, qu'il aurait ensuite manifestement abandonnée pour se livrer à l'aventureuse carrière «*missionnaire*» qu'on lui connaît.

Il n'est pas interdit non plus de supposer qu'une fois tombé dans les griffes de l'Inquisition il a pu, torturé ou non, avouer les humbles origines supposées plus haut. Une fois l'affaire ébruitée (avant ou après son exécution, qui a certainement fait beaucoup

6. I.-S. Révah, *op. cit.*, p. 134. Remarquer que l'auteur de la notice assure également, comme la lettre de l'archevêque de Goa, que Reubeni n'était en fait pas juif.

7. Voir l'allusion à «*Davit judeu estrangeiro que por alcunha se chamava do çapato*» citée par M. García-Arenal, *op. cit.*, p. 467, n. 71, qui semble provenir des documents de l'Inquisition d'Évora (1553) relatifs au procès d'Alonso Fernández de Medellín.

de vagues et suscité de nombreux commentaires, vu l'apparente célébrité du personnage), la nouvelle a pu donner lieu aux rumeurs les plus diverses. Qu'un personnage de si haute volée et exotique prestige ait pu n'être finalement qu'un savetier fabulateur, voilà qui rendait l'imposture plus manifeste, plus captivante à raconter, plus exemplairement admonitoire dans la perspective, alors largement ouverte, des campagnes antisémites visant à la marginalisation des *conversos*.

On peut encore, pour en finir avec les hypothèses, imaginer que le mot « *zapato* » et son association au personnage de Reubeni procèdent en l'occurrence d'une déformation (ou parodie) populaire d'un autre mot – par exemple « *çabato* » – et impliquent une allusion au sabbat, ou au mythique fleuve Sambation, qui marquait, comme on sait, la frontière au-delà de laquelle se trouvait précisément la retraite cachée des Tribus Perdues, dont Reubeni prétendait provenir<sup>8</sup>. La minceur du corpus documentaire, les incertitudes et lacunes du dossier recommandent cependant de ne pas trop accumuler les hypothèses, lesquelles ne peuvent qu'amener à solliciter à l'excès des textes certes convergents, mais trop incertains et indirects pour qu'on puisse en tirer des conclusions très claires.

#### DE QUELQUES SAVETIERS PROPHÈTES

Un éclairage latéral et comparatif nous aidera peut-être à éviter les apories qu'implique un dossier textuel si fragile et permettra au moins, sinon de résoudre l'énigme, du moins de la recadrer dans le contexte du réseau des représentations imaginaires qui en constituent l'arrière-plan et d'en entrevoir les différents registres signifiants.

Remarquons d'abord que de nombreux juifs ibériques s'appellent Zapata et qu'ils sont encore plus nombreux à exercer, traditionnellement, le métier de « *zapatero* ». Il est d'autre part notoire que beaucoup de ces cordonniers judaisants apparaissent sur les tableaux de chasse de l'Inquisition : la copie des *sambenitos*

8. C'est ce que suggérait Cecil Roth dans un travail (« Le martyr de David Reubeni » *Revue des Etudes Juives*, 116, 1957, p. 93-95) dont I.-S. Révah (*op. cit.*, p. 132) a contesté fermement les conclusions.

de Badajoz mentionnée plus haut, où figure justement le nom de Reubeni, en compte un nombre impressionnant<sup>9</sup>.

Il y a lieu enfin de retenir que l'Occident chrétien a connu, du Moyen Âge au xvii<sup>e</sup> siècle, une solide et curieuse tradition de «cordonniers-prophètes» (ou transmetteurs de prophéties). Qu'il suffise de rappeler par exemple ce Benvenuto, dit l'«*Asdenti*», savetier parmesan né dans le premier quart du xiii<sup>e</sup> siècle, que Dante cite à deux reprises (dans le *Banquet*, IV, 16, 6, et dans la *Divine Comédie*, *Enfer* XX, 118-120, où on le voit subir, dans le huitième cercle infernal, le même éternel châtement que Michel Scot et une série d'autres devins, magiciens et astrologues)<sup>10</sup>. Ce «*quidam simplex homo, qui habet intellectum illuminatum ad predicendum futura*» commentait, quoique illettré, les prophéties bibliques aussi bien que celles de Merlin, de Joachim de Flore et des Sibylles : Salimbene de Adam évoque sa grande notoriété («*Et de diversis partibus mundi multi veniunt ad ipsum interrogandum*»), son humilité («*Et est curialis homo et humilis et familiaris et sine pompa et vanagloria, nec aliquid dicit affirmando, sed dicit: "Ita videtur michi, et ita intelligo ego istam scripturam"*»), et le rôle de pacificateur qu'il a joué dans des conflits locaux<sup>11</sup>. Dante ne lui a pas pardonné, semble-t-il, ses prophéties anti-impériales.

Un autre cas notoire est celui de Jakob Böhme, le «cordonnier théosophe» de Görlitz : son œuvre mystique immense fait de lui l'un des piliers de la tradition philosophico-religieuse allemande. Reçu en 1599 dans la corporation de la chaussure, cet artisan illuminé avait connu, avant de se décider à écrire, un *cursus* initiatique marqué par de mystérieuses découvertes, rencontres et visions : il avait notamment reçu dans la boutique de son patron, lors de ses années d'apprentissage, la visite d'un inconnu, un étranger mal vêtu mais d'allure noble, qui voulait acquérir une paire de souliers ; en l'absence du maître artisan, le jeune apprenti avait d'abord refusé de la lui vendre, puis, le voyant insister, lui avait proposé pour le

9. A. Rodríguez Moñino, «Les judaïsants...», p. 77-84 : voir les n° 55, 60, 63, 75, 87, 88, 93, 94, 97, 98, 119, 125, 137, 139, 142, 148, 155, 157, 167, 169, 170, 173, 174, 184, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 210, 216, 229, sur une liste globale de 231 condamnations (entre 1493 et 1599).

10. Voir *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome : Ist. della Enciclopedia Italiana, t. VIII, 1966, p. 685-689.

11. Salimbene de Adam, *Chronica*, t. II (a. 1250-1287), G. Scalia éd., Turnhout : Brepols, 1999, p. 691, 776 sq., 800 sq., 803.

décourager un prix exorbitant, que l'inconnu paya sans sourciller. Sorti de la boutique ce dernier appela Jakob par son nom, le fit venir à lui et, le fixant du regard en lui serrant la main, lui annonça, avant de s'éclipser sur la route, sa grandeur future, sa transformation en un autre homme qui étonnerait le monde et recevrait la grâce divine<sup>12</sup>. Comme l'a pertinemment souligné Flavio Cuniberto, ce personnage symbolique et surnaturel est à l'évidence l'une des incarnations hiérophaniques de ce type traditionnel de voyageur omniscient, immortel et prophète que la tradition juive identifie à Elie et la gnose musulmane à Khadir, guide spirituel itinérant des obscurs inconsciemment voués à la révélation mystique<sup>13</sup>. Pour Böhme le chemin de l'illumination est donc passé par la boutique,

12. L'épisode est relaté par Abraham von Frankenberg dans sa biographie de Böhme (*Historischer Bericht*, dont la première version, en latin, est de 1637) : voir Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, rééd., New York: Franklin, 1968, p. 17, et les commentaires que fait sur cet épisode Flavio Cuniberto, *Jakob Böhme*, Brescia : Ed. Morcelliana, 2000, p. 31-34.

13. *Ibid.*, p. 32 sq. Il y aurait lieu de mettre en relief les analogies de cet épisode initiatique avec certaines versions de la légende du Juif Errant (qui se présente à la boutique d'un cordonnier pour lui demander une paire de chaussures neuves ou faire réparer les siennes, ou qui est lui-même un ancien cordonnier qui avait fort mal reçu le Christ lorsque ce dernier avait souhaité faire une pause dans sa boutique lors du *Via Crucis*) : voir par exemple la version catalane recueillie par Joan Amades (*Folklore de Catalunya – Rondallística*, Barcelone : Selecta, 2<sup>e</sup> éd., 1982, p. 480 sq., n<sup>o</sup> 143, «*El sabateret pobret, pobret*») où un cordonnier pauvre offre des chaussures neuves à un mendiant qui s'avère être le Juif Errant, lequel donne à son bienfaiteur, pour le remercier, le noyau d'une pêche qu'il a cueillie au Paradis. Sur le personnage de Khadir, «*prophète-bis*» de la mystique musulmane (qui apparaît souvent dans les chroniques historiographiques hispano-musulmanes et dans le folklore morisque), voir Hassan Elboudrari, «*Entre le symbolique et l'historique : Khadir immémorial*», *Studia Islamica*, 76, 1992, p. 25-39 ; Françoise Aubaille-Sallenave, «*Al-Khidr, "L'homme au manteau vert" en pays musulmans : ses fonctions, ses caractères, sa diffusion*», *Res Orientales*, 14, 2002 (*Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*), p. 11-35 ; François Delpech, «*Salomon et le jeune homme à la coupole de verre. Remarques sur un conte sapiential morisque*», *Revue de l'Histoire des Religions*, 223 (4), 2006, p. 439-481. Je reviendrai ailleurs sur les rapports du «*caballero del verde gabán*» de Cervantes avec cette figure musulmane. Noter enfin que Khadir est considéré comme l'«*original*» du Juif Errant Ahasverus par Haim Schwarzbaum, *Biblical and extra-biblical legends in islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen : Verlag für Orientkunde, 1982, p. 167-168, n. 215, ce que pourraient confirmer les légendes compilées à son sujet par René Basset, *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, 2<sup>e</sup> éd., Paris : J. Corti, 2005, t. II, p. 273-275 (n<sup>o</sup> 83, «*Les changements du monde*»), qui font apparaître que Khadir et le Juif Errant partagent, de par leur immortalité et leurs tournées (avec retours récurrents et cycliques aux mêmes endroits), la fonction de témoins privilégiés des mutations géomorphologiques.

les arcanes de l'initiation artisanale et du « métier » ouvrant la voie au « mystère » théosophique<sup>14</sup>.

Or il est intéressant de constater que c'est dans la péninsule Ibérique, et plus particulièrement au Portugal, dans un contexte mental et politique marqué à la fois par la culture marrane, le problème des *conversos* et la montée de ce qui deviendra le millénarisme sébastianiste, que l'on voit fleurir avec le plus d'éclat, au seizième siècle, le type du cordonnier prophète (et même celui du cordonnier-messie).

On connaît notamment le cas illustre de Gonçalo Eanes Bandarra, ce cordonnier de Trancoso, dont les *Trovas* prophétiques en vers, pénétrées d'idéologie messianique joachimiste, ont joué un rôle décisif dans la diffusion de la mythologie du sébastianisme, à travers l'association du mytheme de l'« *Encuberto* » à la personne du malheureux jeune roi lusitanien disparu corps et biens à la « bataille des trois rois » (Ksar el Kebir, 1578)<sup>15</sup>.

Le thème sébastianiste de l'attente d'un « roi caché », dont le retour – annonce de l'accomplissement du « cinquième empire » (motif extrapolé à partir des prophéties bibliques de Daniel) – inaugurerait le triomphe final de la vraie Foi et le destin eschatologique de la couronne portugaise, apparaît en partie comme une variante christianisée du millénarisme juif, et plus particulièrement de l'« espérance d'Israël »<sup>16</sup>. Précisément polarisée sur le rôle messianique supposé des légendaires Tribus Perdues, cachées quelque part dans un coin inaccessible de la planète, dont la sortie récente constituait justement la bonne nouvelle apportée par David Reubeni, cette espérance impliquait prioritairement, pour

14. Sur le passage du « métier » (*ministerium*) au « mystère » (*mysterium*), voir F. Cuniberto, *op. cit.*, p. 27 sq. Sur les aspects initiatiques et « gnostiques » de l'artisanat traditionnel et de l'art de la chaussure en particulier, voir F. Delpech, « Savetiers prodigieux et cordonniers sacrilèges (éléments pour une mythologie de la *praxis* artisanale) », in *Anthropology of the Indo-European world and material culture (Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Colloquium of Anthropology of the Indo-European world and comparative Mythology)*, Marco V. García Quintela, Francisco J. González García, Felipe Criado Boado édés., Budapest : Archaeolingua, 2006, p. 307-332.

15. Voir Raymond Cantel, *Prophétie et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*, Paris : Ed. Hispanoamericanas, 1960, p. 21-39, Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris : Seuil, 1992 p. 166-168.

16. Voir Yves-Marie Bercé, *Le Roi Caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe Moderne*, Paris : Fayard, 1990, p. 350 sq. et *passim*.

les Marranes et les *conversos* cryptojudaïsants, la perspective d'une libération du joug chrétien et d'un retour à la Terre Promise, sous la direction d'un *leader* charismatique inspiré<sup>17</sup>.

C'est encore un cordonnier, Simon Gomes, qui quelques décennies plus tard (vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle), apporte sa contribution, toujours au service du sébastianisme, à cette mystique collective lusitanienne de l'attente du souverain sauveur<sup>18</sup>.

Quant à Luiz Dias, savetier et/ou tailleur<sup>19</sup>, répétitivement condamné (en 1538 et 1539) et finalement brûlé par l'Inquisition de Lisbonne, il avait allègrement franchi les limites du ministère prophétique pour devenir lui-même le «Messie de Setúbal», ses prétentions et son destin recoupant indirectement sur plusieurs points l'affaire David Reubeni<sup>20</sup>.

En Espagne cette fois, peu après la guerre des Alpujarras (en 1572), don Pedro de Deza rapporte dans une lettre avoir eu connaissance, au début du conflit, par l'intermédiaire d'un cordonnier, d'un écrit prophétique chrétien : «*vino a mí un çapatero vezino nuestro, hombre muy viejo, con un libro antiquísimo scripto de mano [...] En todo el libro no se contenía otras cosas sino profecías y pronósticos extraños, entre los quales avía uno que tractava las cosas del levantamiento deste Reyno [...]*». Ici encore il s'agit de l'annonce d'un Messie caché : «*[...] vendrá el encubierto a dar salvación a los Christianos y a destruir los Agarenos [...]*»<sup>21</sup>.

17. Sur l'emprise du mythe des Tribus Perdues sur la culture de la péninsule Ibérique au «Siècle d'Or» (bien au-delà des seuls milieux hébraïsants), voir Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, trad. fr., Lecques : éd. Théâtète, 2000, et M. García Arenal, *op. cit.*, p. 459-465.

18. L. Valensi, *op. cit.*, p. 192.

19. Savetiers et *remendones*, qui ont en commun la caractéristique (considérée comme ontologiquement juive) de préférer l'ancien au nouveau, échangent volontiers leurs attributs et attributions et sont fréquemment associés ou identifiés dans les représentations ibériques auriséculaires. Il en va de même pour *zapateros* et *sastres*, marques du même stigmatisme racial et professionnel.

20. Voir I.-S. Révah, *op. cit.*, p. 135, João Lúcio de Azevedo, *Historia dos cristãos novos portugueses*, Lisbonne, 1921, p. 98 et 448, Teófilo Braga, *O Povo Português nos seus costumes, crenças e tradições*, 2<sup>e</sup> éd., Lisbonne : Publ. Dom Quixote, 1986, t. II, p. 174, et C. Roth, *Histoire des Marranes*, trad. fr., Paris : éd. Liana Lévi, 1990, p. 117-119, 138 et 314 (n.1).

21. Voir Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492 – 1640)*, Paris : Klincksieck, 1977, p. 52 sq. et 412 sq.

## GNOSES ARTISANALES

Je me suis efforcé, dans un travail récent, de montrer, à partir d'un corpus de traditions majoritairement ibériques, que cette association privilégiée entre le métier de cordonnier et le ministère prophétique, laquelle est fortement accentuée dans les cas, si nombreux, où les artisans concernés sont d'origine et de confession (secrète) juives, est dans une large mesure pré-programmée par le riche et complexe folklore relatif à cette profession, laquelle implique – selon un très grand nombre de contes et de légendes – des liens spécifiques et très ambivalents de l'artisan de la chaussure avec la sphère du sacré et celle du pouvoir<sup>22</sup>. Dans nombre de traditions folkloriques, le cordonnier, qui est le plus souvent associé à un seuil ou autre espace liminaire, est en relation avec le monde surnaturel et l'au-delà, vis-à-vis duquel il exerce, d'une manière ou d'une autre, une fonction médiatrice<sup>23</sup>. Ce rôle de passeur polyvalent tient en partie à ce que l'échoppe urbaine du cordonnier est le lieu par lequel transitent toutes sortes d'informations et de rumeurs, tandis que le savetier ambulant, par ses tournées circumrégionales, parfois lointaines, assure le lien entre centres et périphéries, tout en croisant toutes sortes de vagabonds et voyageurs. Transmetteurs de bruits séditieux ou informateurs de police, les artisans de la chaussure sont ceux qui savent et font circuler. Un don divinatoire, voire magique, leur est souvent attribué, d'où le soupçon d'impiété et d'accointances diaboliques<sup>24</sup>, tandis que le fort potentiel transgressif et agonistique que leur prêtent de nombreux récits transpose le rôle de trublion qu'ils ont souvent été amenés à jouer dans des émeutes urbaines et autres mouvements révolutionnaires (comme dans les festivités, rites initiatiques, et querelles corporatives qui émaillent l'histoire de leur compagnonnage)<sup>25</sup>. Situés au niveau le plus infime de l'échelle sociale, mais revendiquant l'ancienneté et la noblesse professionnelle du «*gentle craft*»<sup>26</sup>, cordonniers et savetiers,

22. Voir F. Delpech, *op. cit.*, notamment p. 311-314 («Le cordonnier et le sacré») et 309-311 («Le cordonnier et le roi»).

23. *Ibid.*, p. 314-316 («L'au-delà et les fins dernières»).

24. *Ibid.*, p. 319-323 («Un métier mal famé et diabolique»). Je reviendrai ailleurs sur le thème du «cordonnier sacrilège».

25. *Ibid.*, p. 316-319 («La *mêtis* et l'*agôn*: la fable artisanale»).

26. Les saints et dieux cordonniers sont généralement des nobles déclassés et/ou des avatars de grands dieux des panthéons préchrétiens (voir *ibid.*, p. 311-

«chevaliers de la courte lance», sont partie prenante de l'inversion carnavalesque et ont, en tant que tels, rapport aux mutations et liturgies calendaires. D'où la dimension eschatologique qu'il leur arrive d'assumer, notamment lorsqu'est mise en relief leur intervention dans les processus de l'usure et du renouvellement<sup>27</sup>.

Cette mythologie artisanale semble avoir eu un enracinement ancien et une diffusion privilégiée dans les cultures de la péninsule Ibérique (où il appert précisément que le «dieu polytechnicien» panceltique Lugus, dont on connaît les affinités avec l'art de la chaussure, entretenait une relation spécifique avec des confréries de cordonniers)<sup>28</sup>.

Ces prédispositions n'ont toutefois ouvert le chemin au folklore évoqué plus haut que sous l'effet catalyseur d'un ensemble de représentations issues du monde juif péninsulaire (mais aussi, bien sûr, d'images et de regards péninsulaires portés sur le judaïsme), ne serait-ce qu'en raison du quasi monopole juif concernant certains secteurs de la profession. Le type traditionnel du «cordonnier sacrilège» et celui du savetier-prophète prenaient évidemment une coloration particulière lorsqu'ils étaient associés, comme c'était très souvent le cas, au peuple du déicide et de l'espérance messianique : la figure du cordonnier juif blasphémateur et l'identification de Judas à un cordonnier<sup>29</sup> représentent la face obscure et sacrilège de ce binôme, dont l'aspect mystique et illuminé se manifeste au grand jour dans le halo légendaire dont a fini par se nimber le mystérieux personnage de notre «juif au soulier».

Cette curieuse appellation et l'indication, matériellement invraisemblable mais symboliquement pertinente, selon laquelle il

---

313). Le rôle rituel du pied et de la chaussure dans les cérémonies celtiques d'investiture et d'accès à la souveraineté explique en partie les arrière-plans grandioses que supposent, souvent dans un registre parodique, les «histoires de cordonnier» et leur mythologie corporative : voir *ibid.*, p. 309 sq., F. Delpech, «Le rituel du Pied déchaussé. Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes», *Ollodagos (Actes de la Soc. Belge d'Etudes Celtiques)*, 10, 1997, 55-115, M. V. García Quintela, Manuel Santos Estévez, «Petróglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas : estudio comparativo», *Archivo Español de Arqueología*, 73, 2000, p. 5-26, M. Santos Estévez, M. V. García Quintela, «Petróglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones», *Revista de Ciencias Históricas*, 15, 2000, p. 7-40.

27. F. Delpech, «Savetiers prodigieux et cordonniers sacrilèges», p. 315 sq.

28. *Ibid.*, p. 312 et n. 35.

29. *Ibid.*, p. 332 sq.



aurait été «*zapatero*» me semblent en effet surdéterminées par le profil «*énochien*» du type prophétique que Reubeni a certainement incarné aux yeux de ses coreligionnaires ibériques. On sait qu'Énoch, qui partage plusieurs de ses caractéristiques et attributs avec son compère Élie, est ce prophète-voyageur, à la fois éternel et cyclique, que Dieu a gratifié d'expériences et de visions eschatologiques, et dont la *querencia* ultramarine est précisément la même que celle des Tribus Perdues jouissant, au-delà du fleuve Sambation, de l'état d'*absconditio* bienheureuse auquel seule mettra un terme la grande réunification de la fin des Temps<sup>30</sup>. Or Énoch est aussi et surtout un «*héros civilisateur*», qui invente et/ou transmet – comme l'Idris des Musulmans, l'Égyptien Thot et Hermès Trismégiste (auxquels on l'a identifié) – un savoir secret lié à l'écriture<sup>31</sup>, ce qui a fait de lui un maître des techniques fondées sur un apprentissage initiatique. C'est sans doute ce qui explique que, de fil en aiguille, il ait pu figurer dans plusieurs textes et légendes de la tradition hébraïque sous les traits d'un *cordonnier*<sup>32</sup>.

Cette confluence imaginaire de la gnose artisanale et de la pensée messianique, ce passage des secrets initiatiques du métier aux mystères eschatologiques (sur lesquels il a été suggéré que se développera, sous le signe d'Énoch et d'Élie, le cheminement théosophique du cordonnier visionnaire Jakob Böhme)<sup>33</sup>, sont probablement déjà au cœur de la nébuleuse idéologique hispano-judéo-lusitanienne qui a accueilli l'étonnante figure de David Reubeni et finalement construit sa légende posthume de «*juif au soulier*». La typologie du personnage est en effet on ne peut plus

30. Voir Louis Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, trad. fr., Paris : Cerf, t. I, 1997, p. 95-105 et Pierre Grelot, «*La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible : origine et signification*», *Recherches de Sciences Religieuses*, 46, 1958 p. 5-26. Sur le lien d'Énoch et Élie avec le thème des Tribus Perdues et le rôle de cette association dans les prophéties de Bandarra et dans l'idéologie des *conversos* cryptojudaisants, voir M. García Arenal, *op. cit.*, p. 462 (qui se fonde en partie sur John Edwards, «*Elijah and the Inquisition: Messianic Prophecy among Conversos in Spain circa 1500*», *Nottingham Medieval Studies*, 28, 1984, p. 79-94).

31. Voir les articles «*Idris*» et «*Hirmis*» de l'*Encyclopaedia of Islam* (2<sup>e</sup> éd.), Leyde : Brill, 1971, t. III, p. 1030 sq. et 463-465, et Pierre Lory, «*Hermès/Idris, prophète et sage dans la tradition islamique*», in *Présence d'Hermès Trismégiste (Cahiers de l'Hermétisme)*, Paris, 1988), p. 100-109.

32. Sur cette identification voir Gershom Scholem, *La kabbale et sa symbolique*, trad. fr., Paris : Payot, 1966, p. 151 (qui se réfère à Isaac l'Aveugle et Moïse Cordovero) et l'article «*Énoch*» de la *Jewish Encyclopedia*.

33. Voir F. Cuniberto, *op. cit.*, p. 26-36, 44-46.

énochienne: ce juif illuminé qui se disait « fils de Salomon » ne jouissait-il pas, comme Énoch et Élie, d'une sorte d'immortalité qui lui permettait de traverser le Temps et de se manifester (cycliquement ?) à différents moments de l'Histoire ? N'était-il pas, lui aussi, issu de cet espace secret et paradisiaque où étaient censées résider les Tribus Perdues en attendant l'heure de la réunification ? N'apportait-il pas la bonne nouvelle de la sortie militante de ces *inclusi* et l'implicite prophétie de la reconquête de Jérusalem, étape majeure de l'âge messianique ? Ne réincarnait-il pas, par ses incessants voyages, ses tournées d'ambassades de cours royales en métropoles, ses visites fédératrices des juiveries de la diaspora, sa trajectoire solaire d'Orient en Occident, le type énochien du prophète itinérant (dont la chaussure, pertinent emblème, suffirait seule à signaler la vocation marcheuse) ? Quoique historiquement peu vraisemblable, son association à l'art du cordonnier-savetier, qui répare ou renouvelle, fait du neuf avec du vieux et remet continuellement en marche l'instrument privilégié du voyage, se justifie sur le plan symbolique et sapiential et signe sa parenté avec le prophète qui n'a pas connu la mort.

#### LE MARCHEUR MAUDIT

Mais, à la différence de celles d'Énoch, les pérégrinations de David Reubeni ont trouvé leur terme tragique à Badajoz et les espoirs messianiques des marranes et *conversos* se sont encore une fois éparpillés au vent avec les cendres de l'aventurier hâbleur. Une fois tronqué le cours de sa propagande messianique, les signes n'ont pu alors que s'inverser : le discours chrétien a pu s'emparer de l'image et du souvenir du fantastique personnage, désormais imposteur maudit, et, prenant le relais (et le contre-pied) de la légende judaïsante, les a reconfigurés selon ses canons propres. Recyclant certains éléments de cette légende, une image anti-énochienne était alors, semble-t-il, en gestation dans l'Espagne des statuts de pureté de sang : les fables *conversas* relatives à Reubeni paraissent, détournées de leur sens et réinterprétées, avoir contribué, bien malgré elles, à la mise en place de ce nouveau dispositif mythico-idéologique.

Cette contre-image, faisant pièce au mythe énochien tout en en récupérant plusieurs composantes, n'est autre que celle du *Juif*

*Errant*, dont on verra justement que les variantes ibériques ont été les premières à en faire un cordonnier. On connaît l'origine composite et ancienne de ce cycle à la fois littéraire, folklorique, iconographique, qui a eu une extraordinaire diffusion en Europe jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Ses contours topiques se sont tardivement fixés (vers le début du XVII<sup>e</sup> siècle) après un long et complexe processus médiéval de cristallisation et de contamination de figures diverses, au cours duquel se sont entrecroisés et surimprimés plusieurs profils :

1. le type du témoin éternellement vivant d'une geste sacrale révolue (saint Jean, ou le moine bouddhiste Pindola),
2. celui du pécheur maudit purgeant à travers les âges une transgression sacrilège commise *in illo tempore* (Caïn, Malchus ou Judas),
3. l'errant cyclique, répétitif spectateur des vicissitudes de l'Histoire et des métamorphoses de la planète (Taliesin et les génies protéens celtiques, ou encore les « changelins » omniscients de la tradition folklorique européenne)<sup>34</sup>,
4. les entités surnaturelles théoxéniques dont les récurrentes visites sur terre viennent incognito mettre à l'épreuve l'hospitalité des humains (nombreuses traditions ibériques sur ce thème)<sup>35</sup>.

Éternel marcheur à qui tout arrêt, tout repos sont interdits, suite à la malédiction divine que lui a valu l'insulte – accompagnée ou non d'une agression physique – lancée par lui à la personne du Christ au moment de la montée au calvaire, ce juif de Jérusalem ne cesse de fatiguer la planète de ses pas, de hanter répétitivement (et cycliquement) les mêmes lieux, fugacement visités, faisant perpétuellement le pont entre l'ici et l'ailleurs, le proche et le lointain, le présent et le passé, le profane et le sacré<sup>36</sup>. Personnage

34. Voir respectivement Claude Sterckx, *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles: Soc. Belge d'Études Celtiques, 1994 et Jean-Michel Doulet, *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins: étude d'une figure mythique*, Paris: PUPS, 2002.

35. Voir F. Delpech, « “Devine qui vient dîner ce soir” ou les douze aux galères: remarques sur un *caso notable* (Gibraltar, 1592) », in *Les Parentés fictives en Espagne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, A. Redondo éd., Paris: Publ. de la Sorbonne, 1988, p. 167-193 (en particulier p. 182-184).

36. Voir George K. Anderson, *The legend of the Wandering Jew*, Providence: Brown Univ. Pr., 1965, Alan Dundes, Galit Hasan-Rokem (éds.), *The Wandering Jew. Essays in the interpretation of a Christian Legend*, Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1986, Gaël Milin, *Le cordonnier de Jérusalem. La Véritable Histoire du Juif Errant*, Pr. Univ. de Rennes, 1997.

ambivalent, dans la mesure où il est, quoique exclu et maudit, vecteur d'un lien récurrent des croyants avec l'espace et le temps de l'Histoire Sainte, il assume une dimension eschatologique en ce que son châtement est cheminement vers une éventuelle rédemption que seule rendra possible la Fin des Temps : cette orientation apocalyptique et cyclogique fait de lui, tout au long des récits de ses visites ou apparitions, le grand annonciateur des catastrophes à venir, le témoin, voire le déclencheur, des mutations géophysiques qui affectent le paysage, l'admoniteur perpétuel de la téléologie messianique qui sous-tend l'Histoire humaine.

On sait que, depuis le Siècle d'Or, la légende de l'éternel marcheur maudit a pris pied en Espagne et au Portugal et qu'elle y a laissé maintes traces dans la littérature et les traditions orales<sup>37</sup>. On sait également que plusieurs imposteurs ont revêtu en Espagne les oripeaux de ce personnage afin de profiter de la crédulité du public et que, peu d'années après la mort de David Reubeni, l'Inquisition n'a pas manqué de mettre la main sur certains d'entre eux<sup>38</sup>.

Le destin de Reubeni a-t-il contribué, à travers les légendes qu'il a manifestement inspirées, à ancrer dans les mentalités et représentations péninsulaires ce type pénitentiel qui n'en était encore qu'à l'état pâteux mais allait vite se préciser et s'imposer comme une des figures majeures de l'imaginaire collectif ? Mais, inversement (et

37. Voir Joseph E. Gillet, «Traces of the Wandering Jew in Spain», *Romanic Review*, 22, 1931, p. 16-27, Oliver Brachfeld, «Note sur "The traces of the Wandering Jew in Spain"», *Ibid.*, p. 317-320, Enrique Martínez López, «La leyenda del Judío Errante en la literatura de cordel española», *Bulletin Hispanique*, 92 (2) 1990, p. 789-821, Carolina Michaelis de Vasconcellos, «O Judeu Errante em Portugal», *Revista Lusitana*, 1, 1887-1889, p. 34-45, 2, 1893-1895, p. 74-76.

38. Voir Marcel Bataillon, *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid : Gredos, 1964, p. 81-132 («Peregrinaciones españolas del Judío Errante»), Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid : Taurus, 1967, t. I, p. 353-365 («El falso Judío Errante como personalidad mágica»), Augustin Redondo, «Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V. De la Verdadera información de la Tierra Santa de Fray Antonio de Aranda al Viaje de Turquía», in *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid : Gredos, 1988, p. 391-416 (p. 407-410), id., «Folklore, referencias histórico-sociales y trayectoria narrativa en la prosa castellana del Renacimiento. De Pedro de Urdemalas al Viaje de Turquía y al Lazarello de Tormes», in *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Berlin 1986), Frankfurt : Vervuert, 1989, t. I, p. 65-88 (p. 74-77 et p. 83 sq., nn. 13 et 14). Voir également María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Saragosse : Inst. «Fernando el Católico», 2000, p. 179-184, et F. Delpéch, «"Devine qui vient dîner ce soir"...», p. 176-179.

complémentairement), le personnage n'a-t-il pas, sous l'influence de ces représentations latentes, progressivement perdu le costume et les attributs de l'ambassadeur inspiré pour mettre ses pieds dans les pas de l'errant maudit ? Ce n'est peut-être que rétrospectivement que l'imposteur, désormais démasqué, est apparu comme une première et implicite ébauche des pseudo - « Juifs Errants » qui allaient hanter les chemins des deux Castilles, mais c'est semble-t-il dans cette seule hypothèse que fait sens à nos yeux l'étrange surnom qui lui a été accolé : ce soulier ne serait autre que le pivot sur lequel s'est agencé le passage de la mystique figure énochienne (le savetier prodigieux) à celle du marcheur maudit (le cordonnier sacrilège) et des imposteurs qui lui ont emboîté le pas... Ne pouvant plus avant sans forcer la note nourrir cette hypothèse, on en cherchera quelques confirmations latérales par l'examen de certaines traditions ibériques attestant l'implantation péninsulaire privilégiée et la précoce genèse ibérique du motif du cordonnier maudit et de son corollaire, la définition du Juif Errant comme *zapatero* sacrilège.

#### LE SAVETIER SACRILÈGE : VERSIONS IBÉRIQUES

On trouve en effet, dans la tradition orale de la moitié nord de l'Espagne, un ensemble de légendes topographiques faisant allusion, jusqu'à une époque relativement récente, à propos de telle ou telle lagune galicienne (ou léonaise), au fond de laquelle est censée se trouver une ville engloutie, aux raisons et conditions de cet engloutissement. Ces récits s'apparentent par certains de leurs traits aux légendes européennes relatives aux « visites » du Juif Errant<sup>39</sup>, mais ils relèvent prioritairement d'un cycle narratif plus vaste dont le thème principal est l'étiologie de la catastrophe qui a affecté la localité concernée.

Selon un schéma bien connu, diffusé dans plusieurs cultures indo-européennes, c'est le manque de générosité, voire l'agressivité manifestés par certains habitants de l'endroit à l'égard de visiteurs

39. Cf. *supra* n. 36. Voir également Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris : Gallimard, 2001, p. 397-415 (« De l'attente à l'errance. Genèse médiévale de la légende du Juif Errant ») et l'important article « Ewiger Jude » de l'*Enzyklopädie des Märchens*, K. Ranke éd., Berlin – New York, 1986, t. IV, col. 577-588.

étrangers (qui sont en fait des personnages divins voyageant incognito et demandant l'hospitalité), qui amène ces derniers à lancer la malédiction qui va déterminer l'engloutissement de l'agglomération<sup>40</sup>. Ces récits de théoxénies sont restés longtemps très vivants dans les traditions orales ibériques, la péninsule étant censée avoir été de tous temps sillonnée par des apôtres ou par les membres de la Sainte Famille (des imposteurs ont, comme on l'a vu, fréquemment mis à profit ces croyances)<sup>41</sup>.

Dans plusieurs versions galiciennes c'est précisément un *cordonnier* qui non seulement répond négativement au test de charité hospitalière mais va jusqu'à frapper de son alêne ou de sa forme la mendicante ou le pèlerin qui se sont arrêtés devant sa boutique, sans se rendre compte qu'il s'agit de la Vierge ou du Christ. La ville ou la localité où l'agression a été perpétrée est presque aussitôt engloutie par les eaux : il n'en reste plus qu'une lagune au fond de laquelle on distingue parfois des bâtiments, le sommet d'un clocher ou une girouette, et dont les rives retentissent de temps en temps de mugissements sinistres, attribués à l'âme du cordonnier sacrilège<sup>42</sup>. Des traditions de ce genre sont rapportées à propos de la lagune galicienne de Guá (dite de Santa Cristina) – déjà mentionnée au xvi<sup>e</sup> siècle pour ses phénomènes surnaturels par le «*licenciado* Molina», et considérée localement comme étant le site de l'ancienne «*ciudad de Lucerna y villa de Villaverde*» des légendes épiques carolingiennes<sup>43</sup> – et au sujet de la «*ciudad asolagada*» de Boedo de Lagostille<sup>44</sup>.

40. Voir Dominique Briquel, «Sur une explication antique du nom des Ombriens : une version italique du Déluge» in *Mélanges Michel Lejeune*, Paris, 1978, p. 45-63 pour le dossier indo-européen, et A. Dundes (éd.), *The Flood Myth*, Berkeley – Los Angeles – Londres : University of California Pr., 1988.

41. Voir *supra* n. 38.

42. Voir Luis Monteagudo, «Palafitos. Problemas y leyendas», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 13, 1957, p. 98-125 (p. 99, 112, 114 sq.) et Ramón Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, 3<sup>e</sup> éd., Madrid : Espasa Calpe, 1971, p. 190 sq.

