

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

André LEMAIRE. — *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris, Bayard, 2003, 194 pages.

Notre distingué collègue propose ici une synthèse conduite d'«avant l'apparition du yahvisme» jusqu'à sa «disparition», en s'appuyant sur les trois types de sources, épigraphie, archéologie matérielle et littérature (biblique essentiellement) dont il expose au préalable le maniement délicat et les limites en distinguant avec soin entre les points bien établis, les hypothèses et les questions débattues. Il fournit ainsi, alliant une clarté et une densité remarquables, à la portée des non spécialistes mais sans appauvrir les problématiques et en synthétisant de façon lumineuse certains débats savants, l'état du consensus scientifique concernant ce vaste et complexe domaine.

On admet que plusieurs groupes ont dû s'associer pour former Israël et ses croyances (p. 23-24). Si la première attestation du tétragramme se trouve sur la stèle de Mésha (-810), on s'accorde à penser que le récit de la vie de Moïse renvoie à un personnage historique (p. 36-37) passé d'Égypte à Madian à l'époque de Ramsès II (1279-1212) et qui aurait adopté un culte local, nord-arabe, installé au sud du Néguev judéen, déjà caractérisé par le monolâtrisme (culte exclusif d'un seul dieu) et l'aniconisme (absence de ses représentations). Moïse et ses sectateurs se seraient déplacés ensuite de Madian dans la Transjordanie centrale, sans doute en quête de ravitaillement.

À la différence de Josué menant à Sichem une politique de rejet, le roi David aurait eu l'idée géniale d'assimiler le dieu du tétragramme à celui des traditions patriarcales d'Él rattachées à Abraham, Isaac et Jacob, élargissant ainsi son assise dans les populations (p. 52-53); le temple «en dur» du roi Salomon constituerait une nouveauté dans le yahvisme, empruntée aux traditions cananéennes (p. 57). On a affaire alors à un monolâtrisme (culte exclusif) mais non à un monothéisme, les autres dieux n'étant pas niés (p. 60-63). Le yahvisme connut une crise à l'époque du roi Achab, dont la faute aurait été de servir Baal; l'action d'Élie au Carmel (I R. 18, 18-46) fut de lutter contre l'expansion en Israël de son culte en provenance du royaume de Tyr; le coup d'État de Jéhu (-841) fit disparaître Baal du pays (II R. 10, 28).

Des thèmes plus généraux sont l'occasion de mises en perspective: les références épigraphiques à une ashéra du dieu ont donné lieu à l'hypothèse d'une parèdre (p. 73 sqq.); l'A. ne l'accepte pas et ne voit rien de plus dans l'ashéra qu'un arbre habituellement associé au dieu, «arbre sacré» qui peut en devenir la représentation voire l'hypostase, d'où contradiction possible avec l'aniconisme ou le monolâtrisme et l'élimination de l'ashéra lors de la réforme d'Ézéchias. L'aniconisme (p. 83 sqq.) semble ancien mais il n'est pas spécifique et il convient d'en distinguer plusieurs formes. L'attestation épigraphique du Balaam b. Be'or en scène dans Nbres 22-24 n'est qu'un témoignage parmi d'autres de la généralité du phénomène prophétique dans la région (p. 97-98).

La réforme d'Ézéchias dans le royaume de Juda (II R. 18, 4) est pour l'A. historique, mais oubliée à la suite des désastres ultérieurs et annulée par le retour en arrière de Manassé (II R. 21, 3-6). Le développement de l'écriture au VIII^e s. donne

lieu à l'œuvre des «prophètes-écrivains» (Amos, Osée, Michée d'abord) qui se font l'écho d'un mouvement critique qui l'aurait préparée (p. 105-110). Supprimant les hauts lieux et l'ashéra, s'en prenant de façon révolutionnaire à des éléments sans doute très anciens du yahvisme, le serpent d'airain associé à Moïse (Nbres 21, 6-9) et des sanctuaires patriarcaux, elle produit une perte des enracinements locaux qui prépare l'universalisme ultérieur et renforce les idées d'unicité et d'unité divines. Cette œuvre, d'abord ruinée, fut reprise par Josias (640-609) qui lutta notamment, à la faveur de la crise de l'empire néo-assyrien, contre le culte des astres nouvellement développé.

La crise religieuse de l'exil après 587 fut l'occasion d'un «approfondissement douloureux... du yahvisme monolâtrique et aniconique», qui ne pouvait plus n'être lié qu'au pays (p. 123): le désastre est expliqué par les fautes du peuple plutôt que par la faiblesse du dieu; en même temps, le culte très matériel des statues observé en Babylonie provoque une réaction anti-idolâtrique et la rivalité sur place entre les tenants de Mardouk et de Sin dut donner à penser quant aux conséquences du polythéisme. C'est ainsi que put apparaître le monothéisme universaliste, tel que l'expriment les prophéties d'Isaïe et les révisions du Deutéronome. On n'exclut pas ici l'influence perse (p. 132-134): l'auteur des ch. 40 à 55 d'Isaïe est monothéiste et persophile et, au rapport d'Hérodote, les Perses n'ont pas d'autels, mais on sait très peu de chose de leur religion; peut-être la rencontre avec elle put-elle favoriser la relance du vieil aniconisme yahviste; d'un autre côté, le caractère plurinational de l'empire de Cyrus et de Cambyse peut lui-même avoir favorisé l'idée universaliste. Dans le même temps il s'opère une tension avec des tendances syncrétistes manifestées par des mariages ou par des noms païens comme ceux d'Esther (Ishtar) et Mardochee (Mardouk); la désignation de la divinité tend à être «le dieu du ciel» dans le contexte de l'empire, le tétragramme en contexte juif (p. 140).

En fait de lieux de culte, la προσευχή est connue dans le Fayoum au - III^e siècle; le terme de συναγωγή ne le remplace entièrement qu'au + II^e siècle; les premières attestations sont en diaspora; en Palestine, si les sources évangéliques et rabbiniques témoignent de leur existence, nous n'en avons qu'un reste archéologique; il se peut que l'existence du complexe de l'imposant Temple hérodien en eût rendu là l'existence moins immédiatement nécessaire avant l'extension administrative de la Judée vers -100 et eût ainsi retardé leur institution; ils servent à l'enseignement des commandements, à la lecture de la Loi, au logement des voyageurs et, en Égypte, à la prière; l'enseignement y diffère de celui du *beit ha-midrash* qui s'adresse aux jeunes. En dépit du culte sacrificiel, le caractère abstrait de la divinité a frappé les païens, aux dires de Strabon et de Tacite.

De même que, vers -1000, le yahvisme aurait absorbé le culte de *Ēl 'Elyōn*, de même aux temps hellénistiques l'emploi de l'épithète de ὕψιστος (cf. le *Īlayā* de Dn.) qui s'applique aussi à Zeus est-il le signe d'une ouverture aux païens. Le nom tétragramme disparaît de la littérature biblique d'époque perse ou grecque: dialogues du livre de Job, Cantique, Ecclésiaste, Esther. Il cesse d'être employé, soit par désir d'être compris des non-juifs, soit par une extension de la portée du deuxième commandement au-delà des faux serments, soit par prévention d'utilisations magiques. À l'époque romaine, on le remplace par le *šēm adenūt*. Le détail des notations qumrâniennes (- III^e à + I^{er} siècle; p. 165-168) est extrêmement intéressant. Tout cela conduit ce livre, emblématiquement, jusqu'au moment où cesse la liturgie de

Kippur au Temple, après 70, dernière circonstance où le tétragramme était encore prononcé; et, puisque cette histoire du yahvisme est ainsi, comme il était normal sous la plume d'un épigraphiste, en grande partie l'histoire de son nom, elle est suivie d'un excursus sur la prononciation du tétragramme.

En lisant cet ouvrage très scrupuleux dans la prise en compte des trois types de sources, mais très respectueux en particulier du schéma suggéré par la source littéraire principale que forment les textes bibliques, on ne peut se défendre de l'impression que, dans le plan de l'histoire, c'est-à-dire de la diachronie et des influences, se lirait sensiblement le même schéma que dans le plan de la contextualité anhistorique des canons scripturaires: la religion dont il a été question ici se distingue des autres par le caractère intransigeant de son affirmation de l'unité divine et de son refus des images. La différence est cependant que, là où le canon et la tradition qui l'interprète, se situant au terme du développement de son sens, réinscrivent l'ensemble des textes à sa pleine lumière, le «point de vue d'un historien» discerne entre et à travers eux une évolution dans le temps, mais en assumant une téléologie dont témoigne la formule conclusive sur le yahvisme qui, en quatorze siècles, a «rempli son rôle historique» en faisant accéder un culte clanique au statut de monothéisme universaliste à travers les épreuves de la migration, de l'expansion et surtout de l'exil. C'est affaire de théologie ou d'herméneutique, où nous n'avons pas à entrer, que de savoir si l'histoire sainte et l'histoire scientifique peuvent être regardées en effet comme des lectures semblables dans des plans différents, ou si elles sont décidément incompatibles. Pour nous en tenir au plan bibliographique, notons que M. Lemaire est parvenu à faire œuvre de vulgarisation exemplaire, rendant parfaitement accessibles des questions difficiles, voire confuses, au prix d'un effort de synthèse qui ne sacrifie jamais, nous semble-t-il, à la clarté qu'il atteint cependant toujours, les droits de l'exactitude. Il s'appuie sur une bibliographie extrêmement à jour citée elle aussi de façon très précise au fil du texte (en plus des «indications bibliographiques» d'ensemble p. 179-191) dans laquelle ses propres travaux tiennent une part appréciable, comme il est attendu de la part d'un savant dont l'œuvre antérieure se déploie sur l'ensemble des questions qu'il aborde ici et qui résume ainsi non tant la vulgate des opinions reçues que sa propre pensée.

Jean-Pierre ROTHCHILD

André WÉNIN. — *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Le Cerf, 2004, 222 pages («Théologies bibliques»).

Le bibliste André Wénin réunit dans ce livre des articles d'exégèse du premier Testament destinés à un public non-spécialiste. Une «cohérence» se dessine autour de l'être humain ouvert à l'altérité de l'univers, à celle d'autrui, de Dieu, à la sienne propre et à la liberté. La méthode de lecture, l'analyse narrative, cherche, dans une perspective anthropologique, à «retrouver» le texte par une étude littéraire et des instruments d'interprétation empruntés aux sciences humaines. L'amour de Dieu se manifeste par une alliance avec l'être humain. L'auteur inclut le Nouveau Testament dans son explication, en particulier à l'ouverture et dans la troisième partie de l'essai. Cette seconde édition diffère peu de la première. Une réflexion sur le nomadisme de l'Élu est cependant engagée à la fin de la seconde partie. La violence dans la Bible est amorcée dans la troisième partie, y est réécrit le troisième chapitre.

On ne peut tenir la Genèse pour un récit de l'origine. «La projection à l'origine» est une démarche mythique. Elle condense ce que l'on pense universalisable. Mais, dans l'alliance, l'histoire comporte un risque et rien, d'avance, n'est décidé. Les récits de la Genèse ne se rattachent pas à l'histoire biblique en obéissant à un principe de causalité. Dans la première des trois parties, au chapitre premier, A. Wénin souligne que la lecture qui a placé l'homme au centre de l'univers en en faisant le maître de la terre a encouragé chez celui-ci une domination excessive du monde. La foi chrétienne en la Résurrection a pu dériver vers un optimisme déplacé. Sommes-nous certains que tout finira bien? Les trois premiers chapitres de la Genèse juxtaposent deux récits sur la création. Le premier (1, 1-2, 4a) relate la création du monde en sept jours, celle de l'humanité qui maîtrise la terre, la mer et les vivants. Le second (2, 4b-3, 24), l'apparition de l'homme et de la femme et leur exclusion du jardin d'Éden. L'objectif de ces deux textes qui ne sont pas contemporains est philosophique. L'homme apparaît image de Dieu par sa domination sur l'univers, il doit toutefois obéir au créateur et conserver l'intégrité de la création. L'auteur s'insurge: «Pourquoi subordonner l'être humain à Dieu? S'Il reste seul possesseur de la création, Dieu donne-t-Il vraiment la terre?». Les croyants l'affirment, ce don est définitif et pour tous les humains. Il est également une incitation au partage. Cette attitude ne relève cependant pas de la nécessité. Au terme du second récit, les relations positives de l'homme avec la terre, les animaux et la femme sont marquées d'une domination porteuse de mort. L'être humain a commis une faute, il a voulu tout posséder. L'exploitation sans bornes apporte violence et destruction. Dans le premier texte de la Genèse, Dieu prévoit pour l'homme une nourriture végétarienne, celui-ci peut ne pas tuer l'animal. Sa maîtrise limitée laisse place à la vie de l'autre, à la différence. Lors de la Création, Dieu est harmonie et douceur. Mais, lorsqu'Il voit la terre anéantie (Gn 6, 12-13), Il invente l'alliance et autorise l'absorption de viande pour contenir la violence. Au second chapitre, l'auteur étudie la faute d'Adam et Ève, le meurtre de Caïn et la tour de Babel. Ces narrations rapportent des «péchés originels», des erreurs qui empêchent la croissance spirituelle de l'homme. Adam et Ève (Gn 2-3) doivent respecter Dieu et sa loi, la connaissance, c'est-à-dire, ici, «l'autonomie morale», privilège divin. L'être humain la transgresse. Cette interprétation est celle du serpent qui suggère que Dieu est supérieur à l'homme. Or, Il a donné tous les arbres en posant une limite. L'homme ne doit pas tout accaparer pour ne pas se fermer à la relation, vitale. En mangeant de l'arbre, l'homme et la femme se font les concurrents de Dieu. Leurs rapports au monde deviennent brutaux et oppressants. L'erreur est de pas reconnaître les limites comme «chance de vie et d'épanouissement». En Gn 4, 1-16, Caïn est l'aîné, Abel «la continuation de son frère». Toutefois, le don d'Abel est agréé par Dieu, celui de Caïn ne l'est pas. Celui-ci en éprouve de l'envie et élimine Abel. La malédiction tombe sur Caïn marqué par la mort et devenu errant pour n'avoir su se réjouir du bonheur de l'autre et l'aimer. Dieu ne veut plus détruire la création en Gn 11, 1-9, après le Déluge. L'humanité se répand sur la terre, intervient l'épisode de la tour de Babel. L'interprétation classique affirme que les hommes ont voulu faire leur unité par eux-mêmes sans Dieu ou contre Lui. Celui-ci impose sa loi à l'humanité dont le projet était d'éviter la diversité, une véritable altérité. Épris de liberté humaine, Dieu s'oppose à cette «dé-création». Non pas une uniformité, mais une communion que les différences de chacun enrichissent. Dans ces trois écrits, Dieu invite à la réciprocité de l'amour. Le «sacrifice d'Abraham», Gn 22, au troisième chapitre, est

la partie essentielle de l'histoire du patriarche. Expérience d'un Dieu d'alliance. Le récit, attribué au document élohiste, a pour sujet le sacrifice d'un enfant. Trois interventions divines le structurent. Ces passages introduisent chacun une section, l'épreuve d'Abraham, la connaissance réciproque, le serment du Seigneur. La seconde section est centrée sur la substitution du bélier au fils et l'action d'Abraham qui l'offre en holocauste. Abraham sait qu'il doit sacrifier son fils mais ignore pourquoi, il fait confiance à Dieu jusqu'à lui rendre ce qu'il a reçu de lui. Le don peut être échangé, Abraham devient «le vis-à-vis de Dieu». Pour l'auteur, le don initial d'Isaac révèle le désir qu'a Dieu de se donner, ce qu'Il ne peut faire avant l'acceptation du patriarche.

Dans la seconde partie, au chapitre premier, l'auteur examine le passage de la mer Rouge, Ex 14. Les exégètes se sont interrogés sur la formation de ce récit et y ont reconnu différentes couches, résultat d'une activité de rédaction. A. Wénin s'intéresse à la structure littéraire et au sens symbolique de l'événement. Le texte présente trois parties symétriques, un discours du Seigneur à Moïse, le récit des événements, une réaction humaine à ces événements. Israël fuit libre et campe près de la mer poursuivi par l'Égypte et son armée. Pharaon et l'Égypte, le Seigneur, Israël et Moïse sont les acteurs de l'histoire. Les premiers interviennent en position de guerriers, déterminés à récupérer les Israélites. Pharaon incarne la puissance violente. Le Seigneur dirige l'action. Par sa parole, il lance chaque phase du drame. D'autres images surgissent, celles du berger et du créateur. La délivrance du péril se fait en deux temps. Une intervention de Moïse rappelle au peuple la présence divine à ses côtés et lui annonce que la libération est proche. Puis, les Israélites s'avancent au milieu de la mer, s'en remettant à leur guide. Israël est sauvé et «craint» le Seigneur. Le salut est une naissance. A. Wénin considère le décalogue au second chapitre. Les commentateurs pensent aujourd'hui que les «dix paroles» sont le résultat d'une période de transmission orale et peut-être d'un travail littéraire après avoir été écrites. Trois types d'hypothèses sur l'origine du décalogue ont été émises: une origine mosaïque, des racines dans les traditions éthiques des clans nomades où vivaient les ancêtres d'Israël, une origine plus proche avec quatre étapes rédactionnelles. La Bible en présente deux versions très voisines, en Ex 20, 2-17 et en Dt 5, 6-21. C. Wiéner propose de diviser le texte de Dt 5 en trois parties en se fondant sur les récurrences du Seigneur. Il existe deux ruptures dans les «dix paroles». Jusqu'en Dt 5, 10, Dieu est le locuteur. Au verset 11 intervient un changement, on parle du Seigneur à la troisième personne. Un nouveau personnage apparaît au verset 20, «ton compagnon». Les acteurs humains sont Israël et sa famille sur plusieurs générations, son serviteur, son prochain, la femme de ce dernier. Dans la première section, v. 6-10, on utilise quatre volitifs. On emploie quatre impératifs dans la seconde, v. 11-16. La troisième section comprend six impératifs, v. 17-21. Chaque section contient trois ordres. Du début à la fin, on retrouve le mot *'ebed*, esclave. Le décalogue semble s'articuler autour de l'idée de servitude et de liberté. La première section renvoie d'abord au futur de l'alliance, à l'infidélité et à la fidélité à celle-ci. Au centre, trois défenses concernent l'idolâtrie. Les premières paroles décrivent Dieu comme un libérateur voulant conclure une alliance avec des êtres libres. Puis, Il se présente comme un Dieu «jaloux», signe d'un amour exigeant pour l'homme. Les commandements eux-mêmes concernent le respect de Dieu. Tout autre absolu qu'Israël se donnerait est «une impasse pour sa liberté et sa vie». De nouveau trois ordres dans la section centrale, le second étant longuement développé. «Garder» le shabbat est un ordre catégorique. Deux paroles, «Le Seigneur

ton Dieu», au début et à la fin de la section, jouent un rôle de charnières. Un rapport s'instaure entre «le nom du Seigneur» et «la terre que le Seigneur te donne», c'est-à-dire entre le don initial fait à Moïse pour Israël et le don qui accomplit l'histoire du salut. Le premier précepte est le respect du Nom qui concerne la vie profane: serments, faux témoignages, mensonges, pratiques magiques. De façon symétrique, la parole sur la vénération due aux père et mère est liée à un ordre du Seigneur. La troisième section est construite sur un ordre ternaire. Trois interdictions brèves sont suivies de trois autres commandements négatifs, plus longs. «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse» pourrait résumer la section. Le décalogue recommande d'éviter de s'orienter vers le mal. Nier le prochain est emprunter un chemin de mort. Dans la formulation du dernier précepte, la parole demande de ne pas s'appropriier le bien d'autrui. Tous les commandements se présentent comme des interdictions. Le caractère divin du décalogue est de «ne pas dire en quoi le bien consiste», ainsi entendue, «la Loi n'est pas rétribuable». Au troisième chapitre, l'auteur aborde la question de l'étranger. Le premier Testament témoigne d'un esprit d'accueil. Israël sait qu'il est étranger, d'«au-delà de la frontière», *ivri*. Il se définit comme un peuple à part, conscient lui-même d'être élu. Mais il s'agit plus d'une différence éthique que d'une différence ethnique. Israël reste un migrant sur sa terre. Il est invité à respecter ce bien pour le transmettre. L'expérience de l'exil lui rappelle qu'il n'est l'élu de Dieu qu'à condition de cultiver en lui l'étrangeté intérieure qui choisit de convertir sa convoitise en reconnaissant l'autre — Dieu — et une dynamique d'alliance et de justice. Pour l'auteur, Jésus, l'Élu, représente l'étrangeté qui ouvre à une rencontre de l'autre.

A. Wénin réfléchit sur la violence dans la troisième partie, au chapitre premier. Le monde chrétien réprouve la violence de la Bible. Peut-on rejeter une partie de l'Écriture apparemment discordante avec l'idéal de l'Évangile? Les extraits violents permettent au lecteur d'affronter le problème dans toute sa dimension. C'est l'une des questions capitales de l'humanité devant Dieu qui devient violent à travers le cœur humain, «à travers la malédiction du mal que l'humain subit». Jésus paraît cet homme qui traverse le mal sans le transformer en violence et en mensonge. Au second chapitre, l'auteur analyse la relation entre prophétisme et institution à l'aide de trois exemples: ceux d'Élie et de Jérémie dans le premier Testament, celui de la communauté de Matthieu dans le Nouveau. Au milieu du IX^e siècle, Élie est le premier grand prophète. Nous le connaissons par les livres des Rois, les chapitres 17 à 21 du premier livre, 1 et 2 du second. À son époque, le problème majeur d'Israël est le baalisme qui appartient aux religions de la fécondité. Le succès du baalisme met en danger la religion d'Israël. Élie se fait le défenseur du yahvisme et prouve que le Dieu Un l'emporte sur Baal. Le mouvement prophétique évolue ensuite. Le royaume d'Israël a disparu, seul reste le royaume de Juda. Jérémie intervient alors au VII^e siècle, opposé au pouvoir, dans un contexte troublé où les pratiques d'idolâtrie se répandent. Le roi Yehoyakhin est déporté par Nabuchodonosor en Babylonie avec l'élite de la population. Jérémie lutte pour la survie du peuple contre les notables et se résigne à voir disparaître le royaume de Juda: Jr 5, 26-29; 30-31; 7, 5-6; 11-18, 29, 1-23; 34, etc. Le troisième exemple est l'évangile de Matthieu, reflet d'une communauté chrétienne prophétique. Matthieu a probablement écrit pour des judéo-chrétiens du nord de la Palestine et de la Syrie vers 80-85. Le judaïsme pharisien et le christianisme s'opposent. La communauté judéo-chrétienne invente sa propre manière de radicaliser la loi liée à l'identité juive. Il s'agit d'une intériorisation et d'un approfondissement des exigences morales: Mt 6,

22-23; 15, 1-20, adopter un comportement inspiré par l'amour de Dieu et du prochain. Ces prophètes ont imaginé une attitude neuve pour rétablir des valeurs auxquelles ils croient. La Bible est constamment préoccupée de justice sociale, c'est l'objet du troisième chapitre. En I Sm 8, 5 et 19-20, les anciens du peuple réclament un roi à Samuel pour avoir une institution stable. Bien que la monarchie s'oppose à la tradition de solidarité clanique, Dieu accepte un roi soucieux du peuple et de sa liberté. Sous le règne de David, une organisation étatique s'ébauche. Une société nettement moins égalitaire que la précédente se met en place sous Salomon. Les prophètes dénoncent les injustices. Les différents codes de lois de la Torah font de la solidarité avec les pauvres un trait déterminant de la législation d'Israël. L'alliance instaure entre tous ses membres une égalité devant Dieu. Au quatrième chapitre, A. Wénin approfondit foi et justice en partant du dernier précepte de la Torah, Dt 26, 1-15. Le texte présente deux rituels: le premier concerne l'offrande des prémices de la récolte, le second une démarche au Temple lors du don de la dîme. Les deux parties contiennent chacune deux sections. Par ces deux gestes, le passage énonce la bonne manière de «posséder et d'habiter la terre». L'offrande des prémices est la reconnaissance du présent de Dieu. Il reproduit l'attitude d'Abraham. À la joie de vivre la réciprocité de l'alliance sont associés le lévite et le résident, l'orphelin et la veuve qui n'ont pas droit à une part de terre. Le croyant partage avec eux le fruit du sol par le don de la dîme. La vraie religion est une religion à trois termes, Dieu, Israël et la victime de l'injustice. Le Nouveau Testament prolonge en cela le message du premier.

Professeur d'Ancien Testament à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, A. Wénin, dans une langue claire et directe, fait avec éclat le commentaire de quelques écrits importants de la tradition vétérotestamentaire en refusant de les sacraliser. Une annotation critique et une bibliographie de travaux récents complètent l'ouvrage.

Élisabeth COUTEAU

Frederick E. GREENSPAHN. — *An Introduction to Aramaic*, 2nd edition, Atlanta (Ga.), Society of Biblical Literature, 2003 [1^{ère} éd. 1999], gr. in-8° de XIII + 281 pages («Resources for Biblical Study», 46).

Cet instrument didactique est conçu d'après la constatation de ce que les débutants en araméen sont le plus souvent des étudiants en Bible déjà dotés d'un savoir rudimentaire en hébreu. Il suppose donc quelque connaissance de l'une et de l'autre et les prend comme ses points de départ et de référence, abordant l'araméen, à des fins purement pédagogiques, «comme un dialecte de l'hébreu», selon une méthode éprouvée. Il comprend trente-deux chapitres. Les deux premiers constituent une introduction qui situe rapidement l'araméen, dresse une liste de mots usuels déjà connus par la pratique élémentaire de l'hébreu et retrace l'histoire de la langue. Les chapitres 3 à 26 comprennent chacun l'étude d'un point de grammaire, toujours sur la base d'un texte d'araméen biblique au besoin simplifié, avec un apprentissage progressif du vocabulaire selon deux niveaux («à apprendre»; «de référence») et des exercices, dont les corrigés se trouvent en fin de volume. Les chapitres 27 à 32 présentent seulement des études de textes avec encore des exercices: le premier celle du chapitre 7 de Daniel en entier, les suivants ouvrant sur les textes non bibli-

ques, avec pour exercices leur vocalisation et leur traduction: inscriptions de Bar Rakib, d'Uzziah et de la synagogue d'Ein Gedi; lettres d'Éléphantine et de Bar Kochba; rouleaux de la mer Morte (Apocryphe de la Genèse); midrash (Genèse Rabbah) et enfin targum du Pseudo-Jonathan. Un «Afterword» consiste en une orientation bibliographique, déjà assez fournie; il est suivi de tableaux de paradigmes et du glossaire du vocabulaire du volume. Nul doute que nous n'ayons affaire à un excellent instrument de travail et que celui qui en aura mené à bien l'étude systématique ne soit déjà pourvu de bases solides.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Takamitsu MURAOKA. — *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain, etc., Peeters, 2002, in-4°, XXXI + 613 pages.

Ce dictionnaire, dédié à Madame Marguerite Harl, vise à la fois à remplacer le vieux *Novus thesaurus* de J. F. Schleusner (1820), plutôt une série de notes dans la perspective de l'arrière-plan hébreu, dépassé par les trouvailles épigraphiques et papyrologiques, et à compléter les dictionnaires généraux de Liddell-Scott-Jones et de Bauer dont les références aux Septante sont insuffisantes. Il vient après F. Rehkopf, *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, et J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992-96, que nous n'avons pas vus. L'A. y élargit le travail qu'il avait publié en 1993, alors limité aux douze Prophètes mineurs. Avec 4478 entrées, il couvre aujourd'hui le Pentateuque et les Douze pour la plupart des mots mais aussi l'ensemble de la Bible grecque pour environ 1500 d'entre eux, avec le relevé de toutes les occurrences pour quelque 300.

Qu'on ait affaire à une langue de traduction pose des problèmes particuliers. Aux deux pôles habituels de la signification, l'auteur et le lecteur, s'en ajoute un troisième, le traducteur, dont l'intention est difficile à cerner, tant par l'incertitude quant au texte précis qu'il avait à traduire (*Vorlage*) que du fait des difficultés qu'il a pu rencontrer (incompréhension, pluralité d'interprétations possibles) — et encore, ajouterions-nous, de ses intentions exégétiques: que l'on pense au bel article de R. Le Déaut, «La Septante, un targum?» (R. Kuntzmann, J. Schlosser (éd.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, Paris, 1984, p. 147-195) ou, pour la méthode, aux travaux d'A. Tal sur le targum samaritain du Pentateuque. Le point de vue adopté ici a été de considérer le texte grec, même si c'est toujours au vu du texte hébreu, pour lui-même et dans son intelligibilité propre dans le cadre du grec des derniers siècles avant l'ère chrétienne. Cela justifie le recours à des versions fondées elles-mêmes sur les Septante, ou à ses commentaires patristiques, en dépit de la christianisation de ce document juif que peuvent avoir opéré les unes et les autres.

Le présent travail se place dans le courant qui considère le grec des Septante comme un vrai représentant du grec contemporain et non comme une langue artificielle ou une langue juive, encore qu'il porte nécessairement la marque, à des degrés variables selon les textes, de l'araméen et de l'hébreu. Mais la confrontation au grec contemporain trouve sa limite, en dépit du recours à des études nombreuses, dans l'impossibilité d'une prise en compte exhaustive de l'ensemble des travaux d'épigraphie et de papyrologie les plus récents, dont les apports n'ont pas encore

été intégrés dans les ouvrages de référence sur la langue. Le texte grec de base adopté a été celui de R. Hanhart, W. Kappler, O. Munnich *et alii*, suivant l'hypothèse lagardienne des *Ur-Septante*; on ne s'en est écarté que dans un très petit nombre de cas, clairement signalés, mais on n'a pas craint d'utiliser des leçons proposées par ces éditeurs sans l'appui de manuscrits conservés: ici comme ailleurs, la lexicographie et la critique textuelles sont mutuellement dépendantes.

La méthode suivie a pour trait marquant d'avoir attaché une grande importance non seulement au contexte syntagmatique mais encore aux synonymes, parallèles et substitués ou encore aux antonymes pour établir le «profil» sémantique de chaque mot. Il a été rendu compte de celui-ci non par des tentatives successives d'équivalence terme à terme suivant le schéma courant, mais hautement problématique, des dictionnaires en vue de la traduction, mais par des définitions descriptives, en italiques, parfois suivies d'équivalents, entre guillemets: «ἀρήν *the young of sheep*, 'lamb'», l'équivalent n'étant donné à titre de définition que dans les cas sans ambiguïté: «τροφός *wet-nurse*».

Chaque entrée comporte quatre parties: la morphologie du mot; ses sens et sa syntaxe, abondamment illustrés d'exemples; les termes sémantiquement apparentés et la bibliographie; enfin, les termes hébreux que rend le mot grec, plusieurs symboles ou indications servant à modaliser leur rapport: non-équivalence, absence de mot hébreu correspondant, rapport inexplicable, altération délibérée du texte hébreu, variante non massorétique dans le texte hébreu, occurrences hébraïques restituées par conjecture de l'A. et, donc, non relevées par la concordance de Hatch and Redpath, ou au contraire passages du grec considérés par l'A. comme interpolés, qu'il a donc exclus.

À cette présentation tirée pour l'essentiel de l'introduction de l'A., il ne reste, dans le cadre d'un simple signalement par un non-spécialiste, que peu à ajouter. La symbolique complexe est un trait général de la lexicographie moderne; le lecteur, s'il rencontre quelques contretemps au premier contact, ne peut qu'admirer la méticulosité du travail d'élaboration et d'édition. Peut-être devrait-on mettre en question ceci même qu'indique l'A., d'une manière générale et avec des symboles appropriés pour chaque cas, à savoir le caractère variable du corpus pris en compte, qui ou bien n'est pas de même extension pour toutes les entrées, ou bien n'est pas entièrement fondé sur l'édition critique de Göttingen. Aussi bien, prenant la suite de son premier ouvrage de 1993, celui-ci est-il appelé à être complété par son auteur même, au-delà de la retraite administrative qui a atteint le professeur d'hébreu, d'antiquités israélites et d'ougaritique de l'Université de Leyde en 2003. C'est du moins le vœu que nous formons.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Uriel RAPPAPORT. — *Sefer Maqabim A. The First Book of Maccabees*, Introduction, Hebrew Translation and Commentary, Jérusalem, Yad Ben Zvi, 2004, 414 pages.

Le Livre I des Maccabées a connu un sort étrange puisque, écrit à l'origine en langue hébraïque vers l'an -100, c'est sa traduction grecque déjà utilisée par Flavius Josèphe qui est parvenue jusqu'à nous¹. Or voici que cette traduction est à son tour

1. Pour mémoire, on peut rappeler l'existence d'au moins deux traductions hébraïques médiévales partielles: v. J.-P. ROTHSCHILD, «Une pièce tardive à verser au dossier médiéval

retraduite en hébreu par les soins de l'historien israélien bien connu de la période dite «du Second Temple», Uriel Rappaport. Cette nouvelle traduction commentée s'inscrit dans un vaste projet, lancé par le regretté Menahem Stern, d'édition scientifique des textes compris entre Bible et Mishna. Ce n'est certes pas la première traduction de I Maccabées vers l'hébreu puisque ce texte avait été déjà inclus dans l'édition des apocryphes de Cahana (1937) et dans celle, plus populaire, de Hartom (1958). Cette fois il s'agit d'une édition infiniment plus ambitieuse et plus prestigieuse de l'œuvre, tant sur le plan de la présentation matérielle que sur celui du commentaire. La présentation très soignée, un in-quarto cartonné avec impression en beaux caractères hébreux sur papier glacé et inclusion de planches en couleurs illustrant certains détails du récit, se rapproche de celle des livres d'art. Le texte grec n'a pas été reproduit car il suffit de se reporter à l'édition de W. Kappler, *Maccabaeorum liber I*, Göttingen, 1967. Elle a servi de base à cette traduction qui ne se veut pas une rétroversion.