43. Voir, à propos de la version du «*Pseudo-Turpin*» et des gestes épiques romanes, Joseph Bédier, *Les légendes épiques*, t. III, Paris, 1912, p. 152-166 («La ville légendaire de Luiserne») et Samuel G. Armistead, Joseph H. Silverman, *Folk-literature of the Sephardic Jews III. Judeo-spanish ballads from oral tradition* (2), Berkeley – Los Angeles : UCAL Pr., 1994, p. 247-249. Pour les versions folkloriques modernes voir Luis Cortés y Vázquez, «La leyenda del lago de Sanabria», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 4, 1948, p. 94-114 et id., «De nuevo en torno a la ciudad sumergida de Lucerna», in *Mélanges A. Galmés de Fuentes*, t. III, Madrid, 1987, p. 377-387.

44. L. Monteagudo, *op. cit.*, p. 114 sq.

Ces histoires galiciennes de cordonniers violents et (inconsciemment) sacrilèges sont manifestement à mettre en parallèle avec le « mythe » pyrénéen du « *Sabater* », où il n'est cependant plus question de villages engloutis. On raconte en effet dans l'arrière-pays catalan (« *Alto-Ripollés* ») que tous les sept ans – selon la version recueillie à Gombrén -, ou tous les cent ans – version de Ripoll -, la région est visitée par un cordonnier juif qui avait refusé au Christ de le laisser se reposer dans son atelier lors de son ascension au Calvaire et l'avait insulté, ce dont Jésus l'avait puni en le condamnant à une éternelle errance<sup>45</sup>. Il est spécifié dans la seconde de ces versions que souvent l'éternel voyageur ne reconnaît pas les lieux qu'il a visités un siècle auparavant. À San Juan de las Abadesas le nom de « *Sabater* » est inconnu : l'errant est un juif qui, quoique malade, s'est levé pour insulter le Christ sur son passage, a refusé de lui donner à boire et ne l'a pas laissé se reposer contre le mur de sa maison. Même schéma donc que dans la plupart des relations européennes des visites du Juif Errant. Ces récits sans catastrophe naturelle ne se rattachent donc aux légendes galiciennes que par le motif (autrement placé) du cordonnier inhospitalier.

On remarque cependant que le châtiment condamnant à l'errance est redoublé, à San Juan, de celui d'une *éternelle soif* et d'une impossibilité de se reposer : fontaines et rivières s'assèchent sur le passage du marcheur maudit et tout arbre ou mur cède à son poids. Ces détails n'apparaissent que rarement et fugitivement dans le cycle européen<sup>46</sup>. Celui de l'éternelle soif reconduit par contre, quoique indirectement, à un motif caractéristique de certaines légendes – notamment germaniques – de villes inondées, dans lesquelles la divinité (déguisée) de passage qui demande l'hospitalité dit avoir

45. Josep Romeu i Figueras, « Mitos tradicionales Pirenaicos (Alto Ripollés y Valle de Ribas de Freser) », *Pirineos* VI (n° 15-16), 1950, p. 137-183, en particulier p. 147-149 (« *El Sabater* »). Ce travail a été réédité (en catalan) dans id., *Materials i estudis de folklore*, Barcelone : Alta Fulla, 1993, p. 93-125 (voir p. 99-101).

46. Sur la *soif* du Juif Errant, motif fréquent dans les versions britanniques, voir G.K. Anderson, « Popular survivals of the Wandering Jew in England », in A. Dundes – G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*, p. 76-104 (p. 78 sqq.), Maria Cristina Sirchia, « L'Ebbero Errante nelle Isole Britanniche : una presenza polimorfica », in *L'Ebbero Errante. Metamorfosi di un mito*, E. Fintz Menascé (éd.) Milan : éd. Cisalpino (Quaderni di Acme 21), 1993, p. 111-182 (p. 112 sq.), Katharine R. Briggs, *A Dictionary of British folktales in the English Language*, part B, *Folk Legends*, t. 2, Londres – New York : Routledge, 2<sup>e</sup> éd., 1991, p. 595-597.

grand soif et punit par une inondation la sécheresse à laquelle la condamne le mauvais accueil que lui font les gens du pays<sup>47</sup>. L'occurrence de ce motif dans les versions pyrénéennes du mythe du «*Sabater*» peut donc apparaître – bien que le thème de l'inondation en soit absent – comme un autre indice de sa solidarité avec les versions galiciennes mentionnées plus haut.

Un autre motif intéressant intervient dans les versions recueillies à San Juan de las Abadesas : une identité entre le marcheur maudit et «*l'home de la lluna*» y est parfois affirmée<sup>48</sup>. Bien qu'elle apparaisse dans quelques versions du cycle du Juif Errant<sup>49</sup>, cette contamination entre les deux pécheurs maudits est relativement rare : le fait qu'elle apparaisse dans le mythe du «*Sabater*» est peut-être à mettre en relation avec la dévotion particulière des cordonniers pour le lundi, et sa coïncidence avec le motif de la soif (que le motif lunaire croise dans la mesure où la lune, «*mangeuse de nuages*» et productrice de marées et inondations, est traditionnellement en relation étroite avec les cycles de l'humidité)<sup>50</sup> semble indiquer que certaines formes du mythe du Juif Errant, notamment celles qui se sont imposées dans le folklore de la péninsule Ibérique, recourent à un très ancien complexe de représentations imaginaires et peut-être de fables concernant l'équilibre du sec et de l'humide<sup>51</sup>. Les légendes galiciennes associant cordonniers et villes submergées confortent évidemment cette hypothèse.

47. Voir Warren R. Maurer, «*German sunken city legends*», *Fabula*, 17, 1976, p. 189-214 (p. 194).

48. J. Romeu Figueras, *op. cit.*, p. 148.

49. G.K. Anderson, *The legend of the Wandering Jew*, p. 103, p. 114 (cf. p. 74), G. Milin, *op. cit.*, p. 119, 122 sq.

50. Voir Pierre Saintyves, *L'astrologie populaire et l'influence de la lune*, Paris, 1937, p. 80-99 (rapports entre l'eau et la lune).

51. Sur les rapports entre le Juif Errant («*João d'espera em Deos*») et l'arc-en-ciel («*Arco da Velha*») dans la tradition portugaise, voir M. Bataillon, *op. cit.*, p. 93 (n. 18). Les rapports entre l'homme dans la lune et l'arc-en-ciel sont connus par ailleurs, ainsi que les rôles respectifs de l'arc-en-ciel et de la lune dans la circulation des eaux entre la terre et le ciel : voir P. Saintyves, *op. cit.*, p. 296-315, Sabine Baring Gould, *Curious myths of the Middle Ages*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1901, p. 190-208 («*The man in the moon*»), Pilar García Mouton, «*El arco iris : geografía lingüística y creencias populares*», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 39 1984, p. 169-190, Gian Luigi Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Turin : Einaudi, 1995, p. 68-77, Ira R. Buchler – Kenneth Maddock (éds.), *The Rainbow Serpent. A chromatic piece*, La Haye, Paris : Mouton, 1978. Voir également Paul Sébillot, *Le folklore de France*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., Paris : Maisonneuve et Larose, 1968, p. 11-25 et 66-71.



Le trait le plus original du mythe du « *Sabater* » reste cependant (du moins dans la version de San Juan de las Abadesas) son inscription *intégrale* dans la topographie locale. Les traditions européennes relatives au Juif Errant dissocient toutes clairement les deux pôles géographiques et chronologiques de la légende : l'épisode initial – péché et malédiction – a eu lieu jadis à Jérusalem à l'époque de la Passion du Christ, mais ce qui est en fait raconté, au devant de cette lointaine toile de fond, c'est une visite plus ou moins récente du marcheur maudit dans un lieu appartenant à la sphère, généralement européenne et « moderne », du *hic et nunc*. À San Juan en revanche, s'il est bien dit que c'est au moment où le Christ montait au « *Calvari* » que se situe sa rencontre avec le « *Sabater* », il est spécifié que ce lieu n'est autre que la montagne qui domine l'esplanade dite « *Les Très Creus* », où se rendent les fidèles de San Juan de las Abadesas tous les Vendredis Saints lorsqu'ils célèbrent le *Via Crucis*. Autrement dit le temps et le lieu du mythe sont fantastiquement repliés sur ceux du rite qui le célèbre : le cordonnier sacrilège était bien un habitant de San Juan de las Abadesas, et tout se passe comme si c'était bien dans cette bourgade pyrénéenne (et non à Jérusalem) qu'avait eu lieu la Passion de Jésus... ! Identification mystique hiérophanique, par le biais de la sacralisation spatiale opérée par le rituel, entre le lieu désigné par le récit et celui où se pratique sa réactualisation liturgique, ou simple contamination entre le mythe évangélique et le cycle folklorique, hérité des anciennes théoxénies, des « visites » rendues au territoire péninsulaire par Jésus, la Sainte Famille et quelques saints ? Toujours est-il que ce télescopage des plans de « réalité » mis en œuvre par la fiction rapproche singulièrement le « *sabater* » pyrénéen des cordonniers galiciens : dans les deux cas le sacrilège a été commis « chez nous » et l'espace où nous vivons en porte la marque.

Les traditions galiciennes et celles qui ont été recueillies dans les Pyrénées catalanes sont donc symétriques et complémentaires : dans le premier cas le cordonnier joue le rôle de celui qui reçoit mal (au point de le frapper) le visiteur surnaturel et déclenche par cela même une catastrophe locale ; dans le second le cordonnier joue au contraire le rôle du visiteur venu de l'extérieur (personnage à vrai dire mi-réel, mi-surnaturel) qui subit (pour son propre compte exclusivement) les conséquences catastrophiques de la transgression qu'il a commise jadis en recevant mal – et même en frappant – le

personnage surnaturel qu'est par excellence le Christ. Dans un cas comme dans l'autre cependant, la faute est de même nature et elle est commise par un cordonnier.

Il est clair que, directement et explicitement dans le cas pyrénéen, indirectement et certainement à l'insu des transmetteurs locaux de la tradition dans le cas des légendes galiciennes, ces deux types de légendes sont des adaptations et/ou transformations locales du mythe du Juif Errant.

### LE JUIF ERRANT CORDONNIER : LE CYCLE EUROPÉEN

On sait en effet que, depuis la publication en 1602 du livret populaire allemand *Courte description et histoire d'un juif nommé Ahasvérus* (opuscule plusieurs fois réédité, largement diffusé, traduit et encore plus souvent imité, qui a fixé d'une manière quasi définitive et « canonique » la figure de l'éternel marcheur maudit que les nombreuses versions médiévales de la légende présentaient sous un jour multiforme et fluctuant)<sup>52</sup>, s'est répandue dans presque toute l'Europe occidentale – plus particulièrement en Scandinavie, en Allemagne du Sud et dans les pays alpins – une version-type selon laquelle le Juif Errant était cordonnier à Jérusalem lorsqu'il fut maudit par Jésus pour avoir refusé en l'insultant de lui laisser faire une halte en s'appuyant au mur de son échoppe lors de sa montée au Calvaire<sup>53</sup>.

Comme presque partout ailleurs, cette version (d'origine germanique) de la légende a été diffusée dans la péninsule Ibérique, tant sous forme orale qu'écrite<sup>54</sup>. Les versions ibériques peuvent

52. Voir *supra* nn. 36 et 39, et Aaron Schaffer, « The Ahasver Volksbuch of 1602 », in A. Dundes, G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*, p. 27-35.

53. Voir notamment les versions alpines, finnoises, suédoises etc. respectivement étudiées par Louis Jaccod, Galit Hasan-Rokem, Bengt af Klintberg (dont les articles sont compilés dans A. Dundes – G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*), et G.K. Anderson, *The legend of the Wandering Jew*, p. 75-105. Toutes ces versions folkloriques sont, de près ou de loin, dépendantes du *Volksbuch* de 1602 et de ses multiples adaptations (voir *ibid.*, p. 38-70).

54. Voir E. Martínez López, *op. cit.* et J.E. Gillet, *op. cit.* Voir également Julio Camarena, Maxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*, t. III, *Cuentos Religiosos*, Alcalá: Centro de Estudios Cervantinos, 2003, p. 202-204 (Cuento tipo 777, « El Judío Errante »), où sont recensées la plupart des versions espagnoles.

donc, dans une large mesure, être considérées, du moins pour plusieurs d'entre elles, comme de simples extensions péninsulaires du cycle paneuropéen, leurs particularités occasionnelles n'apparaissant dès lors que comme des variations locales sur le schéma canonique.

Dans cette perspective on peut par conséquent légitimement mettre en relation le dossier des cordonniers galiciens responsables de l'engloutissement d'une cité avec les autres versions européennes (notamment suisses, autrichiennes, françaises etc.), où les passages du juif errant sont associés à des changements dans un paysage donné – apparition ou disparition de forêts, de villes, d'espaces cultivés, d'essences végétales etc.<sup>55</sup>–, voire à une catastrophe naturelle du genre raz-de-marée<sup>56</sup>, événements géographiques que l'éternel marcheur, qui revient plus ou moins régulièrement aux mêmes endroits, se contente de constater d'un passage à l'autre, mais dont il est parfois suggéré ou dit qu'il en est le responsable<sup>57</sup>.

La parenté avec les autres versions européennes est, bien sûr, encore plus claire dans les versions catalanes pyrénéennes où, contrairement aux versions galiciennes, le protagoniste du récit est explicitement identifié comme étant le Juif Errant.

La spécificité du cycle galicien tient, on l'a vu, à ce que le thème du savetier sacrilège y a été contaminé avec un type de légende, répandu dans la région<sup>58</sup>, où le visiteur qui maudit le lieu où il a été mal accueilli n'a rien d'un errant lui-même sujet à une malédiction mais est bel et bien un personnage sacré, la seule transgression impliquée dans le récit étant imputable au résident sédentaire qui agresse ce visiteur divin ou lui refuse l'hospitalité. Autrement dit, le scénario développé par les versions galiciennes ne retient de la légende du Juif Errant que son épisode initial (à vrai dire déterminant), antérieur au commencement de l'errance punitive, à savoir le moment de l'offense faite au Christ et de l'immédiate malédiction, et il le transfère à l'époque contemporaine, alors que les

55. G.K. Anderson, *The legend...*, p. 82 sq., 84 sq.

56. G. Milin, *op. cit.*, p. 129 sq.

57. G.K. Anderson, *The legend...*, p. 82 (n° 46), 83 (n° 49 et 52), p. 86 (n° 70 et 71), p. 90 (n° 89) : dans plusieurs de ces cas ce sont les larmes versées par l'errant maudit qui ont engendré la formation d'un lac (n° 49, 52 et 89)....

58. Voir *supra* n.n. 42 et 43. Voir également Xesus Taboada, *Ritos y creencias gallegas*, La Corogne : éd. Salvora, 1980, p. 221-235 («Las leyendas de la laguna Antela»).

récits européens sont pour la plupart des relations d'une apparition du juif errant, *longtemps après* la perpétration de son péché (qui remonte à l'époque du Christ), lors de l'un de ses passages par telle ou telle localité. Cette inversion de perspective fait que les légendes galiciennes évacuent les thèmes de la malédiction individuelle et de l'errance (la malédiction divine n'a plus d'autre effet que la détermination d'une catastrophe naturelle) et vont jusqu'à oblitérer toute référence au type du Juif Errant, dont il ne reste plus que la figure d'un anonyme cordonnier sacrilège mais désormais sédentaire...

L'enracinement de ces versions dérivées dans une forme quelconque du cycle de l'éternel marcheur (peut-être antérieure à celle qu'a fixée la relation allemande de 1602) est toutefois attesté par *le motif du coup porté* au visiteur sacré avec une forme de cordonnier ou une alène, détail dont on verra qu'il figure dans certaines versions espagnoles anciennes de la légende du Juif Errant et dont on sait qu'il remonte, à travers les textes médiévaux où ce dernier porte le nom de Buttadeus (qui fait allusion à de semblables coups)<sup>59</sup>, à l'une des étapes les plus antiques de la formation du cycle, à savoir celle qui repose sur la confusion entre deux personnages mentionnés dans les Évangiles, le garde hébreu Malchus et le serviteur du Grand Prêtre (ou le portier du prétoire de Ponce Pilate), lequel donne précisément un coup au Christ au moment où il franchit le seuil du lieu où il vient d'être interrogé<sup>60</sup>.

La dépendance des traditions ibériques que je viens d'examiner vis-à-vis du cycle légendaire du Juif Errant, quoiqu'elle soit inégale selon les deux cas envisagés (puisque dans l'un elle est entière et explicite, dans l'autre partielle et souterraine), doit donc être considérée comme acquise.

Mais cela ne signifie pas nécessairement que ces traditions sont, comme c'est le cas pour la plupart des versions européennes modernes du cycle en question, dérivées de près ou de loin du livret allemand de 1602 qui a, comme on l'a vu, imposé le type d'un Juif Errant *cordonnier*.

59. G. Milin, *op. cit.*, p. 37-48.

60. *Ibid.*, p. 13-15 et 15-18. Le garde du Grand Prêtre est mentionné dans l'Évangile de Jean (XVIII, 20-22). Le portier du prétoire de Ponce Pilate est connu au Moyen Âge sous le nom de Cartaphile (alias Joseph) : *ibid.*, p. 18-23 et 27-39.

### PÉRÉGRINATIONS IBÉRIQUES DU CORDONNIER DE JÉRUSALEM

Un fait très remarquable doit en effet être pris ici en considération : en Espagne (et nulle part ailleurs) l'attribution au Juif Errant du métier de cordonnier est *antérieure* (de plus d'un demi-siècle) à la publication du livret allemand.

On la trouve en effet dans un dialogue humaniste anonyme composé en espagnol vers le milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, le *Crotalón*<sup>61</sup> : on sait que ce texte est imité du *Songe* de Lucien, et qu'il est doublement placé sous le signe de la cordonnerie puisque, conformément au modèle antique, l'un de ses deux protagonistes n'est autre que le savetier Micyle, tandis que l'autre, qui est un coq, est une des réincarnations de Pythagore et avoue avoir été, lors d'une de ses précédentes métamorphoses, l'un de ces charlatans vagabonds qui se font passer pour « *Juan de Vota Dios* » (c'est l'un des avatars onomastiques ibériques de Johannes Buttadeus), c'est-à-dire ce cordonnier qui habitait à Jérusalem à l'époque du Christ dans la rue de l'Amertume « *y que al tiempo que passavan a Cristo preso por aquella calle salió dando golpes con una horma sobre el tablero diciendo, vaya, vaya el hijo de María, y que Cristo le avia respondido: yo iré y tu quedarás para siempre jamas para dar testimonio de mi [...] y deziales yo que en viendome viejo me yva a vañar al rio Xordan y luego bolvia de edad de treynta y tres años que era la edad en que Cristo murio* »<sup>62</sup>.

Ce témoignage littéraire, qui fait allusion à une croyance latente diffuse dans la société espagnole de la Renaissance, en partie reprise,

61. *Ibid.*, p. 49-52. Voir Cristóbal de Villalón, *El Crotalón*, éd. A. Rallo, Madrid : Cátedra, 1982, p. 142-148.

62. *Ibid.*, p. 145. La même identification du Juif Errant à un cordonnier apparaît dans la tradition recueillie par Gonzalo Correas dans son *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (éd. L. Combet, Bordeaux : Bibl. de l'École des Hautes Études Hispaniques, 1967), p. 674 b. : « *Tiene el vulgo una hablilla de uno que llaman Juan de Espera en Dios, y dicen los muchachos que era un zapatero que, oyendo el ruido cuando llevaban a crucificar a Nuestro Señor, salió a la puerta con horma y boj en la mano, y dijo: «Allá irás», dando un golpe; y que nuestro Señor respondió: «Yo iré, y tú quedarás para siempre jamás», y que así quedó immortal, y se remocece y se aparece de repente entre la gente y se desaparece, como invisible, cuando él quiere, y que le dio gracia que siempre que echasse mano a la bolsa hallase cinco blancas* ». Les analogies de cette version avec celle du *Crotalón*, l'onomastique du personnage et le détail, très fréquent dans les versions espagnoles, des « *cinco blancas* » révèlent que l'on a ici affaire à une tradition spécifiquement ibérique, indépendante de celle qui est issue du livret allemand de 1602, et manifestement antérieure à elle.

en partie construite et répandue par des imposteurs qui se faisaient passer pour le Juif Errant et soutiraient ainsi de l'argent à leurs naïves victimes, est confirmé par plusieurs procès inquisitoriaux de l'époque dont le plus remarquable concerne, en 1546-1547, un pseudo «*Juan de Espera en Dios*» qui, dans la région de Tolède, affirmait précisément être ce cordonnier de Jérusalem maudit par le Christ pour l'avoir insulté et menacé de sa forme alors qu'il passait devant son échoppe au moment de la montée au Calvaire<sup>63</sup>.

Même si les versions espagnoles ultérieures de la légende du Juif Errant comme cordonnier ont pu être influencées par le livret allemand, cette tradition a donc manifestement une implantation ibérique spécifique plus ancienne, dont le texte allemand est peut-être lui-même tributaire, les migrations des juifs espagnols expulsés et de leurs descendants et les réactions locales suscitées par

63. M. Bataillon, *op. cit.* Voir *supra* n. 38. Le procès de cet escroc, nommé Antonio Ruiz, révèle un *modus operandi* analogue à celui qui est décrit dans le *Crotalón*. On remarque seulement que l'auto-identification du pseudo «*Juan de Espera en Dios*» à un cordonnier y est moins claire et plus hésitante : selon l'une des dépositions il aurait seulement dit qu'il se trouvait *dans la boutique d'un cordonnier* au moment du passage du Christ («*...respondió que hera Juan despera en Dios y que al tiempo que llevaban a crucificar a Jesu Cristo él estaba en la calle de amargura en una tienda de un çapatero y que salió con una horma dándose golpes en la mano [...] y que luego mostró a esta confesante una horma señalada en la una mano...*», cité par M. Bataillon, p. 115, n. 48) alors qu'un autre témoignage semble indiquer qu'il se faisait plutôt passer pour un apprenti travaillant dans la boutique d'un maître (cf. la tradition sur Jakob Böhme) : «*... él hera mancebo de hedad de hasta veynte años y que estava cosiendo en una tienda de un çapatero y que salió a la puerta con una horma en la mano...*» (*ibid.*, p. 116, n. 50). Antonio Ruiz craignait-il qu'on lui demandât, accessoirement, de réparer quelque vieille paire de souliers... ? Toujours est-il que les allégations d'Antonio Ruiz et le récit du *Crotalón* sont les premières occurrences du motif du Juif Errant comme cordonnier. Remarquer cependant la curieuse allusion – dans la version italienne d'Antonio di Francesco di Andrea (vers 1415), qui évoque un précurseur des charlatans espagnols (voir Salomone Morpurgo, *L'Ebreo Errante in Italia*, Florence, 1891, p. 20) – au «*monosandalisme*» du prétendu «*Giovanni Votaddio*» : «*e nonn aveva se none una scharpetta*». Ce détail fait étrangement écho au surnom de «*Juif au soulier*» (comme s'il n'en avait qu'un !) de David Reubeni, lequel pourrait aussi s'expliquer par l'exhibition d'une marque corporelle figurant une chaussure, analogue donc à l'empreinte d'une *horma* de cordonnier que nos prétendus Juifs Errants portaient gravée sur leurs bras pour attester leur identité. Sur les aspects symboliques et mythiques du monosandalisme dans des contextes ibériques voir F. Delpech «*Camino del infierno tanto anda el cojo como el viento. Monosandalisme et magie d'amour*», in *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols (éds.), Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 175-191, et *id.*, «*Le rituel du Pied déchaussé...*» (voir *supra* n. 26).

celles-ci étant probablement pour quelque chose dans la divulgation européenne de cette forme ibérique de la légende<sup>64</sup>.

Mais qu'en est-il de ce rapport supposé entre le type du Juif Errant et le métier de cordonnier ?

Il est vrai que l'association privilégiée de l'éternel marcheur avec les thèmes de la chaussure et de la cordonnerie peut paraître s'imposer « naturellement », ce qui n'empêche pas que celui-ci sera représenté tantôt comme un va-nu-pieds, tantôt comme nanti de bottes ou de chaussures portant le signe de la croix, voire doté de pieds durs comme des sabots de chevaux. Relativement nombreuses sont, on l'a vu, les versions de la légende qui, plus précisément, font de lui un cordonnier<sup>65</sup> : la plupart dérivent plus ou moins explicitement de la relation allemande<sup>66</sup>. Il est parfois précisé qu'il a frappé le Christ avec une chaussure<sup>67</sup>, qu'il erre en portant sur son dos un sac plein de vieux souliers<sup>68</sup>, qu'il a laissé ses propres chaussures à tel ou tel endroit<sup>69</sup>, que les habitants des lieux qu'il visite lui en donnent de nouvelles<sup>70</sup>, etc.

Indépendamment des traditions galiciennes et pyrénéennes analysées plus haut et des multiples références au Juif Errant que l'on peut relever dans la littérature espagnole du Siècle d'Or, qui font presque toutes allusion à sa profession de cordonnier<sup>71</sup>, et dont il est souvent difficile de savoir si elles doivent ce trait à l'influence paneuropéenne du livret allemand de 1602 ou aux versions et cas ibériques du XVI<sup>e</sup> siècle, on remarque que l'association du personnage

64. Voir *Enzyklopädie des Märchens*, art. cit., c. 582 sq., J.E. Gillet, *op. cit.*, p. 25 sq., Alexandre Scheiber, Louis Tardy, « L'écho de la première manifestation de David Reubéni dans les brochures de colportage allemandes de l'époque », *Revue des Études Juives*, 132, 1973, p. 595-601.

65. G.K. Anderson, *The legend...*, p. 30, 42-48, 72 sq., 81, 98, 102, 121, 163-165, A. Dundes – G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*, p. 82, 84, *Enzyklopädie des Märchens*, art. cit., c. 582 sq.

66. Voir *supra* n. 53.

67. G.K. Anderson, *The legend...*, p. 121, A. Dundes, G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*, p. 82.

68. *Ibid.*, p. 132, 140 sq., 179 (assimilation à Saint Nicolas), 162 (versions suédoises analysées par B. af Klintberg). Cf. Georges Dumézil, « Le dieu scandinave Vidarr », *Revue de l'Histoire des Religions*, 213, 1965, p. 1-13 et Karl Blind, « Wodan, the Wild Huntsman and the Wandering Jew » in A. Dundes, G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*, p. 169-189 (p. 183 sq.).

69. K. Blind, *op. cit.*, G.K. Anderson, *The legend...*, p. 82 (n° 62).

70. *Ibid.*, p. 76, 82, J. Amades, *op. cit.*, p. 480 sq. (n° 143).

71. Voir *supra* n. 54.

à la cordonnerie se retrouve ça et là dans le folklore péninsulaire, notamment en Catalogne, où J. Amades a recueilli, à propos des cordonniers, des traditions qui, implicitement ou explicitement, reconduisent à la légende du marcheur maudit. C'est ainsi que les processions religieuses barcelonaises s'abstiendraient d'emprunter les rues où se trouvent leurs échoppes «*per tal d'evitar que algum d'ells sentís revivre dins seu l'esperit del Jueu Errant*»<sup>72</sup>, et que les formules finales des contes folkloriques catalans font souvent allusion à un cordonnier posté derrière une porte «*que tothom que passe li tira del braser*»<sup>73</sup>...

Il est en outre particulièrement significatif que, dans ces traditions ibériques, la malédiction du Juif Errant soit souvent élargie à l'ensemble des cordonniers et que la légende du marcheur maudit, qui dans la grande majorité de ses versions européennes ne concerne qu'un cas hautement individualisé, y fasse figure de *mythe corporatif* expliquant les malheurs endurés collectivement par la totalité des représentants de la profession. Il est vrai que cette idée est également présente dans les traditions britanniques et estoniennes, qui imputent à la malédiction encourue par le Juif Errant la responsabilité de la pauvreté qui caractérise tous ses collègues<sup>74</sup>, et que les cordonniers et savetiers qui ont été souvent par le passé soumis à la contrainte de migrations ou de tournées saisonnières<sup>75</sup> ont dû éprouver, juifs ou non juifs, le sentiment de leur affinité «professionnelle» avec le marcheur maudit<sup>76</sup>. C'est

72. J. Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences*, 2<sup>e</sup> éd., Barcelone: Selecta, 1980, p. 699 sq.

73. *Ibid.*, p. 723.

74. Voir A. Dundes, G. Hasan Rokem (éds.), *op. cit.*, p. 100, K.M. Briggs, *op. cit.*, t.2, p. 510 («*The curse of the Shoemaker*»), P. Sébillot, «Les cordonniers» (in id., *Légendes et curiosités des métiers*, Paris, 1895, où chaque chapitre a sa pagination propre), p. 10, G.K. Anderson, *The legend...*, p. 98 (version estonienne). Voir motifs P 453.1 («*Why shoemakers are indolent*»: c'est parce qu'un cordonnier avait craché sur Jésus), Q 221-2 («*Punishment for opposition to Christ at Crucifixion*») et Q 556.1 («*Curse for participation in the Crucifixion*») du *Motif-index of Folk – Literature* (Copenhague – Bloomington: Indiana Univ. Pr., Rosenkilde and Bagger, 6 vols., 1955-1958) de Stith Thompson.

75. A. Dundes, G. Hasan Rokem, (éds.), *op. cit.*, p. 122 (sur les guildes médiévales de cordonniers ambulants).

76. Charles Nisard, *Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage* (rééd.), Paris: Maisonneuve et Larose, 1968, t. I, p. 266 sq. (la «langue du Juif Errant» compte parmi les talismans corporatifs des cordonniers). Les boutiques des cordonniers du XIX<sup>e</sup> siècle étaient souvent décorées de l'image d'Épinal d'Ahasvérus.



cependant la tradition catalane qui associe avec le plus d'insistance la légende du Juif Errant et le thème du métier maudit : la faute individuelle du cordonnier de Jérusalem n'y apparaît que comme la projection emblématique d'une ignominie collective (renforcée bien sûr par l'idéologie antijuive), comme prétend le démontrer ce conte où l'errance du cordonnier maudit par Jésus lui permet de constater que tous ses confrères ou presque – auxquels il a systématiquement rendu visite au cours de ses pérégrinations de par le monde – ont manifesté à son égard le même manque de générosité dont il avait lui-même fait preuve à l'égard du Christ<sup>77</sup>.

Les cordonniers des contes catalans subissent donc les effets d'une malédiction qui, même lorsqu'elle semble avoir une origine individuelle, prend la forme d'une calamité *collective* sanctionnant une faute à laquelle tous leurs collègues, d'une manière ou d'une autre, participent. L'évocation de cette faute et de la subséquente malédiction reconduit dans plusieurs cas explicitement à celles du Juif Errant, mais il arrive aussi que la légende relative à ce dernier ne soit pas directement mentionnée : dans ce cas l'allusion sous-jacente – plus ou moins transposée – reste néanmoins détectable. La faute en question est en effet presque toujours un manquement à la charité et à l'hospitalité, parfois assorti d'une brutalité qui prend la forme du jet d'un objet lié au métier du coupable (par exemple une forme de cordonnier), d'où la nargue para-proverbiale que, selon Amades, « nos aînés » avaient coutume de lancer aux cordonniers (« *Arri, sabater maleït, que vas tirar la forma a Déu* »)<sup>78</sup>. Bien qu'il reconduise globalement à la typologie générale des récits étiologiques expliquant le pourquoi de la malédiction supposée qui pèse sur tel ou tel métier – lesquels se réfèrent souvent, comme dans maintes légendes sur l'origine des caractéristiques de tel ou tel animal<sup>79</sup>, au comportement d'un ou plusieurs représentants de

77. J. Amades, *Folklore de Catalunya. Rondallística*, p. 480 sq. (n° 143), J. Camarena, M. Chevalier, *op. cit.*, p. 202-204.

78. J. Amades, *Petite Cosmogonie Catalane*, t. II. *Des étoiles aux plantes*, trad. fr. Marlène Albert-Llorca, Carcassonne : GARAE (Groupe Audois de Recherche et d'Animation Ethnographique)-Hésiode, Pr. Univ. du Mirail, 1994, p. 51 sq. (n° 391).

79. Sur ce genre de récit voir M. Albert-Llorca, *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1991, et l'ouvrage classique d'Oskar Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig-Berlin, 1907-1912.

la profession lors de la Passion du Christ<sup>80</sup> –, le schéma narratif qui articule ces contes est donc traversé de manière récurrente et spécifique par le mythe de l'éternel marcheur.

Même dans les versions qui semblent s'éloigner de ce mythe, par exemple celles qui remplacent l'errance punitive par une quête rédemptrice, son influence peut être décelée : dans les histoires catalanes de cordonniers qui font pénitence – le plus souvent en parcourant le monde – pour échapper à une malédiction initiale (parfois inexplicée)<sup>81</sup> et qui finissent par devenir papes, ce qui est mis encore une fois au premier plan c'est la *charité envers le visiteur* qui demande l'aumône ou l'hospitalité, et le manquement à cette vertu est, au moins dans une des versions recueillies, matérialisé par une tache sanglante qui, comme le « signe de Caïn » ou mieux la marque portée – au front ou à la main – par le Juif Errant, révèle à tous la malédiction dont il est porteur et permet de le reconnaître<sup>82</sup>. Ce motif de la « marque » du Juif Errant qui connaîtra, tardivement, une importante destinée littéraire et iconographique<sup>83</sup> a eu précisément en Espagne un développement précoce et privilégié<sup>84</sup>.

Certains contes catalans redécouvrent cependant, au-delà de l'*exemplum* sur la charité, le thème sous-jacent du *sacrilège*, dont nous avons vu qu'il est au centre du folklore des cordonniers et dont le mythe du Juif Errant n'explicite qu'un aspect secondaire (celui du sacrilège involontaire et inconscient : le cordonnier de Jérusalem ne sait pas qu'il a affaire à Dieu incarné et sa punition paraît de ce

80. Cf. *supra* n. 74. Voir J. Amades, *Petite Cosmogonie Catalane*, t. II, p. 49-57 (n° 396-399).

81. J. Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences*, p. 715 sq. (maudit dès sa naissance, affectée d'une prédiction fatale).

82. *Ibid.*, p. 716 (tache de vin indélébile).

83. On le retrouve notamment dans les premières versions littéraires du mythe (*Le Moine* de M.G. Lewis et *Le Manuscrit trouvé à Saragosse* de J. Potocki : voir Edgar Knecht, *Le mythe du Juif Errant*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 130-135 et Marie-France Rouart, *Le mythe du Juif Errant*, Paris : J. Corti, 1988, p. 49-55). La marque est souvent cruciforme et peut être portée sur le front (c'est le cas dans les versions littéraires citées ci-dessus) ou sur le bras et/ou la main (marque du pseudo-Juif Errant ibérique : il s'agit alors de l'empreinte d'une *horma*), voire sur les semelles des chaussures, qui marquent à leur tour le sol foulé par l'éternel pèlerin. Le motif est complexe et mérite une étude spécifique.

84. Voir M. Bataillon, *op. cit.*, p. 88, 107, 111 sq., 115, 121-124, 131 sq., et F. Delpech, « Devine qui vient dîner ce soir... », p. 176-178. Cf. *id.*, « La « marque des sorcières » : logique(s) de la stigmatisation diabolique », in *Le Sabbat des Sorciers xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles*, N. Jacques-Chaquin, M. Préaud (éds.), Grenoble : J. Millon, 1993, p. 237-368 (p. 355 sq.).

fait quelque peu exorbitante). Ce thème essentiel est par exemple au cœur du conte du «*sabater damnat*»<sup>85</sup>, où nous retrouvons l'image du cordonnier joyeux drille et pilier de tripot (qui a d'ailleurs installé son échoppe dans une auberge !) : sur le passage de la «*campaneta del combregar*» il se livre, avec force coups de marteau sur une semelle, grimaces et gestes moqueurs, à une dérision sacrilège du Sacrement ; en punition de cette irrévérence il est condamné à rester ainsi, «*mentre el món serà món*», planté à la porte de l'auberge «*picant sola a la desesperada, sense poder-se alçar ni deixar de fer ganyotes i gestos estranys*». Avec le temps l'auberge a disparu ; l'endroit est désormais perdu dans un désert pyrénéen aride et escarpé, mais le cordonnier est toujours là, subissant «*per tota l'eternitat*» les aléas climatiques et poursuivant sans arrêt son manège blasphématoire. Il n'est plus question ici de juif errant : le «*sabater damnat*» n'est ni juif ni puni par une éternelle errance ; il est au contraire à jamais fixé et son histoire se déroule entièrement dans le cadre péninsulaire. On reconnaît cependant le thème du changement écologique catastrophique – ici un retour du paysage à l'état sauvage – et la si caractéristique extension de la malédiction (ici associée au thème déjà signalé de la vocation liminaire des cordonniers) : «*Diven que la maledicció d'aquest sabater arriba a tots els del mateix ofici i que per aixó són molts els qui treballen al peu de les portes i de les escaletes*»...

\* \* \*

On voit donc fleurir dans le folklore de la péninsule Ibérique toute une série de récits de cordonniers transgresseurs qui parfois s'identifient à la légende du Juif Errant, parfois seulement la recourent par quelque motif, et occasionnellement s'en écartent. Ce qui reste constant c'est le thème du *cordonnier maudit* qui, s'il déteint sur le cycle du marcheur éternel, semble avoir une existence autonome et le déborder de toutes parts. Peut-être même lui est-il antérieur et a-t-il contribué à sa formation, hypothèse qu'il y aura lieu d'examiner ultérieurement dans un travail spécialement consacré à cette question<sup>86</sup>.

85. J. Amades, *Folklore de Catalunya. Rondallística*, p. 974 sq. (n° 390).

86. Le problème, dont l'étude a été ébauchée dans F. Delpech, «*Savetiers prodigieux et cordonniers sacrilèges...*», sera remis sur le métier dans un travail consacré aux versions orientales du motif du «*cordonnier sacrilège*».

On retiendra seulement ici que l'ampleur et la persistance de cette représentation dans les traditions orales de la péninsule Ibérique, le fait qu'elle y précède de plus d'un demi-siècle la première manifestation européenne (le livret allemand de 1602) de l'association Juif Errant – cordonnier sacrilège et qu'elle y apparaisse, durablement, comme relativement autonome par rapport au cycle international consécutif à cette manifestation, permettent d'envisager sérieusement l'hypothèse de *l'origine ibérique* du complexe thématique en question.

En outre les remarques formulées dans la première moitié de cet exposé autour du cas Reubeni conseillent plus précisément de postuler une *origine judéo-ibérique* de ce complexe, étant entendu par là qu'ont dû concourir à sa formation aussi bien des idées et des images issues des milieux juifs que les contre-idées et les contre-images élaborées et diffusées, en milieu vieux-chrétien, pour les contrecarrer (tout en les récupérant, moyennant détournement de leur sens originel). Le dossier du « Juif au soulier » semble donc particulièrement symptomatique. Sans vouloir tout faire remonter au seul cas de l'affaire Reubeni, qui n'est certainement qu'un élément (à la fois donneur et récepteur d'images) dans un ensemble plus complexe, largement interactif, de croyances, de légendes et d'associations mentales, on peut se demander si sa notoriété n'a pas précipité la coagulation de stéréotypes latents qui se fixeront finalement sur l'image-standard du Juif Errant-cordonnier.

On ne peut manquer, dans cette perspective, d'être frappé par une intéressante coïncidence : si c'est une brochure « populaire » allemande qui, en 1602, a imposé pour toute l'Europe cette image désormais topique, ce sont aussi, précisément, des brochures de colportage allemandes (Strasbourg, 1523; Nuremberg, 1523; Cologne, 1574) qui, sans le nommer, mais dès l'année même de son entrée en lice dans le champ de l'Histoire, ont le plus largement célébré le fracassant « *coming out* » de Reubeni et de ses imaginaires légions de juifs perdus, récemment sortis de leur millénaire retraite pour reconquérir la Terre Promise...<sup>87</sup>.

Au terme de cette étude, il n'apparaît, somme toute, pas inutile de supposer qu'il y a eu une corrélation entre l'image d'Énoch comme cordonnier, celle du Juif Errant comme exerçant la même

87. A. Scheiber, L. Tardy, *op. cit.*

profession et la définition de David Reubeni en tant que «juif au soulier». Ce dernier semble avoir assuré, à son corps défendant, la transition entre la version énochienne, positive, du cordonnier mystique et la version, toute négative<sup>88</sup>, de l'éternel marcheur maudit : au fur et à mesure que la pérégrination messianique du prophète se transformait en marche de l'imposteur vers le bûcher, le symbolique soulier changeait de signe. Le basculement de la carrière de celui dont la chaussure était l'emblème a précipité la dissociation définitive des deux aspects d'une image primitive complexe et ambivalente dont il avait été, peut-être dès le début, confusément tributaire : de ce stéréotype hérité, où se mêlent et entrecroisent les types contradictoires du saint cordonnier et du cordonnier sacrilège, il y a donc maintenant lieu d'étudier les racines orientales. Mais c'est un tout autre voyage.

15, rue du Faubourg Saint-Antoine  
75011 Paris  
francois.m.delpech@wanadoo.fr

88. Voir *supra* n. 86.

JOËL SEBBAN  
*Université Paris 1- Panthéon Sorbonne*

# **La genèse de la « morale judéo-chrétienne »**

## **Étude sur l'origine d'une expression dans le monde intellectuel français**

*L'expression « morale judéo-chrétienne » est depuis quelques décennies très largement employée mais est rarement définie de manière précise. Cette étude tente de retracer l'origine de cette notion depuis l'invention au début du XIX<sup>e</sup> siècle du terme de « judéo-christianisme » au sein de l'exégèse biblique allemande. À partir des années 1880, des penseurs français éminents commencent à parler de « morale judéo-chrétienne » : celle-ci devient, pour les uns, la morale de la culpabilité et de l'interdiction, et pour les autres, le socle des valeurs de la tradition libérale. L'histoire de cette notion permet alors d'éclairer sous un jour nouveau les rapports entre le monde intellectuel et le fait religieux à l'ère de la sécularisation.*

### **The genesis of “Judeo-Christian morality” A study of the origin of an expression in French intellectual world**

*For some decades, the term “Judeo-Christian morality” has been widely used but is rarely defined with precision. This study attempts to find the origin of this concept since the invention of the term “Judeo-Christianity” in the early nineteenth century by German theologians. From the 1880s, prominent French thinkers began to talk of “Judeo-Christian morality” : for some authors, it becomes the source of the feeling of guilt, and for others, the basis of liberal values. Thus, the history of this concept throws some new light on the question of the relationship between the intellectual world and the religion in the era of secularization.*

L'expression de « morale judéo-chrétienne » est aujourd'hui largement contestée dans le monde universitaire, et plus encore dans les milieux juifs conservateurs. Dès 1968, le philosophe Yeshayahou Leibowitz dénonçait, au sein du jeune État d'Israël, l'absurdité d'un tel concept, le christianisme se fondant, à ses yeux, sur la négation de la foi ancienne<sup>1</sup>. De façon plus modérée, Shmuel Trigano met davantage en valeur le différend judéo-chrétien que l'héritage commun, en premier lieu sur un plan scripturaire : il rappelle que le canon chrétien, catholique et protestant, a modifié l'intégrité même du canon hébraïque<sup>2</sup>. Si le *Tanakh*<sup>3</sup> s'achève sur l'annonce de l'érection du second Temple par le « Messie » Cyrus, l'Ancien Testament laisse le dernier mot au prophète Malachie qui augure la venue du prophète réconciliant les fils avec les pères. Les quelques « corrections » sémantiques que l'on a pu envisager semblent impuissantes à combler cet écart : ainsi, des exégètes chrétiens tentent d'imposer l'expression de « premier Testament » à la place d'Ancien Testament<sup>4</sup> (à la manière de l'expression de « peuples premiers » qui a succédé à celle de « peuples primitifs »). Il reste que le second terme ne peut pas davantage être accepté par la tradition juive que le premier. Le judaïsme n'est ni ancien, ni testament, disait Martin Buber. La Bible juive est déjà close en ses deux livres, non l'Ancien et le Nouveau Testament, mais la Bible écrite et la Bible orale<sup>5</sup>.

1. Yeshayahou Leibowitz, « Sur le prétendu « héritage judéo-chrétien commun » », article paru dans le quotidien israélien *Ha-Aretz* à l'automne 1968 et reproduit dans le dossier « L'héritage judéo-chrétien, mythe ou réalité ? », *Cités*, 2008/2, n° 34, p. 16-25.

2. Shmuel Trigano, « Le judéo-christianisme : considérations préliminaires », *Cités*, *op. cit.*, p. 27-36.

3. Le mot « Tanakh » est l'acronyme hébreu désignant les trois parties de la Bible hébraïque : la Torah (la Loi, contenue dans le Pentateuque), les Neviim (les Prophètes), les Ketouvim (les Écrits ou Hagiographes).

4. François-Xavier Amherdt, *Prêcher l'Ancien Testament : un défi herméneutique ?*, Luxembourg, Saint Paul, 2006, « Ancien ou Premier Testament ? », p. 41-51.

5. Le judaïsme rabbinique enseigne que la Torah fut transmise avec une tradition orale qui la complète : cette « loi orale » est à l'origine de la mise en forme des deux Talmuds (de Babylone et de Jérusalem).

La conception d'une morale entée sur une tradition judéo-chrétienne commune semble de plus en plus vide de sens. L'expression se généralise dans les années 1970, à la faveur de deux phénomènes. D'une part, la prise de conscience tardive de l'ampleur du génocide juif suscite un regain du dialogue interreligieux, dans le sillage du concile Vatican II<sup>6</sup>, et une plus grande reconnaissance de la part de l'antijudaïsme chrétien dans la naissance de l'antisémitisme racial contemporain. Javier Teixidor, professeur d'études sémitiques au Collège de France, n'hésite pas à affirmer que « si les chrétiens parlent de judéo-christianisme, c'est pour soulager leur conscience vis-à-vis des crimes commis en Europe »<sup>7</sup>. D'autre part, au même moment, la « révolution sexuelle » fait de la morale judéo-chrétienne la figure par excellence de l'interdit, suivant en cela une lecture freudienne de la religion<sup>8</sup>.

Nous ne chercherons pas ici à interroger la validité d'une telle expression mais à retracer sa genèse – sa généalogie, dirait Nietzsche – afin de montrer que la morale judéo-chrétienne ne tire pas sa fortune de l'après guerre : son émergence n'est pas contemporaine de la création de l'État d'Israël ou encore de l'institutionnalisation du dialogue judéo-chrétien. La « naissance » de la morale judéo-chrétienne est davantage à situer dans deux histoires confondues avec ce que nous appelons notre modernité. Une histoire *particulière* d'abord, celle de l'intégration des juifs dans des nations à majorité chrétienne. En effet, le mot « judéo-chrétien » se construit largement dans la confrontation avec des expressions plus péjoratives, celles d'« enjurement des sociétés modernes » ou encore de « judaïsation des sociétés chrétiennes ». En second lieu, une histoire *englobante* : celle de la construction très progressive d'un État laïque qui ne privilégie plus l'expression confessionnelle des religions mais n'abandonne pas pour autant la quête d'une unité morale dépassant la diversité des croyances. Nous

6. Sur l'essor du dialogue interreligieux après-guerre, cf. Pauline Berger Marx, *Les relations entre les juifs et les catholiques dans la France de l'après-guerre, 1945-1965*, thèse inédite de doctorat soutenue en 2006 à l'Université de Paris I, sous la direction d'André Kaspi.

7. Javier Teixidor, *Le judéo-christianisme*, Paris, Gallimard, 2006, p. 166.

8. Cette lecture se fonde en particulier sur les analyses de Freud dans *Totem et tabou* (1913) et sa suite logique *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939). On renverra à Francis Pasche, « Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne », *Revue française de psychanalyse*, Paris, PUF, 1959, p. 56-80.



ne nous intéresserons ici qu'aux nations européennes, à travers le cas de la France, premier pays, sur le Vieux Continent, à accorder l'émancipation aux juifs dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>.

C'est dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle qu'est forgée la notion de « judéo-christianisme » dans le cadre de l'exégèse biblique allemande ; le vocable se transmet sous le second Empire dans la jeune science française indépendante des religions, dominée par la figure de Renan. La morale n'est pas encore dite « judéo-chrétienne » ; mais, le champ de la notion de « judéo-christianisme » s'étend. Elle s'enrichit d'une littérature, d'une symbolique, d'une doctrine propre. On en vient à parler de « révélation judéo-chrétienne ». S'impose peu à peu, dans la recherche universitaire, la thèse d'une filiation profonde entre le judaïsme antique et l'Église des origines.

Ce n'est qu'au tournant du siècle, moment d'avènement d'un long processus historique qui voit la réflexion morale dominer la réflexion théologique<sup>10</sup>, que l'éthique judéo-chrétienne cristallise les passions : morale de la culpabilité et de l'interdiction pour les uns – et l'œuvre de Nietzsche participe de cette remise en cause plus qu'elle n'en marque l'origine – morale fédératrice de la République nouvelle, garante de la tradition libérale pour les autres. Enfin, l'antisémitisme racial qui se greffe sur le vieil antijudaïsme chrétien impose de plus en plus aux chrétiens de redéfinir la nature des liens entre la tradition juive et la tradition chrétienne.

Au sortir de la première guerre mondiale, l'héritage judéo-chrétien est reconnu comme l'une des sources de la civilisation occidentale, au même titre que l'héritage gréco-romain. Ému par le tribut payé

9. Pour une étude de l'importance du concept de judéo-christianisme dans la construction de la nation américaine, cf. Patricia U. Bonomi, *Under the Cope of Heaven. Religion, Society and Politics in Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

10. Nous renvoyons au dossier de la revue *Romantisme* sur la question morale au XIX<sup>e</sup> siècle (n° 142, 2008/4). Ce mouvement de renversement s'amorce dans l'Europe moderne : Michel de Certeau a ainsi montré comment du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, à la faveur de la division des Églises chrétiennes et de la montée en puissance de la « raison d'État », ce n'était plus la foi, mais la morale fondée en raison sur des valeurs d'utilité et de progrès qui est reconnue comme « universelle », alors que les religions devenaient « particulières » aux yeux de l'État et des philosophes (« Du système religieux à l'éthique des Lumières (17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles). La formalité des pratiques », dans *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 2, 1972, p. 31-94, repris dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 153-212).

par la communauté juive à la guerre, Maurice Barrès reconnaît le judaïsme comme l'une des familles spirituelles de la France<sup>11</sup>. La morale judéo-chrétienne est désormais définie classiquement comme la morale de l'obligation et du devoir. Mais, le changement considérable est l'adhésion de nombreux catholiques à la défense de la «civilisation judéo-chrétienne», rendue pressante par les sirènes de l'antisémitisme nazi. Il n'y a pas là qu'une conjonction d'intérêt : l'«union sacrée» contre l'antisémitisme accompagne une réflexion théologique profonde au sein de l'Église sur les origines juives du christianisme et une radicalisation du discours à l'égard du nazisme, qualifié de «néo-paganisme». C'est encore le vocabulaire d'un Jean-Marie Lustiger associant, cinquante ans plus tard, tout antisémite, à un païen, à un «goy» pour reprendre ses termes<sup>12</sup>.

#### DU «JUDÉO-CHRISTIANISME» À LA «RÉVÉLATION JUDÉO-CHRÉTIENNE»

#### Le judéo-christianisme selon Baur et sa réception en France

On attribue généralement la paternité du concept de «judéo-christianisme» au théologien allemand Ferdinand Christian Baur, protestant libéral, disciple de Hegel et fondateur d'un influent courant d'exégèse biblique, l'«école de Tübingen»<sup>13</sup>. Baur utilise cette expression pour la première fois en 1831 dans un article consacré à l'étude de la première épître aux Corinthiens<sup>14</sup>. C'est

11. Maurice Barrès, *Les diverses familles spirituelles de la France*, Paris, Imprimerie Nationale, 1997, p. 71-78 (première publication dans *l'Écho de Paris*, octobre 1916, en ouvrage en 1917).

12. Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu*, Paris, Éd. de Falloix, 1987, p. 51.

13. Sur Baur et l'école de Tübingen, nous renvoyons à Douglas McCready, *Jesus Christ for the Modern World: the christology of the Catholic Tübingen School*, New York, Lang, 1991 ; Rudolf Reinhardt, *Tübinger Theologen und ihre Theologie: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen, Mohr, 1977.

14. Christian Baur, «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom», *Tübingen Zeitschrift für Theologie*, 1831, pt. 4, p. 61-206. Sur l'apparition du terme de judéo-christianisme dans l'exégèse biblique, nous renvoyons à Simon-Claude Mimouni, «Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle», *Revue des Études Juives*, n° 151, 1992, p. 419-428 et surtout à Carsten Colpe, «Das Deutsche Wort 'Judenchristen' und ihm entsprechende historische Sachverhalte», dans *Gilgul*, édité par Shaul Shaked et alii, Leiden-New York, Brill, 1987, p. 57-68. Colpe souligne l'influence

en se plongeant en particulier dans le passage de 1 Corinthiens, 11-12 qui mentionne les divisions de l'Église de Corinthe entre les partisans de Paul et ceux de Pierre que Baur met en évidence l'existence au sein du christianisme naissant d'un conflit entre une Église judéo-chrétienne, dont le représentant est Pierre et une Église pagano-chrétienne, menée par l'apôtre Paul. Empruntant à Hegel sa philosophie de l'histoire, il démontre que le catholicisme romain du second siècle qui se place sous l'autorité de Pierre et de Paul n'est que la synthèse du judéo-christianisme pétrinien et du pagano-christianisme paulinien.

Le judéo-christianisme est défini de manière extrêmement négative : il est dépeint comme une simple transcription chrétienne du ritualisme rabbinique, l'Église de Pierre tenant à l'observance rigoureuse de la loi mosaïque, en particulier de la circoncision. Ce judéo-christianisme ne fournit aucune forme de spiritualité et de morale au christianisme naissant ; il n'est que la pesanteur culturelle attachée à la conscience chrétienne, contrainte de demeurer un temps dans les fanges du judaïsme. Baur ne voit pas en Paul le fondateur du christianisme ; l'apôtre a seulement su « mettre la conscience publique en possession de ce qui était contenu en réalité dans la pensée du Christ ». Ses écrits postérieurs révèlent un durcissement de ses positions : dans un article de 1841, il n'oppose plus que le particularisme des judéo-chrétiens à l'universalisme prêché par Paul. Dix ans plus tard, Baur voit le judéo-christianisme comme une hérésie inacceptable pour un dogme... qui ne prend pourtant corps, selon le même Baur, qu'à partir du second siècle<sup>15</sup>. Pressentant les dangers de sa théorie, le théologien allemand semble finalement quitter le champ historique et faire acte d'orthodoxie. Ses détracteurs mettaient notamment en cause sa vision dialectique de l'histoire du christianisme qui avait le tort d'ancrer indissolublement l'Église primitive dans son environnement juif.

---

de l'ouvrage du déiste anglais John Toland, *Le nazaréen ou le Christ des Gentils, des juifs ou des mahométans* (1713) sur Baur, dans lequel se dessine de manière encore très imprécise l'opposition entre une Église judéo-chrétienne et une Église de la Gentilité (sur ce sujet précis, cf. Francis Schmidt, « John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe », *Apocrypha 1*, 1990, p. 119-145).

15. Ferdinand C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Tübingen, 1841 ; *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1860.

En France, l'orthodoxie catholique comme l'orthodoxie protestante dénoncent la radicalité de la critique historique des Évangiles entreprise par Baur. Dans son journal *Revue chrétienne*, Edmond de Pressensé, l'un des plus vifs critiques du protestantisme libéral, juge que Baur attribue une trop grande importance au mouvement judéo-chrétien dans la naissance du christianisme. Sa lecture de Baur n'est pas historique mais théologique : le judéo-christianisme représente un péril incessant pour la chrétienté, celui de favoriser le formalisme et la piété légale aux dépens de l'esprit d'amour du Christ<sup>16</sup>. Pour la science biblique catholique, la condamnation est encore plus manifeste : dans son *Histoire universelle de l'Église catholique*, l'abbé Rohrbacher juge les thèses de Baur infondées. Aux yeux du théologien alsacien, Pierre n'était pas un judaïsant et Paul n'a jamais attaqué que les scribes pharisiens, nullement les apôtres<sup>17</sup>.

Malgré ces réticences, l'intuition fondamentale de Baur devient une idée courante dans l'exégèse critique du nouveau Testament. Le théologien luthérien Édouard Reuss contribue très largement à la diffuser dans le protestantisme libéral français ; plus encore, il cherche à renverser la vision négative du judéo-christianisme défendue par l'école de Tübingen. Dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* qui paraît en 1852, Reuss ne voit plus dans l'apôtre Pierre la figure dominante du judéo-christianisme ; il s'intéresse davantage à l'apôtre Jacques le Juste, frère de Jésus. L'Épître de Jacques lui semble être la manifestation parfaite de «l'esprit judéo-chrétien» : pas une ligne n'y dépasse le niveau de la Bible hébraïque, l'Épître témoigne de la rigueur du Dieu de

16. Edmond de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, Paris, Ch. Meyrueis, 1858, t.2, p. 373. Sur les développements de l'exégèse historico-critique de la Bible en France, nous renvoyons à François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique xv<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, 318 p. et à Elian Cuvillier, «La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone» dans *Jésus de Nazareth : nouvelles approches d'une énigme* par Daniel Marguerat et alii, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 59-88.

17. René Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique, continuée jusqu'à nos jours par M. l'abbé Guillaume*, Paris, Letouzey et Ané, 1900 (1<sup>ere</sup> édition 1882), t.2, p. 271. Sur l'exégèse catholique française de la Bible, on verra François Laplanche, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2006 et Yves-Marie Hilaire (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

l'Ancien Testament. Et Reuss ajoute : « nous reconnaissons là, sans attacher aucun blâme à ce mot, le caractère de la morale judéo-chrétienne »<sup>18</sup>. Jacques ne semble pas porter les idées « nouvelles et régénératrices de l'Évangile » qui affranchissent l'homme de la loi ancienne, mais dans le même temps, l'exaltation de la pauvreté et l'appel à la sortie du péché font de cet épître une « œuvre chrétienne, orthodoxe ». Reuss nous livre également une première critique de la notion de « judéo-christianisme », terme qu'il reconnaît être « à la mode » au-delà du cercle des érudits de la Bible. L'expression lui semble mal choisie : « le second élément dont elle se compose signifie au fond simplement la croyance en un Christ, et cette croyance n'est pas du tout étrangère au judaïsme, la combinaison de ces noms ne reçoit une valeur spéciale que par une interprétation purement conventionnelle »<sup>19</sup>. Néanmoins, pour Reuss, c'est avec raison que les théologiens protestants allemands ont redécouvert les racines juives du christianisme et cette Église judéo-chrétienne dont sont issus les mouvements ébionite et nazoréen jugés hérétiques par la catholicité.

Reuss élargit donc la notion de judéo-christianisme : celle-ci ne renvoie plus à un ritualisme désuet mais à la diversité des courants du judaïsme palestinien du premier siècle, en particulier à l'Église apocalyptique de Jérusalem menée par Jacques. Ce dernier appelait les chrétiens au plus grand dénûment pour préparer l'avènement du royaume de Dieu.

C'est qu'en effet la littérature dite judéo-chrétienne ne cesse de s'enrichir. L'école de Baur n'utilisait que le Nouveau Testament, en y ajoutant un apocryphe du Nouveau Testament, les écrits pseudo-clémentins. Mais, on voit reparaître au cours du XIX<sup>e</sup> siècle un certain nombre de textes, antérieurs ou postérieurs au ministère de Jésus-Christ dont beaucoup appartiennent au genre apocalyptique né dans la Judée du premier et deuxième siècle avant Jésus-Christ, en particulier, le livre éthiopien d'Énoch<sup>20</sup>.

18. Édouard Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au sens apostolique*, Paris-Strasbourg, Treuttel and Würtz, 1852, p. 377. Sur Reuss et son œuvre d'introduction de l'exégèse allemande dans le monde protestant francophone, cf. Jean-Marcel Vincent, *Leben und Werk des frühen Eduard Reuss, München, C. Kaiser, 1990*.

19. Édouard Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne, op. cit.*, p. 406.

20. Parmi l'abondante historiographie sur la littérature apocalyptique du judaïsme antique, nous renverrons seulement à l'article de synthèse de Jean Hadot,

Cette riche littérature constitue pour Ernest Renan, hébraïsant de renom et grand connaisseur de l'exégèse allemande, un matériel indispensable à la compréhension des origines du christianisme. Mieux que quiconque, Renan sut porter le regard de l'histoire universitaire des religions, encore balbutiante dans ces années 1860, vers la question des formes de continuité entre le judaïsme antique et le christianisme naissant.

### **La science française des religions et les origines juives du christianisme**

L'influence de Renan sur sa génération et sur les générations postérieures, en particulier sur les hommes de la troisième République, est considérable<sup>21</sup>. Nietzsche comme Bergson, Bernard Lazare comme Charles Péguy, Jaurès comme Maurras, ont été durablement marqués par la lecture de Renan alors que la *Vie de Jésus* qui jouit dès sa parution en 1863 d'un large succès populaire suscite l'intérêt des savants pour l'étude historique des origines du christianisme<sup>22</sup>.

La position de Renan à l'égard du judaïsme est une question extrêmement complexe<sup>23</sup>. Son analyse historique, positiviste dans sa méthode, Renan tenant à montrer que «la religion fondée par Jésus est la conséquence naturelle de ce qui l'a précédé»<sup>24</sup>, coexiste avec une lecture raciale, exaltant la supériorité intellectuelle de

---

«Contestation socio-religieuse et apocalyptique dans le judéo-christianisme», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 24, 1967, p. 35-47 et à l'ouvrage classique de Marcel Simon et André Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, PUF, 1968, «Messianisme et apocalyptique», p. 65-68.

21. Nous renvoyons à la thèse de Maurice Gasnier, *La destinée posthume de Renan de 1892 à 1923 : essai sur une réception idéologique*, Brest, 1988, ex. dact.

22. La *Vie de Jésus* de Renan marque incontestablement un moment décisif dans le développement de l'exégèse historico-critique en France même si le retentissant succès littéraire de l'œuvre a nuï, un temps, à sa réception scientifique (Perrine Simon-Nahum, «Le scandale de la *Vie de Jésus* de Renan. Du succès littéraire comme mode d'échec de la science», *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007/1, p. 61-74; Idem, «Ernest Renan. Histoire du christianisme et histoire des religions», dans *De Renan à Marrou*, op. cit., p. 35-46).

23. Ce thème a été longuement traité dans Laudyce Rétat, *L'Israël de Renan*, Berne, Peter Lange, 2005, 208 p.

24. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy frères, 1863, p. 454.

l'aryanisme sur le sémitisme. Renan prend soin, par exemple, de préciser que Jésus, né dans cette « terre de passage et de mélange des peuples » qu'est la Galilée « était exempt de presque tous les défauts de sa race »<sup>25</sup>. Nous tenterons ici simplement de montrer comment le grand orientaliste ancre définitivement dans l'exégèse critique française, et plus généralement dans le monde universitaire, la thèse d'une dépendance étroite entre le judaïsme et le christianisme antiques.

Lecteur de David Strauss<sup>26</sup> et de Christian Baur, Renan reprend les « directions si fécondes » impulsées par l'école de Tübingen<sup>27</sup>. Dans sa *Vie de Jésus*, il oppose le christianisme « demi-juif » de Jacques au « christianisme universel » de Paul<sup>28</sup>. Comme Reuss, Renan se plonge dans l'histoire des mouvements apocalyptiques judéo-chrétiens du premier siècle, en s'intéressant en particulier aux ébionites. Il voit dans cette communauté qui s'est astreint à une pauvreté volontaire, n'a pas érigé de culte divin autour de Jésus et exploite en commun les terres le véritable visage du christianisme égalitaire. L'orientaliste compare même les ébionites au grand Saint François d'Assise. Cet éloge suscite les foudres des apologistes catholiques<sup>29</sup>. L'un des plus virulents détracteurs de la *Vie de Jésus*, l'abbé Charles Freppel, ironise : « je conçois la sympathie de Monsieur Renan pour les ébionites qui niaient comme lui la divinité de Jésus-Christ, mais les transformer en seuls et vrais représentants du christianisme primitif, c'est pousser la plaisanterie au-delà de toute limite »<sup>30</sup>.

Renan présente Jésus comme un réformateur du judaïsme, non comme le « fils de Dieu » : « une telle idée était parfaitement étrangère à l'esprit juif », écrit-il. Ce Jésus, « homme incomparable », est d'abord un Juif, comme Socrate est d'abord un Grec : on ne peut

25. *Ibid.*, p. 158.

26. Selon Strauss, auteur d'une *Vie de Jésus* en 1835 qui scandalise l'Allemagne protestante, l'existence de Jésus ne serait qu'un mythe forgé à partir des prédictions juives de l'Ancien Testament. Sur la réception de Strauss en France, cf. Frank P. Bowman, *Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, 1987, p. 128-135.

27. Ernest Renan, *Journal des savants*, 1877, p. 13.

28. Ernest Renan, « Saint Paul et la fondation du christianisme », *Revue des deux mondes*, v.82, 1869, p. 898.

29. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, *op. cit.*, p. 189-191.

30. Charles Freppel, *Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan*, Paris, A. Bray, 1863, v.3, p. 86.

échapper à son siècle et à sa race. Néanmoins, rien n'est plus étranger à l'esprit de Renan que l'idée d'une morale commune à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le galiléen a su opposer au particularisme hébreu qui ne voyait un prochain que dans le frère l'universalisme chrétien, porteur de la tradition éthique de l'Occident : « dans le Christ évangélique, une partie mourra, c'est la forme locale et nationale, c'est le Juif, c'est le Galiléen ; mais une part restera : c'est le grand maître de la morale, c'est le juste persécuté, c'est celui qui a dit aux hommes : « Vous êtes fils d'un même père céleste. »<sup>31</sup>

La perception de Renan à l'égard du judaïsme se modifie après les années 1870. Durablement marqué par le conflit franco-prussien, Renan rejette toute prédominance de l'élément racial. Il s'en explique dans un débat public engagé avec David Strauss au cœur même de la guerre, en opposant nationalisme français et nationalisme allemand : « notre politique c'est la politique du droit des nations, la vôtre c'est la politique des races. Nous croyons que la nôtre vaut mieux »<sup>32</sup>. Renan modifie alors peu à peu son regard sur le judaïsme : auparavant simple creuset préparant la venue du christianisme, l'Ancien Testament est désormais perçu comme porteur d'une spiritualité et d'une morale qui ont nourri la pensée de Jésus. Dans *Marc Aurèle et la fin du monde antique* paru en 1881, Renan insiste plus encore sur l'apport hébreu du monothéisme, qu'il juge dévoyé par le développement dans l'Église catholique du culte des miracles et du culte des saints. Il faut désormais en revenir à l'idéal sémitique et rompre avec cet « esprit idolâtrique si cher aux races celtiques ». Renan conclut, à l'inverse de la *Vie de Jésus*, écrite près de vingt ans plus tôt : « Jésus est bien plus un grand juif qu'un grand homme, ses disciples ont fait de lui ce qu'il y a de plus anti-juif, un homme Dieu »<sup>33</sup>.

Le judaïsme a fourni le dogme monothéiste au christianisme naissant mais également une éthique. Dans une conférence devant la Société des Études Juives en 1883, Renan célèbre les prophètes

31. Ernest Renan, *Études d'histoire religieuse, op. cit.*, p. 233.

32. Lettre adressée à David Strauss écrite à Paris le 15 septembre 1871 reproduite dans Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Press-Pocket (édité par Joël Roman), 1992, p. 157. Sur l'échange épistolaire entre Renan et Strauss, cf. Ruth Amossy, « Dialoguer au cœur du conflit ? Lettres ouvertes franco-allemandes, 1870/1914 », *Mots. Guerres et paix*, n° 17, nov. 2004, p. 25-38.

33. Ernest Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Calmann-Lévy, 1881, p. 349.



d'Israël qui ont affirmé le caractère sacré du lien entre morale et religion : « avec les Prophètes, la morale est entrée dans la religion ; la religion est devenue la morale ». L'orientaliste ne voit enfin dans le christianisme qu'un prolongement du message juif : « le christianisme, dis-je, n'était que la continuation de vos prophètes. La gloire du christianisme, c'est la gloire du judaïsme. Oui, le monde s'est fait juif en se convertissant aux lois de douceur et d'humanité prêchées par les disciples de Jésus »<sup>34</sup>.

À vrai dire, le judaïsme dont parle Renan se réduit essentiellement à l'Ancien Testament, voire aux livres des prophètes. On entendra désormais traditionnellement la morale judéo-chrétienne, non pas comme une morale commune au judaïsme et au christianisme contemporain, le judaïsme s'étant construit au Moyen Âge en premier lieu autour du Talmud, mais comme une morale née de l'Ancien Testament qui s'est épanouie dans le message des prophètes d'Israël et a trouvé son achèvement dans les Évangiles.

Si les tenants du judaïsme orthodoxe comme Élie Benamozegh fustigent cette vision du judaïsme et rappellent que la Torah est un code de lois autant qu'une morale<sup>35</sup>, le judaïsme libéral privilégie également l'étude de la Bible à celle du Talmud. James Darmesteter, linguiste et ami proche de Renan, prône ainsi un retour au prophétisme biblique et à un judaïsme épuré du ritualisme talmudique<sup>36</sup>. Dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'historien Joseph Salvador avait également cherché à retrouver dans la lecture de la Bible l'essence même du judaïsme<sup>37</sup>. L'« hébraïsme » qu'il prônait se réduisait à

34. Ernest Renan, *Le judaïsme et le christianisme : identité originelle et séparation graduelle*, Paris, Calmann-Lévy, 1883, p. 24.

35. Élie Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne*, Paris, K. Kaufmann, 1867, p. 115. Sur la pensée du rabbin livournais, cf. Alessandro Guetta, « Philosophie et cabale dans la pensée d'Élie Benamozegh » dans *La Storia della filosofia ebraica, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia*, Cedam, Padova, 1993, p. 255-268.

36. James Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1892, 386 p. Sur Darmesteter et le « franco-judaïsme », cf. Michael Marrus, *The politics of assimilation*, Paris, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 185-186 et Aurélie Darbour, *James Darmesteter (1849-1894) : un prophète de la République contribuant à l'histoire de l'intégration des juifs en France*, 185 p. (mémoire de maîtrise sous la direction de Patrick Cabanel, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999).

37. Joseph Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris, Ponthieu, 1828. Nous renvoyons à ce sujet à Paula Hyman « Joseph Salvador : proto-zionist or apologist for assimilation ? », *Jewish social studies*, n° 1, janvier 1972, p. 1-22 ; Michaël Graetz, *Les Juifs en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1989, p. 220-286 et Patrick Cabanel, « La République juive. Question religieuse et

deux articles de foi, en accord avec l'héritage libéral de la Révolution française: le monothéisme, établissant la fraternité des créatures humaines devant Dieu, et le messianisme, projetant l'avenir d'une société meilleure en ce monde-ci. Quant à la morale de Jésus, elle ne faisait que reprendre les commandements mosaïques et le message universaliste des prophètes, réprouvant les «incirconcis de cœur». Selon Salvador, l'intégration dans la société française exigeait une telle refonte de la doctrine et de la morale juive.

### **L'apport des philologues israélites et de la mythologie comparée**

Les philologues israélites vont jouer un rôle crucial dans la reconnaissance des sources juives du christianisme<sup>38</sup>. Ces derniers, souvent originaires d'Allemagne, à l'image de Michel Bréal, de Salomon Munk ou de James Darmesteter, participent de l'émergence de la mythologie comparée qui domine l'histoire des religions sous le Second Empire<sup>39</sup>. Cette discipline cherche à éclairer l'origine de la religion en étudiant ses fondements mythiques, principalement par la philologie comparée. Dans la lignée des travaux de Friedrich Creuzer et de Friedrich Schlegel, les savants d'outre-Rhin s'étaient mis en quête d'une religion indo-européenne originelle qui plaçait la civilisation aryenne à la source d'une humanité chrétienne coupée de ses racines judaïques<sup>40</sup>. Bréal et Darmesteter contribuent à donner à l'histoire française des religions une impulsion radicalement différente<sup>41</sup>: Bréal réfute la thèse d'une langue indo-européenne

---

prophétisme biblique en France au XIX<sup>e</sup> siècle», dans *Les juifs et la ville* édité par Chantal Bordes-Benayoun (éd.), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 133-157.

38. Sur ce milieu intellectuel juif, cf. Perrine Simon-Nahum, *La cité investie. La « Science du Judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf, 1991.

39. Sur la naissance de l'histoire des religions, cf. Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet: un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999, 598 p.; François Laplanche, «L'histoire des religions en France au début du XX<sup>e</sup> siècle», *Mélanges de l'École Française de Rome*, n° 111-2, 1999, p. 623-634.