Quant au commentaire, il bénéficie de l'immense science de l'auteur lequel, depuis des années, collecte et recense tous les travaux relatifs à la période; sans négliger les études anciennes qui comptent encore, il introduit donc aussi les plus récentes. Les éditions de textes sont souvent le fait de purs philologues et les études historiques paraissent indépendamment. U.Rappaport réunit la double compétence philologique et historique associée à un sens pédagogique certain. Il nous offre une introduction très claire, assortie de divers tableaux synoptiques, où il examine tous les problèmes posés par la transmission du texte, et replace les événements relatés dans un contexte historique plus large. Là où Bickermann et Tcherikover avaient surtout insisté sur un conflit interne né de la volonté d'hellénisation des élites juives en quête de modernité, il complète leur théorie en donnant plus de place à l'histoire séleucide. L'édit de persécution d'Antiochus IV Épiphane s'explique mieux dans le contexte d'un empire affaibli, menacé de toutes parts sur ses frontières et qui tente de reprendre en mains une opposition intérieure. Le commentaire de bas de page est très fourni, ne laissant parfois qu'une ligne au texte lui-même. Les notes en caractères de taille très lisible sont évidemment plus développées lorsqu'il s'agit d'évoquer des questions très discutées, par exemple «l'abomination de la désolation». Les différences avec le livre II des Maccabées sont toujours soulignées. Ainsi l'absence de Jason et Ménélas au livre I correspondrait, selon U. Rappaport, à une *damnatio memoriae* voulue par l'auteur. On retire de l'ensemble une impression de clarté et d'exhaustivité et l'on regrettera seulement le nombre de coquilles qui se sont glissées dans l'importante bibliographie.

Mireille HADAS-LEBEL

Nicole BELAYCHE, Simon C. MIMOUNI. — *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition*, Turnhout, Brepols, 2003, 351 pages («Bibliothèque de l'École des hautes Études. Sciences religieuses», 117).

Ce volume regroupe les contributions d'une quinzaine de chercheurs réunis dans le cadre d'un programme du Centre d'Étude des Religions du Livre, qui ont essayé de des Livres des Maccabées», in A. VIVIAN (éd.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Francfort, etc., Lang, 1990 («Judentum und Umwelt», 29), p. 545-574. — N. d. l. R.

Revue des Études juives, 164 (1-2), janvier-juin 2005, pp. 327-402

définir la notion de communauté religieuse dans le monde gréco-romain, puis les modalités prises par ces communautés. En ouverture, Nicole Belayche s'efforce de définir les «marqueurs» de ces communautés — rituels, conceptuels, comportementaux, hiérarchiques, sociaux —, S. Mimouni s'interrogeant ensuite sur la manière de désigner une communauté religieuse dans le monde juif. Suit un ensemble d'enquêtes sur diverses communautés religieuses du monde gréco-romain. Anne Logeay examine la position du stoïcisme impérial (représenté par Sénèque) devant le phénomène communautaire, accepté dans le but de ne pas se séparer des hommes. William Van Andringa étudie les communautés auxquelles pouvaient s'agréger les *civis Romani* expatriés et installés dans les cités de l'empire. John Scheid, à partir de l'exemple des thiasos de l'Égypte gréco-romaine, montre qu'on ne saurait opposer les communautés religieuses à celles qui ne le seraient pas, car toutes s'organisaient autour d'un culte ou d'une divinité. Marie-Françoise Baslez s'intéresse au *yahad*, le mode d'association révélé par la *Règle de la Communauté* à Qumrân, montrant que le modèle grec ne convient pas ici et que le terme renvoie à une tradition biblique et au principe de la mise en commun des biens. Tessa Rajak, à partir de deux inscriptions provenant de cités d'Asie Mineure, étudie le fonctionnement de la synagogue en tant que communauté et son intégration au sein de la cité. Alain Le Boulluec, en se référant au discours hérésiologique chrétien, montre comment celui-ci a pour but d'exclure certaines communautés qui pourtant se réclament du christianisme en les qualifiant de sectes, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elles constituaient des associations religieuses distinctes, mais éclaire plutôt les nouveaux critères d'appartenance à l'Église en train de s'organiser. Nicole Belayche examine, dans la Galilée des II^e-IV^e siècles, une situation dans laquelle cohabitent des communautés religieuses différentes — cohabitation avérée mais sans rencontre.

La seconde partie propose quelques tests sur les «marqueurs» d'une communauté religieuse. Emmanuelle Main montre que la question de la résurrection est le point de focalisation des polémiques entre Pharisiens et Sadducéens. Simon Mimouni fait une recherche sur les origines du baptême chrétien comme rite d'initiation, montrant qu'il remonte, comme le bain des prosélytes, lui-même rite d'initiation dont il reste des traces dans la littérature rabbinique, aux rituels d'eau du judaïsme ancien. Liliane Vana réfute l'idée selon laquelle la *birkat ha-minim*, qui existait bien avant la destruction du temple, a visé l'exclusion des judéo-chrétiens de la synagogue. René-Sigmunt Bloch étudie les pratiques de magie juive dont parle Flavius Josèphe, qui essaie de présenter celles-ci comme sans danger et compatibles avec la culture romaine. Éric Rebillard, contre une idée couramment reçue, entend montrer que l'appartenance à un groupe religieux, dans l'Antiquité tardive, n'a pas impliqué le choix d'un lieu de sépulture spécifique: une telle pratique n'apparaît ni chez les adeptes de cultes orientaux, ni chez les Juifs, ni chez les chrétiens. Jean-Daniel Dubois étudie l'implantation des manichéens en Égypte aux III^e et IV^e siècles, ainsi que quelques aspects de leur vie communautaire. Christelle et Florence Jullien, à partir des *Actes de Mar Mari*, montrent comment le fondateur est le référent identitaire des communautés chrétiennes de Perse et comment la valorisation de l'unité autour d'un centre, Séleucie-Ctésiphon, dissimule des contestations internes. En guise de conclusion, John A. North réagit aux principaux thèmes abordés dans le volume, en s'interrogeant en particulier sur le rôle des croyances dans la définition des communautés religieuses.

Un bel ensemble, savant et suggestif, qui fait avancer la réflexion.

Pierre MARAVAL

David T. RUNIA, Gregory E. STERLING, Hindy NAJMAN (éd.). — *The Studia Philonica Annual Studies in Hellenistic Judaism*, t. XV, Providence, Rhode Island, Brown University Studies, 2003, X + 199 pages («Brown Judaic Studies», 337).

David T. Runia et ses collaborateurs publient, comme ils le font très régulièrement depuis le début de leur entreprise, le quinzième volume des *Studia Philonica Annual*. Dans ce dernier volume, intitulé *Laws Stamped with the Seals of Nature. Law and Nature in Hellenistic Philosophy and Philo of Alexandria*, ont été réunies six contributions: D. SEDLEY, «The *Nomothelês* in Platon's *Cratylus*», p. 5-16; P.A. VANDER WAERDT, «The Original Theory of Natural Law», p. 17-34; P. MITTIS, «The Stoics and Aquinas on Virtues and Natural law», p. 35-53; H. NAJMAN, «A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?», p. 54-63; G.E. STERLING, «Universalizing the Particular: Natural Law in the Second Temple Jewish Ethics», p. 64-80; B. INWOOD, «Natural Law in Seneca»; p. 81-99.

Tessa Rajak présente un état des recherches et des questions sur les anciennes synagogues à partir des publications les plus récentes en la matière.

Une section bibliographique permet de prendre connaissance des publications sur Philon d'Alexandrie au cours de ces dernières années. Elle est annotée pour l'année 2000 avec des addenda pour 1994-1999, et indicative pour les années 2001-2003. Cette partie constitue un précieux et utile instrument de travail car sont pris en considération non seulement les ouvrages mais aussi les articles. Une dernière section est consacrée aux recensions d'un certain nombre d'ouvrages récents touchant de près ou de loin aux études philoniennes.

Simon C. MIMOUNI

Vered NOAM. — מגילת תענית. הנוסחים. פשרם. תולדותיהם. בצירוף מהדורה ביקורתית (Megillat ta'anit. Versions. Interpretation. History. With a Critical Edition), Jérusalem, Yad Ben-Zvi Press, 2003, gr. in-8° de 451 + [V] pages, 2 pl. en noir et bl. («Between Bible and Mishnah»).

Fruit de la révision d'une thèse soumise à l'Université Hébraïque de Jérusalem en 1997 par une élève des professeurs Ya'aqob Zusman et David Rosenthal, cette étude nous est apparue comme d'une méthode exemplaire. Rappelons qu'elle s'applique à un objet complexe: le *Rouleau du jeûne* est un catalogue d'anniversaires d'événements heureux, auxquels il est interdit de jeûner et, dans certains cas, également, de prononcer une oraison funèbre. Si bon nombre des événements qu'il mentionne sont d'époque hasmonéenne, d'autres ne se laissent pas identifier aisément, de telle sorte que la datation d'une partie du matériel est délicate; parmi environ trente-cinq dates, deux événements sont d'âge biblique (le 14 *iyyar* et Pourim); deux peut-être assignables au début de la période du Second Temple; deux assurément de date romaine; deux seulement, peut-être postérieurs à la destruction du Second Temple, mais d'identification incertaine; les autres sont, assurément ou probablement, d'époque hasmonéenne; il n'est pas aisé de déterminer si l'auteur, tardif, a utilisé des matériaux antérieurs ou si un premier texte, relativement ancien, a été mis à jour ensuite. La langue elle-même (l'araméen), présentant des archaïsmes probables, n'offre pas d'indications univoques. Quelques traits donnent à penser à une origine zélote; en tout cas, l'ouvrage est déjà cité par la génération de

Yabné: il n'est donc pas postérieur à la fin du Second Temple. Il est encore lu, peut-être mis à jour, jusqu'à la fin de la période tannaïtique; mais il est assurément clos, son autorité semble décroître et en tout cas sa rigueur est atténuée, au temps des amoraïm.

Ce texte d'une concision énigmatique est accompagné dans les manuscrits de scolies plus explicites, mais d'origine non moins incertaine, en un hébreu michnique présentant des irrégularités, des archaïsmes et des aramaïsmes babyloniens, et dont surtout la tradition textuelle est particulièrement confuse. Il nous en est en effet parvenu trois versions: l'une insérée en différents passages du Talmud de Babylone¹, les deux autres, transmises chacune par un seul manuscrit au texte corrompu (Oxford, Bodleian Lib., Michael 388, XIV^e s., plus proche du Talmud de Jérusalem et, de façon cohérente, connu au moyen âge en Italie et en Allemagne; Parme, De Rossi 117 [Parm. 2298; 1544 du catalogue de Richler], XV^e/XVI^e s., plus proche du Talmud de Babylone et donc, comme on s'y attend, attesté en Espagne, mais ne dépendant ni dans le fond, ni dans la forme de la version du même texte donnée par ce Talmud); elles sont profondément différentes l'une de l'autre, n'ayant rien de commun pour à peu près la moitié de leur texte. Aux alentours du X^e siècle fut élaboré un texte mixte sur la base des deux derniers, non sans influences du texte talmudique et réélaborations nouvelles; il connut la plus grande diffusion manuscrite, fut imprimé à la Renaissance et rendit impossibles à identifier les événements historiques dont il était question. Il semblerait que les éléments communs aux textes d'Oxford et de Parme ne s'expliquent pas par un texte primitif, objet ensuite de deux opérations de complément, mais par l'élaboration en parallèle de deux corpus de sources orales, en partie les mêmes. Ces scolies, extrêmement précieux, conservent des éléments historiques aussi bien que littéraires non attestés ailleurs (liste p. 23-24); en même temps, ils présentent des passages vagues ou stéréotypés, objets manifestes de restauration ou de compléments à date ancienne, soit à l'aide d'autres matériaux halakhiques ou aggadiques, soit d'après le texte du Rouleau lui-même, soit du propre fonds des rédacteurs; pour ne rien dire du mauvais état du texte tardif tel que le conservent les deux témoins. Quant à la version du Talmud de Babylone, elle semble élaborée au vu du Rouleau et des scolies, mais on ne peut aller plus loin dans la précision des rapports mutuels entre ces deux (ou trois) versions, de sorte qu'une reconstitution d'un «original», ou du corpus des sources, est impossible. Il demeure, en outre, incompréhensible que nulle trace des scolies n'apparaisse dans le Talmud de Jérusalem.

Sans doute regardé comme faisant double emploi avec la matière talmudique correspondante et comme de moindre autorité, le *Rouleau des jeûnes* fut négligé au moyen âge; cependant, imprimé à Mantoue en 1512-3 (avant le Talmud complet), il fut réimprimé en quatre siècles environ vingt-cinq fois jusqu'à l'édition critique de H. Lichtenstein (*HUCA* 8-9, 1931-32, p. 257-351), qui demande à être reprise dans la mesure où il n'a pas vu le caractère indépendant du texte d'Oxford et l'a jugé, sur des critères superficiels, plus fautif que celui de Parme.

Dans une première partie sont présentées les éditions critiques: celle de la *Megillāh* sur la base du ms. de Parme, avec le relevé des variantes d'Oxford et de la

1. *Menāḥōt* 65a-66a (mois de nissan); *Megillāh* 6a (14 siwan); *Bābā batrā* 115b-116a (24 ab ou 24 tebet); *Rō'š ha-šānāh* 18b (3 tishri); *Yōmā* 69a (21 kislev); *Šabbāt* 21b (25 kislev); *Ta'anit* 18b (13 adar); 18a et *RH* 19a (28 adar); 12a (jeûne volontaire qui rencontre une des dates du Rouleau).

version mixte et les *testimonia* du Talmud et de la littérature médiévale. Les scolies sont ensuite édités de façon synoptique (Parme, Oxford, texte mixte d'après le ms. de Cambridge, UL, Add. 648/ 9, avec en apparat les variantes d'autres témoins), comme il est légitime dans un cas semblable où l'on a affaire à de véritables versions différentes. Une deuxième partie a pour objet d'étudier l'une après l'autre toutes les dates figurant dans le Rouleau en vue d'identifier les événements historiques correspondants et de caractériser la nature et les sources du commentaire qui en est fait dans les scolies. La troisième partie est consacrée au destin médiéval des textes et, en particulier, à l'énigme des origines de la version mixte. Les manuscrits, complets ou fragmentaires, d'abord objets d'une liste p. 159-163 avec des indications brèves quant à l'usage qu'en firent les chercheurs antérieurs et à l'état de leur texte, sont repris de façon un peu plus détaillée p. 319-328, mais — ce sont deux des rares reproches que l'on pourrait adresser à ce travail — si ce traitement tardif et décomposé est justifié par la logique stricte du plan du volume, il déconcerte tout de même un peu le lecteur et surtout, les contextes du Rouleau et des scolies, de nature à éclairer leur réception, ne sont pas précisés. Le volume se clôt par une bibliographie et des index des sources et des sujets.

Cette remarquable étude de cas ouvre sur deux questions plus générales: comment s'explique le caractère dérogoire à l'interdit d'écrire la loi orale, jusqu'à la compilation michnique, de cet unique texte, qui lui est antérieur? Peut-être une réponse consisterait-elle à soutenir que la liste fut d'abord regardée comme un opuscule annalistique, normatif seulement par voie de conséquence, et non comme un texte halakhique: aussi bien l'Éd. insiste-t-elle sur ce qu'il fut traité par l'herméneutique des scolastes comme les textes de la Loi écrite. Cela amènerait à réfléchir sur l'existence, ou non, d'une séparation dans l'esprit des rabbins anciens entre littérature narrative ou mémoriale et élaboration de leur fait, tant halakhique qu'aggadique (ce que n'éclairait pas définitivement les contextes médiévaux tardifs). D'un autre côté, qu'est-ce que l'exemple, seul conservé à date aussi ancienne, de cet écrit et de ses scolies au destin tourmenté, marqué par des choix différents d'éditeurs parmi une même matière orale, des accidents, des pertes, des réparations arbitraires, des harmonisations artificielles, enseigne quant à l'ensemble du corpus de la Loi orale? Au vertige philologique et au sentiment de l'incertitude des bases de l'édifice normatif qui semblent saisir l'Éd. (p. 13), tout à l'opposé des efforts des rabbins pour montrer le caractère parfaitement clair, continu et légitime des traditions (*Iggeret* de R. Sherirā Gā'on et Abraham Ibn Daud, *Shalshet ha-qabbālāh*, qui sont justement le contexte de cet écrit dans le ms. de Parme; etc.), la réponse est-elle, de nature politique ou bien théologique, dans la légitimité institutionnelle des versions consacrées par la canonisation talmudique, le consensus d'une majorité de sages et le travail des générations ultérieures?

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Sylvie Anne GOLDBERG. — *La Clepsydre II. Temps de Jérusalem, temps de Babylone*, Paris, Albin Michel, 2004, 412 pages, 16 ill. en coul. («Bibliothèque Albin Michel idées»).

Sylvie Anne Goldberg a cherché à définir la temporalité juive dans *La Clepsydre I*, elle en présente la normalisation dans *La Clepsydre II*. Ce livre, composé

de trois parties, parcourt un millénaire et vise à appréhender les principes de temporalité de la société traditionnelle depuis la formation du judaïsme rabbinique. Les juifs ont choisi un système chronologique qui allie la spéculation théologique au calcul rationnel, en marge des «lieux-mondes», Byzance, Islam, Alexandrie, Jérusalem, Bagdad, où ils vivent. Le temps «conté» et «décompté» du premier volume avait conduit à l'institution de l'ère de la création du monde. L'auteur s'interroge dans le second sur l'inscription du temps dans son cours. Elle tente de déceler les expressions de son insertion dans la tradition. «Les traces de l'irruption de l'histoire dans l'établissement de la liturgie, de l'événement dans la littérature du midrash ou des conflits politiques et religieux dans la pensée théologique» forment le matériau de cette recherche qui s'articule autour d'un rapport au cosmos. De la littérature talmudique aux productions écrites des VIII^e-X^e siècles s'élaborent les normes fondamentales de conduite des juifs pour l'avenir. L'auteur observe également avec attention l'affrontement de deux traditions dans le conflit de la primauté à reconnaître à la loi orale ou à la loi biblique. L'univers intellectuel qui paraît ici témoigne d'une pluralité d'intérêts et d'une ouverture vers l'extérieur. Entre Orient et Occident, c'est-à-dire entre Grèce et Perse, puis entre islam et chrétienté, des passerelles culturelles se font et se défont. S.A. Goldberg veut s'emparer des expériences juives du temps avant que les communautés ne s'installent en Europe. La temporalité juive pourrait-elle se situer dans le futur, fondée sur l'espérance de l'avènement du messianisme?

Dans la première partie, «Constellations juives», l'auteur étudie «l'ère de l'exil», cinq siècles de passage de l'Antiquité au Moyen Âge, notamment les structures du pouvoir des élites intellectuelles juives, en six chapitres. Au I^{er} siècle, en Palestine comme en Babylonie, la structure centrale du judaïsme est représentée par des hiérarchies. L'institution du patriarche et de l'exilarque consent aux juifs le droit à l'exercice d'une organisation particulière. Après la destruction du Temple, l'autorité ne tire plus sa légitimité que de l'étude de la Torah devenue prééminente. À la fin du I^{er} siècle, le lettré remplace le prêtre. Ce déplacement donne une place de première importance à l'activité intellectuelle. Un ensemble de lois se superpose aux lois de tout autre pays. Il faut comprendre la formule *dina de-malkhuta dina* «la loi du royaume est la loi», introduite au III^e siècle par Mar Samuel, dans un nouveau contexte politique. Elle transforme les relations entre les juifs et les États. La condition juridique de ceux-ci s'ordonne autour d'un ensemble de législations permettant à la loi juive de fonctionner tout en respectant celles des souverains régnants. La formule autorise les juifs à utiliser leur double régime de temporalité. Le judaïsme de Palestine et celui de Babylonie ont laissé une empreinte durable sur les conceptions religieuses, parfois au-delà du Moyen Âge. Deux pôles se forment, Jérusalem et Bagdad, dont on trouve réminiscence dans la péninsule Ibérique et sur les rives du Rhin. Une caractéristique leur est commune: le rôle accordé au maître, *rabbi*. La littérature rabbinique en donne une image stylisée. Outre des connaissances dans le domaine de la *halakha*, le *rabbi* est un érudit, presque toujours un médecin et un astronome qualifié. Par-dessus tout, il est un «homme de Dieu» qui peut parler avec les prophètes et a un rôle d'intercesseur. Les textes dessinent une généalogie du don aux hommes des sciences célestes en passant des livres non canoniques, le *Livre d'Hénoch* et le *Livre des Jubilés*, aux discussions talmudiques et en transitant par les récits du midrash et de la aggada. Ces sciences ne sont pas enseignées dans les recueils du commentaire talmudique. Une péripécie du traité *Shabbat* montre que

les rabbins refusent de recourir aux astres en ce qui concerne le destin d'Israël. Les éléments surnaturels ne sont pas remis en question, mais leur efficacité ou leur validité selon qu'elle s'attache au sort des juifs ou des non-juifs. La naissance de la croyance au *'olam ha-ba'* admet la cohabitation de deux mondes: l'humain et le surhumain qui s'expriment dans le midrash, la aggada et la compilation talmudique. Cette forme littéraire transpose la temporalité en un temps du récit, atemporel et trans-historique, bien que d'autres temps, grecs ou perses, soient reconnus. Pour maintenir une spécificité au judaïsme, il faut soumettre la temporalité à un ordre propre, réglé par les offices de prières. Établie pour l'éternité, la loi mosaïque est actualisée par les Sages des III^e-V^e siècles. Ils rédigent la loi orale pour la rendre contemporaine d'un judaïsme en mutation. L'autorité du passé asseoit celle du présent.

S.A. Goldberg examine dans la seconde partie, «Constellations musulmanes», dix chapitres, ce qui se rattache à la cosmologie et qu'il faut entendre au sens d'«une manière d'appréhender le monde». Cette cosmologie est élargie à un ensemble de conceptions reliant le créé au Créateur. S'esquisse une vision cohérente de l'ordre du monde, une harmonie de la nature. La Torah n'est pas la seule source de connaissance, les Sages utilisent le savoir des Gentils pour ce qui est du monde physique. La dialectique entre une culture juive et non-juive (science grecque) n'est pas appropriée aux catégories de pensée de cette époque. La distinction entre les notions de sacré et de profane ne convient pas, l'interdit ou l'accepté ne relevant que de la tradition de la Révélation. Est abordée l'érudition rabbinique dans les domaines scientifiques. Le commentaire talmudique, cependant, n'évoque qu'incidemment ces savoirs et l'existence d'une connaissance rabbinique originale n'a pas été démontrée. La science numérique tient dans le judaïsme une place singulière. Les nombres permettent de découvrir une interprétation et une exégèse différentes. Le droit, la médecine, l'astronomie, les mathématiques exercent une influence. Ils participent d'ensembles culturels produits par différentes civilisations. Judaïsés, ils se détachent de leur environnement et constituent une part de la tradition. Certaines conceptions sont donc à rechercher dans des théories très anciennes reformulées par les rabbins. L'irruption de la philosophie islamique rationaliste et l'apparition du karaïsme remettent en question cette sagesse. Au VII^e siècle, la plupart des centres juifs orientaux tombent sous domination musulmane. Les juifs sont confrontés à de nouveaux questionnements. Les œuvres des philosophes musulmans figurent dans les écrits hébraïques, certains d'entre eux sont traduits en latin. Au grec et à l'araméen succède l'arabe, nouvelle langue de culture. Une «symbiose culturelle» introduit des formes de pensée et d'attitudes «judéo-musulmanes». Des transformations sociales, économiques, politiques et religieuses se produisent dans le judaïsme et l'islam. Contre le paganisme, on note un syncrétisme des membres des trois religions révélées. En l'absence de norme générale et en présence d'une réapparition des sectes juives, le judaïsme rabbinique à ses débuts, renonçant à l'uniformité, choisit la diversité. Fondé vers 767 par Anan ben David, le karaïsme regroupe une élite intellectuelle rebelle au judaïsme orthodoxe, de caractère ascétique et fondamentaliste. Il rejette une série de pratiques tenues pour déviantes, dont le calendrier qui ne se fonde plus sur l'observation visuelle de la marche lunaire. La découverte de manuscrits dans la Geniza de l'ancienne synagogue karaïte du Caire et autour de Qumran, les fragments de l'*Écrit de Damas* et le *Manuel de Discipline* surtout, permettent de lier à une source originelle, peut-être essénienne, l'enseignement des

karâïtes. Dans la littérature rabbanite, la composition orale l'emporte sur l'écrit, maintenu en état d'infériorité. Les karâïtes en font une unité littéraire à part entière, ayant une valeur propre. Ils créent une littérature comprenant des exégèses, un corpus juridique et de la théologie. À la fin du VIII^e siècle, le temps, dompté par les trois religions monothéistes et mathématisé, domine l'individu. Sa'adia ben Joseph de Fayoum vit aux IX^e-X^e siècles. Il réalise une révolution de la pensée juive laissant des écrits, dont un ouvrage essentiel de philosophie, *le Livre des croyances et opinions*, allant de la poésie à la *halakha*. Il est à l'origine de la renaissance de l'hébreu et de l'exégèse biblique scientifique, traduit la Bible en arabe, l'enrichit d'une interprétation, *tafsîr*, rédige des textes législatifs. Il édifie une théologie dans la lignée de ses contemporains musulmans, lutte contre les hérésies. Pour tous, il instaure un *Siddur*, rituel de prières. Sa démarche, dans le cadre de la suprématie de Babylone sur le monde juif, introduit la raison au centre d'un principe théologique qui éclaire le sens de ses œuvres. Que faire du passé lorsqu'il interfère dans la continuité du présent? Pour résoudre ce problème, le sens des documents du désert de Judée est important. Toutefois, Sa'adia Gaon adopte les courants les plus modernes de son époque pour détruire la part d'intégrisme du karâïsme. Le conflit prend la forme d'une question de temps: la dissidence est-elle une résurgence du passé ou un mouvement du présent? Il semble bien qu'il s'agisse de la résurgence d'un combat antérieur. Bien que cette opinion soit controversée, de nombreux savants juifs médiévaux voient dans la doctrine karâïte un renouveau de l'hérésie saducéenne. Le karâïsme se répand du IX^e au XI^e siècle, il rayonne en Palestine, à Jérusalem. Ses adeptes se réclament d'une religion pure, plus palestinienne que celle que la diaspora babylonienne a forgé. Cette querelle réactualise dans le présent les enjeux liés à la constitution d'un centre auquel la périphérie serait subordonnée.

Dans la troisième partie, «Les Pléiades», sept chapitres, l'auteur explique le phénomène de la transmission des sciences. De Babylone à la Grèce, l'Asie et l'Afrique, de Rome à la chrétienté et à l'islam. Les juifs acquièrent ainsi en Orient des connaissances classiques qu'ils introduisent en Europe au début du XIII^e siècle. L'opposition des premiers chrétiens à la diffusion de la philosophie grecque se justifie par le fait que les Grecs auraient dérobé aux Juifs le fondement de leur philosophie. Le christianisme, issu du judaïsme, est une philosophie authentique. Le motif du larcin est ignoré de la littérature rabbinique qui distingue la sagesse de la Torah de la *sophia*. Les théologiens musulmans se préoccupent de la question du libre arbitre que l'on retrouve dans la pensée philosophique juive. Au X^e siècle, paraît le *Sefer Yetsira*, un petit écrit obscur — Sa'adia Gaon et Dunash ben Tamim en écrivent deux commentaires contradictoires —, dont on ne connaît ni l'auteur, ni la date de rédaction. Il expose la création divine de l'univers à partir de l'association de la lettre et du chiffre ou de la parole et du nombre et n'appartient à aucune école. Une question se pose: l'univers a-t-il été créé à partir de la matière ou à partir du néant? La discussion met en cause les principes de la foi. Il s'agirait, en fait, d'une approche philosophique de la théologie. Le rapport au temps que soulève la création de l'univers est premier. La tradition juive pense que l'univers parviendra à un terme après l'avènement messianique: «le temps court vers sa fin». Comment comprendre une création limitée dans le temps? Sa'adia Gaon écrit dans ce sens. Le temps naît de la création du monde suivie par celle de l'être humain. Cette naissance humaine qui coïncide avec la temporalité est la preuve de la création qui surgit après que le temps a été créé. Le philosophe ne tire pas d'argument mystique de

sa construction cosmologique. Il fait correspondre la théorie pythagoricienne qui considère les nombres comme le principe et l'origine des choses à une interprétation homilétique affirmant que les Hébreux avaient vu des sons au moment de la Révélation au Sinaï. Pour Gershom Scholem, il y aurait une communauté de pensée entre les spéculations du *Sefer Yetsira* et celles des gnostiques des premiers siècles de l'ère chrétienne. Trois éléments façonnent la pensée de Sa'adia: Dieu, le monde et les commandements. Introduisant les mathématiques appliquées à la théologie et mêlant la philosophie à la foi, Sa'adia ouvre les conceptions traditionnelles du judaïsme qui peut s'insérer dans les mouvements de pensée de son époque. Il permet à la temporalité de marquer le présent, clôt le passé et abolit le rôle concret de Jérusalem dans la vie des juifs, réduisant la ville à un symbole. Au croisement de la culture chrétienne et de la culture islamique entre 946 et 982, Shabbetaï Donnolo, un médecin renommé, compose à Byzance un commentaire du *Sefer Yetsira*, le *Sefer Hakhmoni*, qui montre comment la pensée musulmane a pénétré la pensée juive. Ce commentaire développe des aspects inédits de la cosmologie et renseigne sur la transmission des savoirs vers l'Europe occidentale, de la science classique hellénistique et talmudique à la mystique ésotérique. Par l'intermédiaire de la *Baraita de-Samuel*, l'auteur réinsère la cosmologie dans la tradition juive. L'intérêt constant porté à l'astrologie entre la période talmudique et le Moyen Âge est attesté par quatre ouvrages anonymes, à mi-chemin des écrits cosmographiques et de la prose mystique. Sa'adia Gaon s'inspire du *Livre de Zorobabel* pour parler de la rédemption et procède à une relecture du messianisme. Le regroupement littéraire intitulé *Midrash Kohen* énonce son propos messianique dans une perspective cosmique. S. A. Goldberg conclut sur la normalisation de la temporalité juive. La maîtrise du temps est une prérogative que les Sages se sont octroyée, sans en appeler à l'ordre divin. L'instauration d'un temps «normalisé» érode les pouvoirs de médiation du rabbin.

L'auteur souligne la finalité de l'ouvrage en épilogue: saisir la consistance de la temporalité d'une époque passée. Le temps qui se déploie rejoint l'idée de la création. Destiné à l'humanité entière, son écoulement est indépendant de toute sanctification. Ses divisions lui donneront sa spécificité juive. L'espérance de la transformation du présent qu'assure l'avenir des temps messianiques reste une aspiration permanente. Une bibliographie et un index des noms propres et communs complète ce travail approfondi, annoté avec rigueur.

Élisabeth COUTEAU

Régis BURNET. — *Le Nouveau Testament*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 127 pages (Coll.: «Que sais-je?»).

Dans ce petit ouvrage, Régis Burnet présente la composition des vingt-sept livres du Nouveau Testament et en évoque le contenu. Il explique l'élaboration du canon, retrace l'histoire des versions et des traductions de l'œuvre. L'histoire du christianisme primitif et le Nouveau Testament sont inséparables. Celui-ci ne se comprend que par le témoignage des premiers disciples de Galilée. On sait que Jésus, apparu sous le règne de Tibère vers 27-30 en prophète et maître de sagesse, fut arrêté pour des raisons politiques, religieuses et crucifié. Ses adeptes proclament sa résurrection et annoncent la «Bonne nouvelle» d'une alliance passée par Dieu en Jésus

avec les hommes. On distingue cinq grands ensembles: les quatre évangiles, les synoptiques et l'évangile de Jean; les Actes des Apôtres; les épîtres de Paul; les sept épîtres catholiques; l'Apocalypse. Les titres des livres sont postérieurs à leur rédaction. La division en chapitres remonte à une époque tardive, le XI^e siècle, et emprunte à la pratique rabbinique qui divisa la Bible hébraïque en *sedarim*. L'auteur pose plusieurs étapes rédactionnelles en privilégiant le développement historique.

Dans la première des quatre parties, *L'âge apostolique (30-70)*, les apôtres prêchent, dirigent les communautés ou rédigent les écrits du Nouveau Testament. Les exégètes insistent sur les luttes de la première communauté de Jérusalem qui demeura dans le cadre juif. De cette époque datent les récits de la Passion et les expressions kérygmiques. Des épisodes identiques de la vie de Jésus sont repris dans les synoptiques et leur deviennent communs. Deux hypothèses sont admises pour une explication: la solution de Griesbach, l'hypothèse des deux sources. Juif originaire de Cilicie, Paul devient un chrétien de langue grecque ouvert aux non juifs. Après avoir pris conscience de l'importance des différences ethniques et religieuses, il choisit, avec Pierre et Jacques, d'être «l'apôtre des Gentils». Il se rend à Éphèse, Thessalonique, Corinthe, Athènes, Rome et prêche aux populations de quelques-unes de ces villes, puis écrit de 50 à 59 pour affermir la foi des fidèles. Nous retenons les épîtres aux Corinthiens et l'épître aux Romains, utilisée par Luther comme fondement de la Réforme. L'Église de Corinthe, très aimée de Paul, subit une série de crises. Celui-ci veut la redresser dans I Corinthiens, et oppose à l'intelligence grecque une théologie de la Croix. II Cor est composée de plusieurs sous-épîtres, nous apprécions les lettres C et D. Paul y expose sa mission d'apôtre et redit la théologie de la Croix. Son inspiration est celle du Christ. Il fait ensuite son apologie, exprime son autorité. Pour préparer son arrivée à Rome, il envoie une lettre à la communauté, peut-être une circulaire. Paul y énonce sa doctrine du salut. Juifs et Grecs sont soumis au péché, tous sont sauvés par la seule foi en Jésus-Christ. Le baptême et la vie dans l'Esprit permettent de participer à la gloire divine. Mais Dieu sauvera tout Israël. *L'âge sub-apostolique (60-70)* est marqué par la mort de la majorité des apôtres et la répression des révoltes juives par les Romains jusqu'à la destruction du Temple. L'Église, ayant cru d'abord au retour prochain du Christ, a maintenant une conception différente du temps: l'enseignement de la première génération chrétienne doit être préservé. De nombreux écrits voient le jour après 70. À l'imitation de biographies gréco-romaines, les évangiles font le portrait d'un homme exemplaire. Un parallèle peut aussi être tracé avec des livres prophétiques, comme celui de Jérémie. Mais, l'évangile est avant tout un «récit théologique». Marc, secrétaire de Pierre, aurait rédigé une version de l'évangile entre 64 et 69, la plus ancienne de ce genre littéraire, une autre vers 75. Le texte est empreint d'oralité. Marc est le premier à faire le lien entre royaume de Dieu et divinité de Jésus. Les héritiers de Paul produisent une série d'écrits qui illustrent sa pensée. La question de la pseudépigraphie se pose avec les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens dites «de la captivité». Rédigée vers 70-80, la première exalte l'apôtre et répond à des déviations menaçant la communauté. Elle contient une hymne christologique qui souligne la préexistence du Christ à la Création. Un problème d'authenticité marque la seconde qui paraît la réécriture de Col. C'est une réflexion ecclésiologique. L'évangile de Luc, un lettré, et le livre des Actes forment un ensemble qui défend le point de vue helléniste, vers 70-80. On relève des traits caractéristiques: un portrait de Jésus, «Dieu fait homme», à l'origine de la théologie de

l'Incarnation; l'insistance sur le salut réservé aux non juifs; une théologie de l'Esprit. Rédigées vers 80 ou postérieurement, les épîtres pastorales ne peuvent être attribuées à Paul. Elles ont pour objectif de régler la vie sociale des chrétiens qui doivent respecter la hiérarchie de l'Église et contrôler son enseignement. La légitimité d'une exégèse chrétienne est revendiquée. Les chrétiens d'origine juive se battent sur deux positions: la position helléniste et celle des juifs non chrétiens. L'épître de Jacques est une homélie acceptée au IV^e siècle, après discussion. Elle critique une dérive du paulinisme. Jacques rappelle les principes juifs: la croyance au monothéisme, le salut par la Loi. Publié dans sa version définitive vers 80, l'évangile de Matthieu, juif converti, pourrait être la réécriture d'un texte araméen. Le christianisme est un «contrepoint du judaïsme rabbinique», l'Église prépare le royaume de Dieu et accomplit l'alliance. Cinq discours expriment le message de Jésus au fond. *Vers une Église autonome*: jusqu'en 80-90, les écrits chrétiens montrent une Église, partie intégrante du judaïsme. Puis le christianisme se munit d'institutions et d'une théologie. Il se définit par rapport au judaïsme et au monde romain. Le corpus johannique, un évangile, trois épîtres, une apocalypse, issu d'une communauté isolée, tient une place particulière. Il affirme la prééminence de Jésus comme Messie, la place centrale du Temple, la dimension universaliste du salut. Au II^e siècle, une fraction du groupe rejoint l'Église. On ignore l'identité de l'auteur des épîtres et de l'évangile johanniques. Vers 90-110, les épîtres combattent des adversaires nommés «antichrists». On remarque une influence hellénistique et juive ésotérique dans le quatrième évangile, rédigé en 90-95. Il diffère des synoptiques par la composition, la théologie et sans doute les sources, Psaumes et Prophètes. «Jean» s'en est dégagé, il omet des épisodes importants, en ajoute d'autres. «Jean» désigne Jésus comme Dieu et prépare la doctrine de la Trinité. Il est à l'origine de quelques innovations: le salut vient uniquement de Jésus, le paraclet lui succède et défend la communauté. Celle-ci est en rivalité avec la Synagogue. Les derniers écrits, vers 90-120, ont le même objectif: définir l'Église face au monde. La première épître de Pierre est pseudépigraphe. I Pierre incite les chrétiens à supporter la persécution avec joie. Le sacerdoce du Christ est le thème de l'épître aux Hébreux, un exposé doctrinal. L'auteur reste inconnu. L'épître éclaire l'attitude de l'Église: celle-ci veut imposer la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. II Pierre est une réécriture de Jude, les deux lettres combattent de «faux enseignements». Dans *Canonisations et manuscrits*, R. Burnet développe l'idée de canon, «règle», qui se manifeste à la fin du II^e siècle. Des évangiles «apocryphes» faits de légendes et de spéculations gnostiques se sont répandus. Il est nécessaire de définir une tradition qui fasse autorité. La première liste de livres canoniques que nous possédons, découverte par le bibliothécaire Muratori (1740), paraît vers 180. Les débats ne s'achèvent qu'à la fin du IV^e siècle. Nous n'avons pas d'original du Nouveau Testament, seulement des copies, les épîtres de Paul exceptées. La transmission manuscrite s'est faite sur des *papyri* ou sur des parchemins rédigés en grec de la *Koiné*. Les *papyri*, les plus anciens documents de base, découverts dans un état très fragmentaire au début du XX^e siècle par l'archéologie, datent du III^e siècle. Les parchemins, qui ont souvent reproduit en un même volume la Septante et le Nouveau Testament, sont d'abord écrits en onciale, puis, après le IX^e siècle, en minuscules. Tous connaissent des variantes. Un second groupe de documents est constitué par les traductions réalisées sur des manuscrits antérieurs aux premiers manuscrits grecs cités et donc plus proches de l'original. Aux plus anciennes versions appartiennent des

traductions latines antérieures à la Vulgate, *Vetus Itala*, des traductions syriaques, la *Syra sinaïtica* et la *Syra Cureton* aux IV^e et V^e siècles. À cette époque, dans les Églises, les érudits corrigent les manuscrits pour réduire la diversité textuelle, établissent des recensions, en particulier «le texte alexandrin» en Égypte, reçu comme texte grec «standard», représenté principalement par le *Codex Vaticanus* et le *Codex Sinaiticus*; «le texte syro-byzantin» ou «occidental» en Syrie, représenté par le *Codex Bezae* pour les évangiles et les Actes. La première édition du texte grec est imprimée en 1514 à Alcalá. Au début du XIX^e siècle, des philologues appliquent une méthode critique dans la perspective d'une édition scientifique. Ainsi en est-il du texte d'Eberhard Nestle révisé et réédité plusieurs fois. L'édition la plus récente est celle du *Greek New Testament*.

Docteur de l'École Pratique des Hautes Études, Régis Burnet, après Oscar Cullmann, publie un *Nouveau Testament* dans la collection «Que sais-je?». Il le fait en spécialiste et complète son étude de deux annexes, d'une chronologie, d'un glossaire et d'une brève bibliographie.

Élisabeth COUTEAU

David NOY, Alexander PANAYOTOV, Hanswulf BLOEDHORN. — *Inscriptiones Judaicae Orientis*, t. I, *Eastern Europe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, XVI + 397 pages («Texts and Studies in Ancient Judaism», 101).

Walter AMELING. — *Inscriptiones Judaicae Orientis*, t. II, *Kleinasien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, XVIII + 650 pages («Texts and Studies in Ancient Judaism», 99).

David NOY, Hanswulf BLOEDHORN. — *Inscriptiones Judaicae Orientis*, t. III, *Syria and Cyprus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, XVI + 284 pages («Texts and Studies in Ancient Judaism», 102).

Il convient de saluer la publication quasi simultanée de ces trois volumes consacrés aux inscriptions juives antérieures au VIII^e siècle mises au jour respectivement en Europe orientale, en Anatolie, en Syrie et à Chypre. Ils font suite à deux autres ouvrages publiés récemment: celui de W. HORBURY, D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge, 1992 et celui de D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, deux volumes, Cambridge, 1993 et 1995. On présentera dans un premier temps les volumes I et III qui sont organisés de manière plus ou moins similaire, puis dans un second temps le volume II qui est sensiblement différent.

Dans le premier volume, consacrée à l'Europe Orientale, les inscriptions sont présentées en fonction de l'organisation provinciale de l'Empire romain vers la fin du I^{er} siècle. Les inscriptions sont réparties de la manière suivante: Pannonie (5), Dalmatie (5), Mésie (2), Thrace (5), Macédoine (18), Thessalie (25), Athènes et Pirée (16), Grèce continentale (15), Grèce insulaire (19), Crète (3) et la côte nord de la mer Noire (28). Dans deux appendices à ce premier volume, il est question des inscriptions probablement médiévales (7) et des inscriptions considérées comme non juives (17).

Dans le troisième volume, Syrie et Chypre, figurent pour l'essentiel des inscriptions en provenance des provinces romaines de Syrie et de Mésopotamie dans leurs limites des II^e-III^e siècles, ainsi que de Chypre. Les inscriptions sont réparties de la manière suivante: Phénicie (33), Syrie du Sud (19), Syrie du Nord et Osrhoène

(28), Doura-Europos (51 dont 16 iraniennes) et Chypre (8). Dans trois appendices à ce troisième volume, il est question des inscriptions en palmyréen (10), d'une inscription trouvée à Jérusalem mais en relation avec la Syrie et des inscriptions considérées comme non juives (16). À relever qu'il n'est aucunement question dans ce volume des inscriptions des provinces romaines de Palestine et d'Arabie, de même que de certaines inscriptions de Syrie du Nord prises en considération dans le volume II de W. Ameling.

À chaque inscription correspond une entrée rédigée selon une procédure identique: bibliographie, illustrations, caractéristiques de l'inscription (support, dimension, langue, datation), texte et apparat critique, traduction anglaise, commentaire et le plus souvent dessin ou reproduction de l'inscription.

Les critères retenus, dans ces deux volumes, pour qualifier une inscription comme «juive» sont les suivants: l'usage de l'hébreu, l'usage de symboles spécifiquement juifs, l'usage d'une terminologie ou d'une désignation juives, l'usage de noms juifs caractéristiques dans des contextes où cet usage ne paraît pas devoir être chrétien, la provenance d'une synagogue ou d'une tombe juive, la mention de «samaritains». Il est tenu compte aussi de la mention de juifs célèbres tels que Hérode le Grand. Il est tenu compte encore des stèles d'affranchissement, en provenance du Bosphore, qui ressemblent à leurs homologues dont l'authenticité juive est avérée et qui sont dépourvues de toute indication conduisant à considérer qu'elles ne sont pas juives.

On trouve dans ces deux volumes des index aussi complets qu'utiles et une excellente bibliographie tenant compte des publications des critiques écrivant non seulement dans les langues tenues habituellement comme scientifiques mais aussi en grec, en hébreu moderne et en russe.

Dans le deuxième volume, consacré à l'Anatolie, les inscriptions sont réparties en fonction des régions puis des villes: l'Asie (12), la Thrace (2), la Carie (16), l'Ionie (17), la Lydie (100, dont 93 pour la ville de Sardes), Troas (3), la Mysie (2), le Pont et la Bithynie (13), la Galatie (5), la Phrygie (48), la Pisidie (2), la Pamphylie (4), la Lycie (3), la Lycaonie (5), la Cilicie (22), la Cappadoce (8) et l'Arménie (0). Il s'y ajoute aussi des inscriptions regroupées sous la rubrique *Magica* (5). Un chapitre premier est consacré à une présentation de la diaspora et en particulier à celle de l'Asie Mineure.

Chaque inscription fait l'objet d'une entrée où l'on trouve la mention du ou des éditeurs, l'indication du lieu où l'inscription est conservée, des précisions quant aux publications dans lesquelles on en trouve une illustration et/ou une traduction, le texte en langue originale, l'apparat critique, la traduction allemande, les hypothèses quant à la datation, le commentaire. En revanche, contrairement aux deux autres volumes, il n'y a aucun dessin ni reproduction de l'inscription.

Les critères principaux qui permettent de définir, selon W. Ameling, une inscription comme juive sont les suivants: la désignation d'une personne comme juive, la mention d'une institution comme juive, la provenance d'un lieu clairement identifié comme juif, l'usage de symboles spécifiquement juifs (*menorah*, *lulab* et *etrog*, *shofar*), la mention de citations bibliques, l'usage de l'hébreu. Ce n'est qu'en seconde position et avec prudence qu'il envisage la possibilité de s'appuyer sur les noms de personnes, la désignation d'un individu en tant que *sympathisant* ou la vénération du «Dieu Très Haut». Il est réservé à l'égard de certaines formules jugées souvent comme typiquement juives ou chrétiennes, et qui pourraient ne pas l'être. Il

est circonspect à l'égard des amulettes et autres textes magiques car les juifs ont eu une solide réputation de magiciens, si bien que des formules ont pu leur être empruntées. D'excellents index complètent ce volume où il manque cependant une bibliographie récapitulative, même si, en revanche, des concordances récapitulent les publications où se trouvent éditées par ailleurs les inscriptions figurant dans l'ouvrage.

Il est important de souligner que les critères retenus par les auteurs de ces volumes pour qualifier une inscription comme «juive» sont équilibrés, même s'ils ne posent pas nécessairement le cas des juifs des «mouvances chrétiennes» — difficilement identifiables il est vrai.

Ces trois volumes renouvellent considérablement l'œuvre classique de Jean-Baptiste Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, dont les deux volumes avaient été successivement publiés en 1936 et 1952. Ils apportent d'importants compléments aux publications antérieures, et ils permettront dorénavant d'accéder plus facilement à un corpus épigraphique, par définition évolutif au gré des découvertes, susceptible d'éclairer tant l'histoire du judaïsme que du christianisme anciens.

Simon C. MIMOUNI

Reinhard PUMMER. — *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism. Texts, Translation and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, XIV + 518 pages («Texts and Studies in Ancient Judaism», 92).

Dans cet ouvrage fondamental, R. Pummer, un spécialiste bien connu de ce domaine de recherche, propose un recueil des sources chrétiennes les plus anciennes sur les samaritains et le «samaritanisme».

On y trouve en effet réunies l'ensemble des sources chrétiennes connues sur cette question, essentiellement patristiques, depuis le II^e siècle jusqu'au VII^e siècle, mais aussi d'autres sources postérieures à l'arrivée des Arabes en Palestine qui y ont été retenues car fournissant des informations antérieures à ce moment.

Pour chacune des notices, numérotées de 1 à 198 (d'Hégésippe à Nicéphore Calliste), la présentation retenue est identique: après une introduction parfois très fouillée situant l'auteur ainsi que les divers fragments de son œuvre figurant dans le dossier, viennent les textes cités en langue originale, dans la version la plus ancienne ou la mieux conservée (en grec, en latin, en syriaque, en arménien, en géorgien, en copte ou en éthiopien) — toujours pourvus d'un appareil critique, parfois considérable —, et traduits en anglais (parfois en allemand, comme pour la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée, le *Chronicon Pascale* ou les *Annales* d'Eutychius d'Alexandrie, afin, dans ces cas, de donner accès à un manuscrit inédit de meilleure qualité que celui ou ceux qui ont été édités).

Dans l'introduction sont brièvement présentés les thèmes essentiels rapportés dans les sources chrétiennes: l'origine des samaritains (fondée sur 2 R 17, mais aussi sur *Genèse Rabba* 49, 8); l'équivalence entre samaritains et idolâtres (fondée sur 1 R 13) ou entre samaritains et hérétiques (fondée sur le lien avec Simon le Magicien); l'interprétation étymologique selon laquelle «samaritains» signifie «gardes» ou «gardiens»; l'originalité du Pentateuque samaritain; le rôle assigné au mont Garizim comme montagne sainte; le caractère particulier de l'écriture samaritaine; le refus des samaritains, du moins à date ancienne, de la croyance en la résur-

rection; les sectes qui fleurissent parmi les samaritains; l'attente des samaritains en un personnage de type messianique, le *Taheb*; les localités où l'on trouve des samaritains; les révoltes samaritaines à l'époque byzantine; la conversion réelle ou simulée de beaucoup de samaritains au christianisme à l'époque byzantine; les synagogues samaritaines; la prudence extrême des samaritains dans leurs rapports avec les païens et les juifs, mais aussi avec les chrétiens, à cause du souci de pureté; la stricte observance de la Loi par les samaritains.

Ces notices montrent la connaissance étendue, même si elle est partielle et partielle, qu'ont les chrétiens de l'Antiquité sur les samaritains et leur religion — un groupe qu'ils distinguent, non sans parfois des confusions, des juifs rabbanites.

Une abondante bibliographie ainsi que de précieux index des textes anciens, d'une sélection de termes ou de phrases en grec ou en hébreu, des auteurs modernes et des sujets, complètent cet ouvrage qui est une somme remarquable et désormais indispensable sur les samaritains à époque ancienne.

Simon C. MIMOUNI

Meira POLLIACK (éd.). — *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leyde, etc., Brill, 2003, XXXI + 981 pages («Handbook of Oriental Studies», section I, «The Near and Middle East», 73).

Au seuil de cet ouvrage imposant, dû à la collaboration de vingt-sept spécialistes, est proposée une définition prudente et provisoire du karaïsme: un mouvement religieux scripturaliste et messianique, cristallisé dans la seconde moitié du ix^e siècle dans la zone perso-irakienne et en Palestine. Les karaïtes qui se considèrent comme juifs sont aujourd'hui environ vingt mille en Israël, avec de petits groupes aux États-Unis; les quelques centaines de *Karaim* de Lituanie et d'Europe orientale, dont l'origine fut discutée pendant plus d'un siècle par les savants, ne se regardent plus comme tels. Dès le titre du livre se révèle le point de vue de l'éditrice: voir dans le karaïsme (ou les karaïsmes en leur diversité) un «courant» ou une «facette» du judaïsme, ou pour mieux dire une autre option face au judaïsme rabbanite pré-moderne.

Une première section est consacrée à l'histoire des études menées par des non karaïtes et au point de vue karaïte sur le karaïsme (trois articles: P. Fenton, «The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries», p. 3-7 [titres latins très maltraités p. 3 et 7]; H. Ben-Shammai, «The Scholarly Study of Karaism in the Nineteenth and Twentieth Centuries», p. 9-24; F. Astren, «Historiography and Historical Consciousness», p. 25-69). Une cinquième a pour objet les manuscrits et imprimés karaïtes (T. Harviainen, «Abraham Firkovich», p. 875-892; D. Sklare, «A Guide to Collections of Karaite Manuscripts», p. 893-924 [la division entre grands et petits fonds, quelque justifiée qu'elle soit, est peu pratiquée à l'usage; parmi les seconds, Parme n'est pas à sa place alphabétique]; B. D. Wal-fish, «Karaite Press and Printing», p. 925-962 [contribution bibliographique très fouillée; elle ne recense que six impressions non karaïtes anciennes, quatre au xvi^e siècle, une au xvii^e, une au xviii^e, à Venise et Amsterdam pour deux d'entre elles, les autres à Constantinople; les trois premières impressions karaïtes (à Kale) sont du xviii^e s.; le traitement est d'abord chronologique et par genres, puis, pour le xx^e siècle, par pays et par genres; quatre sites électroniques sont signalés]). Le corps de

l'ouvrage est divisé en trois sections à justification géographique et en partie chronologique: le Moyen-Orient; Byzance et la Turquie; l'Europe Orientale et la Crimée. Entre elles sont distribués les trente et un articles thématiques, ce qui conduit inévitablement, selon les cas, à quelques recoupements d'une section à l'autre ou au traitement unifié d'un thème dans une seule. Chaque article est suivi de sa bibliographie.

La section dévolue au Moyen-Orient est la plus considérable et la seule à transcender les époques; elle comporte trois sous-sections hétérogènes: la période médiévale, origines, influences et histoire (M. Gil, «The Origins of the Karaites», p. 73-118; Y. Erder, «The Karaites and the Second Temple Sects», p. 119-143; F. Astren, «Islamic Contexts of Medieval Karaism», p. 145-177; C. Adang, «The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources», p. 179-197; P. Fenton, «Karaism and Sufism», p. 199-212; Y. Erder, «The Mourners of Zion: The K. in Jerusalem of the Tenth and Eleventh Centuries», p. 213-235; E. Bareket, «K. Communities in the Middle East During the Tenth to Fifteenth Centuries», p. 237-252); la période médiévale: érudition et littérature (J. Olszowy-Schlanger, «K. Legal Documents», p. 255-273; ead., «Early K. Family Law», p. 275-290; G. Khan, «The Contribution of the Karaites to the Study of the Hebrew Language», p. 291-318; O. Tirosh-Becker, «The Use of Rabbinic Sources in K. Writings», p. 319-338, 1 pl. [un usage abondant de la part des auteurs karaïtes, qui exposent volontiers la doctrine adverse parallèlement à la leur, et dont les citations profuses avec des translittérations en arabe fournissent des *testimonia* pour les sources rabbiniques et un témoignage sur la prononciation contemporaine de l'hébreu rabbinique]; H. Ben-Shammai, «Major Trends in K. Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries», p. 339-362; M. Polliack, «Major Trends in K. Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries», p. 363-413); la troisième sous-section franchit les siècles d'une manière discutable, portant sur la période moderne [selon la terminologie des historiens français: contemporaine]: histoire et culture (J. Bein, «The Karaites in Modern Egypt», p. 417-430; E. Trevisan Semi, «From Egypt to Israel: The Birth of a K. 'Edah in Israel», p. 431-450; S. Colligan, «Living Liminality: K. Jews Negotiate Identity and Community in Israel and the United States», p. 451-469; R. Kollender, «Melodic Patterns in K. Music: Past and Present», p. 471-481).

L'un des champs prometteurs parce que mal connus demeure celui du judaïsme dans l'empire Ottoman et la Turquie moderne, documenté par une abondante littérature manuscrite (cinq articles: A. Maman, «K. Hebrew», p. 485-503; D. J. Lasker, «Byzantine K. Thought», p. 505-528; D. Frank, «K. Exegetical and Halakhical Literature in Byzantium and Turkey», p. 529-558; id., «K. Prayer and Liturgy», p. 559-589; M. Shamael, «The K. Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting», p. 591-629).

Parmi les nouveautés du volume, à signaler ce que l'accès récemment ouvert aux archives d'Europe orientale et de Crimée, notamment aux collections et aux papiers personnels d'Abraham Firkovitch, permet de recherches sur la tardive floraison karaïte en ces contrées, objet de la quatrième partie de l'ouvrage (neuf articles: T. Harviainen, «The Karaites in Eastern Europe and the Crimea: An Overview», p. 633-655; D. Shapira, «The Turkic Languages and Literatures of the East European Karaites», p. 657-707; id., «Beginnings of the K. Communities of the Crimea Prior to the Sixteenth Century», p. 709-728; G. Akhiezer, «The History of

the Crimean Karaites During the Sixteenth to the Eighteenth Centuries», p. 729-757; M. Kizilov, «The K. Communities of Chufut-Kale and Mangup: History and Topography of the Settlements», p. 759-787, 2 cartes; id., «The K. of the Crimea Through Travelers' Eyes», p. 789-818, 3 pl.; Ph. Miller, «The K. of Czarist Russia, 1780-1918, p. 819-826; T. Harviainen, «The K. in Contemporary Lithuania and the Former USSR», p. 827-854; K. Firkavičiūtė, «The Musical Heritage of Lithuania's Karaims», p. 855-871, 3 p. d'exemples musicaux).

D'évidence, par l'exhaustivité du plan et la qualité des contributeurs, il s'agit d'un ouvrage indispensable et pour ainsi dire de la référence absolue, dans le domaine, pour les spécialistes des disciplines voisines. Il ne devra sa préemption qu'à l'activité même des auteurs, très actifs en un champ qu'on nous indique, et que tout confirme, comme en pleine évolution, grâce en particulier à l'abondance de la documentation nouvellement accessible.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Georges VAJDA. — *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dunaš ben Tamim de Kairouan (x^e siècle)*, nouvelle édition revue et augmentée par Paul B. Fenton, Paris-Louvain, Peeters, 2002, 248 pages («Collection de la Revue des études juives», [24]).

Le travail de Georges Vajda, objet de sa thèse complémentaire soutenue en janvier 1946, avait été mené sur des fragments du texte original et le recours à ses traductions hébraïques et publié ou complété par lui, de façon partielle, en une dizaine d'articles entre 1939 et 1980, dont sept dans la Revue, apparemment dans l'attente de nouveaux morceaux de l'original que pourraient receler des fragments de la Genizah du Caire, et qui ne furent découverts qu'en 1984, après la mort de Vajda, par M. Paul Fenton en mission à Léningrad. Sur la base de sa découverte de l'essentiel du texte et, ultérieurement, d'autres morceaux, M. Fenton réunit et complète les articles de Vajda, incluant aussi des passages inédits de la thèse, et donne en particulier une traduction intégrale du commentaire. Une introduction (p. 1-20), un appendice sur Abraham Ibn Ezra et le commentaire en question (p. 159-186) et une édition critique de la traduction hébraïque de celui-ci par Moïse b. Joseph de Lucène (province de Cordoue), p. 211-248, sont dus à M. Fenton seul, qui a également mis à jour la bibliographie (p. 187-200) et dressé les index des noms, lieux, thèmes et citations bibliques et talmudiques.

Trois des sept commentaires connus en arabe du *Livre de la Création* sont attribués à des auteurs originaires de Kairouan, le centre juif le plus brillant d'Afrique du Nord jusqu'à sa destruction par des pillards en 1057: Isaac Israéli, Dūnaš b. Tāmīm et Jacob b. Nissim Ibn Šāhīn. Disciple d'Israéli, Dūnaš (ca 885-apr. 955) retint comme lui l'attention des auteurs musulmans et fut l'auteur de traités médicaux et scientifiques, perdus. Le commentaire au *Livre de création* date de la dernière année connue de sa vie; il y mentionne plusieurs de ses ouvrages antérieurs; marqué par le néoplatonisme de son maître, il fait aussi la preuve d'un intérêt prononcé pour la phonétique et la comparaison des langues sémitiques, dont Abraham et Moïse Ibn Ezra se sont aussi faits l'écho. La traduction en hébreu de Moïse de Lucène (vers 1200) est l'une des cinq de ce commentaire dont on ait connaissance. Une seule, anonyme, avait été jusqu'ici publiée (M. Grossberg, Londres, 1902);

M. Fenton annonçait la publication du texte judéo-arabe original ainsi que d'une autre traduction, due à Nahoum B. Jacob ha-Ma'arabī. Le commentaire lui-même a été mis sous le nom de quatre autres auteurs, Israéli, Jacob b. Nissim, le *ro'š yešibāh* palestinien Juda ha-Kohen et Abraham Ibn Ezra. L'ouvrage apparaît une «tentative de synthèse, remarquable pour l'époque et le milieu», de la science et de la philosophie gréco-arabes et des données traditionnelles du judaïsme. Il fut utilisé jusqu'au début du XVI^e siècle, en tant que commentaire philosophique, mais tomba dans l'oubli lorsque le *Livre de la Création* fut devenu l'objet exclusif d'interprétations kabbalistiques.

C'est, d'une manière exemplaire, grâce à leur persévérance à tous deux pendant soixante-cinq ans (1937-2002), que le disciple, par ses brillantes découvertes parmi les fragments alors difficilement accessibles, est en mesure de compléter les premiers travaux du maître; tous deux ont ainsi presque tiré du néant le texte judéo-arabe. M. Fenton veut faire avant tout de cette œuvre d'abnégation un hommage à la méthode philologique menacée. Il n'est, pour lui donner raison, que de voir, hélas, comment l'urgence, le défaut d'assistance technique et éditoriale et l'air du temps laissent aujourd'hui leur marque jusque dans un travail comme celui-ci: au hasard, p. 10, n. 30, *Die hebräischen Übersetzungen und die Juden...*; n. 31, 'ošar ou 'Ōšar? P. 14 'abōt:

l. 'abōt; p. 148, τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων: l. τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων; p. 153, n. 63, *Realencyclopädie*: l. -pädie; p. 155, n. 67 ἐκείνη... παρ' αὐτῆς: l. ἐκείνη... παρ' αὐτῆς et plus loin Ibn Caddiq: l. Ibn Çaddiq; p. 156, n. 72: σώματος: l. σώματος; p. 159, «adressé comme 'frère'»: l. désigné; p. 163: «à peine une génération postérieure»: l. «à peine d'une génération postérieur»; p. 173, Paris, A.I.U., «Hébreu 55»: ? Ibid., Milan, Bibliothèque Braidanza, Hébreu A. X 52: l. Milan, Bibl. Braidense, AD. X. 52; p. 175: *yeširāh*: l. *yeširāh*; ibid.: Sa'adya: Sa'adya. Dans les textes hébreux édités, l'élosion a été constamment rendue par un signe, disgracieux et inexact, en forme d'esprit doux.

À propos d'Isaac Israéli, deux remarques: il aurait été bon de mentionner, dans la notice qui lui est consacrée, la grande carrière de son *Livre des définitions* (p. 4) en traduction latine et comme mine de lieux communs utilisée par les grands auteurs scolastiques (v. Jakob Guttmann, *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau, 1902, réimpr. Hildesheim, 1970). D'autre part, qu'une «impulsion volontariste est introduite dans l'émanation éternelle des néoplatoniciens» ne vise pas chez lui, et chez les auteurs monothéistes en général, qu'à «préserver la doctrine biblique de la Création temporelle» (p. 5), qui n'est pas elle-même sans faire problème, mais surtout à sauver la notion d'un Dieu libre de n'avoir pas créé.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Howard KREISEL. — *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 2001, xi + 669 pages («Amsterdam Studies in Jewish Thought», 8).

La rencontre entre la philosophie grecque et l'Islam, qui s'est produite dans la civilisation de langue arabe à partir du VIII^e siècle, a naturellement conduit des penseurs de langue arabe à se poser la question du statut de la révélation et de son rap-

port à la raison humaine. À partir de Saadia Gaon, notamment, cette question a occupé également les penseurs juifs ayant accepté la philosophie comme une source légitime de connaissance. La grande monographie de M. Kreisel décrit les jalons principaux de l'histoire des efforts faits au sein de la tradition de la philosophie juive, de comprendre le phénomène de la prophétie, c'est-à-dire la possibilité pour un être corporel de «communiquer» avec des êtres séparés d'avec la matière. Le livre adopte la méthode d'une «lecture serrée», une sorte de «commentaire» (p. 24), des «grands textes» («great books approach», p. 19) portant sur la prophétie. Aussi l'A. limite-t-il son étude aux sept auteurs les plus marquants: Saadia, Juda Hallévi, Maïmonide, Gersonide, Hasdai Crescas, Joseph Albo et Baruch Spinoza (dont l'inclusion est justifiée par l'A. p. 19 sq.). Des «petits» penseurs ne sont pas traités, pas plus que les auteurs dont la pensée, bien que philosophique en partie, accommode également des éléments extra-philosophiques (par exemple Nahmanide). Ce choix délibéré se justifie amplement par la volonté de lire en profondeur tous les textes des auteurs retenus et par les dimensions déjà atteintes par l'ouvrage sous sa forme actuelle.

Considérons, afin d'illustrer la méthode mise en œuvre par l'A., le grand chapitre consacré à Maïmonide (p. 148-315). L'A. étudie un par un, dans l'ordre chronologique de leur rédaction, tous les textes dans lesquels Maïmonide a traité de la prophétie: le Commentaire de la Mishnah (notamment les trois «introductions», à savoir au Commentaire de la Mishnah, au *Pereq heleq* et à *Avot* c'est-à-dire le *Traité des huit chapitres*), le *Mishneh Torah* (notamment le Livre des commandements et le Livre de la connaissance), l'*Épître au Yémen*, le *Guide des égarés*, bien entendu, et le *Traité sur la résurrection*. Pour chaque texte, l'A. offre une sorte d'«exposé» de la discussion de Maïmonide. Il ne s'agit cependant pas d'un simple «résumé», tant s'en faut. L'A. parsème son exposé de remarques fréquentes qui révèlent des éléments implicites, mais qui sont importants, voire indispensables, pour une compréhension adéquate du texte. Ces remarques portent notamment sur les motivations de Maïmonide d'adopter une position donnée (polémique avec les Karaïtes ou l'Islam, par exemple), sur ses sources philosophiques (notamment Avicenne et surtout al-Fârâbî) et — ce qui mérite d'être particulièrement souligné — sur les silences de Maïmonide sur certains sujets. Le professeur Kreisel nous introduit dans son séminaire savant et «lit» avec nous les textes pertinents tout en nous signalant les sous-entendus du texte qui nous auraient certainement échappé sans cette instruction.

S'agissant de la prophétie, une des questions principales, peut-être même la question la plus importante, est de savoir si Maïmonide la conçoit comme un phénomène entièrement naturel et donc nécessaire, ou comme un phénomène dans lequel interviennent également des éléments supra-naturels, autrement dit, la volonté divine (p. 307). Après avoir signalé plusieurs textes ambigus, l'A. avance que la véritable opinion de Maïmonide était que la prophétie est un phénomène entièrement naturel. Selon cette interprétation, la possibilité que Maïmonide attribue à Dieu d'empêcher, de façon supra-naturelle, un individu de devenir prophète est «purement théorique», de sorte que «quiconque est préparé à la prophétie atteindra cette perfection» (p. 229). L'A., on le constate, adhère à l'école «ésotérisante» dans l'interprétation de Maïmonide: il ne fait pas de doute pour lui que Maïmonide dit souvent le contraire de ce qu'il pense véritablement et que chaque contradiction à l'intérieur d'un texte maïmonidien est délibérée et y a été introduite afin de signaler au lecteur perspicace un secret qu'il faut cacher des lecteurs moins chanceux (p. ex.

p. 168, 179 et passim). L'application conséquente de cette clef de lecture conduit cependant l'A. à quelques impasses qu'il a l'honnêteté de signaler explicitement (p. ex. p. 276), ayant apparemment plus de confiance en ses propres lecteurs que Maïmonide n'en avait dans les siens.

Laissons de côté la question déjà trop débattue des contradictions dans le *Guide des égarés* et soulevons-en une autre. L'étude systématique des vues de Maïmonide sur un sujet donné, en l'occurrence la prophétie, exprimées au cours de sa vie dans plusieurs textes, est naturellement susceptible d'attirer l'attention sur des différences d'opinion dans des écrits différents. Que faire de ces contradictions-là, dont on peut difficilement affirmer qu'elles sont toutes intentionnelles? Le point de départ (non motivé) de l'A. est que Maïmonide n'a pas changé d'avis de manière significative sa vie durant (p. 187). Dès lors, il n'est pas systématique dans son approche des contradictions entre écrits qu'il est amené à constater: parfois il se contente de signaler les différences d'opinion (p. ex. p. 179), parfois il se réfère aux différences des contextes respectifs qui auraient influencé des formulations divergentes de Maïmonide (p. ex. p. 181, 209), parfois il reconnaît que Maïmonide ait pu changer ses opinions sur un sujet donné (p. ex. p. 187, 193, 196, 275), et parfois il relègue le problème à une petite note en bas de page (p. 185, n. 76).