40. En France, Joseph-Daniel Guigniaut encourage dès les années 1820 les rapprochements entre le brahmanisme et le christianisme, en traduisant les travaux de Creuzer, en particulier son ouvrage monumental *Religions de l'antiquité* (Paris, Treuttel et Würtz, 1825).

41. Perrine Simon-Nahum, «Les intellectuels juifs français et la philologie allemande: un débat scientifique et idéologique (1860-1914)», *Romantisme*, n° 21, 1991, p. 69-80.

originelle alors que Darmesteter, spécialiste de l'Iran ancien, nie l'existence d'un monothéisme antérieur au monothéisme hébraïque. Faisant pièce aux théoriciens de l'aryanisme qui érigeaient la religion des perses, le mazdéisme, en première religion monothéiste, il fixe l'origine de l'*Avesta*, livre sacré du mazdéisme, au III<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, longtemps après la révélation sinaïtique<sup>42</sup>. À ses yeux, le monothéisme ne peut être que d'inspiration « judéo-chrétienne ».

Par cette réflexion sur l'origine des religions, la mythologie comparée, sous l'impulsion de savants israélites, enrichit considérablement le champ d'étude du judéo-christianisme. Le judéo-christianisme ne renvoie plus seulement à la connaissance de l'Église primitive ; son domaine de recherche, riche d'une économie symbolique propre, remonte aux premiers temps de la conscience religieuse. Il est d'ailleurs significatif que le premier ouvrage français comportant en son titre le qualificatif « judéo-chrétien » soit écrit de la main d'un philologue : le comte de Charencey, pionnier des études américaines, membre de la société de linguistique, consacre ainsi en 1871 un court essai à l'étude de la « symbolique judéo-chrétienne »<sup>43</sup>.

#### LA MORALE JUDÉO-CHRÉTIENNE, MODÈLE ET REPOUSSOIR DE LA MORALE LAÏQUE

Ce n'est qu'à partir des années 1880, dans le sillage des grandes lois laïques de la troisième République, que se forge véritablement dans le milieu intellectuel français la notion de « morale judéo-chrétienne » : son émergence est le corollaire de la « crise des morales du décalogue » pour reprendre l'heureuse formule de Philippe Boutry<sup>44</sup>. En effet, la morale biblique doit désormais composer avec d'autres morales, fondées sur le droit, sur l'individu ou encore sur la science ; mais, le lien entre morale et religion

42. James Darmesteter, « L'Antiquité de l'Avesta », article paru en décembre 1893 dans *The Contemporary Review* et reproduit dans la *Revue de l'histoire des religions*, v.35, 1895, p. 1-29.

43. Hyacinthe de Charencey, *La symbolique judéo-chrétienne*, Paris, 1878, Broch. In-8°.

44. Philippe Boutry, « La crise des morales du Décalogue », conférence inédite dans le cadre du séminaire « Morales du XIX<sup>e</sup> siècle », Université Paris 1, 29 mars 2010.

n'est pas rompu. Ainsi, si la seconde loi Ferry de 1882 supprime l'enseignement confessionnel et substitue à l'instruction « religieuse et morale » l'instruction « morale et civique », les « devoirs envers Dieu » demeurent dans un premier temps dans les programmes des écoles primaires. Dans les années 1880, les républicains laïques refusent tout autant de privilégier un culte par rapport aux autres que de promouvoir une « laïcité areligieuse »<sup>45</sup>. C'est dans ce hiatus persistant entre religion et morale que naît l'expression de morale judéo-chrétienne : pour les uns, elle caractérise la morale religieuse dite « ancienne » ou « traditionnelle », jugée incompatible avec le nouveau régime républicain ; pour les autres, la morale judéo-chrétienne est garante de la conservation de l'ordre spirituel face aux assauts d'un nouveau paganisme, qu'il prenne la forme du socialisme internationaliste athée ou du culte idolâtre de la nation. Le « nouveau spiritualisme » des années 1880 pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Étienne Vacherot voit dans cette morale judéo-chrétienne la caution de ce « minimum théologique », nécessaire à la cohésion de la société<sup>46</sup>.

### **La critique positiviste de la morale de l'obligation et du péché : dans le sillage de Nietzsche et de Guyau**

Quand on songe aujourd'hui à la critique la plus polémique de la morale judéo-chrétienne, le nom de Nietzsche surgit immédiatement. Le terme apparaît dans deux de ses derniers ouvrages : la *Généalogie de la morale* parue en 1887 en Allemagne, avant d'être traduite en français en 1900 par Henri Albert, et surtout *L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme*, édité en 1888 en Allemagne et en France onze ans plus tard<sup>47</sup>. Le titre même de ce dernier ouvrage

45. Nous renvoyons à Pierre Ognier, *Une école sans Dieu ? L'invention d'une morale laïque sous la troisième République 1880-1895*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

46. Étienne Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884. Nous renvoyons à Xavier Flandrin, « L'éclectisme spiritualiste au XIX<sup>e</sup> siècle : sociologie d'une philosophie transnationale » dans *Le commerce des idées philosophiques* sous la direction de Louis Pinto, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009, p. 29-65.

47. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Société du Mercure de France, 1900 ; *L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme*, Paris, Société du Mercure de France, 1899 (la traduction d'Henri Albert ne rend pas compte de la violence du titre allemand *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* qu'il serait

suffit à comprendre que le réquisitoire à l'encontre de la morale judéo-chrétienne n'est pas dirigé contre la morale juive proprement dite mais contre les sources juives de la morale chrétienne<sup>48</sup>.

À vrai dire, Nietzsche ne cite que très peu la Bible. Sa connaissance de l'histoire des Hébreux se fonde sur les travaux de l'exégète protestant allemand Julius Wellhausen, disciple d'Ewald, en particulier son essai majeur *Prolegomena Zur Geschichte Israels*<sup>49</sup>. Nietzsche retient de Wellhausen la thèse d'une refonte du Pentateuque au moment du retour de l'exil babylonien sous l'égide du prêtre Esdras<sup>50</sup>. Selon le théologien, c'est en particulier à ce moment qu'est constitué le document sacerdotal, une des quatre sources de l'Ancien Testament qui rassemble une grande partie du Lévitique, le livre des commandements (le terme de « document sacerdotal » fait référence au « code sacerdotal », nom donné depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle au Lévitique). Nietzsche verra dans « l'esprit sacerdotal » l'esprit juif par excellence qui s'est transmis, par la voie des siècles, aux théologiens chrétiens, nouveaux prêtres hébraïques sous des habits romains.

De sa lecture de Strauss et de Renan, Nietzsche retient la dépendance profonde qui unit les Évangiles à ses sources juives : reprenant une phrase du grand orientaliste français, il énonce que « le judaïsme ne peut se comprendre qu'à partir du terrain sur lequel il est né ». Néanmoins, contrairement à Renan dans sa *Vie de Jésus*, le philosophe allemand n'oppose pas la morale étriquée du judaïsme à l'universalisme évangélique : « le christianisme n'est pas un mouvement de réaction contre l'instinct juif, il n'en est que la conséquence, une déduction de plus de sa terrifiante logique. Les juifs ont successivement retourné de manière irrémédiable, la culture, la morale, la religion, le monde, l'histoire, la psychologie en l'exact opposé de leurs valeurs naturelles (...) dans la *Généalogie*

---

préférable de traduire par « imprécation contre le christianisme »). Sur la réception de Nietzsche en France, cf. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, 279 p. et Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Le Seuil, 1995, 208 p.

48. Parmi l'abondante bibliographie sur le sujet, on verra Philippe Gaudin, *La religion de Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, première partie « Nietzsche contre le christianisme », p. 34-61.

49. Julius Wellhausen, *Prolegomena Zur Geschichte Israels* (1878), Berlin, Walter de Gruyter, 2001.

50. Sur l'exégèse de l'Ancien Testament, cf. Albert de Pury et Thomas Römer, *Le Pentateuque en questions*, Genève, Labor et Fides, 1996.

*de la Morale* [il renvoie à la première dissertation], j'ai pour la première fois exposé la psychologie de l'opposition entre une morale aristocratique et une morale du ressentiment, la seconde résultant d'un Non opposé à la première : voilà la morale judéo-chrétienne»<sup>51</sup>. Le particularisme juif n'est plus dénoncé. Pire encore, Nietzsche fait l'éloge du Dieu national et du peuple élu, signe de la fierté naturelle des Hébreux ; mais, la morale judéo-chrétienne est renvoyée à une nature psychologique commune, celle de la faiblesse humaine qui transforme en vice ce qu'elle ne peut atteindre. «Qu'est-ce donc que la morale juive ? Qu'est ce donc que la morale chrétienne ?», martèle Nietzsche, «le hasard dépouillé de son innocence, le malheur souillé du nom de «péché», le bien être conçu comme un péril, comme une tentation, le malaise physiologique empoisonné par le ver rongeur de la conscience»<sup>52</sup>. Il y oppose une éthique grecque, davantage en accord avec les instincts humains.

Nietzsche a eu le mérite de donner corps à une pensée qui était très largement dans l'ère du temps. Certains de ses critiques français les plus virulents comme Alfred Fouillée n'ont d'ailleurs pas manqué de souligner son absence d'originalité<sup>53</sup>. Déjà, en 1864, dans le cinquième chapitre de la *Bible de l'Humanité*, Michelet dénonçait dans la morale juive une morale d'esclaves révoltés qui avaient trouvé dans leur «Dieu farouche» une manière de protester contre les cultes écrasants et voluptueux<sup>54</sup>. Comme Nietzsche, Michelet fustigeait les emprunts de la théologie chrétienne à la théologie juive : le concept de «peuple élu» s'était transformé en la «grâce tyrannique de Dieu», ennemi de la volonté libre. Néanmoins, la pensée de Nietzsche influence durablement le monde intellectuel français à partir des années 1890, à l'écart de la sphère universitaire largement dominée par les théories kantienne et néo-kantienne. Jacques Le Rider qualifie ainsi de «premier grand moment du nitzschéisme français» la période 1890-1910, Nietzsche étant

51. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1992, p. 35.

52. *Ibid.*, p. 37.

53. Alfred Fouillée, «Note sur Nietzsche et Lange : le retour éternel», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t.67, 1909, p. 519-525.

54. Jules Michelet, *La Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot, 1864, p. 367-377. Sur l'évolution du regard de Michelet sur le judaïsme, cf. l'excellente intervention de Gabriel Monod devant la Société des Études Juives reproduite dans la brochure *Michelet et les Juifs*, Paris, Durlacher, 1907.

davantage lu et commenté en France qu'aucun des philosophes allemands l'ayant précédé<sup>55</sup>.

La pensée positiviste de la fin du siècle emprunte sa critique du devoir à Nietzsche, et à son père spirituel admiré, puis méprisé, Schopenhauer; elle s'inscrit également dans la filiation de celui que l'on a surnommé « le Nietzsche Français », Jean-Marie Guyau, auteur d'un ouvrage retentissant en 1884 *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*<sup>56</sup>. Un bon représentant de ce courant positiviste est Edmond Goblot qui, dans son *Essai sur la classification des sciences* de 1898, affirme vouloir rompre avec « la morale des modernes dominée par l'idée judéo-chrétienne de devoir »<sup>57</sup>. Goblot cite Schopenhauer dans *Le fondement de la morale* pour qui la valeur donnée au devoir dans l'éthique kantienne n'est que le « *Du sollst* du Décalogue »<sup>58</sup>. La morale kantienne est, d'une certaine manière, redéfinie par Schopenhauer comme une morale judéo-chrétienne<sup>59</sup>. Suivant Guyau, Goblot ne croit pas en cette religion de l'avenir que prêchent tant d'esprit du siècle, une forme de judaïsme amélioré à la Darmesteter ou de « nouveau christianisme » comme le voulait Saint Simon. Il prêche une morale radicalement nouvelle fondée sur les apports de la science positive : « le bien est-il nécessairement l'objet d'un impératif ? (...) Ne peut-on trouver, par exemple dans les doctrines neuves de la biologie et de la sociologie les principes d'une morale sans impératif ? »<sup>60</sup>. S'appuyant sur les découvertes

55. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*, op. cit., p. 67-106. Sur la réception de la philosophie allemande en France, on verra notamment Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1994.

56. Ce surnom est largement injuste puisque c'est au contraire Nietzsche qui s'est inspiré de l'œuvre de Guyau. Le philosophe allemand a lu et abondamment annoté les deux ouvrages majeurs de Guyau *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, F. Alcan, 1885 et *L'irréligion de l'avenir*, Paris, F. Alcan, 1887. Sur la philosophie morale de Guyau, cf. Philippe Saltel, *La puissance de la vie, essai sur l'Esquisse du morale sans obligation ni sanction de Jean-Marie Guyau*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

57. Edmond Goblot, *Essai sur la classification des sciences*, Paris, F. Alcan, 1898, p. 254.

58. Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (1840), Paris, Baillière et Cie, 1879, p. 17.

59. Marie-José Pernin-Segissement, « Introduction » dans Arthur Schopenhauer, *Sens du destin*, Paris, Vrin, 1988, p. 23. Sur le regard de Schopenhauer sur l'éthique kantienne du devoir, cf. Alexis Philonenko, *Schopenhauer, critique de Kant*, Paris, Éditions Belles Lettres, 2005.

60. Edmond Goblot, op. cit., p. 254-255.

de la géologie sur l'âge de la terre et sur les apports de la théorie évolutionniste, Goblot dénonce l'imposture de la « légende judéo-chrétienne » de la création. La morale serait désormais l'art théorique de bien vivre, reposant sur des connaissances toutes pratiques définies par les sciences modernes. Et Goblot poursuit : « si par bien, on entend le bonheur, la morale sera la technologie du bonheur et il appartiendra aux sciences de la nature de définir le bonheur et d'en déterminer les conditions. Si l'on définit le bien par le progrès social, ou le progrès de l'espèce humaine, ou le progrès de la nature en général, la morale sera la technologie du progrès ».

La critique nietzschéenne de l'esprit sacerdotal judéo-chrétien ne pouvait trouver de meilleur accueil que dans l'école positiviste française des années 1880 et 1890 qui s'évertue à repousser l'ennemi clérical hors des affaires de la cité et à imposer une morale scientifique pour l'école républicaine et laïque<sup>61</sup>.

### **La critique socialiste : une mise en cause de l'« individualisme judéo-chrétien »**

Les théoriciens socialistes se disputent également la fondation de cette morale nouvelle. Certains d'entre eux dénoncent dans l'héritage judéo-chrétien l'exclusivisme religieux et le primat de l'individu sur la société. Le journaliste et ancien communard Benoît Malon s'en fait l'écho dans un article de 1886 paru dans la *Revue socialiste*<sup>62</sup> : il condamne l'intolérance de la morale judéo-chrétienne, prêchant l'infériorité radicale de la femme, morale accablante de l'enfer éternel et de l'abstinence. Mais, il s'attarde particulièrement sur le culte de l'argent dans l'Ancien Testament, en reprenant en particulier deux versets du livre de l'Exode (21, 20-21) : « si un homme frappe du bâton son esclave mâle ou femelle, et que l'esclave meurt sous sa main, il sera puni ; mais s'il survit un jour ou deux, il ne le sera pas car c'est son argent ». Malon en conclut : « on le voit, Jehovah

61. Sur les influences de la morale positiviste sur la pensée laïque, nous renvoyons à Pierre Kahn, « L'école de Jules Ferry : une laïcité positiviste ? », dans *Les sources de la morale laïque* sous la direction d'Anne-Claire Husser, Bruno Barthelmé et Nicolas Piqué, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 47-64.

62. Benoît Malon, « Les morales religieuses », *Revue socialiste*, t.3, 1885, p. 1-19. Sur Benoît Malon, cf. Claude Latta et alii, *Du Forez à la revue socialiste. Benoît Malon 1841-1893*, Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2000.



était plein d'égards pour le Dieu Mammon». Le décalogue n'est pas jugé supérieur aux « plus antiques promulgations morales de l'Inde, de la Perse » ; il est même « de beaucoup inférieur au rituel funéraire égyptien de deux mille ans antérieur ».

L'image d'un judaïsme individualiste et cupide qui aurait dévoyé, dès son origine, la doctrine chrétienne séduit nombre de socialistes<sup>63</sup>. Marx s'en est fait le théoricien dans son fameux essai *La question juive* qui paraît en 1843 en réponse à l'ouvrage du même nom de Bruno Bauer<sup>64</sup>. À ses yeux, judaïsme et christianisme ont œuvré ensemble à la transformation de la société collective et solidaire en un corps chaotique d'égoïsmes individuels. Le judaïsme, culte grossier de la matière et de l'individu, a trouvé dans le christianisme sa contrepartie théorique : « le judaïsme atteint son point culminant avec l'achèvement de la société civile », écrit Marx, « mais la société civile ne trouve son achèvement que dans le monde chrétien. C'est seulement sous la domination du christianisme qui rend étranger à l'homme tous les rapports nationaux, naturels, moraux, théoriques que la société civile (...) a pu rompre tous les liens de l'espèce et installer à la place de ces liens l'égoïsme, l'intérêt personnel (...) Le chrétien a été d'emblée le juif théorisant, le juif est de ce fait le chrétien pratique ». Et Jaurès lui-même reprend implicitement une telle identification du judaïsme au capitalisme triomphant dans un discours à la chambre de 1893 sur la crise agricole : il y évoque la « société judéo-chrétienne » dans laquelle le Joseph de la Bible qui gérait les récoltes pour le compte du pharaon s'est désormais mué en un grand spéculateur, juché plus haut que les États et gouvernant la vie des nations<sup>65</sup>. Dans la bouche de Marx, la « société judéo-chrétienne » était une expression péjorative. Marx cherchait à railler

63. Sur les origines de l'antisémitisme socialiste français, cf. Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe de 1830 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2009 ; Marc Crapez, *L'antisémitisme de gauche au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Berg, 2002 et Antoine Leca, « Les thèmes idéologiques de l'antisémitisme chez les socialistes français (1845-1890) », *Revue de la recherche juridique*, 1995, n° 3, p. 985-1002.

64. Karl Marx, *Sur la question juive* (1843), Paris, La Fabrique, 2006, p. 66-73.

65. Citation extraite d'un discours sur la crise agricole prononcé devant la Chambre des députés le 17 et 20 février 1894, reproduit dans Jean Jaurès, *Discours parlementaires*, Paris, Cornély, 1904, t.1, p. 543. Sur les rapports de Jean Jaurès avec le monde israélite, cf. Harvey Goldberg, « Jean Jaurès and the Jewish Question : the evolution of a position », *Jewish Social Studies*, v. 20, 1958, p. 67-94.

les mœurs de l'Angleterre victorienne de son temps. Il semble alors que le qualificatif «judéo-chrétien» ne soit qu'une forme plus présentable du mythe de la «judaïsation des sociétés chrétiennes» que Toussenel et le chevalier Gougenot des Mousseaux brandissaient déjà sous la monarchie de Juillet et le second Empire<sup>66</sup>. Néanmoins, à la différence de Marx, Jaurès comme Malon ne condamnent pas la Bible de manière univoque : ils louent le message de fraternité et de justice présent aussi bien dans les Évangiles que dans l'Ancien Testament. Malon fait notamment l'éloge de l'institution du Jubilé et de l'année sabbatique qui annoncent, selon lui, le «communisme» des premières communautés chrétiennes.

### **La critique antisémite d'Action française : Maurras et Robert Launay**

C'est précisément cette exigence biblique de justice que fustigent les nationalistes d'Action française, en particulier le chef de file du mouvement Charles Maurras. La critique radicale de la morale judéo-chrétienne est désormais nourrie d'un antisémitisme manifeste. Maurras affirme être davantage attaché au catholicisme romain, garant de l'ordre et de la stabilité sociale, qu'au christianisme évangélique, ferment de subversion et d'anarchie. Les évangiles sont empreints du «venin juif» et Maurras se réclame d'un catholicisme qui reçoit «de Rome et d'Athènes, la sagesse du genre humain», non de la Judée. Il abhorre la morale christique, imprégnée de «barbarie judéo-chrétienne», de «cette pensée hébraïque avec tout ce qu'elle traîne de rêve, de justice, de béatitude et d'égalité, de révoltes»<sup>67</sup>. Geneviève Blanquis, la première historienne du nietzschéisme français, a d'ailleurs montré la séduction incontestable de l'auteur de la *Généalogie de la Morale* sur Maurras, malgré la virulence de certains propos à l'encontre du philosophe allemand<sup>68</sup>.

66. Alfred Toussenel, *Les juifs rois de l'époque*, Paris, École sociétaire, 1845 ; Roger Gougenot des Mousseaux, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Paris, Plon, 1869.

67. Charles Maurras, «Idées françaises ou idées suisses», *L'Action française*, t.1, 1899, p. 307-327. Sur la relation complexe entre Charles Maurras et le monde catholique, cf. Michael Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français 1890-1914*, Paris, Beauchesne, 1994.

68. Sur l'ambivalence de l'attitude de Maurras à l'égard de Nietzsche, cf. Charles Maurras, *Quand les Français ne s'aimaient pas : chronique d'une*

Robert Launay, ami proche de Maurras, un des hommes les plus antisémites d'Action française, redouble de virulence. Il reproche à l'Église d'être trop clémente à l'égard des Juifs et en voit la cause dans la filiation juive du christianisme<sup>69</sup>. Launay comme Maurras, lecteurs de Renan dont ils retirent quelques sentences peu amènes sur la race sémitique, entérinent les conclusions d'une histoire française des religions qui n'a cessé d'insister sur les formes de continuité entre les deux religions. Launay ne peut que le regretter : «le ministère de Jésus-Christ fut, de fait, comme on l'a dit, l'aboutissement des prophètes, la religion qu'il fondait continuait l'ancienne et ne lui succédait pas». L'écrivain nationaliste n'hésite pas à mettre en cause l'œuvre de Renan qui, «malgré la sévérité de certains jugements contre les Hébreux, ne pouvait nier ses sympathies à leur égard». Il déplore l'enseignement chrétien de l'histoire sainte qui idéalise le passé du peuple hébreu et se livre à une relecture singulière du récit biblique d'Esther. À ses yeux, le vizir de l'empire perse Aman qui voulait l'extermination du peuple juif n'était pas un individu fanatique mais un patriote courageux qui cherchait à protéger son pays de l'invasion d'une nation asociale et perfide. Launay en appelle finalement à un dépassement de la rhétorique catholique antijuive, jugée «trop empreinte de charité, de politesse» et à un antisémitisme intégral.

Cet antisémitisme intégral a son équivalent outre-rhin au sein du mouvement *völkisch*, en particulier dans le nationalisme exacerbé du politicien autrichien Georg Ritter von Schönerer. Ses théoriciens prêchent la rupture avec le christianisme «judaïsant» et l'instauration d'une religion païenne, purement germanique. Le catholique républicain Georges Goyau résume dans un ouvrage de 1903 *Les nations apôtres. Vieille France, jeune Allemagne* la philosophie du mouvement : «pourquoi témoigner plus d'égards au judaïsme qu'au romanisme et pourquoi imposer à la Germanie, redevenue consciente d'elle-même, une religion judéo-chrétienne ? On veut une culture vraiment nationale»<sup>70</sup>.

---

*renaissance, 1895-1905*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1916, p. 39-41, 107-108, 126-138 et Geneviève Blanquis, *Nietzsche en France : l'influence de Nietzsche dans la pensée française*, Paris, F. Alcan, 1929, p. 45-52.

69. Robert Launay, *Les pères de la démocratie*, Paris, Perrin, 1903, p. 243-252.

70. Georges Goyau, *Les nations apôtres. Vieille France, jeune Allemagne*, Paris, Perrin, 1903, p. 264.

### **La défense de la morale judéo-chrétienne : les chrétiens libéraux et la redécouverte des sources juives du christianisme**

La critique antisémite de la morale judéo-chrétienne ne peut laisser les chrétiens indifférents. Elle met en cause directement l'héritage vétéro-testamentaire et la dimension universaliste de l'Église. Néanmoins, l'antijudaïsme chrétien se colore dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle d'antisémitisme et rares sont les chrétiens qui prennent ouvertement la cause des juifs et de la défense de la « morale judéo-chrétienne »<sup>71</sup>. Pour la majorité d'entre eux, le Nouveau Testament s'est substitué purement et simplement à la loi ancienne et affirmer l'existence d'une morale judéo-chrétienne serait une hérésie au regard de l'histoire de la catholicité.

Néanmoins, parmi les catholiques libéraux, des savants, philosophes, historiens, théologiens, dont beaucoup seront emportés dans la crise moderniste<sup>72</sup>, s'élèvent pour défendre l'héritable biblique commun aux deux religions. Ainsi, le philosophe Maurice Blondel condamne les écrits de Maurras dans lesquels il ne lit qu'un « catholicisme sans christianisme, une autorité sans amour »<sup>73</sup>. L'oratorien Lucien Laberthonnière voit dans le chef nationaliste un adversaire des Évangiles : il met directement en cause son aversion pour le judaïsme et le monothéisme mosaïque. Si Maurras ne voit dans le christianisme qu'une doctrine anarchique, ajoute-t-il, c'est qu'il mésestime le caractère apocalyptique du ministère du Christ.

71. Sur l'antisémitisme catholique, on verra notamment Paul Airiau, *L'antisémitisme catholique aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Berg international, 2002 ; Pierre Sorlin, *La Croix et les Juifs 1880-1899*, Paris, Grasset, 1967 ; Danielle Delmaire, *Antisémites et catholiques dans le Nord pendant l'Affaire Dreyfus*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1991 ; Guy Jucquois, Pierre Sauvage, *L'invention de l'antisémitisme racial. L'implication des catholiques français et belges (1850-2000)*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2002.

72. Sur la crise moderniste, cf. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996 et Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

73. Maurice Blondel (sous le pseudonyme de « Testis », un témoin), « La Semaine sociale de Bordeaux », *Annales de philosophie chrétienne*, n° 9, 1909-1910, p. 588-589. Sur la position de Blondel à l'égard du nationalisme d'Action française, cf. Michaël Sutton, « La critique du nationalisme. De la *Semaine sociale de Bordeaux* à *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* » dans Marie-Jeanne de Coutagne et Pierre de Cointet (éd.), *Maurice Blondel. Dignité du politique et philosophie de l'action*, Paris, Parole et silence, 2006, p. 79-93.

La pauvreté volontaire et la morale ascétique prêchées par Jésus devaient préparer les hommes à la venue du royaume de Dieu<sup>74</sup>.

Le travail du théologien Alfred Loisy, pionnier de l'exégèse progressiste catholique, va avoir une importance considérable dans la lente redécouverte, au sein de l'Église, des origines juives du christianisme. Loisy fait paraître en 1902 *L'Évangile et l'Église*<sup>75</sup>. Certes, ce n'est pas en réaction à l'antisémitisme de Maurras que Loisy commet cet essai, même si l'inimitié entre les deux hommes est connue<sup>76</sup>. Dans *L'Évangile et l'Église*, Loisy s'oppose aux thèses du protestant libéral Adolf von Harnack, exprimées dans *L'Essence du christianisme*<sup>77</sup>. Dénonçant les dogmes de l'Église catholique comme des falsifications, Harnack affirme l'unicité de la doctrine et de la morale chrétienne. Il n'accorde aucune importance à l'Ancien Testament et rattache le message évangélique à la philosophie grecque<sup>78</sup>. Face à Harnack, Loisy rappelle la dépendance étroite entre la doctrine juive et le christianisme des origines : « si la distinction essentielle entre les religions s'établit par leurs différences, ce n'est pas uniquement ces différences qui les constituent ; ce que l'Évangile a retenu du judaïsme n'est pas nécessairement étranger à sa substance », écrit-il<sup>79</sup>. Aux yeux de

74. Ces positions sont exprimées dans les ouvrages de Lucien Laberthonnière, *Catholicisme et positivisme. À propos de l'Action française*, Paris, Bloud et Cie, 1911 et dans *Autour de l'Action française*, Bloud et Cie, 1911 (pour une analyse détaillée, cf. Michaël Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français, op. cit.*, « Politique et foi d'après Lucien Laberthonnière », p. 181-224).

75. Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, A. Picard et fils, 1902, 234 p. Sur cet ouvrage, cf. *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*, sous la direction de François Laplanche, Ilaria Biagioli et Claude Langlois, Turnhout, Brepols, 2007.

76. Loisy voyait dans le nationalisme d'Action française un « catholicisme d'un genre nouveau », portant en triomphe l'exemple du « catholique non croyant » (Alfred Loisy, *L'Église et la France*, Paris, Nourry, 1925, p. 169).

77. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Hinrichs, 1900 (traduction française, Paris, Fischbacher, 1902). Sur la critique d'Harnack par Loisy, cf. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, op. cit.*, p. 46-73.

78. Plus tard, dans un essai consacré au marcionisme, Harnack demandera que l'Ancien Testament soit purement et simplement ôté du canon chrétien (*Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Heinrich, 1921). Voir à ce sujet, Michel Tardieu, « L'apport de Harnack dans la recherche sur l'histoire du christianisme » dans *De Renan à Marrou, op. cit.*, p. 47-56.

79. Sur l'étude du christianisme primitif chez Loisy, cf. André Lemaire, « Loisy et l'étude du milieu juif au temps de Jésus » dans *Alfred Loisy, cent ans après, op. cit.*, p. 83-92 et Alan H. Jones, *Independance and exegesis: the study*

l'exégète catholique, un évangile pur de toute tradition antérieure est une vue de l'esprit. Contrairement aux protestants libéraux qui insistent tous sur l'unicité de la pensée chrétienne, Loisy montre que l'Évangile ne peut être un «élément tout à fait nouveau». Jésus est venu accomplir les prophéties juives ; il n'a pas prêché uniquement une conversion morale individuelle mais une espérance collective, eschatologique et historique.

Loisy en vient à mettre en cause le caractère divin de l'Église ; cela lui vaudra l'excommunication. Ses thèses sont qualifiées de «modernistes» et condamnées par l'Encyclique *Pascendi* de 1907. Néanmoins, Loisy s'est efforcé d'ancrer au cœur de l'école progressiste catholique la filiation profonde qui unit le christianisme au judaïsme. Catherine Poujol a également montré que l'essor du mouvement moderniste avait suscité des rapprochements entre juifs et chrétiens : ce n'est ainsi pas un hasard si l'Union Libérale Israélite qui prône une réforme rituelle profonde du judaïsme naît en 1907 au cœur de la crise moderniste<sup>80</sup>.

L'œuvre d'Anatole Leroy-Beaulieu incarne de manière plus nette encore le changement de regard de certains catholiques par rapport au judaïsme ; son rejet de l'antisémitisme racial le pousse à promouvoir ouvertement la défense de la morale judéo-chrétienne. Dans *Israël parmi les nations* qui paraît en 1893, ce catholique libéral, professeur à l'École libre des sciences politiques, fait l'éloge du «grand dogme judéo-chrétien de la fraternité humaine auquel tant de modernes prétendent réduire toute morale»<sup>81</sup>. Leroy-Beaulieu s'indigne de l'attitude de nombreux catholiques qui versent dans l'antijudaïsme, voire dans l'antisémitisme : «à la façon dont certains chrétiens parlent de l'esprit juif et du judaïsme, on dirait que la Bible et l'Évangile n'ont rien de commun. On semble ne plus se souvenir que tous deux ont au fond même Dieu, même

---

*of early Christianity in the work of Alfred Loisy, Charles Guignebert and Maurice Goguel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1983, «Loisy's work on early Christianity», p. 60-127.

80. Catherine Poujol, «Quelle religion pour l'avenir ? La recherche de quelques juifs et chrétiens à la faveur de la crise moderniste», dans *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles* sous la direction de Patrick Cabanel et Chantal Bordes-Benayoun, Paris, Berg International, 2004, p. 103-115.

81. Anatole Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, Paris, Calmann Lévy, 1893, p. 427.

décalogue, même morale ». Il invite enfin les « enfants de la Bible », chrétiens et juifs, à s'unir face à un nouveau danger, l'athéisme qu'il désigne comme un « néo-paganisme » : « s'il n'y avait dans nos sociétés modernes, d'autres changements que la substitution à une civilisation purement chrétienne d'une civilisation juive ou judéo-chrétienne, l'idée de Dieu, l'idée morale et religieuse continuerait à planer sur nos sociétés (...) Ne parlons donc pas de la judaïsation des sociétés chrétiennes (...) Ce que vous appelez la judaïsation de nos sociétés modernes, chrétiens et israélites pourraient également l'appeler, passez moi le barbarisme, la paganisation de nos sociétés »<sup>82</sup>.

### **La morale judéo-chrétienne, dernier « bastion » des philosophies spiritualistes**

Cette défense de la morale judéo-chrétienne rend compte d'un esprit nouveau parmi les penseurs libéraux, catholiques ou non : la faillite de la morale positiviste dans les dernières décennies du siècle, la crainte de l'avènement d'un socialisme athée pour les uns, du nationalisme intégral pour les autres, incitent nombre d'esprits à voir dans la morale judéo-chrétienne l'ultime remède à la crise spirituelle<sup>83</sup>. L'évolution intellectuelle d'Étienne Vacherot en est un bon témoignage. Le philosophe, formé à l'école cousinienne, qui cherchait dans les années 1850 à concilier la métaphysique et la science, remet en cause trente ans plus tard toute prétention scientifique à la connaissance des origines du monde et réaffirme le dogme central de la « théologie judéo-chrétienne » : le principe du Dieu créateur, au fondement de la fraternité entre les hommes<sup>84</sup>. La défense de la morale judéo-chrétienne prend donc la forme d'une réhabilitation de la métaphysique d'une part, mise à mal par le

82. *Ibid.*, p. 80-81. Sur Anatole Leroy-Beaulieu, cf. Jean-Marie Mayeur, « Anatole Leroy-Beaulieu. Un catholique libéral devant l'orthodoxie » dans *Churches, States, Nations in the Enlightenment and in the nineteenth century* sous la direction de Mirosław Filipowicz, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2000, p. 79-107 et Pierre Pierrard, *Les Chrétiens et l'Affaire Dreyfus*, Paris, Éditions de l'Atelier, p. 143-145.

83. Sur la quête spirituelle qui anime le monde intellectuel au XIX<sup>e</sup> siècle, cf. Jérôme Grondeux, *La religion des intellectuels français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, Privat, 2002.

84. Étienne Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, *op. cit.*, p. 227-250.

positivisme scientifique, et de l'individualisme libéral, d'autre part, dénoncé par les théoriciens socialistes.

Le penseur protestant Charles Renouvier suit une démarche analogue. Suivant Kant pour qui l'application d'un impératif catégorique imposait la croyance en un Dieu créateur et bon, il fonde la morale sur un vague déisme judéo-chrétien. Seule la théologie biblique peut, à ses yeux, garantir une espérance en l'avènement d'un monde juste et pacifié. C'est ainsi par le biais de la doctrine kantienne que Renouvier en vient à réconcilier le Sermon sur la Montagne et la loi de Moïse : « la morale de Jésus n'encourait nullement le reproche, à l'époque où elle est proposée aux élus du Christ de vouloir se substituer au Décalogue », souligne-t-il. « L'opposition des termes : on vous a dit, et moi je vous dis, signifiait : je vous demande bien davantage, et non pas : je vous affranchis de l'ancien commandement »<sup>85</sup>. Peu à peu, morale spiritualiste et morale judéo-chrétienne vont tendre chez ces auteurs à se confondre.

**DE LA «MORALE JUDÉO-CHRÉTIENNE»  
À LA «CIVILISATION JUDÉO-CHRÉTIENNE»**

**La civilisation européenne : synthèse de la tradition  
gréco-romaine et de la tradition judéo-chrétienne**

L'entre-deux-guerres marque la reconnaissance définitive de l'héritage judéo-chrétien dans la construction de la civilisation européenne. Ses racines se trouveraient à la fois dans la tradition gréco-romaine et dans la tradition judéo-chrétienne, les deux expressions étant construites selon un même modèle<sup>86</sup>. Paul Valéry peut ajouter dans un texte de 1921 après le mot « Europe » la définition suivante : « ensemble de gens romanisés, baptisés ou

85. Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées. Les religions. Les systèmes*, Paris, Leroux, 1897, p. 645. Sur Renouvier et le « néo-kantisme », cf. Roger Verneaux, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, Paris, Vrin, 1945, p. 98-109.

86. Sur la conception de l'identité européenne au xx<sup>e</sup> siècle, cf. Élisabeth du Réau, *L'idée d'Europe au xx<sup>e</sup> siècle : des mythes aux réalités*, Bruxelles, Complexe, 2001 ; Hélène Fréchet, Richard Ayoun et alii, *Penser et construire l'Europe 1919-1992*, Paris, Temps, 2007 ; Robert Franck (sous la direction de), *Les identités européennes au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.



judaisés, grécisés»<sup>87</sup>. Le même homme écrivait pourtant en 1891 dans son journal après la lecture de l'ouvrage de Louis Ménard *Les sources grecques du christianisme* que «l'influence du judaïsme dans la formation du christianisme est à peine égale à l'influence des égyptiens et des perses»<sup>88</sup>.