Un problème que j'aurais voulu voir traité est le suivant. On sait bien — l'A. le signale également (p. 240) — que selon Maïmonide «un tempérament physique parfait» est une condition *sine qua non* pour qu'un individu puisse atteindre la prophétie. Or selon un postulat de la théorie biologique de l'époque, que Maïmonide affirme à maintes reprises, le tempérament biologique d'un individu lui est donné à sa naissance et ne peut être modifié par la suite que de façon minime. Cela veut dire que la potentialité d'un individu d'atteindre la prophétie lui est donnée, ou non, dès sa naissance. On se demande dès lors quels sont selon Maïmonide les facteurs qui déterminent quand et où naîtront des individus à même de devenir des prophètes. Qu'est-ce qui a déterminé qu'en un lieu et à un moment donnés un Moïse soit né? Étant donné le rôle capital des prophètes dans l'histoire humaine, la question n'est pas sans importance. Maïmonide ne soulève pas explicitement cette question et l'A., lui non plus, ne la formule pas. Elle demeure posée.

La monographie de M. Kreisel, fruit de nombreuses années de travail et de réflexion, offre au lecteur une lecture systématique des textes pertinents, enrichie par des références inter-textuelles importantes. Ces deux caractéristiques-là — la systématisme de la lecture et son intertextualité — me semblent être les qualités les plus importantes du livre, qu'il sera désormais difficile d'ignorer en traitant des interprétations de la prophétie dans la pensée juive médiévale.

Le livre comporte peu de coquilles, mais une mérite d'être signalée: pour *kitāb* (p. 177) lire *kitāb*.

Gad FREUDENTHAL

Arthur HYMAN. — *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Milwaukee (Wisc.), Marquette University, 2002, in-12° de 135 pages («The Aquinas Lecture», 2002).

Celui qui peut aujourd'hui, comme Moritz Steinschneider jadis, être surnommé le Nestor des études juives nous présente un traitement classique de la question de

la destinée de l'âme, en commençant par les «antécédents bibliques et rabbiniques» (p. 14-32) et en passant en revue Saadia Gaon (p. 32-65), Ibn Gabirol et Maïmonide, traités ensemble p. 65-89, Nahmanide, p. 89-105, enfin Gersonide, p. 106-119. Suivant l'usage américain, les notes se trouvent à la fin (p. 119-131). Cet opuscule, mûri par des années d'enseignement à Yeshiva University, est sous une forme concise un compendium très sûr des doctrines en présence. Le fil conducteur en est la discussion dans laquelle Nahmanide, à la fin de *Tōrat hā-ādām*, indique qu'il se sépare d'Ibn Gabirol et de Maïmonide en ce que ceux-ci tiennent la résurrection pour un prélude au «monde des âmes» (l'un au titre du néo-platonisme, l'autre au titre de l'aristotélisme) alors que lui-même, comme, selon lui, Saadia avant eux (pour autant qu'un système puisse être tiré de sa méthode éclectique d'exégèse scripturaire), tient la résurrection pour définitive. Gersonide représente un développement ultérieur de la tradition aristotélicienne après Maïmonide: celui-ci suivait Alexandre d'Aphrodise, celui-là emboîte le pas à Averroès pour exposer *in fine* une solution qui lui est propre.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Arthur HYMAN (éd.). — *Maimonidean Studies*, vol. 4, New York, Yeshiva University Press, 2000, 166 pages en anglais + 115 pages en hébreu.

Les *Maimonidean Studies*, inaugurées en 1990, rassemblent, logiquement, des études ayant Maïmonide pour objet. Ce volume, conçu et publié bien avant le déferlement récent et à venir des études maïmonidiennes occasionné par le huit centième anniversaire de la mort du savant en 1204 et recensé ici avec un retard certain, ne déroge pas à cette règle.

La partie anglaise s'ouvre avec une étude, brève mais pointue, par M. H.A. Davidson, d'un court passage du *Guide des égarés* II, 24: selon l'interprétation (et la traduction) adoptée, Maïmonide a souscrit, ou non, à la thèse de l'éternité du monde. Autrement dit, la nature même de l'entreprise maïmonidienne tout entière dépendrait de l'interprétation de quelques mots; et inversement. M. S. Feldman ne s'éloigne guère de cette thématique et expose l'opinion d'Isaac Albalag sur le problème de la relation entre Dieu et le monde. M. Y. T. Langermann offre une liste, «complémentaire» (apparemment de celle publiée par C. Sirat dans *AHDLMA* en 1991 et réimprimée ici, p. 109-133), de manuscrits, ou fragments de manuscrits, du texte arabe du *Guide des égarés*. Mme E. Lieber offre un court panorama de l'œuvre médicale de Maïmonide, dont elle affirme (p. 39), à tort à mon avis, qu'elle est négligée. M. M.B. Shapiro, dans un long article, s'intéresse à la pratique de Maïmonide codificateur face à des superstitions. Après une brève discussion de l'attitude de Maïmonide à l'égard de l'astrologie et des démons, l'A. passe en revue tous les passages du Talmud qui ont dû mettre Maïmonide en présence d'une *halakhah* fondée sur une superstition: selon lui, Maïmonide a systématiquement exclu du *Mishneh Torah* les *halakhot* correspondantes. Cet article érudit présente une faiblesse au niveau épistémologique. L'A. tâche d'explicitier la notion de superstition (p. 67-68) mais son usage de cette notion reste a-historique et intuitif; une analyse de la conception maïmonidienne de «science» eût été indispensable. L'A. ignore apparemment que dans le *Guide* (III, 37), Maïmonide recommande des remèdes comme la suspension d'une pivoine au-dessus de l'épileptique ou l'usage

des excréments d'un chien contre les enflures du gosier, dont il affirme lui-même qu'ils ne sont point «rationnels» (c'est-à-dire fondés sur la science aristotélicienne). Estimant qu'ils sont «prouvés par l'expérience», il affirme qu'il est «permis de les employer». Mme R. Weiss se penche sur la critique qu'adresse Maïmonide à Onqelos, d'ordinaire couvert d'éloges, à propos de ses traductions (dans *Guide I*, 48) de verbes signifiant «voir» et appliqués à Dieu.

La partie hébraïque s'ouvre sur une note dans laquelle M. Y. Brody examine la pratique de Maïmonide dans l'utilisation des deux Talmudim lorsqu'il s'agit de décider des lois. Mme R. Ben-Meir offre une édition, basée sur deux manuscrits, de l'introduction au Commentaire de l'Ecclésiaste composé peu après 1213 par Samuel Ibn Tibbon; malheureusement le même texte a été publié, plus ou moins au même moment, par M. J.T. Robinson [«Samuel Ibn Tibbon's *Commentary on Ecclesiastes and the Philosopher's Prooemium*», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, t. III, éd. I. Twersky et J. M. Harris (Cambridge, Harvard University Press, 2000), p. 83-146]. M. D. Henschke, analysant une *halakhah* concernant le *hameš*, soutient que le *Mishneh Torah* suit strictement les sources talmudiques et qu'aucune «influence» philosophique, qui aurait fait «dévier» une décision halakhique, n'est décelable chez Maïmonide. Mme H. Kasher étudie minutieusement la sémantique des termes *hakham*, *hasid* et *tov* chez Maïmonide et avance que leurs sens respectifs ne sont pas immuables, mais recouvrent des acceptions différentes à des endroits différents de l'œuvre. M. H. Soloveitchik, enfin, attire l'attention sur le caractère problématique de certaines classifications opérées par Maïmonide dans le *Mishneh Torah*.

Le concept des *Maimonidean Studies* est certainement valable: quiconque s'intéresse à l'Aigle de la Synagogue y trouvera matière à lire. Il est normal, dans un volume de presque 300 pages, de trouver des articles de niveaux et de qualités différents.

Gad FREUDENTHAL

Jüdische Handschriften. Restaurieren. Bewahren. Präsentieren. Erste Schritte der Restaurierung der Hebräischen Bibel «Erfurt I», Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, 2002, 35 pages avec de nombreuses photographies.

Ce petit volume, publié par la bibliothèque nationale de Berlin, expose les étapes de la restauration de la Bible dite d'Erfurt (ms. Berlin, Staatsbibliothek, Or. Fol. 1210-11) dans l'atelier de restauration de la bibliothèque berlinoise.

Cette bible est la plus monumentale que nous connaissons: elle mesure 629 mm de haut pour 470 mm de large, et elle a été copiée sur des feuillets formés chacun d'une peau, collés deux à deux pour constituer des bifeuillets ordonnés en cahiers.

Écrit sur trois colonnes à la page, le texte biblique est accompagné de la massore écrite sur les marges de tête et les marges de queue, massore qui dessine, au début des livres, de superbes dessins encadrant les premiers mots écrits en lettres immenses.

Il se pourrait que le livre ait été conservé après le pogrom de 1349 à Erfurt, au Couvent des Augustins, en compagnie d'autres manuscrits hébreux dont un rouleau de la Tora, vraisemblablement du XIII^e siècle (le plus grand, le plus ancien et le mieux conservé des rouleaux de la Tora écrits en Europe!).

Durant la dernière guerre, les dimensions et le poids de la bible d'Erfurt (50 kg) ne permirent pas qu'elle fût évacuée de Berlin: avec d'autres manuscrits de la Staatsbibliothek, elle fut mise dans la cave du Ministère des Finances, lequel fut bombardé le 3 février 1945. Brûlée gravement par le feu puis fortement endommagée par l'eau, elle ne pouvait plus être montrée aux visiteurs ni examinée par les savants. Le livret raconte son sauvetage et montre, à l'aide d'explications courtes et d'images frappantes, le long et minutieux travail exécuté par les techniciens de l'atelier de restauration de la Bibliothèque nationale de Berlin. Il a fallu près de trois ans et la somme de 60.000 «euro» pour rendre à cette Bible hors du commun l'aspect d'un livre; l'entreprise aussi était hors du commun et sa réussite est parfaite. Nous sommes d'autant plus heureux que ce livre décrivant sa restauration nous fasse toucher du doigt les difficultés résolues et nous en conserve les étapes.

Colette SIRAT

Mauro PERANI, Cesarino RUINI (éd.). — *«Fragmenta ne pereant». Recupero e studio dei frammenti di manoscritti medievali e rinascimentali riutilizzati in legature*, Ravenna, Longo, 2002, 266 pages («Le Tessere», 4).

Il s'agit des actes d'un colloque tenu à Ravenne les 29 et 30 mai 2000 à l'initiative de plusieurs institutions, qui a porté sur les manuscrits de toutes sortes, tant musicaux qu'hébreux, italiens ou vernaculaires. Après une conférence d'introduction (E. Milano, «Frammenti di codici e beni librari», p. 9-17) qui remplace la recherche et le traitement systématiques des fragments dans le cadre de la mise en valeur organisée du patrimoine manuscrit d'Italie, les articles sont distribués sous une rubrique technique, «Problèmes méthodologiques généraux», et trois rubriques par types de manuscrits, «Les fragments de manuscrits hébreux en Europe», «Géographie et histoire des fragments liturgico-musicaux» et «Fragments latins, italiens et romans». On comprendra que nous ne détaillons ici que les deux premières rubriques.

A.L. Merlani traite des «Problemi, tendenze e orientamenti relativi ai supporti scrittori reimpiegati in legature», p. 21-23; A. Zappalà, de «La conservazione dei frammenti cartacei e pergamenei», p. 25-32 [avec une «bibliographie essentielle»]; N. Scianna, des «Nuove metodologie per la conservazione e la fruibilità dei frammenti membranacei e cartacei», p. 33-40, 3 pl.

Les contributions portant sur les fragments hébreux forment un bilan qui couvre tous les aspects importants de la question d'une manière bien concertée: S. Emanuel, «The Contribution of Hebrew Manuscript Fragments to our Knowledge of Italian Jewry», p. 43-50; M. Perani, «*Codicum hebraicorum fragmenta. I manoscritti ebraici riutilizzati nelle legature in Italia*», p. 51-74; B. Richler, «The Dispersion of Medieval Hebrew Manuscripts and its Significance for Understanding the Phenomenon of Hebrew *membra disiecta*», p. 75-81; M. Beit-Arié, «The Contribution of Medieval Hebrew Manuscript Fragments to Hebrew Codicology», p. 83-88; E. Engel, «Evolutionary Stages of Medieval Hebrew Scripts as Reflected in the "European Genizah"», p. 89-119, pl.; A. David, «Hebrew Documentary Material in the European Genizah: a Preliminary Discussion», p. 121-129, 1 pl.

Arrêtons-nous un instant sur cette formule de «Genizah d'Europe» qui figure dans deux titres. Le parallèle qu'elle suggère est évidemment celui de la Genizah du Caire. Bien entendu, il est légitime, puisqu'il s'agit les deux fois de la décou-

verte de fragments souvent anciens, conservés paradoxalement grâce au peu de cas qu'on en a fait (mis au rebut dans un cas, réemployés comme matériau de fabrication de livres dans le second). Mais il ne faudrait pas qu'un lecteur non averti (ce n'est, bien sûr, pas le cas des spécialistes qui ont employé l'expression) se méprenne : les découvertes faites jusqu'à présent dans les reliures, en Europe, enrichissent la connaissance des manuscrits hébreux ou (S. Emanuel, A. David) de l'histoire juive, complétant exceptionnellement un texte parvenu avec des manques ou révélant, même, un texte inconnu. En aucun cas, cependant, elles ne semblent devoir approcher l'importance de ce qui avait été trouvé au Caire (M. Beit-Arié), tant du point de vue littéraire qu'historique, ne serait-ce que pour la raison que chaque fragment ne peut être qu'un très petit morceau de parchemin ou de papier, peut-être au plus un bifeuillet ayant servi de couverture. Cependant, et c'est là une autre différence, il s'agit d'une «révélation progressive» et l'investigation n'a nulle part encore été menée d'une façon aussi systématique qu'en Italie (M. Perani, qui en est l'un des principaux artisans, en donne la bibliographie par année pour ce pays aux p. 64-74 de son article) : ce qui laisse subsister l'espoir de belles trouvailles. M. David en donne pour exemple l'Archivio Historico de Gérone, où M. Perani a découvert cent soixante registres reliés avec le recours à des fragments de manuscrits hébreux.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Menachem COHEN (éd.). — ספר יחזקאל, מקראות גדולות הכתר, (*Mikraot Gedolot Haketer*, The Book of Yehezkel), Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 2000, 357 pages.

Ce volume est le septième de la nouvelle édition des *Miqra'ot gedolot* entreprise sous la direction de Menachem Cohen, de l'université Bar Ilan. Comme dans les tomes précédents, le texte et la Massorah sont établis à partir du Codex d'Alep de l'École de Tibériade, le célèbre *Keter* qui a donné son nom à cette nouvelle édition, et la version araméenne ou Targum Jonathan est fondée sur des manuscrits yéménites. L'ensemble est accompagné de sept commentaires médiévaux littéralistes, ce qui est une première puisque se côtoient dans un même volume, outre les grands classiques que sont les commentaires de Salomon ben Isaac (Rashi) et David Qimhi (RaDaQ), les exégèses de Joseph Kara, Éliézer de Beaugency, Isaië de Trani, Joseph Kaspi et celle de Menahem ben Shim'on, élève de Joseph Qimhi, publiée pour la première fois. Les éditeurs ont privilégié la lisibilité : ils ont introduit un appareil critique, «'Eyn ha-Massorah», dans lequel les notes massorétiques, toujours très succinctes, sont développées et explicitées ; les commentaires sont imprimés avec une même police de caractère, les lemmes figurent en gras, le tout augmenté d'une ponctuation, inexistante dans les manuscrits.

Toutes les exégèses ont été revues et éditées à partir de manuscrits, y compris le commentaire de Rashi, fruit de la confrontation de sept manuscrits et des premières *Miqra'ot gedolot* imprimées par Ben Hayyim en 1525. D'autres sources ont été consultées lorsqu'elles permettaient de résoudre des points litigieux, comme le *responsum* de Rashi à Samuel ben Jacob d'Auxerre. Dans cette missive particulièrement intéressante, et dont un extrait figure en annexe, Rashi amende quelques-unes de ses exégèses. Ces corrections n'apparaissent pas dans tous les manuscrits, et l'édition Ben Hayyim, qui a servi de modèle aux suivantes, a été établie d'après un manuscrit qui n'avait pas été révisé. Les éditeurs de *Haketer* ont choisi de pro-

poser les deux versions, tout en avisant le lecteur de la moindre importance à accorder au texte invalidé par Rashi lui-même, puisqu'il figure entre parenthèses et dans une police de caractères de taille inférieure (cf. 42, 1). Les gloses tardives clairement identifiables, et dont Rashi ne pouvait être l'auteur, sont également signalées (42, 3: *c'est un pilier comme l'a expliqué Rashi*).

Au-delà de l'énorme travail d'édition, nous nous sommes interrogée sur l'intérêt que représente la juxtaposition de toutes ces exégèses littéralistes. Pour ce faire, nous avons choisi d'étudier de près le célèbre chapitre 35 d'Ézéchiël, afin de mettre à jour les différences existant entre les exégèses proposées et de percer les sensibilités propres à chaque exégète.

La mise en page permet de repérer immédiatement les exégèses les plus prolixes, celles de David Qimhi et Joseph Qara. Tous deux intercalent des extraits du Midrash et du Talmud, ce qui permit à Simon Eppenstein de supposer que si le commentaire de Rashi s'est imposé au détriment de celui de Joseph Qara, c'est en raison de sa concision, malgré les nombreuses *aggadot* qu'il rapporte.

Ce chapitre est l'occasion d'aborder certaines questions de fond: la scène des ossements a-t-elle véritablement eu lieu ou s'agit-il d'une simple vision? Quel est le message transmis par le prophète Ézéchiël? Et donc, de quels ossements s'agit-il?

Rashi (1040-1105) et Joseph Qara (approximativement 1055-1125), bien que soulignant qu'il s'agit d'une prophétie, considèrent que la scène a réellement eu lieu. Ils s'attachent à des points de détail, supposent, contrairement à ce qui est indiqué dans le texte, qu'Ézéchiël ne se trouvait pas dans la vallée des ossements mais à côté, en raison de son statut de *kohen*, et justifient les étapes successives de la reconstitution des corps. En revanche, pour Éliézer de Beaugency, qui appartient à la même école exégétique mais qui vécut vers la fin du XII^e siècle, ce chapitre est une vision et il n'est pas nécessaire d'apporter des précisions. On notera, par ailleurs, que ces trois exégètes de France du nord font référence dans leurs commentaires aux épreuves qu'ils ont à affronter dans leur vie quotidienne. Rashi voit dans les ossements, une *allusion* à «nos os (qui) se sont desséchés dans les malheurs»; pour Joseph Qara, faire revivre la maison d'Israël est un *signe* qui dément «ceux qui disent, il n'y pas de juge en ce monde ni dans le monde futur», et Éliézer de Beaugency considère que cette vision est une «consolation pour tous ceux qui sont morts en sanctifiant le nom divin, même s'ils n'ont pas été tués, étant donné que toute leur vie, ils ont souffert d'humiliation, ont été frappés parce qu'ils refusaient de croire en leurs *trefot*¹, et c'est sur leurs pieds qu'ils rejoindront la terre d'Israël».

L'exégèse provençale du XII^e siècle, représentée ici par Menahem ben Shim'on (deuxième moitié du siècle) et David Qimhi (1160-1235), est autre. Elle se caractérise par la présence de gloses grammaticales concises, dans lesquelles sont précisés le sens et la forme de termes peu courants ou polysémiques, et qui reprennent la terminologie utilisée par Joseph Qimhi dans sa grammaire. Menahem ben Shim'on est particulièrement soucieux du sens littéral. Il réfute l'opinion de Rashi et maintient, fidèle au texte, que le prophète reposait bien dans la vallée des ossements, au cours d'une vision prophétique. David Qimhi, son jeune collègue, précise que dans ces conditions, Ézéchiël n'est pas astreint à respecter les lois qui incombent au prêtre, ce qui était également le cas lorsque Dieu lui avait demandé de se raser. Puis, assez étonnamment, David Qimhi cite un passage talmudique laissant supposer que toute la scène a réellement eu lieu, et concède que les ossements pourraient être

ceux des Éphraïmites qui avaient tenté de fuir l'Égypte avant l'heure; il ne l'affirme cependant pas, contrairement à Rashi pour qui aucun doute n'est possible.

David Qimhi propose de comprendre ce passage de deux façons différentes; comme une parabole dans laquelle les ossements évoqueraient les Israélites considérés comme morts en exil et les tombes, les terres d'exil, ou selon le sens littéral qui ne nécessite dès lors aucune explication complémentaire. La répétition du terme *ruah* sous sa forme fléchie permet à David Qimhi de faire la distinction entre souffle de vie et esprit intelligent. En insufflant ce deuxième *ruah*, Dieu permet aux hommes de ne plus fauter; ils vivront, de ce fait, plus longtemps et ne seront plus exilés de leur terre. C'est également un message d'espérance que déchiffre Menahem ben Shim'on. Si dans ce monde, les Israélites désespèrent du bien et sont comme morts à leurs propres yeux, la résurrection des ossements prouve qu'il faut croire en Dieu et qu'il y a un espoir après la mort.

Exégète plus concis encore qu'Éliézer de Beaugency, Isaïe de Trani, qui vécut en Italie dans la première moitié du XIII^e siècle, explique dans ses gloses les termes difficiles et précise quelques points grammaticaux. De cet épisode, Isaïe de Trani conclut qu'il y aura résurrection des morts au moment des temps messianiques et ce, avant le monde futur.

Très nettement, se dessinent des différences de fond comme de forme entre les différentes écoles exégétiques de la Bible au Moyen Âge. Pour les exégètes de France du nord, le texte biblique ne peut que retranscrire des faits avérés. Aussi n'hésitent-ils pas à interpréter la lettre pour faire coïncider réalité envisagée et *halakha*, et retrouvent-ils dans ce passage un écho des difficultés qu'ils vivent au quotidien. En Provence et en Italie, la lettre est primordiale; il faut donc supposer que la parole de Dieu n'a pas été effective, mais est intervenue au cours d'une vision, dont le message d'espoir porte sur un futur plus ou moins proche. On notera la position intermédiaire d'Éliézer de Beaugency, plus rigoureux en ce qui concerne la lettre, mais dont l'interprétation générale reste dans la droite filiation de ses prédécesseurs.

Judith KOGEL

Israel M. TA-SHMA. — כנסת מחקרים. עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים. כרך א, אשכנז (Studies in Medieval Rabbinic Literature, t. I, Germany), Jérusalem, The Bialik Institute, 2004, יא + 422 pages.

Nous trouvons ici le recueil de vingt-sept articles publiés depuis 1969 dans *Tarbiš*, 'Alēy sēfer, Sinai et quelques autres revues israéliennes et volumes collectifs, à présent revus et mis à jour, parmi les plus marquants du grand historien de la littérature rabbinique médiévale; ils sont accompagnés d'une bibliographie des sources, d'une bibliographie secondaire, d'index des références à la littérature biblique et rabbinique, des manuscrits, des noms de personne et des sujets. Ce volume est le premier d'une série de trois ou quatre dont le second portera sur l'Espagne et ses «filles» et le ou les derniers sur Byzance, l'Italie et la Provence.

Les sujets traités dans ce volume sont les suivants: regardant les XI^e et XII^e siècles: le commentaire du Talmud attribué à R. Gershom Me'or ha-Gölāh; la bibliothèque des sages d'Allemagne et de France au XI^e et au XII^e siècle; l'acclimatation des ouvrages de R. Isaac Alfasi, de Rabbeynū Ḥanan'el et des *Halākhōt gedōlōt* en

Allemagne et en France au XI^e et au XII^e s.; quelques questions regardant le *Maḥzōr Witrī*; sur le commentaire des *piyyuṭim* en araméen du *Maḥzor Witrī*; Remarques sur le texte du *Sēfer ha-yāšār* de Rabbeynū Tām; Un commentaire manuscrit germano-français ancien des midrashim *Berē'šit Rabbā, Wa-yiqrā' Rabbā, Mekhilta* et *Sifri*. — Regardant le XIII^e siècle: Introduction à la littérature des *responsa* des sages d'Allemagne et de France; Une nouvelle chronique de l'époque des tossafistes, dans le cercle de R. Isaac l'Ancien; Le *Sēfer ha-maskil*, un écrit juif français inconnu de la fin du XIII^e siècle; Quelques écrits manuscrits de R. Isaac Ōr Zārū'a; R. Isaïe *mi-Weiyl*, un sage inconnu de l'époque de R. Me'ir de Rotembourg; À propos du *Isūr we-hetēr* de R. Yeroham et de R. Isaac de Düren. — Regardant R. Juda le Pieux et la «Piété ashkenaze»: *Zekher 'āsāh le-nifle'ōtāyw* de R. Juda le Pieux; *Sōdōt ha-tefillāh* du même; Pour l'histoire des juifs de Pologne au XII^e et au XIII^e siècle; L'attitude des sages de l'Ashkenaz ancien et la valeur de la «montée» en Terre d'Israël; Introduction au *Sēfer gymatri'ōt* de R. Juda le Pieux. — La critique biblique dans l'ancien Ashkenaz: Sur la critique biblique en Ashkenaz au moyen âge; Un commentaire critique anonyme, manuscrit, du Livre des Psaumes; Le commentaire des Chroniques du ms. Munich [Bayerische Staatsbibl., hebr.] 5; L'exégèse biblique hébréo-byzantine ancienne des environ de l'an mil d'après les manuscrits de la Genizah. — Les XIV^e et XV^e siècles: Lignes caractéristiques de la littérature halakhique en Ashkenaz au XIII^e et au XIV^e siècle; *Tōsefōt Gūrñiš*¹: leur signification et leur liens avec les écoles du *pilpūl* et des *hillūqim*; Du nouveau sur les *Tōsefōt Gūrñiš* et leur propos; Le ms. de Parme 933 (*Tōsefōt ḥakhmey Angliyah*) et sa valeur; Le suicide et le meurtre pour la sanctification du Nom: contribution à la question de la place de la aggadāh dans la tradition décisionnaire ashkenaze.

Inutile de dire l'importance de cet ensemble, les titres parlent d'eux-mêmes. Pour s'en tenir à ce premier volume, ces études, ainsi regroupées, font bien voir à quel point le Professeur Ta-Shma, dont à part cela les livres sur le *minhag* ashkenaze ancien, sur la liturgie ashkenaze et sur la halakhah, le *minhag* et la vie en Ashkenaz entre XI^e et XIV^e siècle sont bien connus, a apporté, grâce à un énorme travail sur les sources inédites, une contribution de première importance à la connaissance de la littérature et de la société ashkenazes médiévales.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Joël CATANE (dir.) — ספר התשב"ץ תשובות רבי שמעון בן צמח דוראן, Le livre des réponses de Rabbi Simon b. Šemaḥ Duran, nouvelle édition selon les manuscrits et l'édition *Princeps*, avec introduction, notes et annexes, Kibboutz Chaalvim, Académie religieuse du Kibboutz Chaalvim, Institut Salomon Ouman, t. I, 1998, 1 in-4° de 95 + 446 pages (pagination hébraïque), t. II, 2002, in-4° de 27 + 351 pages (pagination hébraïque).

Dans son introduction le rabbin Catane, fils du regretté collaborateur de la *Revue*, Moché Catane, reprend celle de Méir b. Nathanaël Crescas à l'édition *princeps*. Afin de procurer le meilleur texte possible, Shimon Shlomo Goldschmidt a rassemblé l'ensemble des manuscrits existants dont aucun pourtant ne comprend l'ouvrage en son entier. De toutes manières il faudrait réunir deux manuscrits, le 23 de Londres et le Sasson 917 pour reconstituer le manuscrit de base de l'édition *Princeps*.

Ces manuscrits sont: Jérusalem, Bibliothèque Nationale et Universitaire 83.946 (non microfilmé); Moscou, Ginsburg 401/2 (microfilm n° 28003 à l'Institut des manuscrits hébreux microfilmés de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem); New-York, Columbia X 893.15 D932 (microfilm 23479); Cambridge 498 /1-3 (microfilm 16791); [ancienne coll.] Sasson 612, publié dans l'ouvrage de Joseph Sasportas et dans les responsa de Noah Aminoah, Tel-Aviv, 1995; Londres, Montefiore 103/2 (microfilm 4617); Londres, Jews' College 23 (microfilm 4691); Paris, Alliance Israélite Universelle 159 (microfilm 3217); Londres, British Library 572; Add. 22089 (microfilm 4951) qui comprend des *responsa* de Salomon b. Adret, Haï Gaon et Simon b. Şemaḥ Duran selon l'ordre du *Tur*, *Ḥoshen Mishpat*.

Il existe plusieurs manuscrits du résumé du *Tashbeş*, beaucoup utilisé avant l'édition *Princeps*: Londres, Montefiore 101.8 (microfilm 4615); Saint-Pétersbourg, Académie des Sciences B 160 (microfilm 53065) d'écriture sefarde tardive, c. XVI^e siècle; Londres, British Library 574 (microfilm 5792) d'écriture italienne ancienne; Jérusalem, Collection privée Méir Benayah 111 (microfilm 43661).

Le lieu de naissance de Simon b. Şemaḥ Duran (1361-1444) reste inconnu: on hésite entre Barcelone et Majorque. Son enfance se déroula sans doute en grande partie à Majorque. L'île abritait une communauté éminente dans l'étude de la Tora constituée par des juifs réfugiés de Provence, de France, de Catalogne. Notre auteur séjourna un certain temps à Teruel en Aragon avec son beau-père, Jonas de Maestre, où il eut des contacts avec Hasdaï Crescas et Isaac ha-Şarfati.

Son père Şemaḥ Duran était lui-même un savant rabbin pourvu, semble-t-il d'une jolie fortune. Il tenait son nom de son oncle maternel, lui-même fils de Juda Delesfils. Le grand-père de ce Juda était Lewi ha-Kohen. La famille était aussi liée avec Gersonide, passant pour tirer ses origines de la Provence.

Le père de Simon fut son premier maître; suivirent Samuel Ḥaliwa et un Vidal Éphraïm qui trouva la mort lors les émeutes anti-juives de 1391 à Majorque, disciple de Nissim b. Ruben de Gérone. Un autre maître influença Simon, Shem-Tov Falcon, rabbin à Majorque. On ne sait si notre auteur compléta ses études auprès de Pereş ha-Cohen de Barcelone, maître lui-même d'Isaac b. Şešet Barfat.

Très jeune il se distingua par ses dons; avant l'âge de trente ans il fut convié à prêcher l'homélie du *Şabbat ha-gadol* en Aragon devant une assemblée de sages. Il épousa Bonguda, fille de son maître Jonas de Maestre, descendant à la quatrième génération de Nahmanide. Savant rabbin, disciple de Pereş ha-Kohen de Barcelone, qui collabora à plusieurs reprises avec Hasdaï Crescas pour la défense des intérêts du judaïsme espagnol, Jonas perdit la vie avec bien d'autres au cours des *avalot* du 24 août 1391 à Majorque. Ces émeutes avaient débuté à Séville le 1^{er} tammuz 5151 (12 juin 1391) pour se propager de ville en ville à travers l'Espagne et gagner Majorque le 1^{er} ellul (10 août 1391) où quelque trois cents juifs perdirent la vie. C'est à la suite de ce drame que Simon Duran s'embarqua pour Alger.

L'Afrique du Nord devint en effet le refuge privilégié des juifs rescapés des massacres de 1391. La principauté d'Alger dont la capitale était Tlemcen accueillit les fugitifs pour des raisons évidentes, revenus fiscaux et perspectives commerciales. L'accueil ne se fit pas sans réserve de la part des non-juifs et même de la part de

certaines juifs qui s'opposèrent à cette immigration, appréhendant une hausse du prix des denrées. Isaac b. Sheshet fut obligé de frapper d'anathème un juif riche qui voulait persuader un potentat musulman de refuser l'entrée en Alger aux réfugiés. Le pouvoir garanti à la communauté juive ce qui était admis en terre d'Islam, protection, tolérance, large autonomie interne. Les communautés d'Afrique du Nord avaient bien changé. Depuis des siècles les autorités rabbiniques comme Dunaš b. Labrat, Isaac Alfassi, Joseph Ibn Migaš et bien d'autres qui avaient fortement influencé le judaïsme de l'Espagne et d'autres contrées avaient disparu. Les juifs d'Alger, bien qu'ils aient gardé leurs écoles, n'avaient plus de penseurs ou de décisionnaires marquants. Dans la principauté d'Alger même la situation politique n'était pas simple. Deux ans avant les émeutes à Majorque le gouverneur de Tlemcen avait été assassiné et pendant vingt-deux ans, six de ses fils se succédèrent dont trois furent assassinés et un tué au combat. Les guerres et l'instabilité causèrent un appauvrissement général. La piraterie rendait malaisée la circulation entre l'Europe et l'Afrique du Nord. Isaac Barfat (1326-1408) s'y était réfugié la même année que Simon Duran et s'était installé à Miliana la première année de son arrivée. Jadis rabbin en Catalogne, il fut nommé rabbin et président du tribunal rabbinique d'Alger. Simon devint juge dans ce tribunal. Tous deux jetèrent les bases d'un renouveau de la Tora en Alger.

À la suite de massacres de 1391 nombre de juifs avaient été contraints d'abjurer le judaïsme: se posait le problème de leur réadmission. Isaac b. Sheshet et Simon b. Šemaš s'efforcèrent de trouver des solutions. Pour Simon ils devaient dans la mesure de leurs moyens quitter les lieux où il leur était interdit de pratiquer un judaïsme authentique. S'ils pouvaient s'enfuir et ne le faisaient pas, ils ne pouvaient être considérés comme des *anussim*, contraints par la force, mais comme des *mezidim* (agissant délibérément). Les convertis forcés revenant sincèrement à la religion ancestrale furent reçus sans réserve par les autorités rabbiniques. Nombre d'entre eux décidèrent de se fixer en terre d'Israël. Simon répondit par exemple avec empressement en encourageant un astronome fortuné de l'entourage du roi, dirigeant communautaire de Majorque, Isaac Nefussi, contraint dans sa vieillesse d'abjurer sa foi, qui profita de la première occasion pour s'amender en choisissant de s'installer dans le pays d'Israël. Il voulut savoir s'il lui serait permis de s'embarquer avec une flottille appareillant le shabbat. Simon l'y autorisa, considérant le motif comme une *mišwa* et s'appuyant sur les décisions du Talmud, de Nahmanide et du Tur.

Les réfugiés ne purent s'intégrer dans les communautés existantes. Ils créèrent des communautés séparées pour le versement des impôts et constituèrent des synagogues respectant leurs coutumes spécifiques.