C'est qu'en effet après le choc de la première guerre mondiale, l'Europe meurtrie se replie sur ses propres valeurs. Elle se sait «désormais mortelle» comme l'énonce à nouveau Valéry<sup>89</sup> et la croyance en une courbe continue de l'histoire qui la porterait au sommet de monde est durablement atteinte par quatre années de conflit. D'autre part, la participation massive des juifs au combat a impressionné jusqu'aux nationalistes les plus intransigeants et Maurice Barrès compte désormais le judaïsme comme «l'une des grandes familles spirituelles de la France»<sup>90</sup>.

Comment définit-on alors ces deux héritages, le gréco-romain et le judéo-chrétien ? L'époque précédente a fourni les critères de distinction : la morale judéo-chrétienne est la morale de l'obligation, du rapport hiérarchique et individuel à la transcendance et la morale gréco-romaine, de plus en plus désignée comme une éthique, recherche le «bien-vivre» de l'homme en société. Les deux termes deviennent de véritables archétypes. Ainsi, en 1918, dans un ouvrage retraçant sa longue expérience diplomatique à Pékin, Auguste Gérard ne peut comprendre la civilisation chinoise qu'en la comparant aux deux sources, judéo-chrétienne et gréco-romaine, de la civilisation européenne : il note que les chinois «sont avant tout sensibles, comme l'étaient les gréco-romains, aux aspects moraux et éthiques de la vie, à la recherche du bonheur, ou plutôt de la quiétude. Les occidentaux, par la tradition et éducation judéo-chrétienne, sont pénétrés des idées de devoir et de justice (...) Seuls

87. Paul Valéry, *Cahiers*, éd. intégrale en fac-similé, 29 vol., Paris, Éditions du C.N.R.S., 1957-61, t.VIII, p. 364. Sur Paul Valéry et l'Europe, cf. Nicole Celeyrette-Pietri, «La genèse de l'idée européenne chez Paul Valéry» dans *Paul Valéry : regards sur l'histoire* sous la direction de Robert Pickering et Micheline Hontebeyrie, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 165-186.

88. Cité dans Suzanne Larnaudie, *Paul Valéry et la Grèce*, Genève, Droz, 1992, p. 34.

89. Paul Valéry, «La crise de l'esprit» (1919) dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 988.

90. Maurice Barrès, *Les diverses familles spirituelles de la France*, op. cit., p. 71-78.

les partis socialistes ont fait entrer la considération et la recherche du bonheur dans leur programme politique et social»<sup>91</sup>.

Le grand Bergson, maître de toute une génération intellectuelle, reprend dans son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* paru en 1932 la thèse d'une morale judéo-chrétienne fondée sur l'obligation de justice. Dans son chapitre sur «l'obligation morale», il montre que le devoir de justice est venu au monde d'abord par la voix des prophètes d'Israël avant que Jésus n'étende ce message à l'universel<sup>92</sup>. Les stoïciens ont bien affirmé que tous les hommes étaient frères mais ils n'ont pas su incarner cette parole; aucun d'eux n'a donné la liberté à l'esclave et fait du barbare un homme grec. «L'antiquité classique n'avait pas connu la Propagande; sa justice avait l'impossibilité sereine des dieux olympiens. Besoin de s'élargir, ardeur à se propager, élan, mouvement, tout cela est d'origine judéo-chrétienne», écrit Bergson.

### **L'union sacrée face aux «paganismes» nazi et communiste**

L'avènement du communisme en Russie et les sirènes de plus en plus pressantes de l'antisémitisme nazi engagent enfin l'Église et la Synagogue à lutter ensemble contre l'athéisme et à défendre l'héritage biblique commun. L'opposition de plus en plus radicale de chrétiens face à l'antisémitisme racial accompagne une réflexion théologique d'ampleur sur les origines juives du christianisme, non plus à la marge comme lors de la crise moderniste, mais au cœur de l'Église<sup>93</sup>. Les filiations entre ce mouvement de l'entre-deux-guerres et le courant moderniste

91. Auguste Gérard, *Ma mission en Chine*, Paris, Plon, 1918, p. 270.

92. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 1992, p. 75-79. Dans les années 1960, la conception de l'histoire développée dans *Les deux sources de la morale et de la religion* a pu être interprétée par des philosophes juifs, parmi lesquels Vladimir Jankélévitch, comme une forme de rapprochement entre Bergson et le judaïsme (cf. Margaret Teboul, «Bergson, le temps et le judaïsme», *Archives Juives*, n° 38, 2005/1, p. 56-78).

93. Nous renvoyons à Étienne Fouilloux, «Ébauche d'un philo-sémitisme catholique?» dans *Les Chrétiens français encre crise et libération 1937-1947*, Paris, Seuil, 1997, p. 31-47 et à Laurence Deffayet, *La redécouverte des origines juives du christianisme et l'émergence du dialogue judéo-chrétien 1926-1962*, thèse inédite soutenue en 2006 à l'Université Paris I, sous la direction de Philippe Boutry.

sont évidentes. Le jésuite Joseph Bonsirven qui occupe une place de premier rang dans le dialogue judéo-chrétien fut ainsi dans ses années de formation un lecteur passionné d'Alfred Loisy et un admirateur des œuvres du père Lagrange, autre pionnier de l'exégèse critique catholique<sup>94</sup>. Bonsirven fait paraître dans la revue jésuite des *Études* des travaux exigeants sur le judaïsme postchrétien, jusqu'alors ignoré et méprisé par l'Église. Il participe également à la création d'associations judéo-chrétiennes, avec le philosophe néothomiste Jacques Maritain et le romancier israélite Edmond Fleg<sup>95</sup>. Bonsirven et Fleg se retrouvent côte à côte au moment de la fondation de l'Union civique des croyants en 1934 qui réclame, dans son manifeste, « une union entre tous les cultes pour la défense de la tradition judéo-chrétienne ».

Au sommet de l'Église, la papauté rappelle l'origine sémitique du christianisme face aux théoriciens nazis qui, dans la lignée de l'école *völkisch*, voulaient « germaniser » Jésus-Christ<sup>96</sup>. Dans une allocution fameuse de 1937, Pie XI déclare : « Par le Christ et dans le Christ, nous sommes de la descendance spirituelle d'Abraham (...) Non, il n'est pas possible de participer à l'antisémitisme. Nous reconnaissons à quiconque le droit de se protéger contre tout ce qui menace leurs intérêts légitimes. Mais, l'antisémitisme est inadmissible. Nous sommes tous spirituellement des sémites »<sup>97</sup>.

94. Laurence Deffayet, « Joseph Bonsirven. Un parcours fait d'ombres et de lumières », *Archives Juives*, n° 40, 2007/1, p. 31.

95. Ralph Schor, *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 256-247 et Pierre Pierrard, *Juifs et catholiques français : De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Paris, Fayard, 1970, p. 267-285. Sur Fleg, l'un des fondateurs après-guerre de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France, cf. Catherine Fhima, « Aux sources d'un renouveau identitaire juif en France. André Spire et Edmond Fleg », *Mil neuf cent*, n° 13, 1995, p. 171-189.

96. Sur les emprunts de l'idéologie nazie à la symbolique chrétienne et la fondation d'un « Jésus germanique », cf. Suzannah Heschel, *The aryan Jesus. Christian theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Goebbels écrivait par exemple dans un roman quasi autobiographique *Michaël* : « le Christ ne peut pas avoir été juif. Je n'ai pas besoin de le prouver scientifiquement. C'est ainsi ! » (« Christus kann gar kein Jude gewesen sein. Das brauche Ich erst gar nicht wissenschaftlich zu beweisen. Das ist so ! », *Michaël*, München, Zentralverl. NSDAP, 1929, p. 82). Sur la perception du judaïsme par Goebbels, cf. Christian Barth, *Goebbels und die Juden*, München, F. Schöningh, 2005.

97. Allocution du 6 septembre 1938 aux dirigeants de la radio catholique belge, rapportée notamment dans *La libre Belgique* du 14 septembre 1938.

Des manifestations publiques qui réunissent juifs et chrétiens sont également organisées à la fin des années trente pour sauvegarder ce qu'on appelle désormais «la civilisation spiritualiste». Ainsi, lors d'une conférence organisée à Paris, le 27 mars 1936, par l'Union Patriotique des Français Israélites pour protester contre la remilitarisation de la Rhénanie, Jean Guiraud, le directeur du journal catholique *La Croix*, appelle à l'union sacrée face au paganisme nazi: «la civilisation basée sur la tradition judéo-chrétienne, la civilisation spiritualiste est en danger. Elle a souci avant tout de l'âme, souci de tout progrès moral (...) N'oublions pas que l'origine de notre civilisation est dans les prophètes d'Israël, précurseurs du christianisme; ce serait une sorte de régression de les remplacer par les doctrines raciales s'appuyant sur la violence et l'oppression. Croyants, catholiques, protestants et israélites ne l'accepteront pas»<sup>98</sup>.

À vrai dire, ces manifestations sont largement de circonstance et bien des désaccords subsistent entre juifs et chrétiens. Dans cette même conférence du 27 mars 1936, le grand rabbin Maurice Liber qui clôt les débats est le seul à ne pas faire référence à l'existence d'une «civilisation judéo-chrétienne»: il préfère insister sur le message de fraternité présent dans la Bible tout entière, alors que les intervenants chrétiens, catholiques comme protestants, ne voyaient le judaïsme qu'à travers la parole des prophètes d'Israël, annonçant la venue du Christ<sup>99</sup>. Rome veille enfin à ce que les rapprochements n'aillent pas trop loin: l'association *Les Amis d'Israël*, créée en 1926, qui prônait notamment l'abandon de la condamnation du «peuple déicide» est condamnée deux ans après sa création<sup>100</sup>. Deux ouvrages d'Edmond Fleg dont le célèbre *Jésus raconté par le*

---

Auteur de l'encyclique *Mit brennender Sorge* qui mettait en garde les catholiques allemands contre l'idéologie nazie, Pie XI avait également lancé en juin 1938 le projet de rédaction d'une encyclique condamnant le racisme et l'antisémitisme (cf. Georges Passelecq et Bernard Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI*, Paris, La découverte, 1995).

98. Propos reproduit dans *Univers Israélite*, 1936, p. 423.

99. *Ibid.*

100. Cette association est créée sous l'impulsion d'une juive hollandaise convertie au catholicisme, Francesca Van Leer, et a suscité l'adhésion de nombreux prélats. Sur la condamnation romaine, cf. Menahem Macina, «Les causes de la dissolution des Amici Israël (1926-1928)», dans Danielle Delmaire et alii, *Juifs et chrétiens, entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Villeneuve-d'Ascq, Université Lille III, 2002, p. 87-110.

*juif errant*, si aimant pour la figure du fondateur du christianisme, sont mis à l'Index en 1940<sup>101</sup>.

La papauté craint que la redécouverte des origines juives du christianisme ne puisse entraîner quelques bonnes âmes, emplies de compassion à l'égard d'Israël, vers une forme d'apologie du judaïsme. Le père Bonsirven lui-même met en garde les catholiques qui seraient tentés d'« oublier les péchés des juifs » et d'« exalter leur sainteté aux dépens de la sainteté du Christianisme et des chrétiens ». Leur culpabilité doit demeurer, à ses yeux, au cœur de la théologie catholique sur le judaïsme : « on rappelle constamment la prière de Jésus (...), *Père, pardonnez-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* », écrit-il, « et on voudrait rejeter dans l'oubli et déclarer nulle et sans effet l'horrible imprécation : *Que son sang (la responsabilité de sa mort) retombe sur nous et sur nos enfants* »<sup>102</sup>.

Pour autant, la filiation juive du christianisme est désormais de plus en plus reconnue au sein de l'Église et nombreux sont les chrétiens qui rejettent l'antisémitisme racial au nom du legs « judéo-chrétien ». Face à la menace nazie, certains publicistes et écrivains israélites à l'image d'Alfred Berl ou d'Edmond Fleg promeuvent également la défense de la civilisation « spiritualiste », en citant pêle-mêle versets de la Bible hébraïque et des Évangiles<sup>103</sup>. Ce discours ne date pas seulement de la crise politique des années trente ; il puise dans une rhétorique propre à l'idéologie du judaïsme émancipé. Des penseurs importants issus des premières générations de juifs français, à l'image d'un Michel Berr, de Joseph Salvador ou de Léon Halévy, ont ainsi cherché à légitimer l'intégration des juifs dans les sociétés chrétiennes en rappelant la dette de l'Église à l'égard de la Synagogue et en consacrant la centralité de la Bible,

101. Edmond Fleg, *Jésus raconté par le juif errant*, Paris, Gallimard, 1933. Sur la censure pontificale au XIX<sup>e</sup> siècle et l'intransigeance romaine, cf. Philippe Boutry, « Papauté et culture au XIX<sup>e</sup> siècle. Magistère, orthodoxie, tradition », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, n° 28, 2004/1, p. 31-58.

102. Joseph Bonsirven, « La suppression des Amis d'Israël », *Bulletin catholique de la question d'Israël*, 6<sup>e</sup> année, n° 24, 15 août 1928, p. 5.

103. Alfred Berl, « Solidarité judéo-chrétienne », *Paix et Droit*, juin 1937, p. 1-2. Berl souligne la nécessité de défendre l'idéal judéo-chrétien face au « Sans-Dieu bolchevik » et au « Sans-Dieu raciste », aux « deux Moloch, celui de Berlin et celui de Moscou ».

souvent désignée « Ancien Testament » à la manière chrétienne<sup>104</sup>, au détriment de celle du Talmud<sup>105</sup>.

Néanmoins, aucun rabbin français n'évoque l'existence d'une « morale », voire d'une « civilisation judéo-chrétienne ». C'est qu'en effet, comme nous l'avons vu, la notion d'héritage judéo-chrétien s'inscrit dans une tradition exégétique qui réduit les écritures juives au Pentateuque et aux livres prophétiques, dans le sillage des travaux de Renan, et ignore superbement le judaïsme post-chrétien. De nombreux rabbins peuvent admettre les points communs entre les deux doctrines, en particulier la foi monothéiste et la notion d'amour

104. Comme nous l'avons signalé en introduction, désigner la Bible hébraïque sous le nom d'« Ancien Testament » est erroné (le canon juif diffère des canons catholique et protestant quant à son ordonnancement et au choix de certains textes) et cet usage ne peut pas être interprété autrement sous la plume des lettrés juifs que comme une commodité d'expression permettant de s'adresser plus directement au public chrétien. Ainsi, même le grand rabbin Lion Mayer Lambert, directeur de l'École rabbinique de Metz, écrit un article dans l'*Univers israélite* de juin 1850 sous le titre : « L'humanité et la charité de l'Ancien Testament » (*Univers israélite*, 1850, p. 451-455). Mais, l'emploi de ce terme révèle aussi la volonté de se rattacher à un patrimoine scripturaire partagé par la religion de la grande majorité des Français. Il faut enfin souligner qu'au fil des décennies, l'instruction religieuse d'une grande partie des enfants de la bourgeoisie juive tend à se confiner aux quelques rudiments de morale et de pratique rituelle enseignés au foyer domestique et que la connaissance de l'histoire sainte est souvent imprégnée des références littéraires et religieuses chrétiennes apprises sur les bancs des écoles. À l'été 1898, au cœur de la déferlante antisémite suscitée par l'Affaire Dreyfus, le rabbin Louis-Germain Lévy, chef de file du mouvement juif libéral, reconnaît que de nombreux jeunes israélites, et parmi les plus brillants, ne connaissent leur religion qu'à travers des livres chrétiens, parfois empreints de préjugés antijuifs : « ils ne savent même pas que bien des belles maximes du christianisme sont empruntées à l'Ancien Testament (...) par conséquent, ils sont incapables de le défendre et de se défendre », ajoute-t-il (*Univers israélite*, 1897, p. 683). Déjà, sous la Restauration, Michel Berr, premier avocat israélite français (et ancien membre du grand Sanhédrin de 1807, où il siégeait aux côtés de son père, l'ancien syndic des juifs de Lorraine Berr Isaac Berr), s'était très largement inspiré d'un ouvrage fameux du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'abbé Mésenguy pour écrire un abrégé de la Bible destiné aux écoles israélites ! Il avait, par exemple, pris pour base les chapitres 13 et 14 du récit de Daniel qui figurent dans la Vulgate et non dans le canon biblique juif (Michel Berr, *Abrégé de la Bible et choix de morceaux de piété et de morale à l'usage des israélites de France*, Paris, chez l'auteur, 1819). L'ouvrage avait eu, selon son auteur, beaucoup de succès mais le Consistoire central refusa de le sanctionner (Archives Nationales, F/19/11028).

105. Matthew Hoffman a également montré comment l'insistance sur la judéité de Jésus dans les œuvres des penseurs juifs européens et américains contribuait, à leurs yeux, à ancrer définitivement les valeurs juives dans le monde chrétien (*From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*, Stanford, Stanford University Press, 2007).

du prochain, mais ils se refusent à célébrer une « morale judéo-chrétienne » qui occulte une grande part de leur identité religieuse et tend à résumer l'enseignement juif à l'Ancien Testament chrétien. Pour beaucoup de français israélites, pratiquants ou non, si des chrétiens insistent tant sur les origines juives du christianisme et sur la judéité de Jésus et des apôtres, c'est pour mieux attirer les juifs dans le giron de l'Église. La réaction d'Emmanuel Levinas en est le témoignage. Le jeune philosophe accueille avec la plus grande réserve ces premiers signes de rapprochement et publie un article en mai 1936 dans le journal *Paix et Droit* qui sonne comme un réquisitoire : « fraterniser sans se convertir »<sup>106</sup>. Parmi les catholiques qui se montrent les plus ouverts à l'égard du judaïsme, tous ne cachent d'ailleurs pas leur ardeur prosélyte. Dans le *Retour d'Israël*, organe de l'Archiconfrérie de prières pour le Retour d'Israël qui devient en 1928 le *Bulletin catholique de la question d'Israël*, le théologien Jean-Baptiste Narbonne exprime sans détour son ambition :

« Comment nous rapprocher d'Israël ? Cette formule pourrait étonner des catholiques et les scandaliser. Pourquoi ne pas mettre plutôt : « comment rapprocher Israël de nous ? » Mais, c'est à dessein que nous employons l'autre formule, car nous ne voulons pas risquer, en cherchant à rapprocher Israël, de produire l'effet contraire et de l'écarter de nous. Cette formule en s'adressant à des israélites n'est pas encore la bonne. Non, ce qu'il faut, c'est nous rapprocher d'Israël, il faut un rapprochement de part et d'autre. Concession des doctrines ? Pas précisément. Il faut plutôt montrer l'identité des doctrines en vue du rapprochement. »<sup>107</sup>

Si, peu à peu, l'Église redécouvre les sources juives du christianisme, il lui reste désormais à accepter le judaïsme contemporain lui-même, façonné par les commentaires talmudiques, comme une religion à part entière. C'est à ce prix, qu'après-guerre, les deux communautés pourront s'engager pleinement dans les voies du dialogue.

joelsebban@gmail.com  
 Centre d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle  
 17 rue de la Sorbonne  
 75005 Paris

106. Emmanuel Levinas, « Fraterniser sans se convertir », *Paix et Droit*, octobre 1936, p. 12 (né à Kaunas en Lituanie, alors territoire russe, Levinas a été naturalisé français en 1930).

107. Jean-Baptiste Narbonne, « Comment nous rapprocher d'Israël », *Le Retour d'Israël*, 4<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 15, 15 août 1926, p. 19.

## COMPTES RENDUS

Alain TESTART, *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Paris, Éditions Errance, 2010, 164 p., 25 cm («Collection des Hespérides»), 29 €, ISBN 978-2-87772-425-8.

Le dernier ouvrage d'Alain Testart relève à la fois de l'anthropologie sociale et de l'archéologie préhistorique. Comme l'énonce Jean Guilaine dans sa préface de l'ouvrage, A. T. contrarie l'idéalisation des sociétés anciennes en remettant dans un contexte anthropologique large les cultes des déesses, des taureaux et des ancêtres que les spécialistes du Néolithique, soucieux d'évolution, mettent en avant dans leurs interprétations du matériel archéologique. Le préhistorien peut donc conclure de cet ouvrage que « le mythe d'une première société agricole, solidaire et pacifique, ne cesse de perdre du terrain à l'épreuve des faits et des analyses » (p. 9-11).

Comme le sous-titre l'entend, le livre est composé de trois études distinctes – la première inédite, les deux autres parues auparavant dans la revue *Paléorient* – mais porteuses des mêmes leçons épistémologiques, notamment que le symbolique n'est pas automatiquement du religieux et que la période du Néolithique accentue les rapports de dépendance. La première étude s'intitule « La "Grande Déesse" aujourd'hui » (p. 13-41) et interroge les fameuses statuettes féminines dites de fécondité qui donnèrent à penser qu'il put y avoir une époque matriarcale (Bachofen, 1861; Gimbutas, 1974) liée à la naissance de l'agriculture (Cauvin, 1997). Non seulement l'auteur critique l'idéalisme de ces thèses encore présentes dans les travaux contemporains mais il s'amuse aussi du sérieux quelque peu grandiloquent de l'interprétation religieuse concernant ces statuettes nombreuses et banales. Il s'interroge en premier lieu au sujet de l'image de la femme et de l'universalisme du symbolisme féminin, avant d'aborder l'hypothèse de la naissance de l'agriculture en lien avec une Déesse-Mère. Pour lui, l'abondance de statuettes féminines, tant sur le terrain archéologique préhistorique que sur celui de l'ethnologie, n'atteste nullement une suprématie quelconque des femmes, mais au contraire celle des hommes qui fabriquent et utilisent ces objets. Et ce symbolisme féminin, si commun, est largement indépendant de tout rapport au religieux (p. 18-22).

Après avoir évoqué le matériel ethnologique, l'A. en vient à comparer ces représentations féminines de représentations avérées de déesses. L'écart



entre ces représentations est flagrant, tant celles des déesses mettent en scène des femmes portant les attributs de la guerre et de la puissance. La seule statuette néolithique pouvant apparaître comme telle – puissante et stéatopyge – est la fameuse Dame aux félins de Çatal Höyük, non ambiguë en ce qui concerne son rapport de dominance ou de maîtrise, sans que cela en fasse pour autant une « Grande Déesse ». Car le fait qu'on l'ait trouvée dans un coffre à grains et qu'elle ne mesure qu'une dizaine de centimètres ne permet tout au plus de n'en faire qu'une gardienne des réserves engrangées comparable aux esprits-mâtres en ethnologie (p. 26-33). Ensuite, quand A. T. en vient à la thèse agricole remise au goût du jour par J. Cauvin (*Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*) et à son concept de « révolution des symboles » au Néolithique, c'est pour pointer son manque de pertinence chronologique. En effet, la révolution des symboles, c'est-à-dire la figuration de dieux remplaçant celle d'animaux au Paléolithique, n'est pas aussi claire et linéaire que le voudrait l'archéologue, les statuettes stéatopyges étant notamment bien antérieures au début du Néolithique – quant à la Dame aux félins, elle ne précède pas l'agriculture mais lui succède (p. 41). L'A. souligne en outre qu'il est difficile d'envisager une explication religieuse à la naissance de l'agriculture.

La seconde étude de l'ouvrage est dans la continuité de la première puisqu'elle s'attache au site anatolien de Çatal Höyük – période du Néolithique à céramique (VII<sup>e</sup> millénaire av. n.è.) – et à la présence du taureau. Il s'agit pour l'auteur d'interroger l'interprétation générale basée sur l'opposition masculin/féminin (p. 48). Pour conduire cette analyse, Alain Testart énonce quelques considérations générales concernant l'interprétation des représentations iconographiques. Il en ressort une distinction entre l'interprétation religieuse et l'interprétation symbolique que l'on peut faire des représentations animales de Çatal Höyük. L'interprétation symbolique étant polysémique, elle ne peut donc pas produire d'archétypes universels, même concernant le taureau. Ainsi, l'A. en vient cette fois à privilégier l'interprétation religieuse en proposant une hypothèse sacrificielle. Car, pour lui, la présence de bucranes, de représentations et de cornes de taureaux, ainsi que la présence de crânes de bovins, n'est pas sans faire penser à ce que l'on trouve en terrain ethnologique. Et si une pratique décrite ethnographiquement n'est pas un indice de preuve, il reste qu'« une interprétation archéologique qui n'aurait aucun parallèle ethnographique a très peu de chance d'être vraie » (p. 72).

À l'interprétation religieuse, l'A. ajoute une interprétation sociale déduite de la première : « une société ne met jamais en œuvre que des rites compatibles avec ses structures » (p. 98). C'est l'occasion pour l'auteur de revenir rapidement sur ses propositions théoriques concernant le sacrifice (*Des dons et des dieux*, p. 12-15) – le sacrifice reflète le rapport hiérarchisé d'une société – en montrant son incompatibilité avec la chasse : on n'offre que ce que l'on possède, donc un animal domestiqué ou (un homme) capturé et non chassé (p. 99). Quant à la présence de représentations et de cornes de taureaux, c'est autant un acte pieux qu'un acte ostentatoire manifestant la puissance sociale d'une famille (p. 100). Quoi qu'il en soit,

plutôt que d'envisager une «révolution des symboles», une opposition masculin/féminin ou la représentation de divinités féminines et taurines, Alain Testart constate plutôt l'apparition du «couple» *maîtrise et servitude* que l'on ne voit nulle part au Paléolithique (p. 104).

La troisième étude concerne le même site de Çatal Höyük mais, cette fois, pour interroger des représentations de vautours. L'A. met en parallèle la découverte récurrente de crânes humains dans le Néolithique proche-oriental et des «fresques aux vautours» sur les murs de maisons du site anatolien. Si les premiers sont régulièrement interprétés comme attestant un culte rendu aux ancêtres, les secondes ont été comprises par l'archéologue (Mellaart) comme un mode funéraire à rapprocher des coutumes perses : les vautours étant représentés à côté d'hommes sans tête, il a supposé qu'il s'agissait de morts auxquels on aurait décollé la tête avant de les livrer aux charognards (p. 115-116). Mais des fouilles et des analyses plus récentes (Hodder) ont infirmé cette interprétation. Afin de proposer une solution à l'énigme, l'A. en vient à discuter le symbolisme du vautour, tout autant lié à la décarisation des cadavres sur un champ de bataille – morts sans sépulture – qu'à celle d'un rite d'exposition (p. 119-121). Or la clé de l'énigme se situe dans le fait que les corps représentés ont été décapités. Après avoir discuté quelques représentations de corps sans tête et de tête sans corps à Çatal Höyük même (p. 123-126), l'A. en vient à comparer ce matériel avec les données ethnographiques (p. 127-131). Il en ressort que l'on coupe plus promptement la tête de ses ennemis que de ses propres morts.

L'avantage de son hypothèse est qu'elle éclaire d'un jour guerrier les sociétés anciennes préhistoriques, et l'avantage de son approche est qu'elle n'établit pas de clivage artificiel entre ces sociétés et celles sans écriture qui ont survécu jusqu'à notre époque. Si l'Anatolie et plus largement l'Orient ancien devinrent terres d'histoire, les populations qui y vécurent avant l'apparition de l'écriture et celle d'une organisation étatique ne sont en effet pas plus *pré-historiques* – juste avant l'histoire – que les populations de Nouvelle-Guinée ou de Mélanésie, ou certaines d'Afrique et d'Amérique. Comparant ces sociétés en utilisant à la fois les résultats de l'archéologie et les enquêtes ethnographiques, Alain Testart ne fait rien moins que le programme qu'il s'est proposé d'effectuer et qu'il appelle «socio-anthropologie».

L'ensemble de l'ouvrage est clair, didactique, bien argumenté et l'A. y discute les thèses adverses avec soin et respect. Il prend le temps également d'évoquer l'ensemble des pistes possibles, élargissant au besoin la réflexion sur des sujets légèrement annexes comme les modes de décollation de la tête (p. 133-134) ou l'inhumation des corps sans tête (p. 137-141) avec toute la rigueur et la neutralité attendues de la part d'un scientifique. Le livre a aussi le grand mérite d'être très bien illustré, ayant même un cahier de photos en couleur en son sein. Il comporte en outre en annexe des repères chronologiques bienvenus pour la compréhension de l'ensemble.

Christophe LEMARDELÉ,  
UMR 8167, Orient et Méditerranée.

*Histoire générale du christianisme. Volume I: Des origines au xv<sup>e</sup> siècle*, dir. Jean-Robert ARMOGATHE, Pascal MONTAUBIN, Michel-Yves PERRIN, Paris, 2010, PUF (« Quadrige Dicos Poche »), XII-1533 p., 20 cm, 49 € (vol. 1 et 2), ISBN 978-2-13-052292-8.

Le premier volume de cette monumentale *Histoire du christianisme*, des origines au xv<sup>e</sup> siècle, prend place au sein d'une prolifération récente de manuels d'histoire religieuse sur la période notamment médiévale. Après les manuels d'Anne-Marie Helvétius et Jean-Michel Matz, de Catherine Vincent, de Bernard Merdrignac, de Marie-Madeleine de Cevins et Jean-Michel Matz, cette histoire générale du christianisme revendique son originalité et sa nouveauté. Le projet, lancé il y a une vingtaine d'années aux PUF, se veut international puisque la moitié des contributeurs sont étrangers (32 sur 73), mais aussi pluridisciplinaire puisque s'enchaînent au fil des pages les articles d'historiens, de philosophes, d'historiens de l'art, d'archéologues, d'historiens du droit, de sociologues, de philologues, de littéraires et de théologiens. C'est dire qu'il s'agissait de croiser des perspectives intellectuelles et historiographiques différentes et de se décentrer par rapport aux références françaises. Pourtant, l'approche reste foncièrement historienne : le projet vise à scruter la spécificité du christianisme au sein des sociétés qu'il traverse et imprègne. Le titre se veut sans ambiguïté : c'est une histoire du christianisme au cœur des différentes civilisations plus qu'une histoire des Églises proprement dite. Il s'agissait de comprendre la situation des Églises par rapport aux mouvements sociopolitiques, aux systèmes de pouvoir et d'organisation économique, aux courants de pensée et aux formes d'expression, aux modes de vie et de comportement au sein de l'histoire générale des civilisations. L'envergure spatio-temporelle du projet impressionne : transpériodiques, les volumes abordent les aires occidentale, byzantine, arabe, perse, asiatique et africaine en bénéficiant des meilleurs spécialistes, ceux des régions marginales aux sources documentaires difficiles d'accès. Dans l'ensemble, la forme s'avère rapidement encyclopédique. Rien n'est omis. Les articles se veulent exhaustifs, et s'ils ne cèdent pas à la référence infrapaginale, relèvent pour autant d'un très haut niveau d'érudition. Les thèses controversées sont présentées, voire discutées tant il est vrai que nombre de sujets sont au cœur des débats actuels. Une bibliographie thématique, claire et récente, ouvre les annexes composées d'une longue chronologie et d'un *index nominum*. Plusieurs cartes ponctuent le volume au fil des articles.

L'approche est résolument chronologique. Un plan en deux parties gouverne le volume : la première époque des origines au vi<sup>e</sup> siècle (693 p.) s'ouvre avec audace sur le portrait de Jésus de Nazareth par Albert I. Baumgarten. Quatre parties structurent cette période : I/ Avant Constantin (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle) ; II/ Après Constantin (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) ; III/ La christianisation dans l'espace, le temps, la société et la culture ; IV/ Enfin les diversités régionales. Une deuxième époque propose un Moyen Âge qui court du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle en trois temps (840 p.) : I/ Le temps des éclatements

(VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle); II/ Le temps des ambitions et des limites (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle); III/ Le temps des ruptures (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Les auteurs, en tête desquels Pascal Montaubin, ont choisi d'appréhender la période médiévale à partir d'un processus de recomposition fondamental en ignorant délibérément la date académique de 476. En effet, sur le plan économique, mais aussi démographique et spirituel, le centre de gravité du monde chrétien se déplace du Bassin oriental de la Méditerranée, son berceau d'origine, vers l'Europe occidentale. Sur le plan politique et religieux, il revient aux Pippinides-Carolingiens de réinventer un empire romain chrétien en Occident à côté de la figure pontificale de l'évêque de Rome qui émerge lentement: désormais, on pense une Chrétienté de culture latine, d'autant plus identifiée que surgit sur le flanc oriental du monde la nouvelle religion monothéiste de l'islam.

Par la diversité épistémologique et intellectuelle des auteurs, les articles, égaux dans leur haut niveau scientifique, accusent des différences de sensibilités et d'approches dans leur contenu. Tel article sera plus conceptuel, dans la ligne d'une histoire des idées – par exemple le passage de Bernard Meunier sur l'arianisme; d'autres seront plus doctrinaux – comme le suggèrent certains sujets: les premières christologies par Charles Perrot, les gnosés par Jean-Pierre Mahé. Certaines pages aborderont les sujets avec une technicité ardue à suivre – par exemple la présentation du calendrier liturgique par Thomas T. Talley. Par ailleurs, certains articles sont de véritables synthèses en une vingtaine de pages que l'on ne lira dans aucun autre manuel: ainsi l'article de Béatrice Caseau est essentiel, qui présente la christianisation de la société avec de belles pages sur la mise en place de l'épiscopat et le rôle de l'évêque dans les premiers temps du christianisme. De même, la présentation par Pascal Montaubin sur ce qu'est l'Église grégorienne est exceptionnellement claire et concise: il y mêle, en incise, des détails d'érudition très pointus (sur la tiare, le conclave, les *Dictatus Papae*, les cardinaux...) avec une hauteur de vue sur le sens profond de cette période de réforme et de mutations au niveau hiérarchique et ecclésiologique. Ailleurs, les articles se présenteront plutôt comme des essais, telle la réflexion de Pierre Legendre sur le principe étatique dans l'Église, autrement dit la permanente dialectique de l'Église entre *potestas* et *caritas*, s'offre comme la maturation même de sa propre pensée, livrée ici en quelques pages et proposée à la sagacité du lecteur comme une mine d'idées dont la richesse exige relectures et approfondissements, notamment autour du concept central de loi, du pouvoir ecclésiastique et de la séparation foncièrement médiévale entre théologie et droit. Ici ou là, ce sera un autre article de synthèse: ainsi Gilbert Dahan, quand il rédige son article sur «Une chrétienté à la recherche d'une pureté: Juifs et musulmans en Occident chrétien», nous offre, lui aussi au terme de plusieurs années de maturation scientifique, un propos finalement neuf, qu'on n'aura pas l'occasion de lire ailleurs sous cette forme condensée. En conclusion, c'est dire la richesse et la profondeur d'un tel volume désormais indispensable dans la bibliothèque des chercheurs et peut-être aussi d'un public plus élargi.

Sur le fond, pour autant, reste à pointer la thèse qui irrigue l'entreprise, thèse d'autant plus intéressante qu'elle prend ici des accents systématiques. Sous l'égide de Jean-Robert Armogathe, le fondement de la perspective scandé comme un leitmotiv est clair: le christianisme irrigue toutes les constructions sociales, il est le modèle d'explication des sociétés, des cultures et du système de pensée occidental dans ses structures conceptuelles. Il se présente comme la constituante essentielle de l'histoire des civilisations et des hommes. Cette assertion, indéniable aujourd'hui et scientifiquement acquise, soulève néanmoins une imperceptible réserve lorsqu'elle se colore d'accents plus laudateurs dans des phrases qui, sans verser dans l'apologétique, prennent des allures plus radicales dans leur formulation: ainsi le christianisme est «le ressort intelligible de l'histoire des peuples» (p. 7); «peu de religions font preuve d'une force d'expansion comparable» (p. 9); «L'histoire des hommes (...) a été portée par le christianisme, et les bons et les mauvais jours qu'elle a pu connaître se sont également situés dans la maison chrétienne ou dans ses dépendances» (p. 8). Cette systématisation posée dès l'introduction serait comme le contre-balancier d'une autre tendance actuelle qui tend à minimiser les «racines chrétiennes» de la culture et de la civilisation, occidentale notamment, au point que nos auteurs insistent: «Le christianisme est partie prenante de l'histoire des idées d'une manière telle que son omission décapite toute tentative pour rendre compte du développement historique de la pensée, des mœurs, des sciences, des lettres et des arts» (p. 6). À l'occasion, l'assertion prend des tournures audacieuses, notamment lorsque Rémi Brague insiste sur les fortes influences chrétiennes sur l'islam constitué (p. 878-879). Si, dès l'introduction, les auteurs se défendent de toute confessionnalité dans leur projet, sont-ils pour autant exempts d'une certaine ligne d'appartenance, qui ressemblerait fort à celle de la revue internationale *Communio*, aux accents que l'on connaît vigoureux et provocateurs dans la défense d'un christianisme orthodoxe? Au lecteur d'apprécier la haute tenue du propos en prenant conscience de sa sensibilité.