L'action d'Isaac Barfat et de Simon porta ses fruits: en une génération Alger devint un foyer halakhique majeur, consulté depuis l'Espagne, l'Italie, la Sardaigne et au-delà. Les relations entre les deux sages étaient complexes. D'une part Simon b. Šemaš avait pour Isaac Barfat une considération exemplaire; d'autre part, il s'opposa très vivement à sa nomination par le pouvoir musulman comme juge unique de la communauté d'origine espagnole. Il dénonçait un vice de forme dans une procédure sans décision du corps rabbinique et craignait une ingérence croissante du pouvoir dans la gestion interne de la communauté. Les décisions halakhiques de Simon b. Šemaš étaient souvent en accord avec celles d'Isaac b. Šešet et il ne manquait pas de le souligner. Parfois il s'y opposait notamment en matière de *minhag*.

Il forma une lignée de décisionnaires. Un de ses fils, Salomon, auteur de *responsa*, lui succéda à la tête de la communauté. Trois des fils de Salomon furent *dayyanim* en Alger: Aaron, Şemaḥ, Simon.

Le *Sefer Ha-Tašbeš*, les *responsa* de Simon b. Şemaḥ, resta fort longtemps à l'état manuscrit. Il n'existait pas d'imprimerie hébraïque en Afrique du Nord et le coût élevé d'une telle publication retardait sa parution. Les décisionnaires se servaient d'une version manuscrite résumée représentée par quatre manuscrits cités plus haut.

Une première tentative se solda par un échec, son promoteur, Shalom Nahmias, étant mort à Salé dans des conditions obscures en 1732. Vers la même date, Meir Crescas entreprit de longues démarches, qu'il narre par le menu dans son introduction et qui aboutirent à l'édition *princeps* des *responsa*.

Une deuxième édition vit le jour à Lemberg (Lvov) alors autrichienne en 1891 dans l'imprimerie d'Uri Zeev Salant, presque identique à l'édition *princeps* avec correction des fautes et addition des références au Talmud et à Maïmonide. De cette édition ont été tirées les multiples reproductions anastatiques aujourd'hui disponibles.

Dans l'édition *princeps* à la fin des deuxième et troisième sections se trouve une liste des livres de Simon b. Şemaḥ, comprenant quatorze ouvrages, le dernier sur les lois de *Pesaḥ* entrepris dans la quatre-vingtième année de l'auteur.

Un bon tiers des consultations regarde les décisions sur le mariage et les traités *Qiddušin*, *Ketubot*, *Gittin*. Les *responsa* touchent bien d'autres sujets ainsi que des points de grammaire, d'histoire, de philosophie, de kabbale, de mathématiques et d'astronomie. La source de ses décisions est, bien entendu, le Talmud, ensuite Maïmonide et les *Riṣonim*. Simon cite fréquemment les *Tosafot* y compris celles d'Acher b. Yehiel, le *Roš*, suivant en cela le fils de ce dernier signalant qu'en Espagne on étudiait surtout les *Tosafot* de son père. Simon s'appuie beaucoup dans ses décisions sur le *Sefer Mišwot qatan*, le Petit livre des préceptes, d'Isaac de Corbeil. Il cite fréquemment Salomon b. Adret comme le *Roš* et son fils, presque son contemporain. Joël Catane fait observer qu'Isaac b. Şešet reste un disciple de Nahmanide alors que Simon b. Şemaḥ suit le *Roš* dans l'ensemble de son œuvre, tant en Espagne qu'en Afrique du Nord. Notre édition comporte plusieurs *index* et une table des matières établie par Meir Crescas. Nous y trouvons vingt-cinq thèmes: 1) étude du Talmud; 2) phylactères et *Sefer Tora*; 3) bénédictions; 4) Chabbat; 5) *Roš ha-šanah*; 6) fiançailles et noces; 7) l'honneur dû aux parents; 8) *Pesaḥ*; 9) juges, amendes, délations; 10) *dayyanim* et sanhédrin; 11) témoignages, actes juridiques, hypothèques, manuscrits; 12) vœux, serments, anathèmes et excommunications; 13) public et *taqqanot*, impôts, taxes d'habitation, coutumes communautaires; 14) le permis et l'interdit, le vin consacré, les activités interdites, la cuisine non-juive, la quantité négligeable; 15) l'abattage et la viande non permise; 16) impureté et pureté, menstruation, bain rituel et immersion; 17) droit matrimonial, engagements matrimoniaux, présents et mariages; 18) contrats de mariage, tuteurs, veuves, pensions alimentaires; 19) divorce, lévirat et libération de la veuve; 20) règles successorales; 21) représentants et associés; 22) argent, prêts et emprunts, ventes; 23) location. 24) intérêts; 25) les nouvelles explications des lois, l'enseignement oral traditionnel. Ceci pour neuf cent trente *responsa* y compris *Hut ha-mešulaš*.

Cette édition réalise la synthèse des commentaires sur l'ouvrage jusqu'à ce jour. Par exemple vers la fin du deuxième tome, l'alinéa 291 est entièrement consacré

aux règles concernant la *ḥalah*. Le commentaire explicatif est renvoyé dans les notes infrapaginales. Le «Pain de Salomon», commentaire du *Tašbeš* sur cette réponse, fut écrit par Salomon Zalman b. Zeev Leib, rabbin de Vitebsk, puis d'autres grandes villes, qui fit paraître en 1876 à Varsovie son «Palanquin de Salomon» un commentaire du *Tašbeš*.

L'équipe rédactionnelle de cette nouvelle édition s'est penchée sur le problème des abréviations très nombreuses dans les manuscrits et les éditions. Il fut décidé de développer toutes les abréviations pour en faciliter la lecture. Cette équipe a voulu établir une ponctuation compréhensible. La recherche a été répartie par *responsum*, chaque membre de l'équipe constituant un dossier des résultats de son travail, l'ensemble étant remis au rabbin Catane afin qu'il rédige les notes explicatives. Des annexes complémentaires offrent un commentaire spécifique sur des questions particulières, ainsi dans le tome 1^{er} sur l'astronomie par le rabbin Zalman Menahem Koren, orfèvre en la matière, sur les questions mathématiques par les soins de deux spécialistes de l'Université Bar-Ilan, David Garber et Boaz Saban. Le *Tašbeš* est imprimé en caractère «Rashi», les notes et commentaires en hébreu carré. Les savants éditeurs espèrent produire cette année le tome III avec le trois cent vingt-septième *responsum*, un tome IV devant clore cette édition avec *Ha-ḥut ha-mešulaš*.

Bernard ZOLTY

Zohar AMAR. — *הארבה במסורת ישראל* (Le criquet dans la tradition juive), Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 2004, 200 pages.

Ce livre comble un vide. Nul ouvrage avant lui n'avait aussi exhaustivement traité de cette tradition juive d'origine biblique qu'est la consommation de sauterelles, mystérieuse car disparue de la majorité des communautés juives dans le monde. D'ailleurs, nous apprenons que le mot «sauterelle», couramment utilisé, est inadéquat pour traduire l'hébreu *arbeh*, qui dénomme exclusivement l'acridien appelé «criquet» en français. C'est en effet le criquet — et non la sauterelle — qui peut se rassembler sous certaines conditions en nuées immenses de parfois plusieurs milliards d'individus; et c'est lui qui a frappé l'Égypte au temps de Moïse.

Tout au long de sept chapitres passionnants, Z. Amar propose une description complète et scientifique de cette pratique alimentaire, avec l'analyse sérieuse de la littérature rabbinique (surtout les *responsa*) sur ce sujet; la collecte de nombreux témoignages auprès de ceux qui mangent (ou ont mangé) des criquets et l'identification spécifique par les biologistes des acridiens consommés en concordance avec les témoignages. Trois espèces ont été identifiées avec certitude: le criquet pèlerin (*Schistocerca gregaria*), le criquet migrateur (*Locusta migratoria*) et le criquet marocain (*Dociostaurus maroccanus*).

La place des juifs du Yémen est ici prédominante. Les communautés yéménites sont en effet les seules pour lesquelles la consommation du criquet a tenu jusqu'à nos jours un rôle aussi important. C'est auprès de Yéménites vivant maintenant en Israël que Z. Amar a majoritairement recueilli ses témoignages. Il a présenté à ses informateurs plusieurs séries de criquets, vivants ou naturalisés, ainsi que de nombreux dessins et photos, afin de se faire préciser quelles étaient les espèces traditionnellement consommées. Dans son chapitre d'ethnologie culinaire, consacré aux manières de préparer et de manger cet acridien, de nombreuses coutumes juives

yéménites sont rapportées, en plus de celles que recensent les quelques documents historiques qui en parlent. Une anecdote (p. 99, n. 117) illustre le fossé culturel qui sépare les communautés mangeuses de criquets de celles qui ne le sont pas, jusqu'au point de faire rompre des fiançailles!

Bien sûr l'Afrique du Nord n'est pas oubliée. Z. Amar y a trouvé beaucoup de témoignages historiques dans la littérature rabbinique médiévale et post-médiévale de la présence de cette coutume (p. 74-85). Jusqu'à leur *'aliya* dans les années soixante, certaines communautés du Maroc et d'Algérie, comme à Ghardaïa, ont consommé le criquet, souvent fourni par des bédouins. Il est intéressant de noter que ce sont les exilés d'Espagne, arrivés en masse au Maghreb après l'Expulsion, qui s'abstiennent majoritairement d'en manger; la coutume ayant apparemment disparu plus tôt chez eux, vers le treizième siècle, et seulement subsisté dans quelques familles de rabbins qui gardaient des liens privilégiés avec l'Afrique du Nord.

Le livre consacre un chapitre (chap. 7) au fameux *responsum* (vers 1720) du rabbin marocain Haïm Ben-Attar — auteur du célèbre commentaire biblique *Or ha-hayyim* — qui interdit totalement la consommation du criquet à ses coreligionnaires de Meknès, en s'appuyant sur une interprétation apparemment erronée d'un commentaire de Rachi sur Lévi. XI, 21. Son influence a été considérable, au point que de nombreuses communautés juives en Afrique du Nord abandonnèrent leur tradition millénaire. Il fut largement utilisé par des rabbins ashkénazes, vivant en Terre d'Israël au contact de juifs orientaux, pour interdire cette coutume qu'ils auraient aimé voir disparaître. L'argumentation halakhique de Ben-Attar est intelligemment réfutée point par point par l'auteur, qui s'appuie exhaustivement sur les critiques qu'en ont écrites les opposants à cette décision, surtout les rabbins yéménites.

La question de savoir s'il est permis à un juif qui n'a pas reçu de tradition spéciale en ce domaine (un Ashkénaze par exemple), de s'appuyer sur celle d'un autre (un Yéménite) pour manger des criquets est pleinement traitée (p. 99-101). Selon les lois de *kasherut*, seul le détenteur d'une tradition ininterrompue qui identifie clairement les aliments permis par la Bible — comme les criquets — est autorisé à en manger. Parmi les nombreuses réponses intéressantes, on peut trouver un petit bijou d'obscurantisme, faisant triompher l'ignorance sur la connaissance: le *responsum* du rabbin Manassé Klein, qui stipule que les Yéménites doivent abandonner leur tradition permissive devant celle, prohibitive, des Ashkénazes. Ce qui revient à dire que celui qui ne sait pas ne doit pas apprendre de celui qui sait! On n'ose imaginer, selon cet avis, la face que pourrait prendre le judaïsme dans quelques siècles.

Cet ouvrage comporte aussi une étude approfondie de la concordance entre les noms arabes donnés au criquet par les différentes communautés juives orientales (*djarâd* surtout), et les noms hébreu traditionnels (*hagav*, *arbeh*, *sol'am*, etc.). De plus, il contient des propositions de Z. Amar pour identifier les différents noms des acridiens dans la Tora et le Talmud. Certaines suggestions sont audacieuses, mais passionnantes pour qui est intéressé par les espèces à ces époques.

Quelques pages (151-155) traitent de la lettre *heth* (ou *kaf* si on la tourne), en tant que signe de *kasherut*, présente sur le thorax de certains criquets. Il s'agit apparemment d'une tradition tardive, car absente du Talmud, mais rapportée pour la première fois dans le *Midrash haggadol* (Exode X, 17).

Comme Z. Amar le souligne, le travail d'enregistrement et de sauvetage de cette coutume alimentaire en voie de disparition est d'autant plus nécessaire que, selon la

halakha, les criquets ne sont autorisés à la consommation que conformément à une pratique reçue par tradition. Si celle-ci venait à se perdre, un pan entier de la *kasherut* disparaîtrait. De plus, ainsi que le rapporte Maïmonide dans son *Mishneh Tora*, c'est un commandement positif de connaître la différence entre les animaux propres et impropres à la consommation, criquets inclus — même si l'intention d'en manger est absente, comme le signale le rabbin S. Y. H. Kanievsky, grande autorité ashkénaze d'aujourd'hui, cité dans l'introduction. Dans l'avenir cette tradition pourrait révéler son utilité, si le réchauffement climatique amenait en Europe des nuées acridiennes!

Gabriel LACOMBE-HAGAÏ

Görge K. HASSELHOFF. — *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 2004, 400 pages.

Prenant la suite des travaux allemands de Jakob Guttman et de Wolfgang Kluxen et étrangers de B. Smalley et de G. Dahan, le présent ouvrage fait apparaître toute l'importance de Maïmonide pour le moyen âge latin. Son sujet, bien qu'étroitement lié à celui de l'influence, est plus précisément l'«image» de Maïmonide chez les Latins entre le XIII^e et le XV^e siècle. On considère successivement la réception du juriste de l'ancienne loi, du philosophe et du médecin. Le premier ne fut connu qu'incidemment et rarement considéré avec attention par les Latins. Il a existé dans la période trois traductions-adaptations latines de parties du *Guide des égarés*: le *Liber de parabola* vers 1224/5, transmis anonymement, utilisé par Guillaume d'Auvergne et Jean de la Rochelle; le *Liber de uno Deo benedicto*, sous le nom de Maïmonide, datant de la fin des années 1230 ou du début des années 1240 et exécuté peut-être à Paris, portant essentiellement sur la philosophie et qui semble n'avoir été utilisé que par Moneta de Crémone et par Albert le Grand, peut-être aussi par saint Thomas pour les «cinq voies» de la preuve de l'existence de Dieu, mais il a plus probablement recouru à la traduction intégrale, *Dux neutrorum*, faite à Paris entre 1240 et 1246 (on suggère que ce soit par Nicolas Donin ou Thibaud de Sézanne). Les deux premiers textes (il ne reste du premier qu'un ms. défectueux) n'ont circulé que jusqu'au début du XIV^e s., le troisième a été copié jusqu'à la diffusion du texte imprimé. L'œuvre médicale eut davantage de succès à partir du tournant du XIII^e et du XIV^e s.: les deux tiers en furent traduits ou adaptés jusqu'à trois fois. L'usage fait des textes maïmonidiens par les chrétiens diffère parfois de l'intention de Maïmonide: son astronomie est utilisée à propos de l'Ascension (Thomas d'Irlande), de l'âme du monde (Albert le Grand) ou du mouvement des sphères (Vincent de Beauvais), sans égard à sa doctrine. Son exégèse est évoquée par Roland de Crémone, Gabriel Biel, Thomas d'Irlande, Jean Wyclif, Nicolas de Lyre et, massivement, par Maître Eckhart. Un cas particulier est celui de saint Thomas (surtout p. 80-88, 157-160, 163-188) qui a recours à lui pour une évaluation systématique du sens littéral des préceptes du culte sacrificiel en *ST I^a-II^{ae}*. Plus que l'astronome et l'exégète, Maïmonide est le philosophe juif par excellence, ainsi qu'y insiste Albert le Grand (dont il est question en particulier p. 129-163), qui identifie le premier le *Liber de uno Deo* comme une partie du *Dux*. C'est sûrement lui qui introduit cet ouvrage dans la discussion scolastique, à propos des attributs divins,

de la providence, de la cosmologie et de l'angélogologie, de la création et de la prophétologie; il renforce l'identification de Maïmonide comme aristotélicien tout en signalant des éléments platoniciens dans sa doctrine. Maïmonide a continué d'être lu et copié après la condamnation épiscopale de thèses universitaires en 1277; Eckhart s'est engagé dans la voie d'un usage très personnel de son œuvre. À partir de la controverse religieuse de Barcelone (1263), il fut aussi utilisé en qualité de témoin juif de la messianité de Jésus, en particulier en Espagne par l'intermédiaire du *Pugio fidei* de Raymond Martin et, dans une moindre mesure, à travers Nicolas de Lyre. Le xv^e s. redécouvre Maïmonide avec Denys le Chartreux qui le cite pas moins de cent cinquante fois; Nicolas de Cues, qui utilise son explication du Tétragramme, attribue parfois à tort son enseignement à *Rabbi Salomon* (Rachi) et conte sa quête d'un manuscrit du *Dux*; enfin Pic de la Mirandole posséda ou fit traduire plusieurs de ses œuvres.

Ce dossier est parfois un tantinet doxographique dans ses rappels de données élémentaires sur les auteurs et son traitement sec de leur rapport à Maïmonide. Il est vrai qu'il n'était pas possible à la fois de tendre vers l'exhaustivité des attestations latines et d'étudier chaque cas minutieusement. Il est suivi d'une imposante bibliographie (p. 327-389); certains éditeurs de sources paraissent dans la liste des auteurs modernes, d'autres non, selon un critère qui nous a échappé. P. 259, n. 143, lire *'Avodat Kokhavim*; n. 144, corriger «Oraflī» en Orfali, trois fois; p. 338, corr. «guillemus» en «guillelmus», deux fois; p. 396, «Guibert von Tournai»: I. Tournai.

Jean-Pierre ROTHCHILD

Gilbert DAHAN (éd.), Élie NICOLAS (collab.). — *L'expulsion des Juifs de France. 1394*, Paris, Le Cerf, 2004, 272 pages («Nouvelle Gallia Judaica», [2]).

Cet ouvrage d'histoire, qui fait mémoire de l'expulsion définitive du royaume prononcée il y a six cents ans, contient les contributions suivantes: G. Dahan, «Préface», p. 7-10. I^e partie: les juifs en France avant 1394: Kohn (Roger S.), «Les juifs en France du Nord dans la seconde moitié du xiv^e siècle. Un état de la question», p. 13-29; Nahon (Gérard), «“Tam in Gallica quam in Occitana...” Livres et savoir des juifs de France (1306-1394)», p. 31-50; Iancu-Agou (Danièle), «Les juifs à Montpellier à la fin du xiv^e siècle», p. 51-67; Passerat (Georges), «Les derniers juifs du pays toulousain victimes des émeutes populaires», p. 69-77; Chartrain (Frédéric), «Autoportrait de groupe avec dames. La présence juive en terre delphinale en 1389 (notes et document)», p. 79-92. II^e partie: l'expulsion de 1394: les sources: Nicolas (É.), «Typologie des sources chrétiennes», p. 95-121; Shatzmiller (Joseph), «Les sources historiques en hébreu pour la seconde moitié du xiv^e siècle», p. 123-134, 2 pl. en fin d'article; L'Hermite-Leclercq (Paulette), «Les juifs et Synagogue chez Philippe de Mézières», p. 135-174 [Telle qu'elle se dégage de la mise en scène, analysée à partir de la didascalie, la théologie de la *Présentation de la Vierge au Temple* (à Venise puis à Avignon, 1372; à Paris l'année suivante), est audacieuse: Marie, au Temple, à trois ans, est reconnue pour sa mission, installée dans le saint des saints par le grand prêtre; quelque dix ans avant la naissance de Jésus, la vérité s'imposait à Jérusalem et seuls les obstinés pécheurs ne la reçurent pas, les bons juifs étant pour ainsi dire déjà convertis]. III^e partie: chemins

d'exils: Godfroy (Marie-France), «Les exilés du Languedoc: cartographie d'une dispersion», p. 177-191, 5 cartes; Coulet (Noël), «Chemins d'un exil: la Provence?», p. 193-206; Bardelle (Thomas), «L'intégration des juifs exilés dans une ville savoyarde: l'exemple de Chambéry», p. 207-226, trois cartes; Holtmann (Annegret), «Juifs de France en Allemagne dans la première moitié du XIV^e siècle», p. 227-240, une carte; Schwarzfuchs (Simon), «Le refuge allemand des juifs de France après l'expulsion de 1394», p. 241-252.

Des index des noms de localités, des noms de personne et des auteurs modernes et contemporains complètent ce bel ensemble.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Danièle IANCU-AGOU. — *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Paris-Louvain, 2001, préface de Georges Duby, postface de Gérard Nahon.

Dans la collection de la *Revue des Études juives* Danièle Iancu-Agou publie sa thèse de doctorat, placée sous le patronage de Georges Duby, qui lui a donné une préface remarquable par sa lucide clarté. Il note en effet que Danièle Iancu-Agou, après une longue enquête sur le judaïsme provençal du XV^e siècle, sur les familles, les parentés, les voisinages, a débouché sur une conclusion surprenante: le grand nombre des néophytes, au tournant entre XV^e et XVI^e siècle, n'est pas dû qu'à la menace des expulsions, qui suit le grand mouvement lointainement inspiré par la pression du messianisme franciscain dans toute l'Europe du sud. La conversion est en effet largement acquise avant que des menaces d'exil ou de violences se fassent pressantes. Georges Duby note que l'érosion de cette société juive provençale, de ses élites, médecins, négociants, manieurs d'argent, son dépérissement, sa décomposition ne s'accompagnent d'aucun marranisme, d'aucune constitution d'une société de néophytes durable. Les convertis entrent largement dans la noblesse: le livre s'ouvre sur les armoiries du marchand Aymeric de Malespine, converti avant 1489, fils de Salomon Jacob d'Aix, anobli en 1519. Ils adoptent la foi et les pratiques de dévotion du milieu qui les accueille sans barguigner.

Le cas provençal est d'autant plus stimulant que tout l'oppose à d'autres figures du judaïsme du Moyen Âge tardif: celui de la Sicile, éclairé par quelques livres récents, dont celui de Madame Nadia Zeldes¹, présente par exemple en 1492-1493 un judaïsme intact, quasi sans conversion préalable, sans péril ni environnement hostile après une courte crise dans les années 1470. L'expulsion n'est pas souhaitée par la population et elle est même d'abord repoussée par les hauts officiers du royaume. Le départ est massif en 1492-1493, mais il est suivi d'un retour et d'une conversion qui montrent d'autres sentiments, nostalgie du cadre familial, regret de la patrie insulaire. Enfin, à la différence de cette nouvelle noblesse provençale, le groupe des néophytes siciliens reste compact, pénétré par le proto-marranisme des juifs catalans et de l'entourage des rois catholiques (Sanchez, La Cavalleria), vulnérable donc, et fortement frappé en dépit de la solidarité de la population des vieux chrétiens qui brûle l'hôtel de l'Inquisition de Palerme. Cette formidable originalité pro-

1. Nadia ZELDES, «*The Former Jews of this Kingdom*». *Sicilian Converts after the Expulsion, 1492-1516*, Leyde-Boston, 2003 [Recensé ici-même, p. 315-316].

vençale, qu'on pourrait souligner aussi par d'autres comparaisons, avec le judaïsme catalan et aragonais, ou avec celui des États de l'Église ou des petites communautés de l'Italie du nord, mérite à l'évidence une enquête, mais le mérite de Danièle Iancu-Agou est de l'avoir perçu, à travers l'épais brouillard d'une historiographie qui effaçait les différences et réduisait le cas provençal à la vulgate espagnole, fort mal analysée au demeurant jusqu'aux analyses percutantes de Maurice Kriegel.

La méthode de Danièle Iancu-Agou est issue de sa première recherche sur les mariages juifs à travers les actes notariés: comme ailleurs les juifs provençaux s'adressent en effet au notaire «chrétien», en fait au notaire public. Elle suit, à l'intérieur d'une vaste prosopographie des notables d'Aix, d'Arles et des villes moyennes de la Provence occidentale, quelques personnages qui donnent la clef des attitudes collectives, qui sont les hérauts des changements. La figure centrale est Régine, fille du médecin Massip Abram et de Sarete, mariée en 1469 à Aix avec le médecin Bonet, fils d'Astrug de Lattes; sa dot est énorme, 2000 florins, et ce mariage illustre l'ensemble des traits de cette noblesse interne du judaïsme provençal, richesse, savoir, exogamie géographique, mariage précoce, tous traits qui se retrouvent dans la noblesse urbaine de la Provence chrétienne. Les analyses de Frédéric Mireur, publiées par Louis Honoré en 1940-1941 dans le *Bulletin de la Société d'Études scientifiques et archéologiques de Draguignan*, éclairent la personnalité de Massip: ce notable, médecin et homme d'argent, prête aux communautés rurales et aux simples particuliers de Draguignan et de sa viguerie. En 1470 il avance 3000 florins, et en 1473 6000, au roi René. Première conclusion: richesse et savoir coïncident dans un groupe étroit de familles; tous les lignages dominants, à Draguignan comme à Aix, sont des maisons de médecins, aux mariages croisés et aux dots élevées. Massip est le plus riche.

Le récit dérape vite vers la nouveauté absolue: en 1472 Régine est devenue Catherine Sicolesse et elle épouse le secrétaire du roi, le noble Gillet Gilibert, avec une dot toujours semblable, 2050 florins, payée par son ex-mari. L'hypothèse d'une manigance, par convoitise, de Gilibert, qui a tenté de convertir d'autres jeunes filles riches, n'est pas écartée, mais l'audace de Régine, femme de tête, exclut une position de victime. Tout autour d'elle, les conversions se multiplient: sa sœur Bonedone, filleule de Jean de Villages, compagnon de Jacques Cœur et grand entrepreneur de navigation, les filles de plusieurs notables de Saint-Rémy, de Draguignan, d'Aix, des notables, en particulier son père, Massip, et des garçons, tous pleinement intégrés dans cette noblesse seconde de marchands et de hauts fonctionnaires qui entoure René d'Anjou. Une centaine de notables sont ainsi connus, dont une vingtaine avant que la pression commence, avant donc 1480. On est alors frappé par la similitude et la porosité des deux milieux qui se partagent la vie de Régine: Gilibert, savant probablement, est aussi prêteur et sa clientèle est le milieu juif d'Aix. Veuve en 1479, Régine-Catherine épouse en troisièmes noces, avant 1495, le juriste Étienne Jean, mais, toute mariée qu'elle est, elle fait donation de ses biens au marchand aixois Simon Nas, qu'elle épouse en 1514 après la mort d'Étienne, légitimant alors les deux enfants qu'elle a eus de Simon entre la mort de Gillet Gilibert et son remariage. La vie privée de Régine manifeste, on le voit, une audace et une radicalité qui laissent peu de place à l'hypothèse d'une vie chaotique poussée par le destin: concubinage, double vie et doubles mœurs, jeux d'argent, liens maintenus avec sa famille convertie, tout montre son initiative. Son dernier testament, après un troisième veuvage, en 1525, constitue en effet comme son héritier univer-

sel le petit-fils de son demi-frère, Accurse de Lione. Accurse, au beau prénom de juriste italien (celui de son parrain), est lui-même marié à la fille de l'archiviste de la Cour des comptes d'Aix: savoir et richesse continuent de s'entrelacer.

Autour de Régine-Catherine, les conversions se sont accélérées après 1480: les violences de 1484 ont mis fin à la juiverie d'Arles, poussée à l'intégration ou à l'exil, et les dernières conversions se placeront en 1501. Danièle Iancu-Agou fait remarquer que ces mutations se font sans rupture: les convertis couchent leur famille juive dans leur testament, ils lèguent en particulier à leurs parents restés juifs leurs livres hébraïques, qu'ils avaient donc conservés. La transition se fait aussi sans susciter l'hostilité des vieux chrétiens. L'originalité provençale est ici aussi remarquable: pas d'Inquisition, pas de poursuites connues. La solidarité entre les néophytes est cependant double: elle est d'abord, comme en Sicile, maintenue quelque temps au plan fiscal, jusqu'en 1512-1514, quand la taille des néophytes, don gratuit concédé au roi de France pour la guerre, apure les comptes avec la monarchie. Les juifs provençaux étaient eux aussi en effet le trésor des princes et, comme en Sicile, il faut liquider cette dépendance fiscale par une taxe libératoire. Les liens ne sont pas rompus entre les familles: 22 des 27 contrats de mariage repérés dans la première génération sont conclus entre des néophytes, dont un entre un oncle et sa nièce, ce qui souligne la bienveillance de l'autorité ecclésiastique et le poids de la conception juive de la noblesse chez les convertis. Mais la mutation est cependant profonde: les néophytes, à qui pourtant l'université est maintenant plus ouverte encore, abandonnent la médecine, qui avait servi à leurs pères, étrangers expérimentés et errants, de levier. Dans cette Provence procédurière, les valeurs intellectuelles comme les engagements politiques ont toujours été celles et ceux des juristes (comme Pierre Antiboul et son école, porte-parole du parti populaire); les convertis choisissent donc le droit, les métiers du droit, notariat et judicature, l'Église aussi et d'abord. Marchands, comme Malespine et d'Estienne, ils achètent plus ou moins vite des seigneuries: Montjustin est celle des Malespine dès 1523, celle d'Orves entrera plus tard dans le patrimoine des d'Estienne, qui seront toujours et sereinement conscients de leur origine juive. L'ascension sociale est très rapide, la fusion religieuse est totale, ne laissant aucune trace perceptible de marranisme.

On comprend que la thèse de Danièle Iancu-Agou a marqué une rupture: lourde de documents (p. 355-644) et de réflexion, elle bouscule une tradition historiographique légère. Certes, pour ceux qui ont choisi l'exil, la «Vallée de larmes» est une réalité: les premiers ont gagné la Sicile, qui semblait alors à l'abri de toute initiative hostile (en 1491, Ferdinand le Catholique accueillait des juifs maghrébins attirés dans l'île par le «bon et pacifique état du royaume»); ils la quittent un an après, objets de la pitié des officiers royaux qui les laissent emporter leurs pauvres biens sans les soumettre à l'obligation de les vendre pour n'emmener dans un second exil que des lettres de change. Pour les convertis, en revanche, cette intégration sans à-coups ni persécution, comme en Sicile, ni tentatives de reconquête, comme celles qui ont secoué de 1460 à 1490 le judaïsme castillan, fait d'eux une nouvelle et sereine noblesse. Comme en Espagne, certes, mais sans le triangle instable et périlleux de 1391 entre *conversos*, vieux chrétiens hostiles et judaïsme reconquérant. On se pose, avec Danièle Iancu-Agou, la question de la fonction de la philosophie, aristotélicienne et surtout averroïste, dans la décomposition de la foi juive. Mais comment expliquer l'adhésion intime au catholicisme, sans une ba-

vure? L'hypocrisie, une espèce de *taqfiyya*, ne pourrait pas fonctionner longtemps sans accident. Une crise religieuse, alors? Un besoin intime de religion sensible au cœur, franciscaine surtout, qu'on n'aurait pas également ressenti en Sicile ou en Catalogne, mais qui évoque les Carmels castillans du xvr^e siècle? Le plus original de ce livre tout à fait nouveau réside dans la porosité des sociétés provençales: l'hostilité populaire amère de 1484, de 1496 encore, laisse la place à la fusion des élites dans un catholicisme un peu exalté et marqué par l'Observance franciscaine, et sans regret manifeste, sans soupçon et sans crainte.

Henri BRESCH

Günther MENSCHING (éd.). — *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26.-28. Februar 2002*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2003, 303 pages («Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte», 1).

Les juifs au moyen âge furent exposés à diverses formes de violence: violence du fait de l'autorité civile et de la coercition, ou violence populaire. Il s'agit dans ce volume de justifications ou contestations de la violence de la part de théoriciens ou d'annalistes médiévaux. Plusieurs études, de qualité, portent sur l'origine et la légitimation du pouvoir. D'autres, plus proches de l'action ou de ses récits, répondent mieux au titre. Du premier groupe relèvent J. R. Pierpauli, «Die Theorie der Gewalt bei Albertus Magnus», p. 51-64: sa distinction de trois ordres (*ordo naturae*, *ordo politicus* et *ordo iuridicus*) induit à envisager la contrainte de trois façons: en contexte onto-théologique, de raison pratique (éthique) ou de théorie de la participation et du contrat. Sur le plan anthropologique, la contrainte se justifie par la notion d'*intellectus adeptus* et l'inégalité intellectuelle entre les hommes; sur le plan éthique, on distingue deux contraintes, la domination de soi et le juste gouvernement des autres; sur le plan politique, le contrat légitime la contrainte. Chr. Flüeler, «Der Einfluß der aristotelischen "Politica" auf die philosophische Begründung politischer Herrschaft», p. 65-78, examine, à travers les trois «miroirs des princes» dominicains du xiii^e s., ceux de Vincent de Beauvais et de Guillaume Péralut et le *De regno* de saint Thomas, la question de l'«aristotélisme politique»: Vincent, ne citant qu'une fois Aristote, fait remonter l'origine du pouvoir à la faute originelle et à l'ambition de Nemrod, le justifiant par le maintien de l'ordre voulu par Dieu, le consentement du peuple, l'approbation de l'Église et la stabilité à travers les générations. G. Péralut lui doit beaucoup. Chez Thomas au contraire l'origine peccamineuse du pouvoir tient une place marginale. Il reprend la notion aristotélienne de l'homme, animal politique, incapable de se suffire et devant faire usage de la parole et du lien social; le pouvoir politique découle selon lui de la nécessité d'unifier le multiple. Cette idée vient du néoplatonisme. G. Menschling, «Die Natur des Menschen und das Recht der Herrschaft bei Thomas von Aquin», p. 159-168: il s'est montré à ce sujet plus aporétique que pourvoyeur de justifications. À l'instar de l'intellect dans l'homme, le chef exerce l'autorité sur les parties basses du corps politique, bien que, tout en les excédant, il en dépende. Raison et volonté sont chez lui dans une situation d'échange qui prévient la tyrannie de la seconde. La volonté divine parle à la raison et exerce son empire sans violence. La liberté thomiste est à rechercher dans la réflexivité de la raison, l'*intelligere se intelligere*. La nouveauté

par rapport à la morale monastique est que le bien individuel n'est plus objet de renoncement, mais intégré au bien commun. L'autorité s'impose pourtant en raison de l'imperfection des individus et par suite du péché originel. Le primat de la raison est métaphysiquement fondé, la domination n'étant justifiée que de fait (*Summa theol.*, q. 93, a. 3, c). On fait une place à la question de la loi injuste. La politique de Thomas dépend, certes, de sa métaphysique et de son anthropologie, mais anticipe de loin sur la pensée des Lumières en fondant en théorie l'égalité formelle des hommes, en tant que raisonnables; c'est donc un paradoxe qu'elle ait pu être enrôlée sous les bannières de la réaction aux idées du xviii^e s. M. Städtler, «Der Nutzen der Unfreiheit. Betrachtung einer Nuance», p. 169-181, pose au point de départ la quasi-équivalence chez Thomas de la loi naturelle et du droit des gens. La servitude y est communément répandue. Elle est, selon Thomas, justifiée par l'utilité économique, ce qui oriente vers l'économie comme but suprême d'époques postérieures. E. Homann, «*Posse absolutum versus iusticia. Zur antinomischen Bestimmung der päpstlichen Macht bei Aegidius Romanus*», p. 237-247, cherche à mettre au jour des contradictions dans la pensée politique de Gilles. Le péché originel et le souci du salut qui incombe à l'Église, responsable des *spiritualia*, légitiment sa toute-puissance. Trois âges du droit se sont succédés: loi de la nature, loi mosaïque et, à présent, droit chrétien. Le pape, à la tête de l'Église-monde, juge tout, ne pouvant être jugé; «cause des causes» à l'image divine, souverain, juge et législateur, il échappe aux déterminations qu'il règle. Seule la Révélation limite son pouvoir. Un tel système, s'il restreint l'usage de la force, réduit à rien l'autonomie des personnes et se fonde sur les décisions contingentes de la volonté d'un seul, non soumise à la raison, ce qui reconduit à une situation de non-droit et de despotisme. Selon J. Miethke, «Herrscherliche Gewalt und gewaltsamer Widerstand in der politischen Theorie Wilhelms von Ockham», p. 266-285, Occam ne développe qu'une théorie de la *potestas* du pape. Il travaille d'abord sur la notion de *dominium*, tout à la fois pouvoir et, dans le langage du Code Justinien, propriété. Par suite de la chute, un droit d'usage général du premier homme sur la création se trouva restreint par la résistance de celle-ci et surtout par la concurrence des autres hommes. Dieu lui permit alors la propriété et lui concéda d'organiser un pouvoir coercitif, *naturalis et concreata potestas* non réservée aux seuls baptisés (contre Gilles de Rome ou Jacques de Viterbe, mais aussi Wyclif et Hus; son disciple Pierre d'Ailly fut l'un des accusateurs des hussites). O. ne remet pas en cause la légitimité de la contrainte étatique tout en refusant d'y voir une délégation du pouvoir spirituel. Le pouvoir des puissants est limité: juristes et théologiens ont pouvoir sur lui et il ne sert qu'à réaliser le droit. Le droit de propriété n'est qu'une limitation au droit d'appropriation et trouve son exception dans le droit d'urgence des démunis. En *Dialogus*, III^a p., l. II, O. distingue trois niveaux du droit naturel: les commandements absolus du Décalogue qui s'imposent à la raison; des droits naturels selon l'équité, que le droit positif contredit parfois, comme celui de la liberté de tout homme, démenti par la servitude; des droits naturels résultant du droit positif comme la restitution des gages découlant du droit non naturel mais positif de propriété privée, celui de résister à un pouvoir injuste (positivement institué), celui pour un franciscain de renoncer à toute propriété pour accéder à la perfection. Non seulement la *necessitas* eu égard aux conditions fondamentales de la condition humaine, outre le cas de l'appropriation des biens d'immédiate consommation, suspend le droit ordinaire, mais encore l'*evidens utilitas* fait disparaître le devoir d'obéir à qui y manquerait. Le droit de

rébellion est ainsi fortement fondé. Organisme juridique, l'Église est soumise aux mêmes règles.

P. Brokmeier, «Zur Legitimation von Herrschaft bei Dante Alighieri», p. 248-265, s'appuie sur les travaux de R. Imbach qui font de Dante un penseur original en philosophie et en politique, chez qui la première ne console plus de la seconde mais la prend comme objet. Dante s'écarterait de la tradition aristotélicienne de subordination de la philosophie pratique à la métaphysique; le pouvoir de l'empereur, incarnation de l'humanité, est légitime dans la mesure où, des «deux voies» qu'éclairaient les «deux soleils» de Rome, celle de la recherche du bonheur terrestre, indépendante de l'autre, relève directement de Dieu; dans l'espace politique, le pouvoir se mue en puissance de diriger ou d'administrer, la force devient inutile en l'absence de puissances souveraines et l'humanité s'achemine vers l'actuation de la puissance de l'intellect possible; la «puissance» (*potentia*) ne serait pas organisée comme un pouvoir mais comme une citoyenneté, car elle appartient à l'ensemble des hommes en tant qu'elle est cette faculté même d'*actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*.

Ainsi, chez la plupart de ces théoriciens, une sorte de neutralisation religieuse, pour ne pas dire de laïcisation, de la question du pouvoir interdirait-elle, nous semble-t-il (mais les AA. n'abordent pas cette question), de chercher chez eux des justifications à la violence faite aux juifs. Cependant, les textes plus proches de la «pratique» apparaissent moins iréniques.

R. Sprandel, «Legitimation und Delegitimation handgreiflicher Gewaltanwendung in Chroniken des spätmittelalterlichen Deutschlands», p. 184-203, établit une typologie des justifications du recours à la force, dans une situation historique de violences multipliées, d'après un corpus de deux cent cinquante à trois cents chroniques écrites entre le milieu du XIV^e s. et 1520 environ, œuvres de clercs ou de laïcs. Il distingue chroniques chrétiennes, qui peignent le monde comme une vallée de larmes, bourgeoises, où le appartenance se définit par la participation aux affaires communes, et nobiliaires, où le goût de la guerre et le point d'honneur sont les mobiles affichés qui en dissimulent d'autres. Il passe en revue les justifications de la guerre: les ennemis sont ceux de la foi, ou alliés des païens; il s'agit de se défendre, de punir des manquements et d'obtenir des réparations, de combattre des tyrans; la guerre est due au caractère d'un prince; on doit y participer par obligation vis-à-vis de l'empereur ou en exécution d'un jugement. En général porte-parole naïfs de leurs partis, les auteurs reflètent des idées ou préoccupations du temps et leur évolution: ainsi voit-on se laïciser les mobiles des guerres hussites. À partir du XV^e s. s'avouent les ambitions des princes ou le combat des villes pour leur liberté. Des justifications modernes se font jour: idées du monopole d'État de la force et du règlement juridique des rapports inter-territoriaux; motifs de pacification, raisons à caractère fédératif ou national, notamment en Suisse. Abstraites de leurs intentions *ad hoc*, ces chroniques témoignent d'une critique des «structures» du temps, des engagements militaires de l'Église, des conflits féodaux, de la chevalerie, et leurs légitimations vont de plus en plus aux puissances pacifiantes, mais davantage dans le cadre des rapports entre les territoires que dans celui de l'État territorial.

D'un acteur même de la violence traite, avec une résonance particulière pour nos lecteurs, G. Jerouschek, «Heinrich Kramer (Institoris) — Zur Psychologie des Hexenjägers. Überlegungen zur Herkunft des Messers, mit dem der Mord begangen wurde», p. 113-137, en une étude de psychanalyse freudienne qui note comme un

tableau pathologique les mensonges par lesquels Kramer couvre ses échecs et le faux par lequel il présente Sprenger, dominicain en vue, comme son co-auteur; il relate des rapports sur son dérangement mental (*mihi delirare videtur*, a observé un évêque); insiste sur son plan de persécution systématique; fait état d'un entêtement rigide qu'aucune rebuffade n'a pu décourager. Un rêve ou une hallucination, rapporté par Kramer, est l'occasion de conclure à une «personnalité paranoïde structurée par un œdipe négatif avec angoisse de castration par une mère phallique». D'où la démonisation des femmes et l'idéalisation des hommes dans le célèbre *Malleus maleficarum*. On y relève l'absence du motif du sabbat (à l'exemple de ses sources, Jean Nider et Laurent de Sainte-Agathe), ce qui le range parmi les maléficistes et non les sabbatistes. Le propos s'élargit pour qualifier les fixations du stade anal et les traits de caractère qui les accompagnent, comme la «personnalité autoritaire», de caractéristiques de l'Allemagne autour de 1400; en témoigneraient des études lexicales de *Beschämungsmetaphorik*. L'A. se demande si ce phénomène doit être mis en relation avec les quelque cent mille victimes des chasses aux sorcières en pays allemand. H.-U. Wöhler, «Die Legitimation und Delegitimation von Gewalt in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts», p. 286-300, présente un «cas extrême de la justification de la force militaire», exacerbation de l'esprit de croisade et de l'esprit de chevalerie dans une perspective pervertie de la *caritas*.

Ainsi ce volume témoignerait-il, si nous l'avons bien lu, d'un profond décalage entre théoriciens et praticiens de la vie politique.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

José CHABÁS, Bernard R. GOLDSTEIN. — *Astronomy in the Iberian Peninsula: Abraham Zacut and the Transition from Manuscript to Print*, Philadelphie, American Philosophical Society, 2000, XII + 196 pages, 13 fig. en noir et blanc, tables. («Transactions of the American Philosophical Society», 90/2).

B. R. Goldstein est l'un de nos grands historiens de l'astronomie, tout particulièrement l'astronomie médiévale. Dans le domaine hébraïque, nous lui devons de nombreuses analyses, études, éditions de textes inédits. Qu'il suffise de rappeler sa contribution décisive à l'étude de l'œuvre astronomique de Lévi ben Gerson (1288-1344). Deux volumes d'hommage, consacrés aux travaux scientifiques de Goldstein, viennent de paraître: *Astronomy and Astrology from the Babylonians to Kepler: Essays Presented to Bernard R. Goldstein on the Occasion of his 65th Birthday* (*Centaurus* 45/46, 2003/2004).

Depuis 1992, J. Chabas et lui [Ch. et G.] mènent de concert une minutieuse enquête sur l'histoire de l'astronomie médiévale dans la péninsule Ibérique, en particulier sur la contribution de savants juifs à cette science. Dans ce cadre, ils privilégient l'étude, l'interprétation et la portée historique des tables astronomiques de cette époque (XIII^e-XV^e s.); méthode exigeante s'il en est, combinant une connaissance rigoureuse des modèles théoriques et une maîtrise des instruments mathématiques de l'époque. Non sans humour, Ch. et G. concluent leur introduction par ces mots: «For us, numbers count (pour nous, les chiffres, ça compte)» (p. 5).

Abraham Zacut, né à Salamanque en 1452, mort à Jérusalem en 1515, fut une figure d'importance dans le monde juif espagnol. Expulsé d'Espagne en 1492, il poursuit ses activités scientifiques au Portugal, puis en Afrique du Nord et enfin à

Jérusalem. Dans le livre présenté ici, Ch. et G. s'attachent à deux ouvrages d'astronomie associés au nom de de Zacut: *ha-Ḥibbūr ha-gādōl* (*La grande composition*) [HG], composé par Zacut en hébreu, en 1478, à l'intention d'utilisateurs juifs, et l'*Almanach Perpetuum* [AP] (latin et castillan) dont l'édition imprimée en 1496 au Portugal a connu une diffusion, semble-t-il, considérable.

Zacut a exploité les œuvres astronomiques de savants juifs d'al-Andalus et de Provence (notamment Lévi ben Gerson), aussi bien que celles d'astronomes chrétiens. Soulignons au passage un paradoxe historique: les fameuses *Tables Alphonsines* ont été élaborées (et calculées sur la base du méridien de Tolède) à la cour d'Alphonse X le Sage (1252-1284) par deux savants juifs, proches collaborateurs du souverain, Isaac ben Sid et Juda ben Moïse ha-Cohen; c'est pourtant à partir des *Tables Alphonsines* dites *Parisiennes* (1320-1327) que ces tables «espagnoles» connaîtront une diffusion très large dans toute l'Europe. Précisons cela. Vers 1460, un astronome polonais, Nicolaus Polonius, premier titulaire de la chaire d'astronomie/astrologie à l'université de Salamanque, adapte au méridien de cette ville des tables, bien connues en Europe Centrale, les *Tabulae resolutae*, lesquelles empruntent très largement aux *Tables Parisiennes*: Et c'est par le biais de ce matériau élaboré par Polonius que Zacut prend connaissance de la tradition «alphonsine», pourtant née en Espagne! (Sur cette histoire complexe, voir J. Chabás and B. R. Goldstein, *The Alfonsine Tables of Toledo*, Dordrecht-Boston-Londres, 2003).

HG et AP sont classiquement composées de «tables», accompagnées de leurs «canons» (au sens large, leur mode d'emploi). Dans les deux cas, il est question de tables «planétaires» (les sept «planètes» étant, dans l'ordre de leur proximité à la terre, la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne) d'un type particulier, désigné sous le nom générique d'«almanach». Il n'est pas sans intérêt de souligner la spécificité de l'almanach, comparé aux tables classiques. Dans les tables classiques, l'utilisateur doit procéder lui-même à une suite de calculs, pour déterminer la «position» d'une planète à un moment et à un endroit donnés: 1) établir la durée écoulée depuis l'«époque», soit le moment-origine adopté par le tabulateur, 2) rechercher la longitude «moyenne» de la planète dans la table des mouvements «moyens», 3) opérer une «correction», appelée «équation», permettant de passer de la longitude moyenne à la longitude «vraie». Dans les almanachs, en revanche, l'utilisateur a directement accès à la longitude vraie, après avoir, éventuellement, effectué une simple interpolation. On peut imaginer la somme considérable de calculs intermédiaires (c'est ainsi que pour établir la seule table journalière de la lune, pour une durée de 31 années, Zacut a dû effectuer 11.325 opérations! p. 2) réalisés par le tabulateur, auteur de l'almanach, qui se révèle ainsi «amical» («user-friendly», p. 2) à l'égard du lecteur.

Ch. et G. ont établi que les deux almanachs (HB et AP), tant dans leur contenu numérique que dans leur présentation, offrent suffisamment de traits singuliers pour qu'on puisse conclure qu'il s'agit de deux ouvrages distincts, quand bien même un fonds commun y est indubitablement à l'œuvre (voir p. 98), et que les liens entre les deux textes sont avérés: si les «canons» de AP et ceux de HG, destinés à des publics distincts, sont bien différents, les «tables» de AP empruntent largement à celles de HG, œuvre originale de Zacut. Le rôle précis de Zacut dans l'élaboration de AP (en latin ou en castillan) apparaît ainsi beaucoup moins clair qu'on ne l'a cru, ou affirmé, jusque là.

Ch. et G. insistent sur ce point: sans proposer de nouveaux modèles théoriques, sans s'appuyer sur de nouvelles observations, Zacut a produit un outil aussi maniable dans l'usage que précis dans les calculs, et contribué de façon significative à l'astronomie. Témoigne de cette «réussite» l'écho rencontré par le travail de Zacut. De son vivant même, l'AP a été imprimé au Portugal. Le succès de ces tables est attesté jusqu'au XVII^e siècle, dans le monde juif savant, dans les milieux chrétiens; on en connaît au moins deux versions arabes.

Respectant les exigences de la critique historique, Ch. et G. remettent en cause une idée reçue chez certains historiens, celle qui fait de Zacut le «père» de la navigation astronomique portugaise, à l'époque des grandes découvertes. À elle seule, son œuvre astronomique suffit à fonder sa renommée: les auteurs de l'ouvrage nous en convainquent pleinement. Rappelons enfin qu'à côté de ses contributions à l'astronomie et l'astrologie, Zacut nous est connu par son œuvre historiographique: le *Sefer ha-yuhasin*, Le livre des généalogies, sans doute plus familier au lecteur de la Revue.

Juliane LAY et Tony LÉVY

John D. MARTIN. — *Representations of Jews in Late Medieval and Early Modern German Literature*, Oxford, etc., P. Lang, 2004, 253 pages («Studies in German Jewish History», 5).

Un état de la question et six études de cas qui viennent corriger l'image convenue d'un antijudaïsme sans nuance de la littérature vernaculaire allemande du moyen âge. Les textes considérés, tous objet d'une diffusion importante au moyen âge, sont la Passion de Saint-Gall et la *Frankfurter Dirigierrolle*; les passions du Tyrol, de Halle et de Francfort; la Passion d'Alsfeld; la légende de saint Sylvestre; *Theophilus*, le «Judenknabe» et saint Basile; des fables et des récits moraux du moyen âge tardif. Les traitements du judaïsme y sont ambivalents (fables) ou contradictoires selon les versions (saint Sylvestre), ou même les juifs y peuvent apparaître, sans qu'on doive solliciter les textes, comme des personnages sympathiques, voire moralement exemplaires. L'auteur du manuscrit de Trèves du *Theophilus* refuse d'intégrer les accusations de magie noire portées à son époque contre les juifs. L'A. opère un rapprochement avec des notations de Robert Lerner concernant le succès des prophéties favorables aux juifs de Joachim de Flore parmi les franciscains de la fin du XIII^e siècle: il s'en faut qu'en dépit de prédications, controverses et violences bien connues, la société chrétienne de la fin du moyen âge ait été monolithique dans son hostilité aux juifs.

D'avantage, certaines corrélations admises se révèlent inexactes: le théâtre religieux ne serait pas de plus en plus hostile aux juifs au fil du temps (N. Bremer *et alii*) mais, indépendamment de l'époque, d'autant plus hostile qu'il serait plus éloigné des sources néo-testamentaires; de même, l'hostilité ne serait pas toujours d'autant plus grande que l'accent serait mis sur la gravité du différend théologique, quand, à l'inverse, une dérision du judaïsme et des juifs s'exercerait volontiers sans charge théologique.

J. Trachtenberg aurait été le principal propagateur de l'idée d'une hostilité massive du moyen âge aux juifs, que l'antisémitisme moderne n'aurait fait que continuer. L'A. se prévaut du jugement des historiens récents des juifs au moyen âge tar-

dif d'après lesquels leur histoire est rythmée de crises, parfois plus nombreuses et plus graves (avec un sommet dans les années de la Peste Noire) entre lesquelles les relations entre juifs et chrétiens sont paisibles, les pires violences n'apparaissant qu'au début des Temps Modernes. Il voit d'ailleurs dans l'antisémitisme raciste quelque chose d'entièrement étranger au moyen âge, peut-être lié (H. Arendt) à la colonisation du XIX^e siècle.

Il insiste sur la diversité des «figures» du juif présentées par la littérature: et sans doute le juif sorcier, infanticide, mais aussi juste et se convertissant, juste et refusant la conversion, critique des vices de la société chrétienne, disputant de bonne foi, interlocuteur hautain et fuyant ou plein de respect, renvoient-ils à une diversité historique. Il ne faudrait cependant pas trop se hâter de voir dans ces personnages le reflet direct des situations «réelles» en perdant de vue la fonction proprement littéraire que chacun remplit: ainsi l'exemple d'un juif vertueux, meilleur que les chrétiens, peut-il à l'occasion tirer sa force parénétiq ue justement de l'assomption que les juifs sont mauvais d'ordinaire: que les chrétiens prennent garde à ne pas devenir pires! C'est le ressort de la parabole évangélique fameuse: «Or [= et pourtant] c'était un Samaritain». Ou encore, le vertueux Abraham que Boccace oppose au clergé corrompu doit peut-être se comprendre dans le cadre de la dérive, voire de l'inversion, des valeurs qui est, pour une part, le sujet du *Décameron*. Ou enfin, le scandale théologique de la cécité judaïque éclate d'autant mieux que le juif considéré est sans reproche, — à part l'essentiel. Il n'en reste pas moins que, si de telles libertés ou nuances littéraires sont possibles, c'est que les juifs ne sont pas (ou pas encore) diabolisés à l'extrême — on ne joue pas avec le diable —, qu'ils ne sont pas l'objet d'une haine totale, caractéristique du XX^e siècle. L'A. a raison au moins dans cette mesure.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Mauro PERANI (éd.). — *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento. Atti del convegno internazionale Bologna, 9 aprile 2000*, Florence, Giuntina, 2002, 205 pages («Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Testi e studi», 12).

On se réjouit de voir continuée, après une interruption de près de dix ans, la collection des travaux de l'AISG, ne portant pas tous sur le judaïsme italien, commencée en 1983 et interrompue en 1993, après l'hommage posthume à Angelo Viviani qui en avait formé le onzième volume. Édité par les soins du secrétaire de l'Associazione, M. Perani, le présent ouvrage est consacré à Bologne, qui était à la fois, dans la période considérée, le siège de la grande université (où un enseignement d'hébreu exista entre 1464-5 et 1489-90), un centre d'impression hébraïque grâce à l'activité de Joseph Caravita et le lieu d'implantation de la deuxième communauté juive d'Italie, après Rome, en importance numérique.

Il contient: P. Prodi, «Cultura ebraica e mondo intellettuale bolognese: "Heri dicebamus..."», p. 9-11; A. Toaff, «Bologna ebraica negli studi recenti», p. 13-27; M. Perani, «La cultura ebraica a Bologna tra medioevo e rinascimento nella testimonianza dei manoscritti», p. 29-70 [présente 47 mss copiés à Bologne, 19 qui présentent des notes impliquant des possesseurs bolonais, 33 qui contiennent des documents pouvant intéresser l'histoire des juifs de Bologne; antérieu-

rement paru in *Italia* (Jérusalem) 12, 1996, p. 89-139]; G. Busi, «La tipografia ebraica a Bologna», p. 71-81 [notices de 14 ouvrages, extraites de S.M. Bondoni, G. Busi (éd.), *Cultura ebraica in Emilia-Romagna*, Rimini, 1987, p. 475-480]; G. Dall'Olio, «Libri ebraici e Inquisizione a Bologna (1553-1574)», p. 83-101 [trois saisies provisoires, en 1554, 1567 et 1574, qui ont dû occasionner bien des pertes]; M. Perani, «Confisca, censura e roghi di libri ebraici a Bologna nella seconda metà del Cinquecento», p. 103-116; R. Bonfil, «Riflessioni su una prospettiva femminista nell'epistolario di Samuele Archivolti», p. 117-128; S. Campanini, «Anima in itinere. Un'orazio funebre di Avraham da Sant'Angelo», p. 129-168 [avec l'éd. et la trad. italienne du texte d'après le ms. Paris, BNF, héb. 276, ff. 103r-109r]; M. Luzzati, «Il convertito maestro Vincenzo primo titolare di una cattedra di ebraico presso lo Studio bolognese (1464-1490)», p. 169-175; E. Horowitz, «La confraternita dei Solerti — Hevrat Nizharim: religiosità ebraica delle confraternite nella Bologna del XVI secolo», p. 175-192; S. Arieti, «Laureati e docenti ebrei presso lo Studio bolognese», p. 193-198. — Index des noms.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Le inquisizioni cristiane e gli ebrei. Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della Ricerca (Roma, 20-21 dicembre 2001), Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 2003, 586 pages («Atti dei convegni Lincei», 191).

Un argumentaire (A. Prosperi, «Inquisizioni cristiane ed ebrei», p. 7-28) précède vingt articles portant sur «les inquisitions», donc sur la chrétienté méditerranéenne occidentale, et les juifs, à l'époque moderne; le premier seul porte surtout sur le moyen âge mais il inclut la position canonique du problème au XVI^e siècle d'une manière qui éclaire toutes les études de cas qui suivent; le dernier enfin regarde la première moitié du XIX^e siècle. Ils sont distribués en quatre chapitres: les inquisitions modernes entre continuité et changement (K. Stow, «Papi, chiesa e ebrei fino alla Inquisizione Romana», p. 33-49; S. Wendehorst, «L'Inquisizione romana, l'Indice e gli ebrei: nuove prospettive della ricerca», p. 51-63; S. Pastore, «Nascita e fortuna di una leggenda anti giudaica: fra García de Zapata e gli inizi dell'Inquisizione di Toledo», p. 65-104; F. Grassi, A. De Luca, «Gli ebrei e la Spagna alfonsina. Ipotesi di ricerca», p. 105-113; B. Feitler, «L'Inquisizione universale e le Inquisizioni nazionali: tracce per uno studio tra il Santo Ufficio Romano e i tribunali iberici», p. 115-121; G. Marcocci, «“Catequização pelo medo”? Inquisitori, vescovi e confessori di fronte ai “nuovi cristiani” nel Portogallo del Cinquecento», p. 123-193. — Juifs et judaïsants dans les sources inquisitoriales: J. Tedeschi, «Ebrei e giudaizzanti negli archivi dispersi dell'Inquisizione Romana», p. 197-217; P. C. Ioly Zorattini, «Ebrei e S. Ufficio a Venezia: tre secoli di storia», p. 219-233; R. Segre, «Gli ebrei nelle carte dell'Inquisizione di Pesaro», p. 235-252; L. Frattarelli Fischer, «Ebrei a Pisa e Livorno nel Sei e Settecento tra Inquisizioni e garanzie granducali», p. 253-295; G. Dall'Olio, «L'inquisizione Romana e gli ebrei nella Ferrara del Seicento. Prime indagini», p. 297-321. — Échos et reflets de l'antijudaïsme inquisitorial: V. Lavenia, «Gli ebrei e il fisco dell'Inquisizione. Tributi, espropri e multe tra il '500 e il '600», p. 325-356; P. Scaramella, «La campagna contro i giudaizzanti nel Regno di Napoli (1569-

1582): antecendenti e risvolti di un'azione inquisitoriale», p. 357-373; U. Parente, «Sul preteso giudaismo di fra Sisto da Siena davanti all'Inquisizione Romana (1551-1553)», p. 375-405; S. Feci, «Guardare e vedere al di là del muro. Immagini sacre e iconoclastia ebraica a Roma in età moderna», p. 407-429; O. Di Simplicio, «Il processo contro Finita detta la Sciabacca, strega ebrea (Pitigliano, 1666)», p. 431-445. — Juifs, judaïsants et inquisition aux XVIII^e et XIX^e siècles: F. Ciappara, «The Roman Inquisition and the Jews in seventeenth- and eighteenth-century Malta», p. 449-470; T. Calio, «Il "Puer a Judaeis necatus". Il ruolo del racconto agiografico nella diffusione dello stereotipo dell'omicidio rituale» [du haut moyen âge à Vatican II], p. 471-501; M. Caffiero, «"La caccia agli ebrei". Inquisizione, Casa dei Catecumeni e battesimi forzati nella Roma moderna», p. 503-537; D. J. Kertzer, «Inquisizione e ebrei negli Stati pontifici, 1823-1846», p. 539-556. Suivi d'un index des noms.

Il n'est pas douteux que ce faisceau d'études approfondies, consacrées pour la première fois à la totalité d'un phénomène strictement défini, soit appelé à devenir une référence fondamentale.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Martin JACOBS. — *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken. Hebräische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tübingue, Mohr Siebeck, 2004, x + 332 pages («Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism», 18).

Les chroniqueurs juifs modernes Élie Capsali, Joseph ha-Kohen et Joseph Sambari donnent un traitement détaillé de l'histoire de l'Islam de Mahomet aux sultans ottomans; ils sont ici, ainsi que leurs sources, soumis pour la première fois sur ce plan à une étude spécifique, *Habilitationschrift* (FU Berlin, 2002) de son auteur, un élève du professeur Peter Schäfer qui a déplacé ses centres d'intérêt après un doctorat consacré au patriarcat juif.

Le plan suivi est limpide: introduction, contexte historique (l'Europe et l'empire Ottoman; la migration sefarade vers l'empire Ottoman); contexte historiographique (l'historiographie chrétienne et les Ottomans; l'historiographie juive); présentation des trois auteurs et œuvres considérés; leur traitement successif («Capsalis Darstellung islamischer Geschichte», etc.), conclusions. Les chroniques de Capsali (*Seder Eliyāhū zūtā*, Crète, 1523) et de Sambari (*Dibrēy Yōsēf*, Le Caire, 1673) sont lues dans leurs éditions scientifiques, A. Shmuelevitz, S. Simonsohn, M. Benayahu, Jérusalem, 1975-1983, pour la première, Sh. Shtober, Jérusalem, 1994, pour la seconde. Le *Sēfer dibrēy ha-yāmūm le-malkhēy Šārfat u-bēyt 'Ōtman ha-Tōgār* de Joseph ha-Kohen (Gênes, 1554) est étudié à partir des textes de l'édition de Sabbioneta, 1544 et de deux manuscrits, Londres, BL, Or. 10387 et Or. 3656, la troisième partie seulement ayant fait l'objet d'une édition moderne (D. A. Gross, Jérusalem, 1955). Les deux plus anciens chroniqueurs écrivent dans une Europe chrétienne sous le coup de la menace turque; paradoxalement, ils présentent de celle-ci une vision idéalisée. Sambari, qui vit au siècle suivant dans un pays de la mouvance ottomane et est témoin de la stagnation ou du déclin de la civilisation turco-musulmane, retravaille les chroniques de ses deux devanciers et révisé leur point de vue sans nuances.

Les auteurs considérés diffèrent par le lieu, la culture, l'appartenance sociale et l'époque. Pourtant tous trois accordent une place inusitée auparavant à l'histoire générale, bien que leur travail demeure centré sur le destin juif, et empruntent à la culture environnante des schémas et des contenus, exprimés ensuite en un style biblique et combinés au martyrologe juif médiéval et à d'autres stéréotypes. Tous trois sont à la recherche d'une définition de la place du judaïsme dans un monde en changement (Sambari écrit après la «catastrophe» sabbataïste) et cherchent à combiner la narration de l'histoire particulière du peuple juif et celle de l'histoire générale. Capsali seul, le plus ancien, voit dans la puissance du Turc l'instrument de fins messianiques imminentes; ha-Kohen, témoin du sort changeant des armes, n'a plus la même espérance; Sambari, avec quelque respect qu'il s'exprime à propos du Sultan, tient la domination d'Ismaël pour une servitude dont il assigne la fin à un avenir messianique dont il n'est pas l'instrument privilégié.

Tous trois présentent encore des traits médiévaux: Capsali et ha-Kohen ne critiquent ni leurs sources ni les événements qu'ils rapportent, mêlant le fait à la légende; si ha-Kohen seul voit dans les succès turcs le juste châtement de la chrétienté, les trois auteurs regardent encore l'histoire comme divinément dirigée, bien loin des tendances de l'histoire sécularisée des Cambini et des Giovo mais rencontrant, pour les deux Italiens, un courant d'historiographie opposé à la sécularisation, attesté en Italie (Jacopo Filippo Foresti de Bergame, *Supplementum chronicarum*). En revanche, à la manière de la Renaissance, ils combinent à leur histoire le projet d'une sorte d'encyclopédie, non pas dans le fil de l'humanisme mais en suivant un courant contemporain de vulgarisation des sciences. Le passage à l'hébreu de ce type de culture en serait la mise à portée non pas linguistique (les langues vernaculaires étant lues dans les milieux populaires) mais idéologique, à titre de légitimation. Tous trois enfin, mieux au courant du monde ottoman contemporain que de l'histoire de l'islam, s'accordent à dépeindre le régime des sultans, sinon comme idéal, au moins comme modéré, voire débonnaire.

Le rabbin Capsali, en accommodant en un centon biblicisant des sources étrangères (surtout orales?) qu'il n'explique pas et qui semblent impossibles à identifier (p. 73-80), chercherait surtout, selon Roberto Bonfil, à empêcher et à rendre inutile le recours du public à celles-ci.

Ha-Kohen, dont les sources, italiennes, françaises et latines, sont plus explicites ou mieux identifiables (p. 98-103), les combine parfois de façon confuse et parfois les retravaille ou les abrège, ou encore les recopie, en vue d'un projet qu'il ne réussit pas: voulant montrer la justice divine à l'œuvre dans l'histoire générale, il écrit malgré lui (à la différence de son *'Ēmeq ha-bākhāh*) surtout une histoire des non-juifs, d'où il ressortirait (Bonfil) que l'histoire des juifs ne peut être écrite. Son information est plus exacte que celle de Capsali; expliquant la supériorité des armes turques par le savoir-faire des armuriers juifs expulsés d'Espagne, il est une des sources de la légende historiographique d'un traitement de faveur qui aurait été réservé aux juifs par les sultans et de celle, en honneur dans le monde chrétien, du rôle des juifs dans les victoires de l'islam sur la chrétienté.

Sambari est le plus clair en ce qui concerne ses sources (p. 122-127); il en cite plus de cent, parmi lesquelles le Coran de façon indirecte, car il serait dangereux de paraître le discuter. Comparant les commandements du judaïsme et de l'islam, il discute l'ouvrage de polémique anti-juive de Samaw'al al-Maghribī.

Nous ne pouvons ici suivre l'A. dans le détail de ce qui est pourtant le plus original, la description de l'islam (Mahomet, débuts de l'islam, doctrine, dynasties...) fournie par chacun des trois auteurs. Les aperçus qui précèdent montrent que nous avons affaire à un ouvrage qui, s'il ne bouleverse pas les idées admises concernant l'historiographie juive moderne, apparaît précis, solide et bien informé (bibliographie p. 281-311). Trois index des sources, des auteurs et des choses, personnes et lieux en facilitent le maniement.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Abraham DAVID. — שאלו שלום ירושלים אסופת איגרות עבריות בעניינה של קהילת ירושלים ויהודיה בתקופת הממלוכים (*Reflections on Jewish Jerusalem. An anthology of Hebrew Letters from the Mamluk Age*), Tel Aviv, Hakibbutz Hameuhad, 2003; 1 vol. in -8° de 224 pages.

Cette anthologie épistolaire comprend vingt-six lettres hébraïques, certes déjà connues mais éditées pour la première fois avec l'apparat requis de présentations, de sources et de notes.

L'empire des Mameluks dont l'épicentre se trouvait en Égypte régit la Terre sainte de 1260 à 1516 grâce au pouvoir d'un *naïb* ou gouverneur militaire pour la province et, au niveau des circonscriptions, d'un *wali* ou préfet. En 1376 Jérusalem eut à sa tête non plus un *wali* mais un *naïb*, ce qui n'accrut guère son importance, sinon religieuse, pour les Mameluks. Dans l'appréhension permanente d'une croisade qui ne vint jamais les Mameluks pratiquèrent, spécialement sur le littoral, une politique de la terre brûlée, largement responsable de la stagnation économique de la province et de la misère de ses populations. Si nous disposons en général d'un ensemble de relations de voyages chrétiennes et, pour les débuts de la période ottomane, de recueils de sources, la période mameluke reste défavorisée. C'est dire l'extrême intérêt de ce livre.