Bénédicte SÈRE,  
*Université Paris Ouest - Nanterre La Défense.*

*Histoire générale du christianisme. Volume II: Du xv<sup>e</sup> siècle à nos jours*, dir. Jean-Robert ARMOGATHE, Yves-Marie HILAIRE, Paris, PUF («Quadrige Dicos Poche»), 2010, XII-1317 p., 20 cm, 49 € (vol. 1 et 2), ISBN: 978-2-286-07293-3.

Deuxième volet d'une *Histoire générale du christianisme* dirigée par Jean-Robert Armogathe (J.-R. A.), le présent volume présente les mêmes qualités que le précédent. Sa maniabilité, d'abord, et il convient de ne pas sous-estimer le tour de force: faire tenir cinq siècles d'histoire du christianisme en mille trois cents pages était une véritable gageure, et le défi a été superbement relevé. L'effort pédagogique, ensuite, consenti par

l'ensemble des collaborateurs et qui permet une lecture particulièrement aisée, avec notamment de précieux encadrés qui ponctuent régulièrement les chapitres et viennent judicieusement préciser tel ou tel point. Enfin, la volonté de s'extraire d'une historiographie strictement française pour requérir les contributions de spécialistes étrangers.

Une première section, consacrée aux Temps modernes, comprend quatre parties, étudiant successivement les réformes – les catholiques comme les protestantes –, l'extension mondiale du christianisme, divers aspects de la condition du chrétien à l'âge moderne, et enfin les rapports entre christianisme et Lumières. Une deuxième section, consacrée à l'époque contemporaine, procède plus classiquement, mais non moins efficacement, selon un parcours chronologique.

Au sein d'une histoire générale du christianisme, plusieurs chapitres, véritables « passages obligés », sont naturellement attendus et remplissent pleinement leur fonction avec de rares qualités de synthèse, ainsi, pour l'exemple et parmi tant d'autres, des contributions de José Ignacio Tellechea Idígoras sur *Les réformes avant la Réforme*, de Guy Bedouelle sur *Les Réformes protestantes (1517-1555)*, d'Hubert Bost sur *Protestantisme et exception française (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, de Mario Rosa sur *Les Réformes catholiques en Europe*, de Robin Briggs sur *La persécution des sorcières*, ou encore de Gérard Pelletier sur *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, de Maria Lupi sur *Restaurations et derniers temps de l'absolutisme (1815-1848)*, de Gérard Cholvy sur la pratique des laïcs au tournant des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, d'Yves-Marie Hilaire sur *L'émergence du militantisme catholique (1914-1962)*, ou celles de Maurilio Guasco et de George Tavard sur Vatican II et le renouveau de l'œcuménisme.

Pour la période moderne, une ample introduction de J.-R. A. permet de ressaisir les grandes orientations qui irriguent la réflexion menée dans la première section de l'ouvrage. Reprenant des perspectives développées dans son livre intitulé *La nature du monde : science nouvelle et exégèse au xvii<sup>e</sup> siècle* (Paris, 2007), J.-R. A. affirme que le christianisme « fournit les cadres nécessaires à la mise en place de la pensée moderne » : « La conviction d'un Dieu créateur encourage la recherche des lois de la nature ; la foi dans l'Incarnation rédemptrice sous-tend une anthropologie ternaire, où l'esprit a sa place à côté de l'âme et du corps. Il n'est pas jusqu'aux anges qui fournissent des modèles essentiels à la nouvelle physique et à la métaphysique » (p. 15-16). Il relève aussi l'ascension du sujet en philosophie et l'urgence qu'il y a eu désormais à débattre et traiter de l'homme, de sa liberté et de son destin. Il note enfin que l'État moderne a emprunté à l'Église les grands traits de son organisation. Ce qui est donné à voir, et surtout à comprendre, c'est bien une christianisation désormais aboutie de l'existence humaine considérée en sa totalité. À l'égard de quoi le rôle joué par la réforme tridentine a été fondamental, et J.-R. A. reprend significativement à son compte une analyse d'Alphonse Dupront, précieusement citée dans un encadré : « La réforme tridentine est une réforme humaine, soumise à l'homme et au temps, c'est-à-dire évolutive, et confiante dans les desseins providentiels, aussi bien que

dans la bonté religieuse de l'homme.» Dans une seconde introduction, d'une extrême densité, Wolfgang Röd s'attache pour sa part à retracer les grandes lignes de l'évolution de la pratique et de la science théologiques à l'époque moderne, soulignant le fait que la théologie chrétienne a consenti de significatifs efforts pour correspondre au vaste mouvement de rationalisation qui s'impose dans tous les domaines du savoir humain à partir de la Renaissance.

Parmi les chapitres moins attendus, et donc le plus novateurs, on relève les pages de J.-R. A. sur *Les nouvelles données de la conscience chrétienne*. D'une lecture ardue, elles constituent une redoutable synthèse sur «le déplacement mental» opéré par la constitution, face à l'Église romaine, d'Églises concurrentes et qui prétendent à une égale légitimité chrétienne. Particulièrement utile, également, la contribution de Jean-Louis Quantin (J.-L. Q.) sur *L'exploration du passé chrétien*, un domaine dont l'auteur est en France le spécialiste incontesté et où les travaux de vulgarisation sont malheureusement encore trop rares, ce qui confère au chapitre toute sa valeur. J.-L. Q. y revient sur le processus de confessionnalisation de la patristique à l'époque moderne et oppose à grands traits les éruditions catholique et protestante: alors qu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, le cardinal Baronius recourt généreusement, dans ses *Annales ecclesiastici*, au témoignage des vestiges archéologiques et de la numismatique, les protestants s'en tiennent classiquement aux critiques biblique et patristique. De savantes analyses sont également consacrées au cas extrême de l'hypercriticisme du jésuite Jean Hardouin (1646-1729). Très original, aussi, le chapitre de Joseph Bergin sur *Le christianisme et l'argent aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, qui montre que c'est à tort que le problème a été trop souvent réduit à la seule question de la légalité chrétienne du prêt d'argent avec intérêts. Un chapitre très minutieux de Clément Meunier aborde *La vie de la liturgie latine en Europe à l'époque moderne*: là encore, les études accessibles aux non-spécialistes sont inexistantes. Clément Meunier souligne «l'importance toujours plus grande de la dévotion au Saint-Sacrement», qui «a le plus de conséquences sur la liturgie à proprement parler» (p. 331), et conclut que «la principale évolution de l'époque moderne dans le domaine de la liturgie est d'avoir posé les bases de la fusion, dans la conscience des croyants, entre Tradition et magistère» (p. 338). Parmi les nombreux autres passages qui méritent d'être mentionnés, on relève également le chapitre de J.-R. A. sur *Les catholiques entre Dieu et le monde*, qui réussit la prouesse de rendre compte clairement en quelques pages de la complexité de la querelle de la grâce au XVII<sup>e</sup> siècle et qui, à plusieurs égards, peut être utilisé comme utile introduction à son livre sur *La nature du monde*.

En ce qui concerne l'époque contemporaine, il faut souligner l'extrême clarté avec laquelle Giacomo Martina, dans sa contribution sur *Le monde catholique sous Pie IX*, parvient à ressaisir les grands enjeux théologiques et ecclésiologiques d'un pontificat hors du commun, montrant notamment que la définition de l'Immaculée conception en 1854 «constituait un

premier pas vers la proclamation de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife» (p. 622). Dans son chapitre sur *Le magistère catholique face au progrès scientifique (1870-1914)*, Régis Ladous délivre, avec la verve qu'on lui connaît, une analyse brillante et argumentée, soulignant le fait que «la restauration de l'intelligence chrétienne n'ouvrit pas de conflit majeur dans le domaine de la cosmologie et des trois champs d'activité couronnés par le prix Nobel, la physique, la chimie et la physiologie (ou médecine)» (p. 765). Mention doit être spécialement faite des trois grandes contributions de Michel Fourcade – dont on retrouve l'érudition extrêmement fouillée et toujours très maîtrisée –, rédigées en collaboration avec Pierre-Yves Kirschleger. La première analyse le choc de la Première Guerre mondiale et ses conséquences sur la présence au monde du christianisme, et Michel Fourcade note que la Grande Guerre a mis en place «un nouveau régime du fait religieux qui échappe quant à sa gestion au monopole des Églises» (p. 852). La deuxième propose une convaincante histoire culturelle du christianisme dans l'entre-deux-guerres. La troisième tente d'illustrer les conséquences de la Deuxième Guerre mondiale sur le monde chrétien. Très originale, également, l'étude que Régis Burnet consacre à *L'interprétation de la Bible depuis 1943* – le thème n'est en général que très rarement abordé dans les histoires du christianisme, alors qu'il est fondamental pour comprendre nombre de clivages dans l'Église du second après-guerre. Le volume s'achève par les contributions de Paul Gifford sur *Les nouvelles Églises*, d'Yves-Marie Hilaire sur *L'identité religieuse de l'Europe depuis 1950*, de Hyacinthe Destivelle sur *Les chrétiens de l'Est à la sortie du totalitarisme* et enfin de Jacques Gadille sur *Le christianisme africain*. L'ensemble témoigne d'une attention manifeste aux grands débats qui ont été récemment soulevés autour du rôle et de la place du christianisme dans l'histoire européenne.

Il est naturellement impossible de rendre compte en quelques pages de la richesse d'un volume dont l'ambition est proprement vertigineuse. Au lieu d'en chercher les inévitables lacunes – on peut ainsi regretter, s'il faut des regrets, qu'il n'y ait pas eu le pendant, pour l'histoire contemporaine, de la contribution de J.-L. Q. sur l'érudition chrétienne de l'époque moderne et que la figure de l'abbé Migne ne soit évoquée qu'en passant –, on a préféré ici en relever les précieuses excroissances. Dans sa conclusion générale, J.-R. A. livre sans doute la clef de son projet lorsqu'il écrit : «L'histoire générale est un panorama foisonnant, buissonnant, un fleuve d'images, de faits, de concepts et de souvenirs. Elle ne se veut pas totale, ni complète, elle veut seulement aider le lecteur à voir et à comprendre» (p. 1223). Il faut reconnaître que le but a été pleinement atteint.

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI,  
*Université de Limoges.*



Dan JAFFÉ, *Jésus sous la plume des historiens juifs du xx<sup>e</sup> siècle. Approche historique, perspectives historiographiques, analyses méthodologiques*. Préface de Daniel Marguerat. Paris, Cerf, 2009, 412 p., 24 cm (« Patrimoine judaïsme »), 33 €, ISBN 978-2-204-08695-0.

Dans le domaine très fourni des publications consacrées au Jésus de l'histoire, le présent ouvrage propose un angle d'approche original : l'apport des historiens juifs. Il témoigne ainsi d'une évolution significative de la recherche et de l'importance des travaux publiés depuis un siècle par les savants juifs.

L'auteur suit un développement chronologique dont rendent compte les neuf chapitres qui composent l'ouvrage : 1. Les historiens juifs et Jésus au xix<sup>e</sup> siècle (Joseph Salvador et Heinrich Graetz). 2. La critique historique et les historiens juifs au début du xx<sup>e</sup> siècle (Gerald Friedlander, Claude Montefiore, Samuel Cohon, Joseph Klausner, Elisas Joseph Bickerman). 3. Quelques années avant la Shoah et la création de l'État d'Israël (A. Z. Marcus, Salomon Zeitlin). 4. Après la Shoah : un changement de paradigme ? (Hans Joachim Schoeps, Yitzhak Baer, Haïm D. Mantel). 5. Le tournant des années 60 (Ben-Zion Bokser, Samuel Sandmel, Schalom ben-Chorin). 6. Les années 70 : entre la recherche historique et le rapprochement identitaire (David Flusser, Haïm Cohn, Geza Vermes). 7. Étudier le monde juif du I<sup>er</sup> siècle pour comprendre le Jésus de l'histoire (Shmuel Safrai, David Rokeah). 8. Les années 80-90 (Paula Fredriksen, Jacob Neusner, Israël Knohl, Albert I. Baumgarten, Hyam Maccoby). 9. Les années 2000 (Joshua Efron, Éyal Regev, Uriel Rappaport, Amy-Jill Levine).

Pour chaque auteur analysé, Dan Jaffé manifeste l'empathie méthodologique nécessaire à une évaluation critique objective et mesurée. De fait, il propose une lecture à la fois détaillée, claire et argumentée des œuvres analysées. Chaque chercheur est situé dans son cadre historique et en regard de ses contemporains avec lesquels D. J. le fait dialoguer de façon critique. C'est donc un travail documenté et précis. Quelques petits regrets qui n'enlèvent rien à la qualité du propos. D'une part, on ne perçoit pas toujours très clairement, malgré les titres de certains chapitres (aux intitulés parfois différents entre le corps du texte et la table des matières !), l'évolution de la recherche au fil du temps. Ainsi, au chapitre 5, l'auteur ne prend-il pas la peine de répondre, en conclusion de son exposé, à la question qui fait office de titre général (« Après la Shoah : un changement de paradigme ? »). En outre, l'énoncé du chapitre 7 (thématique) ne se situe pas sur le même plan que les autres (chronologique). D'autre part, on peut regretter que l'évaluation critique de chaque auteur se fasse au fur et à mesure de la présentation de ses thèses. Cela nuit en effet un peu à la clarté du propos : on ne sait plus vraiment si on a affaire à la présentation distanciée et objective de la pensée d'un auteur ou au jugement de valeur du commentateur. On peut craindre aussi parfois que les positions personnelles du commentateur interfèrent sur sa présentation. Ainsi l'appartenance de Jésus à la mouvance pharisienne, position défendue

par de nombreux chercheurs juifs, est-elle régulièrement approuvée par Jaffé au fil de son enquête, au point que le lecteur finit par se demander si l'affirmation est encore sujette à débat !

Les principaux éléments dont la critique juive sur Jésus a permis l'émergence sont loin d'être négligeables. Une meilleure compréhension du milieu juif dont Jésus provient. Une connaissance plus fine des racines juives des enseignements, faits et gestes de Jésus. Une lecture des passages néotestamentaires relatifs à Jésus éclairée par les sources du judaïsme du Second Temple, ainsi que les sources plus tardives du Talmud et du Midrash. Une lecture des pratiques rituelles de Jésus à la lumière de la halakha proto-rabbinique des textes tannaïtiques tels la Mishna, la Baraïta, la Tosefta ou les Midrashe Halakha. Enfin, en rapprochant Jésus des pharisiens comme le font beaucoup de savants juifs (et quoi que l'on pense d'une hypothèse qui reste discutable !), la recherche juive permet de rehausser l'image et le statut d'un groupe longtemps honni et caricaturé.

Au final, le Jésus de l'histoire proposé par la recherche juive de ce xx<sup>e</sup> apparaît multiforme : une grande diversité d'opinions et de reconstitutions caractérise en effet le bilan que propose l'enquête. On perçoit aussi, même si D. J. ne l'exprime pas directement, qu'au plan méthodologique, la recherche juive suit l'évolution de l'exégèse historico-critique pratiquée dans les universités allemandes ou américaines.

Sur le fond, la question que soulève l'enquête, et que Dan Jaffé n'étudie d'ailleurs pas, est celle de l'objectivité de la recherche des historiens juifs. Question épistémologique qui se pose de la même manière pour les historiens travaillant dans le cadre d'une tradition chrétienne (les facultés de théologie) ou dans les établissements de sciences religieuses. Dit autrement, et pour reprendre les termes de l'auteur : y a-t-il une approche « ontologiquement » juive de Jésus ou y a-t-il une façon « juive » de lire les textes concernant Jésus ? D. J. choisit résolument la seconde partie de l'alternative non sans avoir souligné dans son enquête minutieuse ceux des auteurs étudiés chez qui le positionnement religieux et les *a priori* idéologiques l'emportent sur le souci d'objectivité historique. Le débat sous-jacent est évidemment celui concernant la capacité de l'historien, quel qu'il soit, de s'extraire de ses positionnements idéologiques, de se déplacer par rapport à ses *a priori* et à sa propre tradition religieuse. Au plan des méthodes, l'historien juif utilise les mêmes outils que l'historien chrétien ou que l'historien agnostique. La méthodologie mise en œuvre dans l'analyse des textes suppose un certain nombre de procédures qui sont communes à tous, procédures qui s'appliquent à la démarche historique quel que soit son objet. On peut ainsi parler d'un athéisme méthodologique. Cela ne signifie évidemment pas que ces méthodes sont neutres. Elles sont simplement filles de leur temps : elles constituent les outils qu'une époque se donne et avec lesquels elle pense pouvoir rendre compte de la réalité qu'elle analyse.

Sur la question proprement dite de la subjectivité de l'historien qui parlerait à partir d'un lieu spécifique (faculté de théologie catholique ou protestante, université hébraïque, faculté de sciences religieuses...), il

s'agit de ne pas se laisser abuser par la prétention à l'objectivité d'une approche non confessionnelle de l'histoire biblique alors même que dans les sciences « dures » on a pris conscience que le regard porté par le chercheur modifie la réalité qu'il élabore pour l'étudier. Le réel en tant que tel est inconnaissable, il ne peut être étudié à l'état brut. L'historien, qu'il soit croyant ou non, élabore son objet d'étude, il le construit à partir des questions qu'il lui pose, du point de vue qu'il adopte pour l'analyser. Autant que le regard du théologien, celui de l'historien des religions constitue un point de vue qui construit la réalité en même temps qu'il l'observe. On rappellera ici le débat amical qui opposa autrefois ces deux grands savants que furent Charles Guignebert et Maurice Goguel, travaillant tous les deux sur le Jésus historique (cf. Charles Guignebert, *Jésus*, Paris, Renaissance du livre, 1933 et Maurice Goguel, *Jésus*, Paris, Payot, 1950) et utilisant la même méthode historique. À Guignebert qui lui reprochait de ne pas avoir assez de distance avec son sujet, Goguel répondait que « pour comprendre une religion, il faut évidemment avoir une pleine liberté à l'égard de toutes les formes dans lesquelles elle s'est manifestée ou se manifeste, mais il est non moins indispensable d'avoir pour elle une certaine sympathie, d'être en état, si on peut dire, de la comprendre de l'intérieur » (Maurice Goguel, « Le "Jésus" de M. Ch. Guignebert », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 13 (1933), p. 409-447, cf. p. 446, note 60). Dit autrement, l'historien des religions a non seulement des prémisses méthodologiques qui ne sont pas neutres, mais également un *credo* implicite qui précède sa lecture et son analyse des textes. Il faut donc poser la légitimité d'une pluralité d'approches non exclusives les unes des autres mais qui toutes peuvent prétendre rendre compte d'un phénomène historique, l'existence de Jésus de Nazareth. À l'intérieur de ces multiples regards, une approche scientifique peut se développer. Le regard de l'historien, quel que soit le lieu à partir duquel il parle, vise à organiser un savoir critique. Sur ces questions difficiles, on lira toujours avec profit les réflexions de Pierre Bourdieu, « Sociologie de la croyance et croyances de sociologues » *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63.1 (1987), p. 155-161 ; sur le fait qu'il y a partout de la croyance, même chez le chercheur « non croyant », cf., du même auteur, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984.

S'agissant de Jésus, la posture de l'historien juif permet de percevoir la réalité d'une autre manière, de poser des questions originales, d'envisager des filiations, de saisir peut-être un peu mieux tel ou tel de ses actes ou telle ou telle de ses paroles. L'apport des historiens juifs est évidemment d'appréhender le personnage historique de Jésus en le replaçant dans un univers avec lequel ils sont familiers, le judaïsme du premier siècle. En interrogeant les textes d'un point de vue renouvelé, libre de toute préoccupation dogmatique, ils décentrent ainsi le regard et évitent de projeter trop rapidement sur Jésus les développements ultérieurs de la christologie. Dans le cas précis, c'est même un double point de vue qu'ils portent : externe par rapport aux développements christologiques ultérieurs, et interne en regard de la judaïté de Jésus. L'historien chrétien peut bénéficier de ce double éclairage en même temps que lui-même peut

percevoir, à partir des développements postérieurs liés à la naissance du christianisme, la possible originalité du personnage historique.

Au final donc, un travail encyclopédique utile, qui éclaire un aspect particulier et très riche de la recherche sur le Jésus de l'histoire, signe évident d'une époque nouvelle dans le domaine plus général des études bibliques.

Elian CUVILLIER,

*Faculté de théologie protestante de Montpellier.*

Maurice HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*. Édition préparée par Marie JAISON avec les contributions de Danièle HERVIEU-LÉGER, Jean-Pierre CLÉRO, Sarah GENSBURGER et Éric BRIAN, Paris, PUF, 2008, 19 cm, 167-205 p. (« Quadrige. Grands textes »), 19 €, ISBN 978-2-13-056873-5.

L'ouvrage invite à une lecture renouvelée de l'essai de Maurice Halbwachs, initialement paru en 1941 qui tentait d'éclairer les voies d'élaboration de la mémoire collective à travers les évolutions des localisations pieuses des lieux désignés dans les Évangiles. La nouvelle édition est enrichie de cinq contributions de sociologues et philosophes, d'un important dossier comprenant une recension ancienne, des lettres de l'auteur ainsi que des cartes et de nombreux index qui éclairent l'œuvre initiale. Plus qu'une simple réédition, il s'agit d'un ouvrage d'épistémologie qui fait dialoguer sciences sociales, philosophie et histoire dans une réjouissante approche pluridisciplinaire.

Deux axes parcourent les lectures de l'œuvre. C'est cette double tension, entre d'une part l'essai vu comme un objet sociologique inclus dans une mise en perspective historique et d'autre part dans l'étude de sa portée (cas d'étude ou déduction d'une théorie générale) qui forme le pivot des différentes lectures proposées ici.

On y trouve d'abord en filigrane la question du champ d'application scientifique de l'œuvre qui s'inscrit dans le débat initié par Marc Bloch dès 1925 sur le rapport entre sociologie et histoire dans le traitement de la mémoire. *La Topographie légendaire des Évangiles* se trouve effectivement à une croisée épistémologique, confrontant les conditions d'élaboration d'un objet sociologique récemment défini par l'auteur – la mémoire collective – à une observation historique qui replace l'objet étudié dans ses évolutions et dans ses contextes successifs. Que demeure-t-il cependant de la perspective historique dans l'écrasement temporel résultant du point de vue particulier d'Halbwachs qui étudie la survie du passé dans le présent ? Pour traiter des mécanismes de la mémoire collective, Halbwachs écarte en outre la discussion sur la valeur historique du témoignage des Évangiles pour ne considérer que la création et l'évolution des traditions pieuses, en soulignant que l'intensité des créations topographiques dépend des besoins changeants de la foi. À propos de la localisation de la *Via dolorosa*, Halbwachs montre

ainsi comment les traditions se construisent, se concurrencent, se superposent, importées parfois d'autres horizons et plaquées sur les paysages de Palestine ou de Jérusalem, tels les emplacement des stations du chemin de croix, introduits à la demande des pèlerins occidentaux (p. 84). On mesure ici la distance de l'enquête d'avec les pratiques usuelles de l'histoire – éloignement souligné par J.-P. Cléro (*Halbwachs et l'espace fictionnel de la ville*) et plus longuement par É. Brian (*Portée du lexique halbwachsien de la mémoire*) – mais on observe pour notre part aussi ce qui rapproche cette démarche pionnière de l'histoire des représentations, même si le sociologue dépasse le cadre historien pour élaborer, à partir du cas singulier de la topographie, des lois qu'il espère générales.

L'ouvrage permet en second lieu une réflexion sur la nature et la portée scientifique de *La Topographie*, longtemps considérée comme un essai déroutant, difficilement classable.

Pour une minorité des auteurs, *La Topographie* se présente comme un cas d'étude, qu'il faut éclairer en le situant dans la démarche globale du sociologue et dans son contexte épistémologique précis. Analysant la généalogie philosophique de *La Topographie*, J.-P. Cléro montre le sociologue têt détaché des conceptions bergsoniennes de la mémoire, s'éloignant également de celles de Leibniz pour forger une pensée sociologique originale de la mémoire sociale où la dimension spatiale des mythes se ferait parallèle à la cartographie de l'espace perçu. L'originalité de la pensée d'Halbwachs est également soulignée par M. Jaisson (*Mémoire collective et espace social*). La sociologue éclaire le texte de 1941 en soulignant les ruptures qui ont eu lieu au sein même de la pensée d'Halbwachs à propos de la mémoire collective. Elle montre en quoi les conceptions halbwachsiennes de l'espace, de la mémoire et du temps se sont éloignées de celles de ses maîtres, Bergson et Durkheim, en même temps que sa démarche rejoignait l'histoire et la géographie engagées contre le « simplisme » du discours spatial nazi.

É. Brian, étudiant le devenir des concepts définis par Halbwachs dans le champ de la mémoire et des espaces sociaux, met en évidence que seul celui de *mémoire collective* semble avoir essaimé durablement dans le vocabulaire des sciences sociales. Il souligne ce faisant que l'exemple du christianisme, avec son importance toute particulière de la légitimation du groupe par des écrits est bien un cas singulier, à partir duquel il ne semblerait pas pertinent d'induire des règles générales. On ne peut ici que se ranger à son avis. Seule pourrait être généralisée la structure du raisonnement, qui passe par la mise en évidence de mécanismes de transformation de la mémoire collective, soulignés par É. Brian sous le terme de « remaniements » : hybridation de la mémoire du groupe par association avec des traditions antérieures, juives notamment dans le cas de la topographie chrétienne, remaniements historiques ou spatiaux par réinvestissements des lieux, capacité enfin des traditions recomposées à migrer ou à se morceler, permettant la survie de la mémoire collective. Cette dernière faculté conditionnerait les modalités d'existence de celle-ci : « il n'est pas de lieu de mémoire qui ne soit éphémère, il n'est pas de revendication mémorielle qui ne soit concurrentielle (p. 130) »,

l'auteur rappelant ici que la notion de *lieux de mémoire* était déjà en germe dans l'œuvre de 1941.

Une approche alternative de l'œuvre tend à faire déborder les lois généralisables du cadre fixé par Halbwachs à son enquête. S. Gensburger (*Juste parmi les nations : un fragment de mémoire collective*) adopte ainsi très exactement les cheminements et les présupposés heuristiques de *La Topographie* pour élaborer son étude de la constitution des mémoires collectives israélienne et française à travers l'usage du titre de «Juste parmi les nations», faisant une lecture programmatique de l'œuvre. D. Hervieu-Léger quant à elle (*La Religion comme chaîne de mémoire*) propose d'extrapoler de *La Topographie* une définition générale de la religion selon Halbwachs, pour laquelle «la religion entière se résume dans le processus de traditionalisation» (p. 37), la croyance religieuse reposant sur les cadres d'une ritualisation qui transforme ce qui «a été» en moments d'éternité. La religion constituerait donc un exemple particulièrement probant de «mémoire collective», et ne serait même que cela : «la religion serait, et ne serait que, faits et jeux de mémoire» (p. 38), souligne la sociologue citant la conception exposée par Halbwachs dans *Les Cadres sociaux de la mémoire collective* de 1925 (p. 285), conception singulièrement «monothéocentrée» : «Toute religion est une survivance. Elle n'est que la commémoration d'événements ou de personnages sacrés depuis longtemps terminés ou disparus». Même si selon l'auteur cette lecture d'Halbwachs permettrait de dépasser le clivage, chez les sociologues du fait religieux, entre les substantivistes – qui conçoivent un objet propre à la religion – et les fonctionnalistes – qui en lisent les conséquences dans l'ensemble de la sphère sociale – il semble que Halbwachs se soit abstenu, dans *La Topographie*, de généraliser la valeur donnée à la commémoration, si centrale dans le rite et le dogme chrétiens, aux faits religieux dans leur ensemble ; de ce point de vue *La Topographie* apparaît bien comme un cas d'étude non entièrement généralisable et comme une rupture dans le cheminement du sociologue, fait souligné par M. Jaisson. En outre, l'auteur insiste à plusieurs reprises sur la fonction du dogme comme moteur, voire comme axe de la construction mémorielle des traditions topographiques chrétiennes, dogme que l'on ne peut donc retrancher de la conception halbwachsienne de la religion – ou du moins de sa conception du christianisme. Cet aspect est manifeste dans ses conclusions : «Ainsi, à mesure qu'on s'éloignait des événements, le dogme modifiait profondément l'histoire de Jésus. [...] Les lieux saints n'ont plus été seulement ceux qui furent le théâtre de l'activité de Jésus, mais des emplacements consacrés parce que les vérités essentielles du christianisme y reportaient la pensée des fidèles (p. 125)».

Cette variété d'approches, renforcée par la mise en abyme des débats qui encore aujourd'hui entourent *La Topographie*, illustre bien la richesse du texte d'Halbwachs.

Hélène BERNIER-FARELLA,  
*Université de Cergy-Pontoise.*

Julien ALIQUOT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Tome 11 : Mont Hermon (Liban et Syrie)*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2008, 167 p., 28 cm, sommaire et introduction en arabe (« Bibliothèque archéologique et historique », 183), ISBN 978-2-35159-079-9.

Le onzième tome de la série est consacré aux inscriptions trouvées dans la région du Mont Hermon, l'actuel Jabal ech-Cheikh, massif culminant à 2 814 m sur la frontière syro-libanaise, dans le prolongement de l'Antiliban. Le volume a été conçu par l'auteur comme une annexe de sa thèse de doctorat, désormais publiée elle aussi : *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009. L'a. a bénéficié d'un manuscrit du Père René Mouterde et des missions sur le terrain lui ont permis de découvrir 19 nouvelles inscriptions sur les 55 que contient le volume.

Une introduction fournit une présentation géographique de la région, ainsi qu'une histoire de son exploration archéologique. L'a. accorde une grande attention à l'onymie et à la place du Mont Hermon dans les traditions religieuses et populaires. Considéré comme sacré dans les textes hittites déjà, le massif est qualifié de « montagne de Baal-Hermon » dans *Juges* 3.3. La racine sémitique *h<sub>1</sub>rm*, dont est issu le nom de la montagne, évoque le champ lexical de la séparation aussi bien que de la consécration. Perçue tantôt comme maudite (le *Livre d'Hénoch* en fait le séjour d'anges déchus), tantôt comme sainte, la montagne abritait dans l'Antiquité de nombreux sanctuaires et des lieux de prière druzes y sont encore en activité de nos jours.

Les communautés rurales antiques qui ont pu être identifiées dans le massif dépendaient de trois cités différentes, la montagne se trouvant aux confins des territoires civiques de Sidon sur la côte phénicienne, de Damas à l'est et de Césarée-Panéas dans le bassin du Jourdain. L'habitude consistant à recourir à une ère locale pour dater les inscriptions permet à l'a., dans une remarquable enquête de géographie historique, de préciser l'étendue de celles-ci : ère municipale commençant en 110 *a.C.* sur le territoire de Sidon ; ère séleucide sur le versant syrien de la montagne ; ère locale débutant en 2 *a.C.* à Panéas, ce qui correspond à la fondation de la cité par le tétrarque hérodién Philippe, qui donna en l'honneur d'Auguste le nom de Césarée à ce qui n'était alors qu'une bourgade établie autour d'un sanctuaire de Pan.

Les inscriptions, rangées selon un classement topographique des localités modernes, sont soigneusement éditées et traduites (on regrettera que l'a. ait choisi de se conformer aux conventions de J. et L. Robert plutôt que de recourir aux signes critiques usuels). La reproduction d'illustrations aux côtés de l'établissement du texte permet de vérifier commodément les lectures. Un appendice réunit 25 inscriptions provenant de la portion méridionale de l'Hermon, sur le territoire de la cité de Panéas, que l'a. n'a pu revoir sur le terrain du fait de l'occupation israélienne de la zone (les inédits seront publiés par B. Isaac : p. 15, n. 58), ainsi que les *testimonia* épigraphiques sur la cité. Le tout est complété par des *indices* (mots grecs et latins, index thématique) et une concordance.

La grande majorité des inscriptions sont votives. Il s'agit surtout de dédicaces monumentales et d'inscriptions architecturales. Plusieurs d'entre elles furent exécutées « pour le salut des empereurs ». On relève des inscriptions funéraires, des proscynèmes et des bornes de délimitation, dont deux sont en lien avec la cadastration ordonnée par les Tétrarques.

Quoique peu soignée en général, la paléographie aurait mérité d'être considérée dans son ensemble en tant que phénomène régional, de même que les faits de langue, d'autant que la majorité des inscriptions sont datées grâce aux ères locales. Il manque, de même, un commentaire sur la diffusion du grec dans la région à l'époque impériale, une bilingue grec-araméen se rencontrant à l'époque hellénistique. Les quelques inscriptions latines proviennent toutes du sanctuaire de Pan à Césarée : ce sont des dédicaces, probablement dues à des soldats romains de passage.

L'a. renvoie ses observations onomastiques dans un « Index onomastique commenté » en fin d'ouvrage. Il y relève notamment les noms d'assonance gréco-sémitiques, les noms théophores, et étudie les racines et la diffusion régionale des noms sémitiques, dont plusieurs sont uniques ou épichoriques. Ce procédé, qui peut paraître commode, ne remplace toutefois pas entièrement une étude sociale propre à chaque inscription, surtout dans les cas où un nom grec est associé à un anthroponyme sémitique dans une même famille. À côté de plusieurs citoyens romains – dont certains sont prêtres – portant au moins les *duo nomina*, on note l'emploi par des pérégrins de noms romains comme noms personnels uniques.

Les remarques consacrées aux pratiques et mentalités religieuses dans la région sont réparties dans les commentaires individuels, ce qui rend, en fin de compte, nécessaire la consultation conjointe de la synthèse que l'a. a rédigée sur la vie religieuse au Liban à l'époque romaine. Parmi les sanctuaires ruraux du massif de l'Hermon, les plus notables sont celui de la déesse Leukothéa de Rakhla sur le versant syrien et celui de Pan à Césarée-Panéas. Dans les cultes régionaux, on observe, outre l'assimilation de divinités sémitiques à des équivalents grecs et surtout à Zeus, plusieurs tendances : l'adoration d'anges ; la désignation de divinités par le qualificatif explicite *théos* ou *kyria* pour des divinités féminines, ainsi que par le nom du fondateur de leur culte ; la vénération de divinités topiques.

Plusieurs inscriptions éclairent des croyances et des pratiques rituelles : il y est question d'un « ensevelissement dans un bassin » ; d'une prestation de serment pour accéder au sanctuaire sommital de l'Hermon ; de quêtes exécutées par des prêtres ambulants au profit de la *Dea Syria* ; d'un « possédé du dieu », appartenant à une catégorie de dévots ; de songe et d'ordres divins. L'épigraphie paléochrétienne est pour ainsi dire absente : on ne compte qu'une formule de datation ornée d'une croix, correspondant à l'an 418.

On relèvera, enfin, la prédominance des institutions sacrées dans la vie des villages de l'Hermon, du moins dans l'épigraphie monumentale. Les dédicaces constituent, par la mention des sources de financement, un intéressant dossier sur la gestion des sanctuaires.



Le volume de J. Aliquot constitue, en définitive, un outil de travail précieux sur l'épigraphie et les cultes de cette région du Proche-Orient à l'époque impériale romaine. Bien qu'un corpus d'inscriptions n'ait pas la vocation de servir de monographie thématique, on regrettera toutefois que l'a. n'ait pas livré en introduction une typologie du matériel épigraphique, de même qu'une brève synthèse sur la société et les cultes de l'Hermon. Le volume aurait, à cet égard, gagné à être légèrement remanié afin qu'il puisse être consulté indépendamment de l'ouvrage dont il constituait à l'origine une annexe dans le cadre d'un travail académique.

Cédric BRÉLAZ,  
Université de Strasbourg.

Robert BONFIL, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Aḥima'az ben Paltiel*, Leiden-Boston, Brill, 2009, XVII-402 p., 25 cm ("Studies in Jewish History and Culture", 22), 133 €, ISBN 978-90-04-17385-9.

*History and Folklore* se propose d'offrir une édition et une traduction commentée de la *Chronique d'Aḥima'az*, le récit familial rédigé par le Juif Aḥima'az ben Paltiel à Capoue, près de Naples, en 1054. L'envergure de la réflexion théorique et la richesse de la documentation qui accompagnent l'appareil critique sont cependant telles que l'on est plutôt tenté de considérer ce volume comme, à la fois, un essai sur la valeur historique des documents littéraires et une introduction à l'histoire des Juifs dans l'Italie du Sud aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. Cette approche est d'ailleurs une constante dans la production de Robert Bonfil, qui dans sa longue carrière d'historien a toujours accordé une place importante aux questions historiographiques et méthodologiques.

Le texte connu sous le titre de *Chronique* ou *Rouleau d'Aḥima'az* ou *Livre des générations* fut retrouvé sous forme manuscrite par Adolf Neubauer dans la bibliothèque de la Cathédrale de Tolède en 1868. Il constitue une sorte de « chant du cygne » de la culture juive byzantine dont sont issus, entre autres, le *Yosipon* et le commentaire au *Sefer Yetsira* de Shabbatai Donnolo. À la lisière entre la sphère culturelle hellénistique et le monde latin, ce moment de l'histoire du judaïsme est tout particulièrement significatif, tant en raison de la spécificité de sa production culturelle et de ses orientations religieuses que de son rôle charnière dans la *translatio scientiæ* du milieu judéo-hellénistique tardo-antique vers le monde ashkénaze médiéval.

En ce sens, la *Chronique* constitue un point d'observation idéal quoique assez problématique. Bien qu'Aḥima'az affirme rédiger une « généalogie » de sa famille, le texte se présente plutôt comme un recueil, quelque peu décousu, d'anecdotes, tantôt ironiques ou moralisantes, tantôt historiques, dont les protagonistes sont des Juifs pieux actifs dans les villes de Bari, Orante, Venouse ou Oria aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles; si quelques-uns de ces

personnages figurent effectivement parmi les ancêtres de l'auteur, pour d'autres le lien de parenté est moins évident, voire inexistant. La forme et le style sont aussi singuliers, car la *Chronique* est rédigée dans une prose rimée plus proche d'une œuvre poétique ou littéraire que d'un texte à caractère historique.

Robert Bonfil choisit d'aborder ces questions en « pur » historien, tout en accueillant les apports divers venant des domaines de l'anthropologie, de l'ethnographie et de la critique littéraire. Le résultat est un essai ample et très documenté. Une seule réserve, à nos yeux : la tendance, par moments excessive, à expliciter la dimension théorique du travail, au détriment d'un rapport plus direct aux documents qu'il se propose d'étudier.

De manière significative, le volume s'ouvre sur quelques considérations préliminaires concernant la méthode adoptée, se mesurant d'emblée avec la spécificité littéraire de la *Chronique*. R. B. passe ainsi au crible les stéréotypes historiographiques qui ont plus ou moins lourdement pesé sur sa réception moderne. On voit bien, dès lors, comment, salué à sa parution par les historiens de la *Wissenschaft des Judentums* comme un document susceptible de jeter de la lumière sur la vie des communautés juives italiennes au tournant du premier millénaire, ce texte fut ensuite étiqueté, au fur et à mesure que des parties étaient connues par un plus large public, comme l'expression d'un judaïsme magico-fabuleux assez inconfortable, que l'on allait opposer, en tant que produit byzantin et donc « palestinien », à la rigueur du judaïsme talmudique, fondé en revanche sur les traditions babyloniennes (le Talmud de Babylone sur lequel repose la *halakha*). R. B. examine aussi la question du genre littéraire et du rapport qu'il entretient avec la littérature non-juive de l'époque. Ainsi, s'il adopte la définition de « chronique » que l'on retrouve dans le titre du volume, ses objections à l'égard des classifications alternatives proposées par d'autres chercheurs – *généalogie, épopée, hagiographie, saga, maqama* – illustrent bien sa position : pour lui, ce n'est pas le caractère historique de l'œuvre de Aḥima'az qu'il faut remettre en question, mais l'équivalence entre la manière moderne de faire et d'appréhender l'histoire et celle d'Aḥima'az et de ses contemporains chrétiens et juifs. L'auteur de la *Chronique* possède « l'outillage mental » – formule qui revient souvent dans le volume – des hommes de son époque ; tout comme les autres historiens anciens et médiévaux, il *fait de l'histoire* en « amassant », en « recueillant », en « collectant » des notices et des légendes que la tradition orale avait véhiculées. Dans ces pages denses et méthodologiquement exemplaires, on est ainsi invité à un effort de comparaison culturelle qui fait ressortir à la fois la spécificité juive de la *Chronique* et les éléments de continuité qui la désignent comme expression de la culture médiévale tout court. Chaque personnage est saisi dans une trame de références narratives ou iconographiques – le volume est enrichi d'illustrations tirées des manuscrits ou des motifs décoratifs de l'époque – qui renvoie à la tradition juive et à la production chrétienne contemporaine et dont le déploiement permet de cerner à la fois la nature littéraire de l'œuvre et sa valeur de document historique. On ne donnera qu'un seul exemple : l'histoire de

Aharon, ancêtre de Aḥima'az dont la *Chronique* relate qu'il fut banni de Bagdad par son père pour avoir attelé un lion à la meule du moulin familial, le forçant à remplacer la mule que ce dernier avait dévorée. En faisant ressortir la signification symbolique («symbolical meaning») de ce récit, R. B. y décèle le motif médiéval de la condamnation du renversement des rôles sociaux – représentés par la condition du lion, image de la royauté, contraint à des tâches dégradantes. On est ainsi renseigné sur les attentes et les conceptions propres aux élites juives dont Aḥima'az fait partie et auxquelles il s'adresse.

Le volume examine aussi le contexte socioculturel de la *Chronique*. Le troisième chapitre retrace notamment le caractère de la présence juive dans l'Italie du Sud aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, en dressant un tableau détaillé des spécificités rituelles et culturelles de ces communautés. La section suivante est consacrée aux aspects qui relèvent de l'histoire familiale, avec notamment une analyse des pratiques socio-religieuses (mariages, funérailles, vie communautaire) documentées dans le texte. Le dernier chapitre se penche enfin sur le problème du «regard» que les chrétiens portent sur les Juifs et vice-versa. R. B. insiste sur la dialectique complexe entre proximité et différenciation qui caractérise ces interactions, les deux groupes partageant un univers symbolique et culturel similaire où «les autres» respectifs relèvent du côté du mal, de l'impureté et des forces démoniaques. Certains motifs chrétiens refont ainsi surface dans la littérature juive, en changeant de sens : dans la *Chronique*, par exemple, l'idée de «Jésus pédagogue» est remplacée par celle, presque symétrique, de la *Torah* comme «maître» ; ou, encore, les *ḥasidim* sont décrits en train d'utiliser le Tétragramme pour des fins magiques, à l'instar de Jésus dans certaines légendes juives médiévales.

L'édition de la *Chronique* est réalisée avec un soin extrême, sur la base de l'unique manuscrit conservé (Ms. Toledo, *Biblioteca Capitular*, 86-25) ainsi que des éditions précédentes de Neubauer et de Klar. En regard du texte hébreu vocalisé on trouve la traduction anglaise, dont la littéralité, si elle alourdit parfois la lecture, permet aux non-hébraïsants de se faire une idée des particularités stylistiques de la *Chronique*. Les notes en bas de page précisent et intègrent les considérations exposées dans la partie introductive par des remarques lexicales ou terminologiques ponctuelles et fournissent au lecteur des repères textuels essentiels. Le volume est enrichi par une bibliographie solide en plus d'une table des illustrations accompagnée d'amples commentaires.

Angela GUIDI,  
Centre de Recherche Français de Jérusalem.

Heinz-Dieter HEIMANN, Klaus NEITMANN, Winfried SCHICH, avec la collaboration de Martin BAUCH, Ellen FRANKE, Christian GAHLBECK, Christian POPP, Peter RIEDEL (dir.), *Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Berlin, Be.bra Wissenschaft, 2007, réimprimé en 2010, 2 volumes en coffret, 1484 p. - 458 illustrations, 30 cm.

Voilà l'un de ces grands ouvrages érudits qui s'inscrivent dans la lignée des répertoires indispensables au travail de l'historien, plus particulièrement pour celui qui s'intéresse à l'histoire des religions. Depuis le *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, publié par Laurent-Henri Cottineau en deux volumes en 1939 (l'index, préparé par Grégoire Poras, date de 1970), nombre de manuels et dictionnaires des institutions de *vita communis* ont été publiés. En Suisse et en Allemagne, toute une série de *Klosterbücher* existe qui nous renseigne sur ces institutions sous forme de notices ou de véritables articles de plusieurs pages (P. Riedel, «Brandenburgisches Klosterbuch – Traditionen und Perspektiven der Forschung», dans *Klosterforschung. Befunde, Projekte, Perspektiven*, sous la dir. de J. Schneider, Munich, Fink, 2006, p. 97-108); citons l'*Helvetia Sacra*, les répertoires virtuels ou imprimés pour les régions de la Hesse, de la Rhénanie, de la Saxe, de la Thuringe ou du Wurtemberg. Pareils répertoires existent pour la Poméranie et la Silésie en Pologne. Signalons dans le même esprit le *Monasticon Cisterciense Poloniae*, le *Monasticon Italiae* et le *Monasticon Belge*. Pour l'espace français, on attendra, après les travaux de Nancy Gauthier ou de Charles Mériaux, le répertoire *MONASTÈRE, Corpus des Établissements Réguliers Français* qui inclut aussi les institutions luxembourgeoises (N. Deflou-Leca, «Projet de corpus des monastères français», <http://cem.revues.org/index7292.html> (01/03/10)).

Si les trois volumes pour la Westphalie ont été considérés comme un modèle (*Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung*, sous la dir. de K. Hengst, Münster, Aschendorff, 1992/1994/2003), ce répertoire pour le Brandebourg a pour objectif d'établir une nouvelle norme. Tout d'abord, c'est un plaisir de feuilleter ces deux volumes rouges avec une grande richesse d'illustrations diverses: photographies, gravures, cadastres, reproductions de sceaux et des cartes aussi nombreuses qu'excellentes. L'ouvrage profite incontestablement de la collaboration d'une cartographe. L'espace étudié est celui du Brandebourg historique, c'est-à-dire les actuels *Länder* de Berlin et de Brandebourg (ancienne R.D.A.) auxquels il faut ajouter la «Altmark» au sud et, au-delà de l'Oder, en Pologne, la «Neumark» qui fut de 1402 à 1455 en possession de l'ordre teutonique. On retrouve 106 notices parfois abondantes comprenant la totalité des monastères, chapitres, collégiales et commanderies sur une période de cinq siècles environ. La maison la plus ancienne est le supposé monastère bénédictin de Lenzen, abandonné au XI<sup>e</sup> s. et dont l'existence n'est mentionnée que par deux chroniques. C'est seulement vers la fin du XII<sup>e</sup> s.

que les Cisterciens et les Prémontrés commencent à s'implanter, suivis par les ordres militaires et mendiants (voir la belle carte synthétique p. 44-45). La fin de la période étudiée est marquée par la réformation : le prince électeur Joachim II recevant la communion sous les deux espèces en 1539, la plupart des maisons a disparu dans le courant du XVI<sup>e</sup> s. Contrairement à d'autres régions de l'Empire comme la Rhénanie, le Brandebourg resta une principauté vidée de monastères.

La qualité des articles est assurée par une équipe de soixante-quatorze spécialistes de la région et de l'histoire ecclésiastique qui comprend des auteurs de renom ainsi que des doctorants. À la différence d'autres entreprises du même genre qui souvent sont exclusivement consacrées à l'histoire de l'institution religieuse, on constate ici une approche topographique et archéologique, sans que soient négligés le patrimoine monumental et l'histoire économique. Vu l'extrême rapidité de la réalisation, en quatre ans, cet ouvrage met à disposition l'état des connaissances actuelles. Dans la plupart des articles, les derniers résultats de fouilles ou d'autres analyses récentes ont été pris en compte comme à Brandebourg (chapitre cathédral et Dominicains), ou encore à Chorin, Lebus, Lehnin, Ziesar. Les articles sont d'importance inégale : d'une page à peine pour Lenzen à 23 pour la commanderie des chevaliers de Saint-Jean à Łagów et jusqu'à 45 pour le chapitre cathédral de Brandebourg. La seule critique que l'on pourrait formuler, mais elle n'en est pas vraiment une, c'est que ce n'est pas un manuel. Les éditeurs ont adopté la grille très détaillée du « Westfälisches Klosterbuch » en la développant davantage. Par conséquent, les articles ne sont pas toujours accessibles sans connaissance de la grille comprenant environ 90 sous-rubriques qui ne sont présentées qu'aux pages 715-716. Parfois on se réjouit de l'abondance de notices exhaustives, alors que pour certains articles on aurait préféré une orientation plus rapide. Était-il indispensable de savoir que les moines cisterciens du monastère de Marienwalde/Bierzwnik avaient l'habitude de cueillir des myrtilles dans les bois proches et qu'ils mangeaient davantage de mûres (p. 867) ?

Ces deux volumes impressionnants sont accompagnés de deux articles de synthèse. H.-J. Schmidt résume dans une perspective comparée l'implantation des différents ordres dans le Brandebourg (p. 18-46). W. Schich, l'un des éditeurs de l'ouvrage, présente les cours et les granges appartenant à des monastères (cisterciens et deux augustins) en dehors du Brandebourg afin de montrer que le réseau monastique dépasse les frontières ; la volonté de sécuriser des frontières politiques n'est toutefois pas absente, comme le montre l'exemple des ducs de Poméranie. À la fin du second volume on découvrira une bibliographie générale qui rassemble quelque 3 000 titres. Signalons en dernier lieu le grand soin accordé à la rédaction scientifique et à la mise en page des deux volumes qui ont permis une réimpression pratiquement sans corrections.

Jens SCHNEIDER,  
*Université Paris-Est Marne-la-Vallée.*

Anne MASSONI, *La Collégiale Saint-Germain l'Auxerrois de Paris (1380-1510)*. Préface de Philippe CONTAMINE. Limoges, Presses Universitaires de Limoges (« Histoire. Trajectoires »), 2009, 685 p., 24 cm, 30 €, ISBN 978-2-84287-480-3.

L'étude magistrale d'Anne Massoni met à la disposition des historiens une synthèse exhaustive sur la collégiale Saint-Germain l'Auxerrois à Paris de 1380 à 1510, synthèse qui permet de mieux appréhender la spécificité et la raison d'être de ce type d'église, la collégiale, dans le corps de la hiérarchie ecclésiale du temps mais aussi au cœur du tissu urbain de la capitale. En cette fin mouvementée du Moyen Âge, en effet, Saint-Germain l'Auxerrois s'impose à Paris comme l'établissement le plus prestigieux de la rive droite mais aussi comme le relais fondamental entre la cathédrale de Notre-Dame et les autres églises parisiennes. Le chapitre collégial, lui-même entouré d'une communauté de vicaires, clercs et chapelains, est institutionnellement doublé d'un clergé paroissial. Autrement dit, la collégiale est aussi cette immense paroisse de plus de sept mille âmes au xv<sup>e</sup> siècle. D'où la complexité institutionnelle de ce corps ecclésiastique dont Anne Massoni a retracé avec clarté la superposition des mécanismes mais aussi les tensions et les conflits liés aux emboîtements de prérogatives, de fonctions et de juridictions.

En trois temps, l'auteur présente la collégiale. Dans la première partie, c'est le visage institutionnel de cette *communitas* cléricale qui fait l'objet des huit premiers chapitres. Avec précision, l'auteur distingue les deux corps qui la composent : les chanoines d'une part (quatorze exactement), avec le doyen à leur tête, qui siègent en chapitre et gardent la main haute sur les décisions et le devenir de la collégiale ; le reste de la communauté cléricale, non-canoniale, d'autre part, formé des vicaires, des chapelains, des bénéficiaires de tout type, des clercs inférieurs... Entre les deux corps surgissent des tensions, s'instaure une stricte hiérarchisation, mais se construit aussi une cohésion de plus en plus grande au fil des siècles. Chacun des deux corps possède ses représentants (les procureurs), ses officiers, ses « distributeurs », son budget et ses revenus. Tous pourtant, environ 40 à 50 personnes, se retrouvent chaque jour au chœur pour y « faire corps » tant il est vrai que la fonction centrale de la collégiale reste la célébration de la liturgie, chorale et obituaire, pour le salut de tous et la louange de Dieu. Telle est la pratique *collégiale* : une manière d'être au monde qui puise ses mœurs dans le monde monastique sans jamais pourtant se retrancher du monde ni le fuir puisque c'est au cœur des fidèles de ce quartier parisien que l'office est célébré quotidiennement.

Une seconde partie s'attache à « l'épaisseur humaine de la communauté » : l'étude emprunte aux méthodes prosopographiques pour scruter les hommes – 159 clercs répertoriés dans les registres capitulaires de 1382 à 1510 – qui se meuvent dans l'espace collégial. Sont alors retracés, pour une meilleure approche des profils cléricaux du temps, les origines sociales et géographiques des personnalités présentes, leur formation intellectuelle, leur carrière ecclésiastique et civile mais aussi leurs orientations voire leurs

choix politiques en cette période de guerre civile et de Grand Schisme, au cours de laquelle les soustractions d'obédience ponctuent la vie interne de l'Église de France, enfin leurs réseaux et leurs solidarités. De la minutie de cet exemple, les conclusions permettront des généralisations qui redresseront certains stéréotypes sur l'image du chanoine de la fin du Moyen Âge : les chanoines et chapelains forment un clergé de plus en plus qualifié – notamment en droit – résidant à 89 % – même si le canonat de Saint-Germain peut représenter une étape prestigieuse dans une brillante carrière –, lié par de multiples réseaux particulièrement dans l'administration royale, soucieux de la gestion d'un patrimoine dans une pratique du bien commun. Par sa formation universitaire et son insertion dans les réseaux du pouvoir, le chanoine de Saint-Germain l'Auxerrois fait le lien entre la rive droite et la rive gauche de la capitale, sorte d'« intellectuel dans un quartier d'affaires » (p. 269). Personnage notable, il fait partie de l'élite du clergé parisien et les fidèles qui l'approchent n'y sont pas insensibles.

La dernière partie enfin montre l'insertion de la communauté dans la société civile ainsi que ses relations hors de l'église. Avec une technicité particulièrement maîtrisée, Anne Massoni montre surtout comment la collégiale dans son fonctionnement se double d'une fonction paroissiale. En effet, les clercs du chœur ont fait le choix de vivre dans le siècle et fréquentent au quotidien les paroissiens du quartier, ce qui confère à la collégiale un statut unique dans Paris, différent de celui du chapitre cathédral de Notre-Dame mais aussi de celui de n'importe quelle autre paroisse. Le curé, plus volontiers appelé « vicaire paroissial », est nommé par le doyen, resté « curé primitif », et le chapitre : il en est l'émanation pour le service des fidèles, aidé lui-même par un clergé auxiliaire. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que le chapitre canonial n'est pas une structure parasite s'imposant à un clergé paroissial originel. Il est constitutif de l'encadrement paroissial même si, pour cette époque, les rôles sont clairement répartis entre les deux clergés et les oppositions ou conflits inévitables. Puis sont étudiés les liens de la collégiale avec la fabrique, puissant organe de décision également, qui ne dépend pas du chapitre ; avec l'ensemble du quartier canonial où sont sises des écoles élémentaires ; avec l'évêque de Paris enfin. Bref, c'est une véritable emprise sur la rive droite qu'exerce la collégiale Saint-Germain l'Auxerrois, sans concurrence avec la cathédrale, mais qui l'érige dans une place décisive au sein du tissu religieux de Paris.

La force de cette étude s'origine foncièrement dans la composition du corpus documentaire. Si l'auteur peut rendre compte avec autant de rigueur et de minutie, non seulement des mécanismes institutionnels, mais tout autant des hommes qui les traversent, c'est parce qu'elle a su croiser les fonds issus des registres capitulaires et des archives ecclésiastiques (séries L, LL et S), mais aussi les sources pontificales, registres de lettres et suppliques des papes (de Clément VII à Jules II). Archives locales et archives pontificales ont permis d'articuler des approches complémentaires et d'insuffler à l'histoire institutionnelle classique la dimension humaine

qui la fait vivre: au fil des pages, un monde canonial et clérical prend corps sous nos yeux et se meut dans les allées de son église collégiale. Au cours des liturgies et dans le quotidien de leurs activités, leurs voix montent jusqu'à nous pour redire leurs prières, leur autorité jalouse, leurs décisions capitulaires, leurs contentieux, leurs droits et leurs appels, leurs idéaux et leurs aspirations.

Bénédicte SÈRE,  
*Université Paris Ouest – Nanterre La Défense.*

Jovino DE GUZMAN MIROY, *Tracing Nicholas of Cusa's early development: the relationship between De concordantia catholica and De docta ignorantia*, Louvain-la-Neuve, Peeters / Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2009, x-314 p. («Philosophes médiévaux», 49), 24 cm, 74 €, ISBN 978-2-84287-480-3.

L'ouvrage comprend: une introduction, un « survol » de la littérature sur les deux œuvres de Nicolas de Cues analysées, sept chapitres thématiques et une longue bibliographie (p. 293-314). Si l'on feuillette la bibliographie, pour se faire une idée de la littérature utilisée, on note que l'A. range les ouvrages cités dans les rubriques suivantes: «Nicolas de Cues», «La philosophie politique médiévale (généralités, papauté, conciliarisme, droit canon)», «La philosophie médiévale et le Moyen Age», «Histoire de l'Église» et «Philosophie, philosophie politique et histoire des idées». Le lecteur est immédiatement surpris par les intitulés et les spécificités thématiques des diverses rubriques, mais il est encore plus étonné par la très maigre représentation de la littérature non-anglophone: on compte à peine un titre en italien, un en allemand, trois en espagnol, une dizaine de titres en français, indiqués de surcroît dans une typographie tout à fait inhabituelle. Étant donné l'étendue et la diversité des domaines que l'A. prétend couvrir par sa bibliographie, on ne peut s'empêcher de préciser que ces quelques titres ne sont que le pâle reflet d'une énorme littérature non-anglophone qu'il ignore totalement.

Il n'y a pas lieu de débattre ici sur la place de l'anglais dans les milieux scientifiques, mais force est de constater que l'on assiste à une mutation qui était réservée, jusqu'à récemment, aux sciences dites exactes: il semble que les nouvelles générations (notamment outre-Atlantique) utilisent de manière quasi-exclusive des travaux en langue anglaise. Il faut donc souligner par ces remarques bibliographiques que le livre manque cruellement d'information sur les acquis philosophiques, historiques ou paléographiques des spécialistes francophones, germanophones, italophones ou hispanophones dont l'A. aurait pu tirer profit pour chacun de ses chapitres. Citons seulement, sur le problème central du livre (le conciliarisme chez Nicolas de Cues et le rôle du concile de Bâle), l'ouvrage de Florian Hamann paru en 2006, *Das Siegel der Ewigkeit: Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*



(Münster, Aschendorff, 369 p.) où l'on trouve une bonne bibliographie sur le sujet.

Le grand projet de l'A. est de montrer, contrairement à de prétendus préjugés, que Nicolas de Cues ne fut pas un penseur entièrement politique, ni un penseur entièrement métaphysique, ni la combinaison des deux (p. 44). Les deux seuls traités discutés par l'A. sont le *De concordia catholica* et le *De docta ignorantia*. Par ailleurs, on ne peut manquer de remarquer que les exigences méthodologiques dont l'A. tire fierté sont autant de poncifs ou de curieuses déclarations : un texte médiéval appartient à un autre temps et à une autre culture que ceux d'aujourd'hui, les textes sont lus en latin (p. 6), la pensée pré-moderne établit un lien entre philosophie et théologie (p. 7), la philosophie médiévale ne peut pas être réduite à l'ontologie et à la métaphysique, ni à l'opposition entre raison et foi (p. 75), et ainsi de suite. Toutes ces affirmations sont moins dérangeantes si l'on considère le livre non pas comme une étude scientifique, mais comme une introduction générale au problème des théories conciliaristes et à la pensée de Nicolas de Cues. Ainsi, le premier chapitre ("Conciliarism and Medieval Political Philosophy", p. 45) est un résumé des quelques travaux (notamment F. Oakley et J. Watt) sur la primauté du pape, la *plenitudo potestatis*, l'*imitatio imperii* (l'adoption de la division administrative de l'Empire par l'Église), l'A. n'apportant rien de neuf par rapport à ces études des années 1960-1970.

Dans le deuxième chapitre ("*De Concordia Catholica*: Philosophical Presuppositions"), l'A. aborde directement le traité de Nicolas de Cues. Là encore, on trouve de curieuses remarques comme : «that other conciliarists had not used this metaphysics (i.e. of concordance – n.n.), does not mean that Cusanus invented the metaphysics himself» (p. 80). Tout est discutable ou critiquable dans ce que l'A. dit à propos de la métaphysique de Nicolas de Cues, comme par exemple le fait qu'il n'a aucune connaissance des sources néoplatoniciennes lorsqu'il écrit le *De Concordia Catholica* (p. 85). Corriger toutes les affirmations de ce genre ou demander des précisions pour des formules étonnantes («Cusanus does not have a pure metaphysics, insofar as he combines metaphysics with theological principles», p. 87) reviendrait à réécrire un livre sur le même sujet. On note cependant que l'A. dresse une liste des occurrences du terme *concordantia* dans le traité de Nicolas et donne une interprétation correcte des diverses expressions où il apparaît (p. 90-93).

Dans le troisième chapitre ("Political Theory: Hierarchy, Law and Freedom"), l'A. répète des lieux communs sur la hiérarchie chez Denys l'Aréopagite (p. 106-115) et Thomas d'Aquin (p. 115-17), mais pourquoi parler de Denys si Nicolas, comme l'A. le prétend (p. 85) ne le connaissait pas ? Et pourquoi aborder ici Thomas ? Les pages qui suivent résument la position de Nicolas dans le but de montrer qu'il ne bâtit pas sa théorie politique sur l'égalitarisme parce qu'il nie l'existence de la hiérarchie, mais qu'il veut limiter le pouvoir papal en insistant sur l'importance des autres ordres de la hiérarchie (p. 122). Cependant, Nicolas ne cherche pas à renforcer une structure hiérarchique mais à la soumettre à une notion

d'unité qui serait accomplie dans et par la nature sacramentelle de l'Église (p. 123, ce qui est repris de F. Oakley).

Dans le quatrième chapitre («Towards a Politics of Concordance»), l'A. considère que les présupposés métaphysiques et politiques de Nicolas peuvent se traduire de deux manières: «it may either refer to the universal harmony found among God, the universe and man. Or it may mean the united minds and hearts of the members of the Catholic Church» (p. 155). Il essaie dans cette partie de présenter quelques considérations sur la légitimité du Pape et de la papauté (comme institution et fonction hiérarchique dans l'Église) en insistant surtout sur les arguments de Nicolas de Cues. Il donne d'ailleurs de très longs extraits du *De concordia catholica* et se tient très près du texte de sorte que son interprétation est en réalité un résumé. Lorsque l'A. ne veut pas entrer dans le détail des arguments qu'il avance lui-même, il passe rapidement sur les problèmes rencontrés en laissant croire qu'il ne connaît pas les autres traités de Nicolas, comme lors de cette discussion sur la différence, d'ailleurs intéressante, entre *laicus* et *idiota*: «A *laicus* like the Emperor should not be confused with the *idiota* of the later Dialogue, cf. *Idiota de sapientia et de mente*. The primary significance of *idiota* is 'an uneducated or ignorant man'. Perhaps (sic!) Cusanus developed his ideas on the laity in his later works» (p. 172). Ce chapitre se clôt par des considérations très générales sur les diverses positions conciliaristes à Bâle, notamment celles de Heymericus de Campo et de Juan de Segovia. Pour une véritable discussion sur ce sujet, il est plus profitable de consulter l'ouvrage déjà mentionné de F. Hamann.

Les chapitres v et vi sont consacrés au traité *De docta ignorantia*, étudié soit sous l'aspect des implications politiques de la nouvelle métaphysique (chap. v) soit sous l'aspect des commencements de la carrière de Nicolas de Cues (chap. vi). Fidèle à sa méthode, l'A. résume très consciencieusement le traité en jetant parfois le lecteur dans la perplexité, comme à la page 205 quand, tout d'un coup, il s'interroge (sans aucun développement, sans aucune réponse) pour savoir si la métaphysique du *De docta ignorantia* est une onto-théologie comme celle décrite par Jean-Luc Marion à la suite de Heidegger.

De plus, le lecteur peut être agacé par les nombreux résumés qui émaillent l'ouvrage (même pour des chapitres très courts comme le chapitre VII, p. 273-286): un résumé à la fin de chaque chapitre, un résumé des chapitres I-IV à la fin du chapitre IV (p. 195-198) et encore un résumé des mêmes chapitres au début du chapitre VI, enfin un résumé de tout le livre dans les conclusions. Ainsi un quart de chaque chapitre est occupé par des obsessions de mises au point et de clarifications, alors que l'auteur n'atteint pas le cœur de la discussion.

Dragos CALMA,  
*Institut für Philosophie, Universität Bonn.*

Thierry AMALOU, *Une concorde urbaine : Senlis au temps des réformes (vers 1520-vers 1580)*, Limoges, Pulim, 2007, 437 p., 28 €, 24 cm, ISBN 978-2-84287-437-7.

Comment Senlis, ville moyenne d'Île-de-France, ne cède pas aux passions de son temps et évite de basculer dans les violences religieuses du XVI<sup>e</sup> siècle, alors qu'au même moment Meaux, sa voisine, se déchire entre protestants et catholiques ? C'est à cette question que Thierry Amalou répond dans ce livre exemplaire où l'érudition et la fine connaissance de l'historiographie sont renforcées par un impressionnant travail en archives qui va bien au-delà du cadre senlisien. L'auteur a non seulement dépouillé minutieusement les sources concernant Senlis mais également poursuivi une enquête de première main à Crépy-en-Valois, Meaux ou Provins et lu la plupart des récits des contemporains. Il offre ainsi au lecteur une histoire urbaine dont l'approche multiple, à la fois politique, sociale et religieuse, permet de comprendre les processus débouchant sur la préservation d'une concorde qui n'allait pas de soi.

En effet, Senlis est précocement touchée par la réforme protestante. Dès 1532, l'évêque est contraint de faire intervenir l'Inquisition dans sa cité. Cinq hommes sont interrogés et dressent le portrait d'une première communauté de « Bibliens », suffisamment organisée pour se réunir en conventicules ou pour oser quelques prédications. Leurs influences sont diverses et leurs positions semblent plus radicales que le luthéranisme et sont parfois proches des sacramentaires zwingliens. Leur surgissement sur la scène publique est concomitant d'un effritement communautaire qui se manifeste par une baisse des œuvres charitables et des fondations, l'affirmation d'un certain anticléricalisme et le déclin des confréries. Dans les années 1540, l'influence calvinienne prend le dessus et une nouvelle communauté, toujours très minoritaire, se met en place en liaison avec celle de Meaux qui est réprimée par le bûcher en 1546. Le groupe réformé senlisien s'organise en église avec son ministre et ses anciens, s'approprie le texte biblique et tient régulièrement des assemblées en plein air. Il faut attendre 1560 pour le voir inquiété par l'officialité avant l'arrestation massive de protestants par la municipalité en juin 1562. Passé 1563, la ville ne connaît plus de troubles et refuse même en 1577 de se rallier à la Ligue.

Pour expliquer ce non-basculément, Thierry Amalou a choisi de reconstituer le contexte municipal et diocésain qui a favorisé la concorde dans une ville pourtant touchée par l'hérésie. Dotée d'une autonomie urbaine restreinte héritée de la période médiévale, au début du XVI<sup>e</sup> siècle la ville est sous le contrôle, plus ou moins serré, des officiers royaux. Même pendant les entrées royales, moments-clés de l'orgueil civique, les échevins restent au second plan. L'échevinage est alors le privilège d'une oligarchie, puisque réservé aux marchands et officiers nés à Senlis. Il est également monopolisé par un petit nombre de familles. Cependant, dès 1545, des horsains sont élus échevins et après 1547, la ville est l'une des rares à appliquer l'édit interdisant l'échevinage aux officiers. Il est évident

que cette crise municipale renforce la crise communautaire à l'origine de l'apparition de la dissidence religieuse.

En fait, la cohésion urbaine doit sa sauvegarde aux pratiques dévotionnelles collectives. L'auteur signe à ce propos un chapitre fort intéressant sur le culte des reliques dans une ville véritablement vécue comme un sanctuaire par les contemporains, se rattachant par ses objets de dévotions à la dynastie royale. Enfin, le culte de saint Rieul, et surtout la réaffirmation de son apostolicité puisque disciple de saint Denis, est le garant d'une tradition catholique face à la montée dissidente. L'évêque Guillaume Parvi fait ici œuvre d'une véritable recharge sacrale, pour reprendre un terme cher à Alphonse Dupront, et poursuit l'idéal sacerdotal mis en place par Artus Fillon dans le même esprit que le cénacle regroupé autour de Guillaume Briçonnet à Meaux. Mais alors que dans la cité briarde, certains éléments comme Guillaume Farel radicalisent leur prédication et préparent le terrain à la montée d'une réforme protestante solidement ancrée, le travail des ecclésiastiques senlisiens semble porter ses fruits. D'un côté, le chapitre cathédral s'attèle au renforcement de la piété mariale et au développement d'une piété christocentrique. D'un autre côté, l'action de « moyennieurs » comme le théologal Nicolas Martimbos, prônant la réforme dans l'unité, est sans doute pour beaucoup dans la faible propagation de l'hérésie qui touche toutefois des classes sociales diverses, des artisans aux officiers dont certains sont arrêtés en 1562.

Le retour des gens de justice à l'échevinage en 1564 ouvre la voie à une politique de tolérance civile dont l'application est facilitée par l'absence de traumatisme comme l'iconoclasme huguenot. En mettant en avant le bien commun et l'intérêt de la ville, les officiers siègent de nouveau à l'hôtel de ville. Par là, ils montrent aussi leur attachement à la ville, en dépit de la répression de 1562. Dotés parfois d'une véritable érudition humaniste, comme Guillaume Durand aux affinités érasmienne affirmées, ils contribuent à l'instauration d'une nouvelle vie municipale, réformant la police, l'assistance ou les structures éducatives, dans un véritable projet d'harmonie sociale. Soutenu dans ses efforts par François de Montmorency, qui lui obtient de nouveaux privilèges, Senlis vit désormais à l'heure de la temporisation civique et religieuse, évitant une Saint-Barthélemy et refusant d'adhérer à la Ligue de 1577.

Si une concorde urbaine s'instaure, c'est parce qu'un parti moyennier a pu prendre le dessus et mettre en avant une raison de ville, comme l'avait déjà démontré pour le Limousin Michel Cassan. En couplant une approche d'histoire politique, concentrée sur les institutions municipales et leur composition sociale, avec une anthropologie religieuse renforcée de fines descriptions, Thierry Amalou livre ici une contribution exceptionnelle à l'histoire religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle.

Mickaël WILMART,  
*École des Hautes Études en Sciences Sociales.*

Jacques LE BRUN, *Le Pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire*, Paris, Gallimard («L'esprit de la cité»), 2009, 276 p., 22 cm, 21,50 €, ISBN 978-2-07-073527-3.

Spécialiste internationalement reconnu de l'histoire du catholicisme et de la spiritualité à l'époque moderne et non moins réputé pour ses contributions fondamentales aux études féneloniennes, Jacques Le Brun livre ici un ouvrage à la fois mystérieux et fascinant sur la question de l'abdication et le thème du souverain volontairement déchu – figure qui hante l'histoire occidentale depuis Dioclétien : «Des hommes au sommet du pouvoir ont volontairement, sans y être poussés par la nécessité, quitté l'empire, l'autorité suprême, les dignités. Ils se sont eux-mêmes réduits à une condition privée, ils ont fini leur vie simples particuliers» (p. 7). L'auteur note d'emblée que le personnage du souverain qui abdique a tout particulièrement intrigué les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles – constat qui méritait assurément d'être expliqué, et médité.