Une longue introduction historique met en place l'administration mameluke, ses relations avec les minorités religieuses et particulièrement la minorité juive qui connut sous leur férule des fortunes diverses, une oppression fiscale grandissante, un pic de détresse en 1452 lorsque l'empire s'avisa de prononcer une expulsion qui ne fut révoquée que moyennant lourde finance. À Jérusalem même, malgré la relative tolérance du sultan, la synagogue fut détruite de fond en comble en 1474. En dépit de sa situation parfois fort précaire, la population juive s'accrut d'apports originaires tant d'Espagne que d'Allemagne, d'Italie aussi et de l'Afrique du Nord: un mouvement d'immigration qui s'accrut à la suite de l'expulsion d'Espagne au point qu'à en croire Isaac Abravanel tous les juifs — ainsi que les marranes — se dirigeaient vers la Terre sainte. En 1504, les Espagnols formaient la portion majeure des juifs de Safed. Dans un paragraphe aussi riche qu'évocateur le savant éditeur nous présente la situation économique de la communauté juive avec ses métiers divers dont ceux de bijoutiers, de forgerons, de tisserands, de tailleurs. Il prend en compte l'appui financier de la diaspora, déjà centralisé à Venise. Au xv^e siècle la communauté délèguera en Europe des émissaires chargés de récolter des fonds en sa faveur.

Parmi les changements survenus dans cette période, la quasi expulsion des juifs de leur quartier du Mont Sion détermina, parmi d'autres causes, cet envoi d'émissaires

saires. À travers ces lettres se perçoit l'écho de fermentations messianiques et de rumeurs sporadiques sur l'invention des Tribus perdues. Enfin les aspects «scolaires» de la Jérusalem juive apparaissent dans nos épîtres: l'une d'elles signale en 1504 la sainte Yeshiva de Jérusalem. À en croire Obadia de Bertinoro vers la fin de la période, la philosophie et Aristote ne sont pas pratiqués dans la Ville sainte. Plusieurs de nos lettres proviennent en fait de la Geniza du Caire. Elles mettent en évidence l'institution du *nagidat*: le *nagid*, personnage fortuné et influent placé à la tête de la communauté juive en Égypte, tient sous sa coupe la communauté de Jérusalem. Son représentant le mieux connu, Isaac [Cohen-] Solal, accède à la fonction en 1502. Comme il arrive, la communauté se trouve parfois déchirée par des conflits internes dont les enjeux, tournant autour des prérogatives des Anciens, sont malaisés à définir. La dernière section de l'introduction s'attache aux personnalités des rabbins de Jérusalem après l'expulsion d'Espagne et particulièrement de Jacob Berab, de Lévi Ibn Habib, d'Abraham b. Éliézer Ha-Levi, d'Abraham Zacuto. Plus généralement cette galerie de sages met en lumière les deux foyers majeurs du savoir: le foyer européen avec un centre en Italie, le foyer oriental avec un centre en Égypte.

L'édition proprement dite de chacune des lettres est précédée d'une notice sur les circonstances, les sources, la bibliographie requise; une annotation infrapaginale permet au lecteur de saisir immédiatement les résonances et implications des épistoliers. Ouvre le recueil l'épître de Nahmanide (c. 1268) à son fils resté en Aragon. Clôt le recueil une lettre des dirigeants de la communauté hiérosolymite à leurs homologues en Égypte au début du XVI^e siècle. En fait, et c'est un des nombreux mérites de ce recueil, plusieurs de nos lettres émanent de la communauté elle-même en tant qu'institution. Ainsi trouvons-nous après 1377 une *haskamah* des Sages de Jérusalem se ralliant à un *herem* prononcé par David b. Hodaya ha-Nassi de Babylone, une lettre des *dayyanim* de Jérusalem à Corfou en 1455, une lettre de Salomon b. Halafita (Jérusalem) à Nathan Solal en Égypte vers 1481-1482, la lettre des Sages de Safed à leurs collègues de Jérusalem au sujet de la proclamation de la *shemitah*, 1504, une lettre d'Isaac Solal aux Sages de la Yeshiva de Jérusalem entre 1509 et 1511.

Une excellente bibliographie, des index des personnes, des lieux, des matières, une liste des manuscrits utilisés font de ce trésor de sources un instrument de travail indispensable.

Gérard NAHON

Joseph M. DAVIS. — *Yom-Tov Lipmann Heller. Portrait of a Seventeenth-Century Rabbi*, Oxford-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, xvii + 302 pages.

Cet ouvrage est la première biographie érudite consacrée à l'auteur du commentaire de la Michna le plus célèbre, au moins sous la forme d'extraits: il s'agit du *Tōsefōt Yōm Tōb*, publié de 1614 à 1617. Comme Heller (1578-1654) fut aussi grand rabbin de Prague (1627-1629) et de Cracovie (à partir de 1644) et qu'il mit par écrit l'histoire de sa vie extrêmement mouvementée (*Megillat ēybāh*), c'est l'occasion d'une étude approfondie sur le judaïsme pragois (la plus grande communauté d'Europe au début du XVII^e siècle, et fort érudite) et centre-européen. Quel

qu'en soit l'intérêt, c'est davantage des aspects littéraires et doctrinaux que le présent recenseur est en mesure de rendre compte. La notation de ceux-ci se trouve d'ailleurs étroitement imbriquée à celle des aspects communautaires ou sociaux un peu partout dans les courts développements (deux à quatre pages), discontinus comme des coups de pinceau impressionnistes, dont l'agencement forme l'introduction et les douze chapitres qui ont pour titres l'orphelin, l'exil d'un philosophe [Joseph b. Isaac ha-Lévi, auteur du *Gib'at ha-Mōreh*, dont Heller avait été l'élève], deux kabbalistes [Isaïe Horowitz et Heller, son cousin par alliance], le commentaire sur la Michna, juifs et non-juifs, Prague en guerre [le début de la guerre de Trente Ans], grand rabbin, l'épreuve [mis aux arrêts et même en prison une quarantaine de jours pour outrage au christianisme, soumis à une forte amende et privé de son poste], le sermon [sur les néoméniés, peu après avoir quitté Prague (l'été 1631), avec l'apologie d'un niveau d'exégèse exotérique entièrement légitime même pour les textes de kabbale et le recours à l'astronomie nouvelle de Tycho Brahé], attaques et défenses, l'autobiographie d'un rabbin, les massacres de 1648.

L'histoire intellectuelle des XVI^e et XVII^e siècles pragois est celle de la submersion d'une culture diversifiée, où la philosophie de tradition aristotélicienne eut sa place jusqu'aux années vingt du XVII^e siècle, par la kabbale, déjà présente auparavant à côté de cette dernière, de la halakhah et d'une étude indépendante du Midrach, que la kabbale allait s'annexer ensuite. À la différence d'Horowitz pourtant son aîné (1570-1630), Heller, quoique kabbaliste (il le manifeste dans son ouvrage halakhique *Ma'adenēy melekh* de 1628), ne répudia jamais la philosophie qui avait été en honneur parmi les érudits juifs d'Europe Centrale dans la deuxième moitié du XVI^e siècle (R. Moïse Isserlès, l'adaptateur du *Šulḥān 'ārūkh* à la sphère ashkenaze, en est un bon exemple bien qu'il ait limité l'étude d'Aristote à la philosophie naturelle, écrite de seconde main, à travers des auteurs juifs). Il continua même de suivre, quoique avec discernement, une partie des enseignements de Joseph ha-Lévi. L'intérêt de jeunesse pour la Michna, qui nous paraît singulier, est pour partie un legs du *Maharal*. Celui-ci, qui avait eu la singularité de se distinguer dans tous les domaines de l'érudition juive hormis la halakhah, avait vivement critiqué la pédagogie fondée sur le *pilpūl* et recommandé l'étude systématique de la Bible entière, de la grammaire, de la Michna, de la philosophie et des sciences. Mais il n'était pas le seul contemporain à s'être tourné vers la Michna et l'A. suggère qu'un tel retour aux textes et méthodes fondateurs, qui ne réussit d'ailleurs pas à s'imposer institutionnellement, participe de l'esprit général du temps tel que l'exprime la catégorie historiographique de Renaissance. Toutefois la similitude ne serait que très partielle: si le R. Heller, comme *Maharal* dont il avait dû entendre les sermons sans être son élève direct vers la fin de la vie de celui-ci (p. 30-31), regarde les sciences (géométrie, géographie de la Terre Sainte) comme un préalable à l'étude de la Michna, il tient pourtant l'interprétation de celle-ci telle que la fixe le Talmud comme la référence absolue, au rebours de l'idée de la Renaissance d'une critique philologique de la tradition. Le titre même de son célèbre commentaire et la manière dont il intervient sur et contre celui d'Obadia de Bertinoro indiquent que, dans les controverses du temps sur la supériorité respective de Rachi ou des Tossafistes, il se place du côté des seconds.

Cet ouvrage, dont nous ne donnons qu'un aperçu très incomplet, est une mine de notations historiques. Relevons au moins, p. 80-81, ce qui a trait à l'intérêt manifesté par Heller, en pleine décennie 1630, pour les textes manuscrits, à telles de ses

œuvres qu'il destinait à demeurer manuscrites, aux imprimés enrichis de ses annotations qui subsistent dans diverses bibliothèques; p. 89-91, ce qui concerne les livres et écrits non-juifs et le caractère pleinement licite des ouvrages de science; p. 92-97, l'expression d'un sens de la communauté humaine qui contraste avec son idée, repoussée autrefois par les Tossafistes et le *Ro'š*, que la doctrine trinitaire est, du point de vue talmudique, une forme d'idolâtrie, et l'hypothèse selon laquelle cette position devrait quelque chose à l'atmosphère de l'iconoclasme pragois anticatholique et du protestantisme radical et anti-eucharistique. P. 122-123, que Heller contesta à Rachi (contrairement à *Maharal*) le statut d'autorité inattaquable du Talmud et aussi, par un mouvement semblable, à R. Joseph Caro celui d'autorité halakhique absolue (les *Ma'adenē melekh* devant faire concurrence au *Shulhān 'ārūkh*): l'A. y voit, comme aussi dans son refus de la popularisation de la kabbale, des attitudes d'aristocrate, toutes deux abandonnées après 1631 (p. 2-3).

Une liste des œuvres de R. Heller, une bibliographie considérable (p. 232-274) et des index des personnes, des références à R. Heller et des sujets donnent tous les accès souhaitables à cette riche matière.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Allison P. COUDERT, Sarah HUTTON, Richard H. POPKIN, Gordon M. WEINER (éd.). — *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century, A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638-1713)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, 260 pages («Archives internationales d'histoire des idées», 163).

La Bibliothèque Marsh (Dublin) a été le lieu d'un séminaire organisé par Richard H. Popkin en juillet 1994. Fondée par l'archevêque Narcissus Marsh en 1701, elle contient 25000 volumes: parmi eux, des collections privées comme celles d'Edward Stillingfleet, l'adversaire de John Locke, ou du réfugié protestant français Éliás Bouhéreau, et aussi de nombreuses éditions de textes hébreux et orientaux publiés à la Renaissance et au XVII^e siècle. Cette réunion qui rassemble textes religieux et philosophiques, tous centrés autour de la Bible et de son interprétation, explique le titre et le sous-titre du livre et justifie *en gros* la présence des intervenants.

1. De fait la *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century* se manifeste dans les interventions soucieuses de faire apparaître quelques traits des relations entre juifs et chrétiens, le plus souvent à travers leurs représentations dans les livres. Ainsi Richard H. Pokin (pp. 1-12) reprend les données rassemblées notamment par Marcel Bataillon dans *Érasme et l'Espagne* (Paris, 1937) et insiste sur les motifs de l'inspirateur de la *Complutensis*: pourquoi une Polyglotte dans une Espagne récemment «purifiée»? La publication de la *Mishnah* en 1646 en Hollande pose également bien des questions. Faut-il voir dans le souci millénariste un élément de réponse? L'auteur y invite; en tous cas, il a le mérite de montrer que la relation des chrétiens à l'hébreu et aux juifs est loin d'être rompue dans l'Espagne de l'Inquisition et qu'aux Pays-Bas, elle est très forte. Bible et *Mishnah* peuvent attirer des chrétiens pour toutes sortes de raisons, mais il devrait en aller tout autrement de textes magiques et astrologiques, pourtant un manuscrit du *Sefer ha-Raziel* traduit en latin a été offert à Christine de Suède en 1650: Susamma Åkerman

(pp. 13-24) essaie de trouver un sens à cette présence dans la bibliothèque de l'amie de Descartes, mais son article ne permet guère de tirer de conclusions.

Depuis la Renaissance, la Kabbale n'a pas cessé d'intéresser les chrétiens. Confrontées à la pensée d'Henry More (v. en particulier ses *Fundamenta philosophiae*, insérés dans la *Kabbala denudata* de Rosenroth) les réflexions d'Ann Conway sont un exemple très particulier du fonctionnement de la mystique lourianique en milieu chrétien: non pas stéréotypé, mais diversifié, à suivre les conclusions de Sarah Hutton (pp. 27-39).

Cette présence de l'élément juif dans la culture chrétienne pose une question fondamentale: lorsque les chrétiens se donnent la «peine» d'apprendre les langues sacrées et d'assimiler des textes difficiles, quelle pensée de derrière nourrit-elle leur effort? Sauf un, aucun des participants au séminaire de la Marsh Library n'a posé le problème du philosémitisme et de l'antisémitisme des textes étudiés. Allison Couderc (pp. 43-49) a seule osé franchir le pas et s'applique courageusement à mettre en évidence «les inextirpables aspects des croyances orthodoxes chrétiennes et luthériennes qui rendaient le philosémitisme impossible et l'antisémitisme inévitable» (p. 45). Sa démonstration n'est pas toujours fondée. Si les références aux luthériens Zedler et Schudt sont bienvenues, le choix de Wagenseil n'est pas heureux: l'auteur des *Tela ignea Satanae* (1681) aime à dissimuler et l'on peut se demander pourquoi il tient à faire connaître au public gentil en bilingue hébreu/latin les principaux classiques de la littérature juive antichrétienne, des *Toledot Yeshu* au *Hizzuq emunah* d'Isaac de Troki, si ce n'est par sympathie pour la pensée juive? L'ironie joue certainement un rôle ainsi qu'un certain philosémitisme habilement dissimulé. Pas de lien direct avec Eisenmenger!

Héritière de la traduction anglaise de William Tyndale (David S. Katz: pp. 72-89), la *King James Authorized Version* (1611) rejette comme apocryphes un certain nombre de textes que l'on trouve dans les bibles catholiques. Outre ceux-ci, il existe de nombreux autres «concurrents» composés dans un but apologétique manifeste. Témoins la correspondance de Paul avec Sénèque ou la *Lettre d'Agbarus, roi d'Édesse avec la réponse de Jésus*. Réinterprétés par Samuel Fisher et John Toland, ces apocryphes se retournent en leur contraire: par leur authenticité aussi probable que celle des livres saints, dont ils étendent le champ, ils deviennent à des titres divers des armes dirigées contre l'autorité des textes retenus comme canoniques (Justin Champion, pp. 91-117). La Bible impose, semble-t-il, une image de la société dans laquelle la femme joue un rôle subordonné. Banale à l'époque contemporaine, la critique d'un tel préjugé fait pourtant en 1673 l'objet du traité féministe de François Poullain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes*, étudié par Ruth Whelan (pp. 119-143).

2. Les communications qui vont suivre sont plutôt à rattacher comme annoncé au sous-titre du séminaire. La culture intellectuelle judéo-chrétienne s'estompe au profit de philosophes présents dans la Bibliothèque Marsh. La conception des rapports de la foi et de la raison chez des théologiens de l'école de Saumur comme Moïse Amyraut est abordée avec concision et précision dans l'étude de Desmond D. Clarke (pp. 145-149). Le lecteur français sera étonné de voir ignorer la somme de François Laplanche (*L'Écriture, le sacré et l'histoire*, Amsterdam 1986), d'autant plus que ce livre contient notamment un important chapitre (*Amyraut face aux événements d'Angleterre*, pp. 413-471) qui n'est pas sans rapport avec la période de référence du séminaire.

Parfaitement inutile et oiseux paraît être le texte de David Berman (pp. 161-171). Sans aucun respect des textes et de leur organisation, l'auteur prétend prolonger la pensée de Rorty et soumettre Descartes à une critique plus ou moins «psychanalytique»: l'une des obsessions cartésiennes serait la crainte de la mort et ce, parce qu'il se flatte d'avoir démontré l'immortalité de l'âme. Qui peut ignorer le lieu de cette déclaration: une «adresse à messieurs les doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris», donc un texte de circonstance adapté au public visé? Le diagnostic de paranoïa (p. 166) ne saurait empêcher l'auteur de lire les textes et leurs commentaires, par exemple le *Descartes selon l'ordre des raisons*, de Martial Guérault, où il trouverait d'importants rapprochements entre Descartes et Épicure, sur ce point qui semble l'intéresser (Paris, 1953, t. II, pp. 222-230).

L'article de Theo Verbeek (pp. 173-184) ne contient rien de nouveau sur les rapports du spinozisme et du cartésianisme. Le fait que Johannes de Raey ait enseigné à Leyde, et ait eu pour élève Casearius, pensionnaire de L. Meyer, n'entraîne nullement que *Les Principes de la philosophie de Descartes* soient le commentaire spinoziste des leçons du professeur de l'Université (p. 175)! S'appuyant sur le livre de Regner de Mansvelt (pp. 185-206), Jacqueline Lagrée reprend de manière efficace les idées qu'elle a souvent développées ailleurs relativement aux rapports de la religion naturelle et de la philosophie.

Stillingfleet ne pouvait être absent de ce passage en revue des philosophes. L'étude de G. A. J. Rogers (207-223) le situe dans ses rapports complexes avec la pensée de Locke en s'appuyant de manière convaincante sur les réécritures de ses textes. Quelques pages de Beverley Southgate (pp. 224-233) éclairent les limites de la certitude historique comme condition de la foi à la lumière de la confrontation des thèses de Stillingfleet et du «blackloïst» catholique John Sergeant. Les textes cités dans ce dernier article semblent fort tributaires du *Traité de l'autorité de la Sainte Écriture*, composé par Faust Socin en 1588.

Le livre se termine sur une évocation passionnante de Limborch, auteur de *l'Histoire de l'Inquisition*. Luisa Simonutti (pp. 238-255) montre combien Locke s'intéressa aux publications du Remontrant. *L'Histoire de l'Inquisition* n'est pas seulement un document historiographique, mais une leçon de morale et de politique en matière de tolérance religieuse: témoins les tempêtes que sa parution suscita en Hollande, ou encore la faveur dont elle jouit au xvii^e siècle auprès d'un public anglais qui peut la lire dans une version partielle à partir de 1731.

L'ensemble de ces publications contribue à jeter des ponts entre des disciplines qui ont tendance à s'ignorer. Il faut regretter toutefois le caractère un peu insulaire des interventions: la bibliographie comprend peu de titres italiens, allemands, polonais et français. Or un des pôles de la période envisagée, et ce particulièrement en Angleterre, est le socinianisme, objet de rares mentions (p. 219; il ne figure pas dans l'index!): il y a fort à parier que la *Bibliotheca fratrum polonorum* figure dans l'institution fondée par N. Marsh ou tout au moins que les Antitrinitaires y sont présents. Il est vrai, ce séminaire ne pouvait aboutir à une Encyclopédie!

Jean-Pierre OSIER

Ilana Y. ZINGUER, Sam W. BLOOM (éd.). — *L'antisémitisme éclairé, Inclusion et exclusion depuis l'époque des Lumières jusqu'à l'affaire Dreyfus*, Leyde, Brill, 2003. 469 pages.

Ilana Zinguer et Sam W. Bloom ont réuni en un gros volume les vingt-six contributions de leurs collaborateurs réunis à l'occasion d'un colloque tenu à l'université de Haïfa en mars 2001. Dans un avant-propos bienvenu, ils mettent leurs lecteurs en garde contre ce que le titre adopté, en fait thème du colloque, comporte d'incertain. Pour les citer: «Parler d'antisémitisme à l'époque de Montaigne était impropre, à l'époque des Lumières, inapproprié, et durant le XIX^e siècle, lorsque les batailles éclairaient des positions vis-à-vis de l'altérité, ce terme renvoyait brutalement à un événement unique et excluait toutes les nuances d'attitudes qui font la richesse de ce recueil». Il n'est pas sûr que ces précisions prudentes apportent une nouvelle lumière: l'antisémitisme n'existait-il pas à l'époque de Montaigne ou à celle de Voltaire, et si l'on veut dire qu'il faudrait lui préférer par exemple le terme d'anti-judaïsme, ce dernier peut-il être absolument séparé de sa forme continuée, l'antisémitisme moderne? Il aurait sans doute été préférable d'introduire ces distinctions d'entrée de jeu, y compris dans l'intitulé du colloque, de manière à préciser une transformation confirmée par les réserves parfaitement justifiées des présentateurs.

Faute de cette clarification nécessaire, qui aurait pu faire l'objet d'une tentative synthétique d'explicitation, l'ensemble des communications paraît se disperser dans toutes les directions et donc ne présenter guère d'unité. Un défaut propre, au reste, à beaucoup de colloques où l'on se contente de réunir des contributions en les incarcérant dans un cadre artificiel par exemple chronologique, destiné à suggérer un semblant d'unité: en l'espèce les Temps Modernes; l'époque des Lumières, la Pré-révolution; la Révolution; la France du XIX^e siècle et autour de l'affaire Dreyfus (pp. 1-351). Lorsque le fil de la chronologie ne suffit pas, on se rabat sur Europe et outre-mer, comme si les communications de Jean-Yves Mallier (pp. 267-274: en particulier l'affaire du South Sea Bubble) ou celle de Richard Menkis (pp. 313-441: l'émancipation à Montréal) ne pouvaient être rangées sous les rubriques précédentes. Mais que faire en ce cas du texte si intéressant de Dominique Trimbur relatif à l'attitude des Assomptionnistes de Jérusalem vis-à-vis des juifs de 1880-1939 (pp. 369-396)? Israël est «Outremer» tout comme l'Italie à la fin du XIX^e siècle (Marie-Anne Matard-Bonucci, pp. 397-420) est en Europe! Pourquoi enfin avoir isolé la communication d'Antoine Compagnon (Antisémitisme ou antimodernisme, pp. 424-446) pour la transformer en une sorte de conclusion, ce qui, après lecture, ne semble pas conforme au projet de son auteur; ne valait-il pas mieux la placer aux côtés du texte de Sam W. Bloom consacré à Anatole France et Marcel Proust (pp. 287-294)? Ces lits de Procuste ou de Sodome ne peuvent remplacer une bonne introduction consacrée éventuellement aux difficultés rencontrées par les éditeurs lorsqu'ils ont voulu réunir les travaux de leur colloque. Dans le même sens, il faut également regretter l'absence d'une conclusion sous forme par exemple de bilan problématique, ouvrant de nouvelles perspectives de recherches.

Ces réserves faites, il faut souligner la richesse considérable des contributions. Celles-ci ne se limitent pas à des réflexions abstraites et peu documentées sur l'Autre, son inclusion ou son exclusion, pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage, mais sont le plus souvent fondées sur des faits historiques et littéraires de première main.

1. Ainsi, Isabelle Martin (pp. 105-114) étudie la restauration de l'image du grand prêtre par Jean Le Pelletier (1633-1711) et montre comment ce dernier, dans sa recherche d'une représentation fidèle d'un personnage, ordinairement affublé par les artistes d'une mitre épiscopale, «cherche à rendre aux juifs leur statut historique». La presse fait l'objet de plusieurs études: ainsi la presse contre-révolutionnaire (1789-1792) dans la communication d'Ouzi Elyada (pp. 141-150); encore les divers relais médiatiques de la fin du XIX^e siècle (journaux, chansons etc.) présentés par Jacques-Charles Lemaire (pp. 249-266). Les correspondances conservées à l'AIU parisienne et la presse italienne nourrissent l'article de Marie-Anne Matard-Bonucci (pp. 397-420) consacré à la situation des juifs italiens après l'indépendance. La restitution de la figure de Michaelis par Dominique Bourel (pp. 125-138) montre comment peuvent coexister dans un même personnage historique une passion évidente pour l'orientalisme, l'estime et l'amitié pour Moses Mendelssohn, mais aussi une consternante judéophobie, dès qu'il s'agit de l'émancipation politique des juifs.

On regrettera toutefois que le rôle des juifs dans l'économie moderne n'ait été abordé que rarement ou à l'occasion. La représentation de ce rôle est l'une des composantes de l'antisémitisme moderne et une mise au point s'imposait: ce qui est bien connu n'est pas pour autant reconnu! Il vaudrait la peine de soumettre à la critique historique l'opinion de Montesquieu citée par Allan Arkush (p. 53) selon laquelle: «Ils <les juifs> inventèrent les lettres de change» (*L'esprit des Lois*, XXI-20): Le livre classique de R. de Roover (*L'évolution de la Lettre de change*, Paris, 1953) tout en faisant état du juif Soliman (1156) montre que l'usage de ces moyens de paiement se répand en Italie et notamment à Gênes et Sienne, sans que les juifs jouent un rôle prépondérant. Favorable au développement du commerce, Montesquieu ne se fait-il pas l'écho d'une rumeur qui associe de manière nécessaire les juifs et l'argent et leur attribue un rôle économique déterminant? Sur ce point et bien d'autres concernant l'économique, la contribution de Michaël Berkowitz (pp. 267-274) aurait pu être précieuse, mais elle reste trop allusive pour être utilisable, en dépit d'une très riche bibliographie.

L'économie pouvait prêter à une approche de la théorie de la conspiration et du complot. Les solidarités intercommunautaires soulignées dans le roman, par exemple par Walter Scott dans son *Ivanhoe*, lorsqu'il s'agit de rassembler le montant de la rançon de Richard Cœur-de-Lion, ont pu alimenter ce genre de rumeur. Alain Goldschläger propose des *Prolégomènes pour une théorie de la conspiration* (pp. 211-219) fondés sur les *Protocoles des Sages de Sion*, mais cette esquisse paraît bien superficielle et manque d'originalité. Juif+franc-maçon, ce binôme paradigmatique est un bon révélateur des ressorts de la «théorie» de la conspiration: Jacques-Charles Lemaire (pp. 221-247) s'est attaché à en restituer l'image à travers l'étude détaillée de deux romans français bien oubliés: *Le franc-maçon de la Vierge* de l'abbé Florent Bouhours (1888) et *Juif franc-maçon* de l'abbé Henri Desportes (1889); l'auteur associe à l'étude détaillée de ces deux histoires quelques réflexions sur le préfet Worms-Clavelin qui paraissent d'autant bienvenues. Mais, on le voit, cet aspect fantasmatique de la «domination juive» repose essentiellement sur des monuments littéraires!

2. Ceux-ci sont largement présents dans les travaux du colloque.

On peut s'interroger sur la pertinence de la présence d'une communication d'Ilana Zinguer (pp. 21-29) relative à la relation du Carnaval de Rome et de l'ab-

sence de Montaigne à celui-ci: l'époque des Lumières commence tôt! Le dialogue de Limborch et d'Orobio de Castro, suivi de l'*Exemplar vitae humanae* d'Uriel da Costa, méritait une véritable étude qu'en dépit du maître-livre de Joseph Kaplan (*Mi-našerut li-yahadut*, Jérusalem, 1982) cité en passant, on ne trouvera pas ici (Christiane Berkvens-Stevelinck, pp. 32-41) en dépit des recherches: dans le texte d'Uriel, il était possible de trouver un lien ou un pont avec Voltaire qui le cite volontiers en compagnie de Limborch (par exemple, *Lettres sur Rabelais etc.*, in *Mélanges*, édition de la Pléiade, Paris, 1961, pp. 1216-1219). En revanche les grands noms (Voltaire, Rousseau, France, Bloy, Michaelis, Ranke, Hegel) sont présents ainsi que d'autres moins connus, mais importants.

C'est le cas de Samuel Cahen et de sa *Bible* (1831-1839) longuement étudiée par Bertram Eugene Schwarzbach (pp. 175-210). Samuël Cahen offre au public juif et chrétien *éclairé* une traduction commentée de l'Écriture qui allie de manière étonnante la tradition exégétique juive aux acquis de la science moderne. Cette nouvelle alliance joue dans les deux sens. Cahen est très éclectique dans le choix des commentaires: ne cite-t-il pas d'après les manuscrits, le *Sefer ha-mibhar* du qaraïte Aaron ben Joseph, montrant par là-même sa grande liberté d'esprit et son souci d'établir correctement le *pshat*? L'esprit des Lumières souffle également sur ce commentaire pourtant fidèle en même temps à la *halakhah*: à propos de l'esclavage, il s'appuie sur Joseph Albo pour lui refuser le caractère d'une institution divine qui doit persister à jamais (p. 206). Mais il arrive à Cahen de contester ce qui lui paraît dans le Talmud incompatible avec les devoirs humains: ainsi le mariage mixte est justifié tant qu'il implique celui des juifs avec des non-idolâtres («D'après le sens naturel, le mariage avec des gens de ces peuples est permis, dès qu'ils ont abandonné l'idolâtrie», p. 207). Où les Lumières apportent un complément fondé sur le bon sens. Le fait que la *Bible* de Cahen n'ait pas été rééditée avec son commentaire et qu'on lui ait préféré la traduction Wogue ou qu'on l'ait rééditée amputée de son commentaire (Marc-Alain Ouaknine, Paris, 1994), témoigne seulement du refus de continuer une tradition éclairée par une lumière non révélée.

Cette dernière est au fondement de la critique voltairienne des religions en général, du judaïsme et du christianisme en particulier. La réévaluation des Lumières en particulier par Arthur Hertzberg (*The French Enlightenment and the Jews*, 1968) a contribué à accréditer la thèse d'un Voltaire antisémite. La contribution de Harvey Chisq (pp. 77-103) s'appuie sur quelques textes précis où il compare le vieillard de Ferney et Jean-Jacques Rousseau en remontant aux principes qui animent la vision de ces deux philosophes. Rattachés à ces fils directeurs, les traits antisémites évidents perdent en consistance: ils s'inscrivent à l'intérieur d'une critique générale des religions et d'autre part leur expression reste toujours dominée par «l'ironie sardonique» (p. 88) de l'auteur qui le rend «incapable de dire quelque chose d'aimable ou de généreux sans contrebalancer ce compliment par un commentaire blessant ou incongru». Ce n'est pas une excuse, mais une explication ou une hypothèse explicative qui permettrait de rendre compte du caractère *complexe* de la pensée de Voltaire sur ce point. La comparaison avec Rousseau va d'ailleurs dans le même sens: il faut se garder d'isoler un texte mais, au contraire, il faut le replacer dans le dessein d'ensemble, avant de jouer au procureur!

Les mêmes remarques vaudraient sans doute pour Anatole France, objet avec Proust de l'intervention de Sam W. Bloom (pp. 287-294). L'auteur de l'*Histoire contemporaine* était certes un dreyfusard ardent et se rattache facilement aux Lu-

nières, ne serait-ce que par son anticléricalisme, synonyme à l'époque de républicanisme bon teint. On ne peut s'empêcher toutefois de se demander s'il n'y a pas autre chose, explicable par l'ironie, mais non excusable, lorsque par exemple lors de la scène de séduction dans le fiacre, qui a pour enjeu la nomination de l'abbé Guitrel au siège épiscopal convoité, la préfète Worms-Clavelin s'excuse de la saleté de ses sous-vêtements. Ce détail ignoble inutile à l'intrigue surcharge de manière suspecte un portrait éloquent et trahit chez l'auteur un manque de vigilance qui ne doit pas être unique.

Pour en finir avec les évocations littéraires, le texte d'Antoine Compagnon illustre aussi la fécondité de l'approche synoptique d'un auteur. Sa lecture du *Salut par les juifs* de Léon Bloy (1892) est exemplaire à cet égard: «Reste que *Le salut par les juifs* est profondément ambigu et que Bloy joue avec le feu: il reproduit tous les stéréotypes chrétiens antijuifs avant de les franchir dans un prophétisme pro-juif. Selon qu'on s'arrête à ceux-ci ou à celui-là, on classera tout autrement son pamphlet» (p. 445).

Il faudrait méditer cette remarque profonde. Elle rend compte de la difficulté rencontrée au début de cette recension: l'impossibilité d'unifier toutes ces contributions si ce n'est formellement et artificiellement. En fait, cet embarras a sa source dans la matière même du colloque. Il est impossible de ramener à une formule unitaire le divers étudié et, si l'on peut dire, c'est mieux ainsi, car la richesse des matériaux étudiés donne à réfléchir et, sans prétendre à faire œuvre de synthèse, les éditeurs, qui n'ont pas caché leur gêne, peuvent se réjouir d'avoir procuré un instrument de recherche bien préférable à un système fermé, générateur d'opinions et non de travaux scientifiques.

L'informatique peut parfois jouer des tours et elle est sans doute responsable d'au moins une confusion dans l'index: ignorant les prénoms, l'entrée Weber (p. 469) réunit allègrement Max Weber et Eugen Weber, présentateur de la mystification de Léo Taxil (*Satan franc-maçon*, Paris 1964)!

Jean-Pierre OSIER

Joseph CHETRIT *et alii*. — *Ha-ḥatûna ha-yehûdit ha-massôratit be-Marôqô* (Le mariage juif traditionnel au Maroc), Haïfa, Université de Haïfa, 2003, 608 pages.

Le récent ouvrage de Joseph Chetrit se présente comme une somme de contributions exhaustives vouées à l'étude du mariage juif au Maroc, sous tous ses aspects: familiaux, socioculturels, historiques et géographiques. Spectre diversifié dans le temps, dans l'espace, selon les milieux sociaux mais doué d'une certaine unité culturelle propre à cette contrée de l'extrême occident musulman. Le livre s'ordonne autour de trois axes; un avant-propos où sont analysées les caractéristiques du mariage, une deuxième partie éclectique où cohabitent essais d'interprétation sur la nature des mariages traditionnels et descriptifs de certaines cérémonies, une troisième partie enfin, plus documentaire, où voisinent textes de voyageurs et rapports d'instituteurs de l'Alliance israélite au Maroc.