L'étude de Jacques Le Brun se place délibérément et explicitement dans une filiation historiographique orientée vers l'histoire des imaginaires politiques et jalonnée, entre autres, par les travaux d'Ernst Kantorowicz sur *Les deux corps du roi* (*The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957) ou le grand livre d'Yves-Marie Bercé intitulé *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne* (1990). À qui pouvait se demander pour quelles raisons l'auteur s'est soudainement intéressé à un sujet qui paraissait l'éloigner de ses préoccupations scientifiques ordinaires, l'introduction fournit un premier élément de réponse en relevant que «l'époque moderne où s'est exalté le pouvoir du prince, de l'homme maître de soi au moment où il commençait à acquérir la maîtrise de l'univers, est aussi l'époque où, rançon de cette autonomie, se répandent un dégoût de toutes choses, un désabusement, ce que les modernes espagnols suivis par toute l'Europe appelaient au XVII<sup>e</sup> siècle le *desengaño*, une distance vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis de ses actes, la conviction d'une insuffisance inhérente à l'état de créature» (p. 9). On retrouve là des thématiques qui touchent au cœur même des travaux de Jacques Le Brun. Le lien est en particulier expressément fait avec une précédente et capitale publication sur *Le pur amour, de Platon à Lacan* (Paris, 2002). Pour J. L. B., «la question se posera de savoir si l'abdication du souverain, la perte volontaire du pouvoir sans retour et sans contrepartie, ne témoigne pas [...] du désir d'être privé de ce qui peut apparaître comme l'accomplissement même du désir, perte parallèle à la privation de la récompense éternelle chez celui qui aime Dieu d'un amour pur» (p. 12). On note ainsi l'empreinte discrète mais nullement dissimulée des conceptions psychanalytiques sur la démarche de l'auteur, influence qui était visible dans l'ouvrage de 2002 et dans un recueil d'articles publié en 2004 (*La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, 2004). Également crucial, le rapport à l'œuvre de Michel de Certeau, dont

Jacques Le Brun prolonge à plusieurs égards la réflexion anthropologique sur les fondements modernes de la spiritualité chrétienne.

Une première partie de l'enquête s'attache à des recherches, toujours précieuses, de sémantique. À travers une minutieuse étude de Tite-Live, J. L. B. donne à voir la matrice originelle d'une conception de l'autorité politique suprême qui insiste sur sa dimension inamissiblement sacrificielle. L'histoire romaine, est-il noté, abonde en exemples de personnages qui ont préféré le salut de l'État à leur prospérité personnelle et qui ont signé de leur entier sacrifice leur attachement au sort commun. Prestigieux exemplaire que le christianisme s'est gardé de répudier : dans *La cité de Dieu*, saint Augustin n'hésite pas à reconnaître la vertu des anciens Romains, illustrée par la référence au fameux Regulus, qui avait préféré revenir auprès de l'ennemi plutôt que de rompre la parole donnée. Le souvenir de l'héroïcité romaine se transmet également à la fin du Moyen Âge « dans des œuvres littéraires destinées à exalter le sacrifice d'un héros ou d'une héroïne, œuvres littéraires qui ont cependant un sens spirituel, mise en scène ou en figure d'un amour parfaitement désintéressé » (p. 56). Si, à en croire J. L. B., il peut sembler que la dévotion antique et son exigence de sacrifice soient « refoulées » de la culture moderne, elles retrouvent en réalité leur valeur originelle dans le champ religieux. Ainsi, chez M<sup>me</sup> Guyon, la figure essentielle de Judith, qui illustre l'idée selon quoi le salut doit venir de la perte : « M<sup>me</sup> Guyon applique l'exemple de Judith à l'expérience du mystique qui se détache de tout intérêt propre, spirituel ou vertueux, et qui voit dans le total abaissement, le mépris et l'abjection le signe de la parfaite désappropriation, martyr du Saint-Esprit, perte non seulement du corps, mais de l'âme et de l'éternité même » (p. 68). Au milieu de la querelle du pur amour et des débats engendrés par les thèses quiétistes, Fénelon ne craint pas de revenir à l'exemple des héros antiques pour mettre en relief le parfait désintéressement amoureux.

La suite de l'ouvrage étudie, en une galerie de portraits consacrés à Dioclétien, Charles Quint, Richard II, Jacques II et Philippe V, la faveur de l'époque moderne à l'égard de souverains qui, à l'instar des vertueux sacrifiés antiques, ont pris la décision délibérée de renoncer au pouvoir. Le cas de Charles Quint est évidemment le plus significatif : « Tels sont les faits dans leur sécheresse : une abdication et une retraite inouïes, sans précédent, qui bouleversèrent les acteurs, les témoins, tout l'Occident et suscitèrent pendant plus d'un siècle – et encore de nos jours – des réactions innombrables, diverses interprétations, toute une littérature qui essaie de percer l'incompréhensible de la décision d'un homme, un mystère qui subsiste malgré toutes les explications contradictoires auxquelles il a donné lieu » (p. 98). À travers les analyses de nombre d'auteurs des xvi<sup>e</sup>, xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, J. L. B. donne à voir le caractère incompréhensible, presque irritant, qu'a revêtu un acte finalement tenu pour scandale et dont ceux qui l'ont scruté n'ont finalement jamais su s'ils devaient le rapporter à un désir de gloire héroïque ou au zèle excessif d'une foi désintéressée.

À partir de sources extrêmement variées, historiographiques et juridiques mais aussi littéraires, mystiques et théologiques, l'auteur bâtit

une démonstration particulièrement complexe et qui tente de sonder un inconscient collectif de la politique occidentale. Face à la diversité des motivations avancées pour expliquer un geste dont chacun s'accorde à reconnaître qu'il est perturbateur, et superlativement, du cours ordinaire des choses, J. L. B. indique le point d'unité d'explications qui « ont en commun une radicalité morale, philosophique ou religieuse, peut-être mystique, qui désigne le centre caché de tout pouvoir, la force de la négativité au sein même de l'affirmation suprême, la nudité d'un acte pur au-delà de ses motifs et de ses exceptionnelles conditions de réalisation » (p. 247). À l'âge classique, l'abdication est proprement extraordinaire, elle est un sujet d'inquiétude pour qui l'observe, elle correspond à une « situation exceptionnelle » – notion empruntée au juriste allemand Carl Schmitt –, soit une rupture de l'ordre instauré par le droit et la loi ; l'étude de Jacques Le Brun en restitue patiemment l'entière dimension choquante, et, à la lire, on se surprend plus d'une fois à faire d'inquiétants parallèles avec les temps contemporains. C'est dire la puissance de suggestion et d'inspiration d'un ouvrage destiné à faire date dans le champ de l'histoire des idées politiques et religieuses.

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI,  
*Université de Limoges.*

François TRÉMOLIÈRES, *Fénelon et le sublime. Littérature, anthropologie, spiritualité*, Paris, Honoré Champion (« Lumière classique », 86), 2009, 727 p., 24 cm, 110 €, ISBN 978-2-7453-2020-9.

Soutenue à l'Université de Paris IV en 2002 sous la direction de Gérard Ferreyrolles, la thèse de doctorat de François Trémolières sur *Fénelon et le sublime* est sans doute l'une des plus importantes contributions récemment versées au dossier, déjà conséquent, des études féneloniennes. Ouvrage qui se place délibérément au carrefour de la critique littéraire, de l'histoire religieuse, de l'histoire de la philosophie et de la spiritualité, selon une tradition française illustrée par Louis Cognet, Jean Orcibal et surtout Jacques Le Brun, dont les travaux féneloniens ont exercé une manifeste influence – mais il ne pouvait en être autrement – sur la démarche de F. Trémolières.

Depuis longtemps, les études françaises d'histoire des idées à l'âge classique se trouvent face à deux modèles méthodologiques imposants entre lesquels elles sont, pour ainsi dire, sommées de choisir. D'une part, l'approche très historique d'Henri Gouhier, qui, dans ses innombrables publications sur Descartes, Malebranche, Pascal et Fénelon, a toujours cherché à retracer la dynamique de construction et de progressive élaboration des systèmes philosophiques ou théologiques des auteurs auxquels il s'intéressait ; d'autre part, la démarche surplombante – presque structuraliste – de Martial Gueroult, qui, dans son *Descartes selon l'ordre*

*des raisons* (1953) ou dans les trois volumes de son *Malebranche* (1955-1959), a préféré, au contraire, procéder à la restitution rétrospective d'une unité systématique de la pensée des deux philosophes. Entre des voies si différentes, le grand et incontestable mérite du livre de F. T. est d'avoir su proposer une alternative et permettre enfin d'esquisser, à travers une approche par coupe transversale et qui multiplie les dessins de cohérences significatives, un véritable système de Fénelon en partant de la notion cardinale de sublime. L'entreprise était d'autant plus ardue que l'œuvre fénelonienne se caractérise par une extrême variété textuelle : lettres spirituelles, roman, dialogues, correspondances, mandements et instructions pastorales, courts traités philosophiques et théologiques, avis ponctuels. D'extraire une unité d'une telle diversité était un défi : s'imposait alors le recours à un concept essentiel – le sublime – à l'aune duquel essayer de délimiter les grandes dimensions d'un système de pensée qu'il convenait aussi de soigneusement contextualiser.

Le choix de la notion de sublime paraissait naturel, tant elle est traditionnellement rapportée à Fénelon ; elle avait en outre l'incalculable avantage d'être susceptible d'une application conjointe aux domaines de la rhétorique, de la théologie, de la spiritualité et de la philosophie. Ainsi du problème de l'éloquence sacrée, auquel F. T. consacre des pages très novatrices, relevant que Fénelon modifie la tripartition traditionnelle du *docere, mouere, delectare* pour substituer *peindre à plaire* : «La peinture apparaît comme l'instrument d'une nouvelle rhétorique, qui se retrouve dans le sublime longinien en tant que ce dernier exprime à la fois le dépassement des genres, les limites d'une approche technique (catégorielle) de l'éloquence, enfin le souci expressif du *naturel*» (p. 114-115). Dans le genre de l'éloge, Fénelon a obstinément tenu que l'éloquence authentique ne devait pas se réduire au grand style, mais à la simple peinture des faits et à leur restitution variée : «Ce sublime qui n'est employé *que quand il faut l'être* exprime à la fois la critique morale de la fausse grandeur (comme de la rhétorique qui l'accompagne des *phrases magnifiques*) et l'idéal poétique de naturel, de simplicité, partant de variété, accordé à la transformation du plaisir en *peinture* qui le rend acceptable, transparent» (p. 129). Au sublime augustinien, Fénelon préférerait en définitive le sublime de l'Écriture, et en particulier le sublime johannique, auquel il mesurait sans cesse la valeur de la véritable éloquence du prédicateur chrétien opposé au prédicateur mondain. Pour l'archevêque de Cambrai, la persuasion s'obtient bien plus en s'attachant l'auditoire par un sublime de suavité qu'en l'impressionnant par le sublime fracassant d'une éloquence tonnante : le parallèle fait par F. T. entre Fénelon et Bossuet est ici très éclairant.

Passant de l'éloquence et de la prédication à la question, fondamentale, de l'apologétique fénelonienne, F. T. y voit l'expression d'un «sublime de l'incommensurable» et relève que Fénelon s'inscrit à plusieurs égards dans le cadre d'une mentalité typique du Grand Siècle pour qui «il n'est pas d'acte de foi – pas de *croissance* – sans une part d'irrationnel, c'est-à-dire d'obscurité pour la raison» (p. 198). À travers une minutieuse analyse des textes théologiques de Fénelon relatifs à la querelle janséniste, et notamment



la fameuse *Instruction pastorale en forme de dialogues* du 1<sup>er</sup> janvier 1714, F. T. montre à l'œuvre chez Fénelon la conscience d'un « sublime métaphysique » par rapport à quoi se fait le départ entre ce que la raison peut appréhender et ce devant quoi elle ne peut faire qu'acte de soumission. L'étude des ouvrages de Fénelon relatifs au jansénisme est également l'occasion de suivre, grâce aux abondantes considérations consacrées à la notion janséniste de *délectation victorieuse*, l'élaboration de la conception fénelonienne du *delectare*, l'un des trois piliers de la rhétorique classique. À partir de quoi F. T. peut aborder l'examen des textes de Fénelon qui prennent part à la controverse sur le quietisme et qui sont le lieu du principal ensemble d'occurrences du « sublime » en dehors des *Dialogues sur l'éloquence* et de la *Lettre à l'Académie*. On passe alors d'un sublime rhétorique et d'un sublime métaphysique à un sublime « pratique » ou expérimental : « *Sublime* en vient alors à désigner deux choses très différentes, et qui paraissent parfois presque contradictoires [...] : l'expérience mystique dans sa positivité, décrite traditionnellement comme union à Dieu ; et sa *purification* par les modernes, qui ont pris soin de reconnaître dans l'expression fautive de *fond de l'âme* seulement la *pure volonté* » (p. 427). Il y a, chez Fénelon, une très habile utilisation de l'ambivalence même du sublime : le terme, sur un plan exotérique, se rapporte à l'élévation mystique, et sur un plan ésotérique, à l'indicible de l'expérience surnaturelle. Double sublime qui est mis au service de la souplesse persuasive de Fénelon, pourtant mise en échec lors de ses tractations avec la curie romaine.

Au fil de ses analyses, F. T. donne à voir l'extraordinaire complexité d'une notion à partir de quoi peut se ressaisir une compréhension unifiée de la diversité de l'œuvre de Fénelon : « Dans le corpus fénelonien, le *sublime* appartient à la fois au domaine du *profane* avec la rhétorique, et [...] au domaine du *sacré* avec la spiritualité ; ce non seulement à leur intersection : l'éloquence de la chaire [...] ; mais aussi et séparément sur leur terrain propre : celui d'une esthétique et d'une poétique [...], celui de la mystique et de la spiritualité » (p. 453). Élargissant son enquête aux textes politiques et moraux de Fénelon, et en particulier au *Télémaque*, F. T. est ainsi conduit à distinguer trois domaines d'emploi du sublime fénelonien : « L'usage rhétorique, où l'originalité de Fénelon écrivain, son élaboration d'une poétique et d'une stylistique de la *simplicité* chargée des harmoniques de sa spiritualité [...], rencontrent une attente collective qui lui fait investir le champ de la mondanité ; l'usage que nous qualifierions volontiers de critique, dans le domaine de la spiritualité elle-même, terme convenu de la *contemplation la plus sublime*, dont la fin du siècle a appris à se méfier, et que l'épreuve [...] purifie ; enfin, dans le *Télémaque*, un *goût sublime de la vérité et de la vertu*, pour qualifier l'expérience béatifique » (p. 637). Insistant, en conclusion, sur le projet résolument monographique qui a commandé l'élaboration de sa recherche, François Trémolières en explicite aussi l'immense vertu, qui consiste à proposer au lecteur la reconstitution, par touches successives et par quête de cohérences apparemment lointaines mais en réalité très proches, d'un véritable système de Fénelon. Sans croire un seul instant avoir rendu compte de l'ensemble

des résultats apportés par un livre aussi riche et aussi dense, on espère seulement en avoir pointé le prix singulier et l'apport méthodologique incontestable.

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI,  
*Université de Limoges.*

Marcello MASSENZIO, *Le Juif errant ou l'art de survivre*, Paris, Éditions du Cerf, «Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études», 2010, 141 p., illustrations, 19 cm, 15 €, ISBN 978-2-204-09236-4.

Il s'agit là de la reprise de conférences données par M. Massenzio, professeur à l'Université Tor Vergata de Rome, dans le cadre de la chaire d'«Ethnologie religieuse de l'Europe», de Giordana Charuty, directrice d'études à l'EPHE. L'auteur y poursuit l'importante et originale investigation sur le mythe du Juif errant déjà entamée dans son ouvrage précédent, *La Passion selon le Juif errant* (Paris, L'Échoppe, 2006). La méthode de cette recherche n'est ni proprement d'histoire de l'art, ni de littérature – quoiqu'elle ait pour objets des œuvres d'art et des textes littéraires – mais celle de l'anthropologie culturelle, pénétrée de l'analyse des mythes de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss dont l'influence est pleinement revendiquée (p. 18-20). Tachant d'explicitier et d'interpréter non pas toutes, mais *quelques* variations autour du mythe du Juif – qu'il considère (comme l'expliquait son précédent ouvrage) comme déposé dans la version médiévale de Matthieu Paris (XIII<sup>e</sup> siècle) et dans «la version qui a fixé le stéréotype du mythe» (p. 23), la *Courte Description et Histoire d'un Juif nommé Ahasvérus* (1602) –, l'auteur analyse successivement les reprises de Goethe (chap. I), de Chagall (chap. II), de Wiesel (chap. III), après une magistrale étude introductrice des fresques de la chapelle Scrovegni.

On retiendra surtout de cet essai la liberté de ton et la justesse d'interprétation, sur des questions aussi discrètes que fondamentales. L'auteur démasque ainsi avec un réel bonheur «le Juif errant» de Wiesel, sous les traits duquel il trouve le très énigmatique «Monsieur Chouchani» (p. 112 *sq.*), maître de Levinas et de Wiesel, dont il compare les expériences : l'inspiration directrice de Wiesel étant alors saisie au plus près, au confluent d'une tradition longue et d'une inspiration personnelle. Mais davantage : s'intéressant à la reprise *juive* du mythe, Massenzio touche avec exactitude certains points de divergence entre la construction chrétienne du mythe et sa reprise juive. On notera entre autres la mention du «sac» dans la reprise par Chagall du mythe : «le détail du sac ne fait pas partie, d'après les données à notre disposition, de l'iconographie traditionnelle du Juif errant ; son apparition est donc l'un des reflets de l'appropriation juive du mythe, qui a produit une véritable rupture, plus qu'un changement superficiel de la matrice chrétienne» (p. 64). Alors que chez Goethe, le thème est ambigu, puisque le Juif est à la fois témoin de la Passion et coupable, il devient chez Chagall symbolique d'une souffrance

qu'aucune Passion ne peut rédimer, avant d'incarner chez Wiesel la mémoire elle-même qui résiste aux destructions du temps et de la Shoah, « détenteur de l'art de survivre » (p. 130).

Quoiqu'il ne s'agisse pas là, on l'a dit, d'histoire de l'art, on songera souvent à Daniel Arasse (dont *Le Détail* est explicitement convoqué pour interpréter l'horloge à pendule de *La chute de l'ange*, de Chagall, p. 71-72), et on se réjouira du cahier d'illustrations grâce auquel le lecteur peut avoir « sous les yeux » la grande majorité des œuvres présentées. Plus profondément, ce livre invite à une réflexion sur le statut de l'homme broyé par l'histoire et la violence, les rapports entre profane et sacré, entre création et destin. Bref, un essai savant mais simple et suggestif, portant encore les traces de l'oralité, comme on en redemande.

Dan ARBIB,  
Fondation Thiers, CNRS.

Jacques FABRY, *Visions de l'au-delà et tables tournantes. Allemagne, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2009, 297 p., 22 cm («La philosophie hors de soi»), 24 €, ISBN 978-2-84292-228-3.

À la découverte du titre de cet ouvrage, le curieux se demande s'il va lire une étude convaincante sur un thème où les débordements sont une menace toujours très présente, ou s'il va seulement pouvoir s'amuser d'anecdotes suggestives et d'élucubrations diverses, voire s'il lui sera impossible d'achever sa lecture, du fait de la faiblesse des analyses proposées et de la banalité des cas traités, face auxquels une littérature et un cinéma spécialisés ne manquent jamais de ressources pour créer l'étonnement. Assez rapidement, l'espoir accompagnant la première hypothèse se perd : il ne s'agit ici, nous dit l'auteur (p. 7), que « d'exposer quelques tableaux particulièrement représentatifs et colorés sélectionnés dans la profusion de ceux que peut offrir la galerie d'un musée que je qualifierai d'imaginaire ». Va-t-on alors s'amuser, ou être assailli d'un terrible ennui ? Le pire est à craindre à la découverte de certains passages de l'introduction : « Nous ferons [...] connaissance de visionnaires qui, en poètes plus ou moins inspirés, prétendent avoir eu commerce avec le monde invisible des esprits qui a hanté l'humanité depuis la nuit des temps », annonce l'auteur. Viennent ensuite des évocations de vampires et d'exécutions de sorcières (p. 18), dont on se demande quel rôle leur est assigné, si ce n'est de créer une ambiance évoquant le surnaturel et de retarder d'autant l'entrée « dans le vif d'un sujet dont la problématique [...] est tout aussi limpide qu'énigmatique » (p. 19). Et, de fait, rapidement pris de court par sa propre verve, l'auteur proluxe ne cesse de renoncer à ce qui « dépasserait le cadre de cette étude et nous éloignerait du point essentiel » (p. 54), car ses « dimensions réduites » font qu'« un choix s'impose » (p. 79). « Les choses n'étaient pas aussi simples qu'on avait pu le penser » (p. 10). Pendant

qu'on délibère, le lecteur s'interroge de plus en plus sur le sens de l'étude proposée, qui, pour plaisante et légère, se réduit, comme il en avait été prévenu, à une simple galerie de fantaisistes, passablement déséquilibrés, fascinés par leur incompréhension du magnétisme, présentant des « dispositions paranormales » (p. 163), mais parfois, aussi, intéressés par la philosophie de Schelling et autres *Naturphilosophen*. La crainte de l'ennui profond doit toutefois être écartée car, pour imprécis conceptuellement que soient les développements de l'ouvrage et invérifiables que soient un bon nombre de ses sources, et même si Nietzsche n'a pas cherché Dieu en plein jour avant de crier à qui voulait bien l'entendre qu'il était mort (ce qui constitue ici une sorte de *Leitmotiv*: voir par exemple la page 253), et même encore s'il est difficile d'admettre que Kant ait pu ouvrir la voie au spiritisme du XIX<sup>e</sup> siècle, on s'amuse. Pas assez, toutefois, pour repousser « l'angoisse existentielle qui a, de tout temps, accablé les humains » et qui « est toujours bien présente » (p. 11): il vaut donc mieux ne pas trop s'attarder sur ces pages. On leur préférera, selon son tempérament, Pascal ou *La nuit anglaise* de Bellin de la Liborlière et son cortège de *radcliffades*, sans s'aventurer à proposer une réponse à cette question terrible et triste: « Mais comment s'égrènent les heures dans l'au-delà ? » (p. 193).

Xavier KIEFT,  
Université Paris-IV (Sorbonne).

Louis DUCHESNE, *Correspondance avec Madame Bulteau (1902-1922)*.  
Édition établie et annotée par Florence CALLU, Rome, École française de Rome, 2009, 674 p., 25 cm, 54 €, ISBN 978-2-7283-0859-0.

Florence Callu vient de mener à bien un projet que Bruno Neveu, trop tôt disparu, n'a pu achever. Il s'agit de la publication des 590 lettres et billets divers adressés durant vingt ans par Mgr Duchesne à M<sup>me</sup> Bulteau.

Femme du monde cultivée, romancière et journaliste tenant chronique au *Gaulois* puis au *Figaro*, M<sup>me</sup> Bulteau dont le salon parisien accueillait écrivains et hommes politiques de premier plan, a tenu une place importante dans la vie de Mgr Duchesne. À la suite de leur rencontre à Rome en 1902, elle devint en effet très vite une confidente avec laquelle il pouvait s'exprimer librement et une inspiratrice dont il a suivi les suggestions. C'est ainsi à l'instigation de M<sup>me</sup> Bulteau que le Directeur de l'École française entreprit son *Histoire ancienne de l'Église* (et il la tient régulièrement informé de son avancement), c'est elle aussi qui le poussa à faire acte de candidature à l'Académie française.

Même s'il ne nous est ici restitué qu'un monologue (les lettres de M<sup>me</sup> Bulteau à Mgr Duchesne ont vraisemblablement été détruites par dom Henri Quentin), il s'agit toutefois d'un ensemble documentaire d'un grand intérêt. Au-delà de la chronique quasi proustienne de la vie mondaine romaine dans la description de laquelle l'esprit caustique de Mgr Duchesne excelle, particulièrement à l'encontre des ecclésiastiques

de la Curie, ces lettres, rédigées parfois plusieurs jours d'affilés, ce qui leur donne une allure de journal, permettent d'entrer plus avant dans la manière dont il analysait les grands problèmes du moment : politique religieuse de la France, guerre mondiale, éventuelle reprise des relations diplomatiques entre Paris et le Saint Siège, vis-à-vis desquelles il ne manifeste pas d'enthousiasme particulier. Elles sont à cet égard un témoignage important sur les milieux politiques et religieux dans lesquels évoluaient le Directeur de l'École française et M<sup>me</sup> Bulteau. Mais elles sont en outre un témoignage capital sur la manière dont Mgr Duchesne a vécu ce qui le touchait de plus près : les péripéties de sa candidature à l'Académie française ; son jugement sévère sur la politique intransigeante de Pie X pour lequel il n'a pas de mots assez durs : « Le pape [...] est de plus en plus fou » (22 septembre 1911) ; sa détresse croissante devant la perspective d'une mise à l'Index de son *Histoire* (après la première alerte de l'été 1910, la campagne reprend après sa réception à l'Académie, en février 1911 et il en rend en partie responsable « l'imbécile discours de Lamy » dont certaines affirmations : « Votre *Histoire* [...] cache Dieu. L'action des hommes, en effet, y apparaît seule » ont été immédiatement exploitées par la presse intransigeante en France et à Rome) ; son pessimisme croissant « Tout croule autour de nous, l'Église, l'État, toutes les formes de société » (7 mai 1911) ; son inquiétude sur son avenir quand se profile la perspective de la fin de ses fonctions à la tête de l'École française de Rome. De ce point de vue, elles donnent du personnage une image plus complexe et plus attachante que celle habituellement admise.

S'il ne faut pas chercher dans cet ouvrage de révélations nouvelles dans la mesure où l'essentiel de cette correspondance était connue par la présentation qu'en avait faite Bruno Neveu en 1973 et par son utilisation dans le *Louis Duchesne* de Brigitte Waché, il faut saluer cette publication qui nous en restitue la totalité avec des notes précises et abondantes (1406) éclairant des événements et des personnages aujourd'hui bien oubliés et un index de 30 pages (près de 1500 entrées) qui fait de cet ouvrage un instrument de travail très précieux.

Louis-Pierre SARDELLA.

Bernard JOASSART, *Éditer les martyrologes : Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance. Présentation, édition et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes (« Tabularium hagiographicum », 5), 2009, 24,5 cm, 235 p., 50 €, ISBN 978-2-87365-021-6.

La collection « Tabularium hagiographicum », récemment créée, accueille des monographies consacrées à l'histoire des études hagiographiques. Dans les quatre volumes précédents, B. Joassart avait publié les correspondances que divers érudits (Duchesne, Von Hügel et Turner, Lebeuf, Chifflet et Du Cange) avaient entretenues avec les Bollandistes au cours des siècles. Ce cinquième volume est consacré à la correspondance de ces derniers

avec Henri Quentin (1872-1935), entre 1901 et 1933. Moine à Solesmes, philologue de premier plan, ce bénédictin manifesta toujours un vif intérêt pour les études hagiographiques : entre autres apports, les chercheurs actuels lui sont encore redevables de la réédition, en 1910, du *Sanctuarium* de Mombritius (en collaboration avec Albin Brunet), et, surtout, d'une étude décisive, parue en 1908, sur *Les martyrologes historiques du Moyen Âge* (on appelle « martyrologe » un recueil de brèves notices hagiographiques – parfois réduites à la seule mention du nom du saint –, disposées dans l'ordre des fêtes du calendrier). En démêlant les rapports entre les textes de Bède, de l'Anonyme lyonnais, de Florus et d'Adon, Quentin ouvrait la voie à leur édition critique : avec les Bollandistes, il caressa même un moment l'idée de la publier dans les *Acta Sanctorum* ; mais ce projet, détrôné par d'autres tout aussi ambitieux, ne vit jamais le jour.

Dans l'intervalle, en effet, Quentin s'était trouvé aspiré par d'autres tâches, la révision de la Vulgate, qui le conduisit à Rome dès 1908, et l'édition commentée du Martyrologe hiéronymien, en collaboration avec le bollandiste Hippolyte Delehaye (1859-1941). Ce jésuite avait rejoint l'atelier bollandien en 1891, et il en prit la tête dès 1912. Acquis aux principes de la critique historique moderne – ce qui lui valut bien des déboires lors de la crise moderniste – Delehaye était tout à fait conscient de l'importance que revêtait, pour les études hagiographiques, l'édition du plus ancien martyrologe latin. Composé en Italie du Nord, au cours du v<sup>e</sup> siècle, sur la base de sources grecques et orientales, ce document était constitué de listes de saints, disposées dans l'ordre du calendrier (avec, bien souvent, une indication de lieu). Faussement attribué à Jérôme – d'où son nom de Hiéronymien – il avait été utilisé par tous les martyrologes postérieurs, et la succession des siècles et des copistes avait fini par en brouiller terriblement la physionomie. Des listes de noms mutilées, tronquées, interpolées, rendaient son exploitation impossible. En 1894, de Rossi et Duchesne en avaient bien proposé, dans les *Acta Sanctorum* de novembre (t. 2/1), une édition synoptique, pour laquelle ils avaient réuni les trois plus anciens manuscrits (mss de Berne, Echternach et Wissembourg, VIII<sup>e</sup> s.), ainsi qu'un fragment de Lorsch (IX<sup>e</sup> s.). Mais tout le travail de critique textuelle demeurait à faire, tant ces témoins, pour vénérables qu'ils fussent, présentaient déjà un texte corrompu.

Ce fut cette grande affaire, l'édition critique et commentée du Hiéronymien, qui mobilisa, pendant près de dix ans, Quentin, qui se chargea d'établir le texte, et Delehaye, qui s'occupa de le commenter. Leur travail n'alla pas sans heurts ni retards. Quentin, notamment, était trop absorbé par la révision de la Vulgate pour consacrer autant de temps qu'il eût fallu à l'avancement du Hiéronymien ; à plusieurs reprises, les deux collaborateurs furent au bord de la rupture, et les retards pris par l'édition mirent les Bollandistes en grande difficulté. Mais le résultat de cette collaboration savante, paru en 1931 dans les *Acta Sanctorum* de novembre (t. 2/2), fait encore autorité de nos jours, et demeure un instrument de travail essentiel pour tous les historiens du culte.

La collaboration entre Quentin et Delehaye sur cette question du Hiéronymien occupe donc une grande partie de ces 167 lettres, aujourd'hui

publiées par B. Joassart, qui met ainsi à la disposition des chercheurs une documentation jusqu'alors difficile d'accès, dispersée dans différents fonds d'archives (dont les archives privées des Bollandistes et de l'abbaye Saint-Maurice de Clervaux, au Luxembourg). L'édition proprement dite (p. 47-226) est précédée d'une excellente introduction, limpide, fournie et efficace, qui présente les différents protagonistes de l'entreprise, et retrace l'histoire de leurs travaux et de leurs relations. Enrichie de notes, elle s'accompagne aussi de courtes et précieuses notices biographiques sur tous les tiers évoqués au cours de la correspondance ; l'index onomastique des p. 227-230 permet d'ailleurs de circuler avec beaucoup d'aisance dans cette galerie de savants, d'érudits, de simples collaborateurs, ce qui en fait une mine d'informations appréciable.

Surtout, cette introduction met parfaitement en valeur le climat historique et intellectuel dans lequel évoluaient Quentin et les Bollandistes. Car au-delà de leurs travaux communs, c'est tout un monde de grands savants européens (Krusch, Dreves, Duchesne, Franchi de' Cavalieri, etc.), qui apparaît au fil des lettres de Quentin et Delehaye. Et, de temps à autre, on relève aussi quelque allusion aux soubresauts historiques d'une période troublée : tensions en France, à la veille de la loi de séparation de l'Église et de l'État (les moines de Solesmes furent expulsés de leur abbaye en 1901), occupation allemande de la Belgique, pendant la première guerre (Delehaye fut lui-même jeté en prison pour avoir collaboré à un journal de résistance), élection du pape Pie XI (ancien préfet de l'Ambrosienne, et, de ce fait, fort averti des travaux érudits de son temps), montée du fascisme en Italie, où séjournait Quentin (qui évoque l'assassinat du député Matteotti)... Les lettres échangées par l'illustre bénédictin avec les Bollandistes sont par ailleurs fort intéressantes pour qui s'intéresse à l'histoire de la crise moderniste : Delehaye était des plus suspects pour son livre sur *Les légendes hagiographiques*, et Quentin lui-même fut l'exécuteur testamentaire du français Duchesne, dont les volumes sur *l'Histoire ancienne de l'Église* avaient été mis à l'Index. Même si la tourmente s'apaisa sous Pie XI, les Bollandistes, sans rien renier de leurs convictions en matière de rigueur historique, étaient contraints d'avancer avec la plus grande prudence lorsqu'ils étaient amenés à critiquer la révision du Martyrologe romain, ou les béatifications en cours (dont celle de Catherine Labouré).

Ce cinquième volume de B. Joassart est donc à l'image des précédents : rigoureux, précis, bien mené et instructif. Nul doute qu'il intéressera les chercheurs, et même au-delà du cercle étroit des historiens de l'érudition ; Delehaye et Quentin étaient de grands éditeurs de textes, familiers des traditions pléthoriques et embrouillées ; découvrir leur méthode de travail, la manière dont ils abordaient les problèmes les plus concrets posés par l'édition d'un texte, demeure, encore aujourd'hui, du plus grand intérêt pour les philologues.

Cécile LANÉRY,  
*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris.*

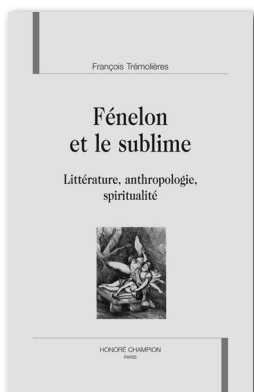
François Trémolières

## Fénelon et le sublime

### Littérature, anthropologie, spiritualité

On a pu dire de la *Lettre à l'Académie* qu'elle marquait « l'apogée du sublime » à l'âge classique. Le terme apparaît dès les *Dialogues sur l'éloquence* : jeune prédicateur, Fénelon s'interroge sur l'efficacité du discours et donc sur le plaisir (*delectare*) comme mobile à l'action, même vertueuse. Question qu'il ne peut alors résoudre, et dont les prolongements dans les écrits philosophiques et théologiques conduisent à explorer un deuxième massif d'occurrences : celles autour de la mystique et du pur amour. C'est de là qu'il faut partir pour, à travers les écrits de dévotion et de direction spirituelle, revenir aux enjeux mondains du sublime et lire à nouveau *les Aventures de Télémaque*.

Résolument monographique, la présente étude inscrit Fénelon dans un mouvement plus vaste, qui voit le sublime passer de la culture oratoire antique à la modernité esthétique. Elle relève de l'histoire littéraire mais aussi de l'histoire de la spiritualité : sublime et mystique ont en commun de se tenir aux limites du langage.



Collection Lumière Classique

ISBN 978-2-7453-2319-4

736 p.

75 €

**Prix Dagnan-Bouveret  
2010 de l'Académie  
des sciences morales  
et politiques.**

François Trémolières (Université Paris Ouest - Nanterre la Défense), directeur de la collection « Mystica » (Champion), a précédemment dirigé la nouvelle édition de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux* de l'abbé Bremond (Grenoble, 2006).

**Librairie Honoré Champion**

3 rue Corneille,

75006 Paris.

Tél. 01 46 34 02 29.

librairie@honorechampion.com



# Revue de Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 4/2011 - 24 €

## VARIA

### ARTICLES

François Jacquesson  
Les ombres portées et la Renaissance  
Un trait culturel peut-il revivre ?

François Loget  
De l'algèbre comme art à l'algèbre pour l'enseignement  
Les manuels de Pierre de La Ramée, Bernard Salignac et Lazare Schöner  
Jean-Pierre Cléro  
Partis, pari et théorie des jeux

### FEUILLETON

Éric Brian  
Présentation : Nouveaux conflits des facultés  
Afrânio Garcia Jr.  
Mobilité universitaire et circulation internationale des idées  
Le cas du Brésil contemporain

### CHRONIQUE DE LA RECHERCHE

Joël Chandelier  
*Secondes Journées de synthèse*. Nouvelles réflexions historiographiques  
(Université de Versailles/Saint-Quentin, 1<sup>er</sup>-2 juillet 2010)

### REVUE CRITIQUE

André Tosel  
Sur un double retour à Louis Althusser

### COMPTES RENDUS

Histoire économique, sociale et culturelle

### TABLES ANNUELLES

Direction et rédaction  
Fondation « Pour la Science »  
Centre international de synthèse  
45, rue d'Ulm,  
F-75005 Paris  
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55  
Fax : +33(0)1 44 32 26 56  
revuedesyntese@ens.fr

Publication et diffusion  
Springer-Verlag France  
NPAI - Service abonnements  
26, rue Kléber  
F-93100 Montreuil cedex  
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66  
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29  
springer.abo@npai.fr

[www.revue-de-synthese.eu](http://www.revue-de-synthese.eu)  
[www.springer.com/11873/](http://www.springer.com/11873/)

Available  
online

[springerlink.com](http://springerlink.com)



Springer

FONDATION POUR LA  
SCIENCE