L'étude s'appuie sur un vaste *panel* de communautés, dix-sept au total, appartenant à toutes les régions du pays, à toutes ses aires linguistiques, à tous les profils socioculturels: villes côtières comme Tanger ou Rabat, grosses communautés du Maroc intérieur comme Marrakech ou Meknès, anciennes cités comme Fez ou ré-

centes comme Casablanca, monde urbain prédominant mais aussi concentrations semi-rurales comme Erfoud, univers linguistique arabe nettement majoritaire mais prégnance de l’empreinte hispanique (Tétouan) et plus encore berbère à Taroudant ou Iguil nûgû. L’état décrit est celui du milieu du siècle dernier, à la veille de la dislocation du judaïsme marocain, état voisin de celui du XIX^e siècle, à l’aube de la modernité, largement proche des siècles passés. Ce décor planté, il conviendrait de se pencher sur les aspects cardinaux du mariage juif traditionnel tels que décrits et décryptés dans l’ouvrage.

Un premier point, évident à la lecture du livre, le mariage traditionnel au Maroc est des plus spécifiques, tant par rapport aux autres usages juifs dans le monde, ce qui ne paraît pas surprenant, que par rapport aux autres communautés du Maghreb, ce qui est plus inattendu. Il est spécifique par la longueur du temps festif, trois semaines contre deux en Algérie et Tunisie du nord et semble-t-il une seule semaine en Libye et dans le Sud tunisien. Il l’est, corollaire du point précédent, par la multiplicité des cérémonies dont beaucoup inusitées ailleurs au Maghreb. Il l’est encore par la multiplicité des influences culturelles non juives, arabes certes mais aussi berbères avec, entre autres, la cérémonie de l’*azmûmeg* et espagnoles. Les influences berbères et espagnoles sont bien plus discrètes en Algérie, Tunisie, Libye, voire absentes. Peut-être d’ailleurs, ce troisième trait explique-t-il dans une certaine mesure les deux premiers? Il l’est toujours par le rôle central dévolu à la cérémonie dite de la *henna*, au cours de laquelle les paumes de la main et la plante des pieds de la fiancée et souvent du fiancé sont enduites de henné, pour nous borner à l’essentiel. Il y a même au royaume chérifien deux *henna*¹, une petite et une grande, dans beaucoup de communautés comme par exemple Taroudant. Il l’est enfin par la somptuosité des cérémonies et leur coût exorbitant: des dizaines de poulets sacrifiés pour une seule petite fête, des centaines d’œufs, plusieurs bovins. Comment faisaient donc les pauvres qui constituaient l’essentiel de la population?

Pour particulier cependant que soit l’habitus des communautés du Maroc en matière de mariage, il se rapproche, pour l’essentiel, des usages des communautés les plus proches culturellement, celles du monde arabe et plus certainement celles d’Algérie, Tunisie et Libye. Les juifs de toutes ces contrées connaissent et pratiquent le rite de la *henna* ainsi que les populations musulmanes. Rite défensif contre les forces malfaisantes, fête, mise en scène par les femmes de la famille de la fiancée, leurs amies, leurs voisines et se déroulant, toujours ou presque, dans la demeure de cette famille. C’est seulement par l’aspect central de la festivité que le Maroc tranche. Comme dans le reste du Maghreb la période festive débute par une cérémonie particulière, *sebt el bedyân* (le samedi du début en arabe) à Taroudant, *tlîq el ‘Ors* («autorisation du mariage» en arabe) à Debdou etc. On l’appelle en Tunisie *bdû el ‘Ors* (début du mariage) ou bien *uṭṭaya* (inauguration). Cette période festive des noces est partout close par la découpe du poisson, *nahâr el hût* au Maroc (le jour du poisson). L’ordonnancement est donc fondamentalement le même partout, de Tripoli à Mogador. Même similitude, le titre attribué au fiancé durant la période des noces. Il est *raïs* («chef» en arabe) ou *isli* («prince» en berbère) au Maroc. Il est sultan ou vizir en Libye. Un proverbe à Tripoli dit malicieusement du futur époux: *thlath ayyâm solṭân uthlatha uzîr ua’qâb ‘omrhu yisîr*, ce qui, en libre

1. Il faut toutefois noter que la pratique de la double *henna* existe aussi chez les musulmans de Tripoli v. Elsa QUEIROLO GHELLI, «Matrimoni tripolini», *Rivista delle colonie italiane* II-1, Gennaio-Febraio 1928, pp. 71-89.

traduction, donnerait: trois jours sultan, trois jours vizir, ensuite chaque jour le verra souffrir. Il va enfin de soi que le mariage au Maroc colle aux rites fondamentaux de la tradition juive comme le bain rituel de la fiancée avant les noces et les sept bénédictions du mariage. Le mariage au Maroc déborde du cadre strictement familial, comme dans toute société traditionnelle, pour associer amis, voisins, clients. C'est ainsi qu'à Taroudant, les gens des villages alentour, d'ailleurs plus ou moins parents de ceux du centre, y viennent passer plusieurs jours dont le *chabbat* après les noces. Spécificités marocaines sans doute, similitude avec les usages juifs du reste du monde, certainement mais, au-delà, les communautés du royaume chérifien, de par la variété des influences culturelles sombiées, se subdivisent en quatre sous-ensembles fort diversifiés, en matière de cérémonial du mariage. Premier sous-ensemble, celui que dominent les influences culturelles arabes, généralement fort anciennes. C'est le groupe le plus étendu spatialement, le plus diversifié géographiquement, le plus fourni démographiquement, le plus composite en matière sociale avec de vieilles cités et de modestes villages. Il concerne le Tafilalet (sud-est du pays), le nord-est avec Debdou et Oujda, le piémont du Haut-Atlas (Marrakech, Demnat), la façade atlantique: Mazagan, Safi, Mogador et nous en oublions. Deuxième sous-ensemble, plus composite culturellement, où l'impact arabe est tempéré par l'influence espagnole (Fez, Meknès, Rabat, Salé). Troisième groupe, plus homogène, les communautés hispanophones du septentrion (Tétouan, Tanger). Le dernier sous-ensemble, rural, méridional, marqué par l'empreinte berbère avec une population juive bilingue (arabe et berbère), voire unilingue (uniquement berbérophone).

En toile de fond, au fil des pages, apparaissent des faits de société intéressants, les uns directement liés au cérémonial du mariage, les autres plus autonomes, les uns typiques des sociétés traditionnelles, les autres, peut-être plus significatifs, en rapport avec les changements sociaux connectés à la modernité, surtout sensibles après l'instauration des protectorats français et espagnol sur le pays, en 1912, mais déjà en germe dès le second dix-neuvième siècle avec l'ouverture des écoles de l'Alliance israélite universelle et les transformations subséquentes des mentalités. C'est ainsi qu'au Maroc même, dans les années précédant la disparition des communautés, des changements significatifs se faisaient jour au niveau du cérémonial traditionnel des mariages, surtout dans les grandes villes comme Casablanca. Beaucoup de festivités se passant, dorénavant, hors des demeures, dans les hôtels ou les salles de fête, de même pour les bénédictions nuptiales, célébrées hors de chez soi, dans les synagogues. L'installation en Israël, les mariages exogamiques, la participation de non-Marocains aux festivités vont entraîner non une disparition du rite festif de la *henna*, décidément incontournable, mais une transformation-modernisation avec sept séquences dans le cérémonial et — ruse de la tradition — le retour en force du plain-chant andalou (*ala*, au Maroc) avec des poèmes chantés sur le mode *raml el mâya*, le premier dans l'ordre des onze modes marocains.

Au-delà des variantes locales des cérémonies, largement explicables par le dosage des influences culturelles, dominante arabe ici, empreinte hispanique là-bas, matrice berbère en certains lieux, dimension juive partout, l'ensemble des cérémonies rempli de multiples fonctions: dimension religieuse à l'évidence, rites défensifs et conjuratoires, rite de passage en un temps où les futurs époux, généralement très jeunes, en cas de premier mariage, passaient, sans transition aucune, du célibat à l'état matrimonial avec, pour la fiancée, l'abandon définitif du logis paternel.

À côté du descriptif des cérémonies matrimoniales et de leurs signifiants socio-culturels, le livre apporte sur les faits de société connexes, en particulier la démographie, des éclairages intéressants. C'est ainsi que la communauté de Taroudant fut créée, pour l'essentiel, au début des années 1920, à partir d'un exode rural continu depuis les villages d'alentour, communauté bilingue berbéro-arabe, située à 80 km à l'est d'Agadir avec, dans les festivités du mariage, deux séquences particulières, probablement d'origine berbère, celle de l'*akanbus* et celle de la *timzwira*. Cas particulier également à Erfoud, communauté récente, fondée au début des années 1920 avec, en partie, des transfuges de la bourgade de Rissani dans le Tafilalet, aux rites matrimoniaux, aux us tout court, directement issus de la cité de Sijilmassa, siège, au temps de l'Islam classique, d'une puissante communauté juive.

Ultime originalité du livre, la richesse et la variété de l'iconographie et des commentaires afférents, illustrés par la fameuse noce juive d'Eugène Delacroix (1837-1840) et du même (1832), la mariée juive ou encore ces orchestres juifs pittoresques qui sonnent vrai. Notons aussi le somptueux tableau de Joseph Tapiro y Baro avec, en avant-scène, ces servantes noires typiques de la haute société juive des grandes villes à l'instar de son homologue musulmane. En définitive, un ouvrage documenté à la fois descriptif et analytique, une analyse socio-historique fouillée avec des contributions aussi nombreuses que diverses. On est même saisi, disons-le tout net, de la richesse du livre qui, à notre connaissance, n'a d'équivalent pour aucun autre pays du Maghreb. Plus qu'une pièce utile à verser au dossier, une puissante source, désormais incontournable, tel se présente, à notre sens, cet ouvrage original et documenté.

Jacques TAÏEB

Jacques TAÏEB. — *Juifs du Maghreb. Noms de familles et société*, préface de Georges Weill, Paris, Cercle de généalogie juive, 2004, 271 pages.

En offrant ce livre à la communauté scientifique, mais aussi à un large public, Jacques Taïeb a gagné de nombreux paris qui sont autant de défis. En effet, nul autre que cet universitaire particulièrement qualifié pour un tel travail linguistique — mené à bien, comme l'a dit Georges Weill, grâce à de «solides connaissances en hébreu, en arabe, en araméen, en italien», complétant ces compétences dans bien d'autres langues, berbère, germanique etc. — ne pouvait s'atteler à un tel travail.

Avec l'arrivée en 1960 en France des juifs du Maghreb, leurs noms nous sont devenus familiers, alors que dans un premier temps il s'inscrivaient difficilement dans le paysage linguistique de notre communauté. Une génération s'est écoulée et l'intégration a fait bien souvent oublier aux enfants la signification du nom ainsi que l'enracinement social de leurs ancêtres. C'est pourquoi Jacques Taïeb a fait non seulement un travail de linguiste mais aussi de sociologue, comme le titre de son ouvrage le souligne.

Nommer, c'est savoir. Il est évident que dans la période difficile que les juifs traversent actuellement — mais y en a-t-il eu d'autres? — la connaissance des sources onomastiques est fondamentale, à preuve le revif d'intérêt qui se manifeste pour ces recherches. Elle dépasse, selon nous, la seule information; elle induit à la réflexion sur la proximité des cultures et les clivages géographiques, sociaux et culturels. Jacques Taïeb rappelle qu'Albert Memmi, dans sa *Statue de sel*, écrivait à propos de la

symbolique sociale du nom: «Dans ce pays, Mridakh est si obstinément révélateur qu'il équivaut à clamer, je suis juif et plus précisément j'habite le ghetto, je suis de statut indigène, je suis pauvre» (p. 222).

L'ouvrage, dont la seconde partie s'intitule pertinemment *Au-delà de l'étymologie*, donne un éclairage nouveau sur l'aventure du peuple juif en Méditerranée, avec ses parcours complexes, ses errances, ses ancrages, ses activités et son insertion dans le monde arabe.

Prenons au hasard deux noms. Celui de Sfedj: «Lieu-dit en zone berbérophone? Ou plus probablement, à rapprocher de *sfendj*, beignets à l'huile triangulaires en arabe et berbère. Dans les deux langues, le marchand de beignets est dit *seffâj*». Cette seule étymologie peut induire à une recherche sur les métiers et sur la place des juifs dans la société. Ce nom, bien représenté dans le monde arabe, semble n'avoir pas de lien avec l'hispanité; au contraire, celui de Hachuel, qui apparemment ne dit rien dans ce registre, nous installe dans la péninsule Ibérique: «Azuel, station d'eau sulfureuse près de Grenade (Espagne) et nom de rivière, dans ce même pays (province de Ciudad Real)» (p. 97). Jacques Taïeb rapproche ce nom de *azul* — bleu — et *azulejo*, carreau de faïence en espagnol. Cette seule mise en perspective de deux noms entraîne une avalanche d'interrogations, tant sur le plan sociologique que religieux, si l'on songe au code de Castille. L'auteur pose la question si âprement discutée de la séphardité à travers son étude linguistique (p. 173). Dans cette lumière, il nous fait revivre le douloureux problème des *conversos*, car pour beaucoup, changer de nom n'est-ce pas une façon de changer d'être au monde?

Méditant sur la *Reconquista* et ses antécédents, l'auteur écrit: «L'apparition de plusieurs patronymes ibériques, patronymes pratiquement absents avant 1200, est une caractéristique majeure de l'époque. Cette nouvelle onomastique est la conséquence logique des mouvements migratoires de la fin du XIV^e et de la fin du XV^e siècle orientés de la péninsule Ibérique vers le Maghreb. Mais elle est aussi fonction de la *Reconquista* entamée dès la fin du XI^e siècle par la prise de Tolède... Dans ce nouveau contexte, les juifs vont linguistiquement s'hispaniser, accessoirement se "lusitaniser", et cette mutation aura des retombées anthroponymiques... Autre fait marquant jusqu'à présent méconnu, la place occupée par la Sicile» (p. 206).

Ces quelques lignes constituent une invitation pressante à lire un ouvrage qui repose à sa manière l'éternelle question: qu'est-ce qu'un juif et comment peut-il le demeurer? Dans cette étude remarquable, chacun pourra trouver ce qu'il cherche, l'origine de son nom ou sa signification. D'autres prendront conscience que l'étude de l'onomastique des juifs du Maghreb met au jour des savoirs qui jusque-là n'avaient pas été révélés.

Henry MÉCHOULAN

Andreas B. KILCHER, Otfried FRAISSE (éd.); Yossef SCHWARTZ (collab.). — *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2003, xxxi + 476 pages.

En dépit du sous-titre, qui feuillette ce dictionnaire de philosophes est d'abord surpris d'y rencontrer le lexicographe Eliezer Ben-Yehudah et le prophète du sio-

nisme Theodor Herzl, mais point Bergson, Cassirer, Husserl, Marcuse, Marx, Popper, etc.; d'autre part si, à juste titre, nombre d'historiens de la philosophie juive sont présents (M. Joel, D. Neumark, J. Klatzkin, I. Heinemann, A. Altmann, S. Pines, L. Strauss), Isaac Husik ou Georges Vajda ne sont pas l'objet d'une notice.

Le liminaire d'A. Kilcher, sur le concept de philosophie juive (p. VII-XVIII), fournit l'essentiel des justifications souhaitables. Il trace d'abord un historique des définitions de la philosophie juive en prenant pour point de départ son caractère allo-gène et problématique vis-à-vis de la dogmatique religieuse (Julius Guttman) et la levée des contradictions les plus graves par la sécularisation et l'historicisation, puis passant en revue ses identifications successives à la kabbale (XV^e-XVIII^e siècles chrétiens), au fondement hégélien, historicisé, sécularisé et transculturel, des disciplines juives (Zunz), à l'explicitation philosophique de la religion spirituelle, monothéiste et révélée (H. Cohen, Guttman), enfin à l'affirmation d'une spécificité nationale en termes politiques et non plus éthiques autour de 1900 qui commande encore aujourd'hui le statut de la discipline à l'Université Hébraïque (département de *maḥšebet Yiśrā'el*, où la kabbale est incluse), même si Shlomo Pines, qui l'illustre (p. XVI) M. Kilcher du critère d'inclusion dans ce dictionnaire se trouve, ainsi, éclairée: «la "philosophie juive" est la pensée philosophique de juifs à propos du judaïsme», dans des perspectives diverses qui se déploient suivant trois axes: les tensions entre tradition et sécularisation, entre particularisme et universalisme et entre sionisme et diasporisme. En conséquence, on ne trouvera pas d'auteurs dont la pensée ne se sera exprimée que dans un cadre strictement halakhique, ni de philosophes d'origine juive dont le judaïsme n'est pas le propos ni, ajouterait-on au-delà de la définition proposée, une source d'inspiration. On peut, naturellement, discuter encore de cas particuliers: Ben-Yehudah n'est décidément pas un philosophe, J.-F. Lyotard pas fondamentalement un philosophe juif; si Freud est inclus, pourquoi pas K. Marx (à moins que quelque *damnatio memoriae* n'ait fait écarter ce courant de pensée)? Mais le principe directeur est clair et raisonnablement large.

Quatre-vingt-six participants ont rédigé les cent quatre-vingt-neuf notices de cet ouvrage, au nombre desquels D. Bechtel, D. Bourel, P. Bouretz, G. Freudenthal, R. Goetschel, A. Guetta, M. Hadas-Lebel, M. Kriegel (pourquoi la *Vorbemerkung*, qui nous apprend aussi que Fr. Niewöhner fut impliqué dans les phases initiales de l'organisation de l'ouvrage, ne mentionne-t-elle que l'Allemagne, les États-Unis et Israël?). Les notices sont disposées dans un ordre chronologique mais sont précédées de deux listes, l'une chronologique et l'autre, alphabétique, de telle sorte que l'ouvrage puisse être utilisé soit comme un répertoire, soit comme une histoire organisée autour des auteurs saillants. À cette fin, le deuxième article de l'introduction, par Y. Schwartz, rappelle les grandes articulations chronologiques et thématiques de cette histoire (p. XIX-XXII). Chaque notice comporte de brèves indications biographiques, un exposé de la doctrine et des principales œuvres et une bibliographie, évidemment destinée d'abord à un public germanophone (de A. J. Heschel, E. Jabès, Lyotard, J. Derrida sont donc citées les éditions allemandes; d'A. Neher, à défaut, les anglaises). Une bibliographie générale (p. 463-464), une liste des participants avec l'indication des notices dont ils sont responsables et un index des noms complètent le volume. On a recouru souvent à d'excellents spécialistes (ainsi, pour le moyen âge, à C. Rigo à propos de trois auteurs italiens), parfois, inévitablement,

à des collaborateurs moins au point (l'auteur d'une thèse peu réussie sur Gersonide écrit sur l'antiquité, le moyen âge et la Renaissance; un polygraphe français discrédité se charge de trois auteurs médiévaux). En dépit du caractère toujours un peu schématique et rapide de la présentation d'un auteur en quelques colonnes, cet ouvrage nous paraît, dans son genre, commode et réussi.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Wolfgang BENZ (éd.); MUSCHICK (Anette), MEYER (Kathrin) (compil.). — *Die «Judenfrage»*. *Schriften zur Begründung des modernen Antisemitismus 1780 bis 1918*. *Microfiche-Edition* [fascicule de présentation, en allemand et en anglais, par W. Benz], Munich, K. G. Saur, 2003, 128 pages.

La bibliothèque allemande de la «question juive» postérieurement aux Lumières est mise à disposition sous la forme de 367 (ou 369?) microfiches qui reproduisent cinq cent quarante-quatre ouvrages, allant du pamphlet de quelques pages (O. Grohmann, *Die Geschäfte der jüdischen Nebenregierung in Preußen...*, Berlin, Schwennhagen, [ca 1877], 2 feuillets) au traité en plusieurs volumes (A. de Gobineau, *Versuch über die Ungleichheit...*, éd. allemande, 4 [5] vol., Stuttgart, Frommann, 1898-1908), en incluant les six livraisons de l'*Antisemitisches Jahrbuch* de G. Stille (Berlin, Giese, 1897-1903). Le fascicule introductif, qui nous a été envoyé, passe surtout en revue les principales productions et tendances de l'antisémitisme en indiquant ensuite comment, au-delà de la limite fixée pour la publication à 1918, elles continuèrent de porter leurs fruits vénéneux et en concluant que le national-socialisme n'aurait fait qu'en appliquer la solution plus ou moins clairement formulée. Cependant la collection proposée, prenant pour point de départ l'*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* de Dohm en 1781, ne rend pas seulement accessibles des productions antisémites, mais aussi une littérature en défense, produite par des juifs (Ludwig Bamberger, Daniel Chwolson, Emil Lehmann...) ou non (Dohm; A. Leroy-Beaulieu, *Die Juden und der Antisemitismus. Israel unter den Nationen...*, publié à Vienne par le *Freies Blatt*, organe qui combat l'antisémitisme, en 1893; Th. Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judentum*, réponse vigoureuse à Treitschke). Le travail de recherche bibliographique n'est pas négligeable, comprenant la restitution des prénoms réduits à l'initiale et des dates manquantes, l'élucidation des pseudonymes et le détail des publications reliées ensemble. Mais, comme il s'agissait avant tout de donner à lire les textes, on n'en a pas recensé les diverses éditions (ni précisé si celle qui était reproduite était la première, l'unique ou, quand son numéro est indiqué, la dernière), ni toujours indiqué le nombre de pages (Gobineau); la connaissance des tirages, quand elle était possible, eût également été utile [quelques considérations intéressantes dans l'introduction sur la façon dont le minotier et ingénieur Theodor Fritsch diffusa en 1892, sous le nom de Thomas Frey, son *ABC der sozialen Frage* à 10 pfennig avec un rabais de 50% pour l'achat de cent exemplaires, ou sur la présence d'un *Juden-Sünden*, vers 1894, pour le même prix, dans une collection populaire proposant aussi des brochures sur les «tours de cartes» ou les «secrets du mariage»]. La liste des publications jointe commodément à la fin du fascicule imprimé (p. 77-128) ne se confond donc pas avec une bibliographie scientifique du sujet (d'ailleurs elle n'y prétend pas), et ce d'autant moins que nous ne savons à partir de quelles sources et par

quelle méthode cette liste d'ouvrages a été mise au point ni dans quelle mesure elle tend à l'exhaustivité; il ne semble pas non plus que des articles de revues non atteints sous la forme de tirés à part aient été inclus. Il reste que la collection ainsi réunie est un très important instrument de travail dont on espère qu'en dépit de son coût élevé (3790 ou 4590 «euro» d'après le site électronique de l'éditeur) il trouvera place dans quelques bibliothèques, même à l'extérieur des États-Unis.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

[Archiv Bibliographia Judaica e. V.] (éd.). — *Dokumente zur jüdischen Kultur in Deutschland 1840-1940*, Munich, K. G. Saur, 1995 sqq., ca 700 microfiches.

De cette collection, nous recevons à notre demande un échantillon de la cinquième série, «Religionswissenschaftler, Philologen, Lehrer un Rabbiner», proposée à elle seule, si nous comprenons bien, au prix quelque peu étourdissant de 2.540 «euro» (hors supplément) avec un supplément à 1.250 «euro». La microfiche dont nous disposons appartient à la 2^e section, «Rabbiner»; elle comprend les notices «Aptowitzer, Viktor» (suite) à «Auerbach, Moses» (début). Aucun argumentaire de présentation ne nous ayant été communiqué, nous découvrons à l'adresse électronique de l'éditeur qu'il s'agit de la reproduction (partielle?) de la collection de coupures de presse, qui en comptait un million, réunie entre 1900 et sa mort par un certain Carl Steininger (qui n'était pas juif), employé de la Dresdner Bank (1876-1945); les autres séries proposées à la vente concernent les artistes juifs, les auteurs littéraires, les publicistes et *Geisteswissenschaftler*, enfin les personnalités de la vie publique.

Le résultat est un peu étrange. Nous avons sous les yeux l'enchaînement alphabétique des reproductions de [la fin d']un article du grand érudit V. Aptowitzer dans la *MGWJ*, d'une nécrologie d'un rabbin Jeruchem Fischl Arak, d'une coupure de *The American Hebrew*, «The Jews of Tunis by R. Arditti, rabbi attached to the office of the Direction générale de l'Intérieur, Tunis» [sans rapport avec l'Allemagne], d'une simple photographie d'un Prof. Dr. phil. Rabbiner Samuel Arje de Prague dont on a peine à croire, au vu de ses titres, qu'il n'ait subsisté rien d'autre, de la nécrologie du R. Schamschon Arnstein (1904), de la notice du R. Arnaud Aron de Strasbourg (1807-1890) parue dans la *Große jüdische Nationalbiographie* en 1925, d'une brève relatant une conférence à Berlin du R. Schlomoh Aronson, d'origine russe et installé en *Ereṣ Yisrā'el*, suivie de deux courtes nécrologies du même, d'un entrefilet sur la nomination du professeur E. Artom comme grand rabbin de Florence, de deux articles sur le, et d'un article du, R. Aschkanaze, de Christiania, d'un article sur le rabbin oriental du xvi^e siècle Éliézer Ashkenazi et plus loin des deux courtes notices presque identiques dédiées au rabbin «Astruc (Elie Aristude)» [*sic* dans les deux éditions] dans le *Bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen Literatur* de D. Lippe en 1879 et 1881, etc.

Il s'agissait pour le collectionneur de relever tout ce qui avait été écrit dans la presse, en Allemagne et accessoirement à l'étranger, sur des juifs. C'est, pour un acheteur éventuel, un fil conducteur assez mince. On ne nous dit rien d'un éventuel travail éditorial, qui a peut-être permis d'éliminer des doublons, à moins que le collectionneur, qui fut en liaison avec la *Große jüdische Nationalbiographie* dès 1924, ne s'en soit chargé lui-même. Même ainsi, la question de l'intérêt d'une reproduc-

tion telle quelle risque de faire hésiter le bibliothécaire prêt à dépenser vingt-cinq mille francs pour un seul objet.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Michael HILTON. — *«Wie es sich christelt so jüdet es sich»*. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, introduction du rabbin Arthur Hertzberg, [Berlin], Jüdische Verlaganstalt Berlin, s. d. [2000?], 320 pages.

Cet ouvrage d'un rabbin réformé, dont le titre évoque un proverbe tiré du *Sēfer ḥasīdīm*, est d'abord paru en anglais. Au rebours de la démarche courante qui recherche dans le judaïsme la racine du christianisme, il a pour but le relevé de ce qui, parmi les usages et croyances du judaïsme, provient de son environnement chrétien (ou du moins non juif, en pays chrétien). Il comporte trois parties: après un préambule-manifeste, «Judaïsme et christianisme — deux religions-sœurs», sont examinées successivement les «fêtes»: lumière et obscurité: Noël et Hanukkah; Carnaval, mardi-gras et Purim; la Cène et la Pâque; la Pentecôte et Sukkot. Vient le tour des «thèmes»: le messie, doctrine juive ou chrétienne; Bible 1: interprétations et positions juives vis-à-vis des passages d'Isaïe cités dans les évangiles; Bible 2: influence de l'Église et de la science chrétienne sur l'étude et la lecture juives de la Bible. Trois «regards sur l'histoire» sont enfin proposés, suivant un ordre chronologique inverse: les courants du judaïsme modernes — l'âge du pluralisme et de la réforme; le moyen âge: cierges et autres pratiques; l'antiquité: la naissance gémellaire des deux religions-sœurs. Un bilan clôt le corps de l'ouvrage, suivi de notes, d'un glossaire et d'une bibliographie (p. 311-318).

Il s'agit d'un ouvrage d'apologétique libérale et œcuménique visant à puiser dans l'histoire, de seconde main (sur la base d'une bibliographie de qualité), des arguments en faveur d'une réconciliation entre chrétiens et juifs, et non d'une recherche d'histoire scientifique. Quelque louable que soit la démarche, elle n'est pas du ressort de la Revue. Tout au plus peut-on noter, du point de vue de nos études, qu'est fourni commodément un catalogue d'emprunts de toute sorte, depuis les «quatre sens de l'Écriture» jusqu'à la coupe des cheveux tardive des jeunes garçons. Cependant, en l'absence de discussions à l'appui de l'affirmation des emprunts, le caractère non critique de l'ensemble requiert de l'utiliser avec discernement. Pas plus qu'en linguistique, une ressemblance formelle n'est en anthropologie la preuve suffisante d'un emprunt, ou du moins elle ne garantit pas son caractère univoque. Et telle question, comme celle des niveaux d'exégèse, est trop complexe pour qu'on en dispose en quelques pages à l'argumentation en sens unique.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Pascale HUMMEL. — *La maison et le chemin. Petit essai de philologie théologique*, Berne, etc., P. Lang, 2004, X + 356 pages.

La tentative dont il s'agit ici paraît pleine d'intérêt: le sémantisme de la combinaison des deux termes qui forment le titre renvoie à un contexte biblique et évangélique en même temps qu'à des invariants anthropologiques et encore, qu'aux halos connotatifs particuliers des termes qui la forment dans les langues classiques et

modernes. C'est ce champ littéraire qu'il s'agissait d'examiner, où se recourent en effet, si l'on veut, la philologie et la théologie. Le plan suivi est clair et semble raisonnable: aux fondements matériels et méthodiques de l'étude font suite quatre parties («demeures, parcours, croisements, horizons»), elles-mêmes subdivisées, pour correspondre aux modalités diverses sous lesquelles se présente le sens. Une conclusion ramasse, peut-on penser, les principaux résultats, une riche et diverse bibliographie inclut à bon droit une filmographie; des index des auteurs, des notions, des mots principalement grecs et latins et des œuvres citées permettent une orientation commode.

Avouons pourtant une déception de deux ordres. On a, à la lecture, le sentiment d'une collection de notes érudites ou lettrées, commodément distribuées par le plan mais pas assez thématiques. Si c'est le manque de finesse littéraire du recenseur qui est ici en cause, nous dirons que l'A. a placé bien haut les exigences qu'elle adresse à un «architecteur» théorique, auquel il est aussi demandé de n'être pas rebuté par de longues notices de grammaire comparée et d'être également frotté de théologie; une écriture où la recherche constante (et quelquefois la trouvaille) de la formule heureuse s'accommode de quelque pédanterie ne contribue pas à éclairer le «chemin» suivi ici; à moins qu'il ne se soit agi que de dresser l'inventaire d'une «maison», un magasin de motifs et de références? La conclusion est minuscule rapportée à ce grand corps mais eût été proportionnée si l'on eût préféré à cette construction (ou accumulation?) en spirale (*pia interpretatio*; «un certain nombre de choses sont même exprimées plusieurs fois en plusieurs endroits» [p. 279]) une forme plus condensée et plus vigoureuse. «Cette étude est un peu une promenade... elle s'est construite simplement, c'est-à-dire avec simplicité [?], au fil des lectures et des idées» (ibid.). Cela, précisément, ne fait pas un livre, mais la tentative manquée (selon nous) essaie d'accoucher d'une théorie: «... deux réalités si simples dans leur évidence éternelle que le langage s'y perd lui-même à les gloser... La pensée s'y heurte à l'impossibilité de dire autre chose — et autrement — que ce que les mots-idées immédiatement lui proposent... occasion de mettre en question les fondements mêmes de la discursivité» (p. 280-281). Vraiment? «Jésus serait fâché de tant de sophismes» (p. 281): c'est bien possible.

D'un autre côté, il nous semble que si la philologie était ici si importante qu'on ne dût omettre aucun terme homérique oublié du grec classique (p. 15-27, 53-63, 65) pour comprendre l'entrelacs des sens dans la culture occidentale chrétienne, le recours à la philologie biblique et une attention spécifique à la coulée décisive du grec et du latin dans les creusets des traductions de la Bible et de la liturgie chrétienne étaient à plus forte raison indispensables. Quelques considérations sur les «maisons de Dieu» dans le contexte hébreu ne sont pas absentes (p. 92-103), mais perdues dans les spires thématiques au lieu d'être placées à la base avec les étymologies gréco-latines, sans doute par le scrupule de qui n'y accède que de seconde main; quant au grec des Septante et au «latin des chrétiens», ils n'ont pas été pris en compte et l'on chercherait en vain dans une bibliographie pourtant si hétérogène, pour ne pas dire hétéroclite, les noms de Marguerite Harl ou de Christine Mohrmann. Par suite et faute, aussi, d'un minimum d'attention pour le contexte juif (le chapitre «La demeure» de Lévinas, *Totalité et infini*, était aisément accessible), même si la formule de la fin, dans son abstraction, n'offre guère de prise à la réfutation («Dieu est la maison autant que le chemin, c'est un peu le message de l'Ancien Testament; Dieu est le chemin autant que la maison, c'est le message du Nou-

veau Testament», p. 278), tel aperçu sur la Bible hébraïque semble contestable (p. 276: «Le jardin de l'Éden est l'expression même d'une perfection sans clôture», en contradiction d'ailleurs avec p. 232, l. 1), tel autre a été omis: la «fête des Tentes» ne fait l'objet que de deux mentions fugaces, p. 176 et 178, pour n'être qualifiée que de «mémoria[1]... de la vie nomade dans le désert», ce qui, dans une étude de ce type, est nettement insuffisant, et la notion de *sukkāh* et ses emplois métaphoriques n'apparaissent pas; ils aurait pourtant pu appuyer la thèse. S'il s'agissait ici d'une phénoménologie de la conscience littéraire chrétienne, à quoi bon le lourd appareil de philologie classique, la «démonstration morpholexicale de Benveniste» (p. 63)? S'il s'est agi de la phénoménologie de la conscience théologico-littéraire d'une philologue, il eût fallu un surcroît d'élaboration pour en montrer l'intérêt plus général.

La note 20 de la p. 198, relative à la «mézouza», n'est ni très précise (que sont, pour le lecteur non averti, «les deux premiers paragraphes du CHEMA»?) ni très exacte (à la porte d'entrée d'une maison: pas seulement) ni très fraternelle, «quiconque a une mézouza sur sa porte est présumé ne pas pécher» nous semblant, dans son erreur, flétrir la suffisance formaliste du «pharisien» dans le ton d'une polémique qu'on pouvait croire désuète.

— Comme nous mettons sous presse, nous avons connaissance du volume qui suit celui-là, paru chez le même éditeur: *Trébuchets. Étude sur les notions de pierre de touche et de pierre de scandale*, 2004, ix + 374 pages. Ces deux volumes doivent former un triptyque avec un autre, *Vie (privée). Essai sur l'idée de destinée*, à paraître.

Jean-Pierre ROTHSCHILD