

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Johannes THON, Giuseppe VELTRI, Ernst-Joachim WASCHKE. — *Sprachbewusstsein und Sprachkonzepte im Alten Orient, Alten Testament und rabbinischen Judentum*, Halle (Saale), ZIRS, 2012, 247 pages, ill. en n. et bl.

M. Johannes Thon expose la problématique du sentiment et des concepts linguistiques dans l'Orient ancien, la Bible et la littérature rabbinique en une introduction très précise quant à l'état de la question et qui veille à bannir les idées spontanées en la matière que nous a transmises la tradition gréco-latine: «Sprachbewusstsein in nichtklassischen Kontexten. Eine Einleitung aus alttestamentlicher Perspektive», p. 1-27 [M. Thon définit la conscience linguistique par une prise de distance et un métadiscours, une terminologie spécifique, un scepticisme à l'égard de la langue et un contrôle de son discours par le locuteur et vérifie la présence de ces critères sous l'horizon culturel vétéro-testamentaire]. Deux études représentent le contexte proche-oriental de la Bible, celles de Peter Stein, «Aspekte von Sprachbewusstsein im antiken Südarabien», p. 29-59 [relève dans les parlers sud-arabiques des différences stylistiques entre langue officielle et usage courant, les traces d'un prestige particulier du sabéen au moins à haute époque, aucun clivage entre langue suprarégionale et dialectes] et Ludwig D. Morenz, «“Du wirst es gut bei mir haben, du wirst die Sprache Ägyptens hören” (Sinuhe, B 31f.). Identitäts-Diskurs und Sprachbewusstsein im Alten Ägypten», p. 61-80 [conceptions égyptiennes d'une langue divine, que les hommes n'entendent pas et qu'approchent les membres des clergés, et d'une langue anti-divine, celle du chaos]. Deux autres, elles aussi à teneur théologique, ont pour objet le sentiment linguistique qui s'exprime dans la Bible, E.-J. Waschke, «Zum Verständnis von דָּבָרִים im Deuteronomium», p. 81-94 [le mot *dāb^hār* et sa racine désignent spécialement dans le Deutéronome la parole divine, combinant les notions de loi et de prophétie, témoin pour cette dernière la formule *deb^har H.*] et J. Thon, «Das Interesse an Sprache in Gen 11, 1-9», p. 95-120 [la confusion des langues à Babel aurait moins résulté d'une punition divine qu'exprimé la conscience du caractère déficitaire et ambigu de tout projet humain (*we-na^aseh lānū šēm*) et des difficultés radicales de toute communication humaine en dépit d'un fonds partagé]. Un autre article regarde encore la conscience linguistique des auteurs bibliques, à travers les versions parallèles dans Samuel et le I^{er} livre des Chroniques d'un même épisode, confrontée à celle des Septante: Hannes Bezzel, «Kleine, feine Unterschiede. Textvarianten in der Saul-Überlieferung als Zeugnisse theologisch orientierten Sprachbewusstseins?», p. 121-142 [le texte massorétique semble reposer sur le plus ancien texte consonantique, celui des Septante sur les plus anciennes lectures de celui-ci; des changements du texte consonantique à haute époque, qui chargent le portrait du roi Saül, et des variantes vocaliques plus tardives, ne se laissent pas interpréter aisément comme délibérées et procédant d'un sens aigu de la langue ou comme involontaires et supposant au contraire son absence]. Trois contributions ont pour objet le sentiment linguistique des Rabbins: G. Veltri, «Sprachauffassungen und Textüberlieferung im rabbinischen Judentum», p. 143-162 [la conscience d'une évolution de l'hébreu est relativement tardive dans les académies talmudiques; elle

précède la recherche de la fixation du texte biblique et le sentiment des conséquences exégétiques de ses variations]; Jasmin Henle, J. Thon, «Sprachkritik, Register- und Dialektvarianz sowie Sprachvergleich in der rabbinischen Literatur», p. 163-194 [revue de textes rabbiniques illustrant le sentiment des différences linguistiques: entre la langue de la *Tōrāh* et celle des sages (TB *Hullīn* 137b; AZ 58b); entre des styles (TB *Qiddūšīn* 70a); variétés régionales (TB *‘Ērūb^hīn* 53ab; *Megillāh* 24b), *Ber.* 32a, *Šabb.* 77ab); comparaison de langues (TB *Ro’š ha-šānāh* 26a et parallèles)]; Antje Seeger, «Von luftiger Sprache und Aufschneiderei. Termini für Übertreibung und die damit verbundenen Wertungen und Konzepte in der rabbinischen Literatur» [les désignations de l'exagération *gūz^emā* et *lešōn hab^ha'i* et leurs concepts dans la littérature rabbinique], p. 195-210. Un dernier article excède la période rabbinique et rétablit le lien initial avec les contextes culturels: J. Henle, «Die Auslegungsmethode Saadiah anhand des *maḡāz*-Konzepts vor dem Hintergrund seiner Vorstellung von Sprache», p. 211-231 [les langues, y compris l'hébreu, sont pour Saadia Gaon, comme selon certains Arabes mais aussi suivant le récit adamique, une institution humaine, par suite elles sont légitimement susceptibles de variation ou de licence (*maḡāz*, qui ne se limite pas chez lui à la métaphore ni même aux figures de style mais inclut aussi des irrégularités syntaxiques ou orthographiques) pour exprimer ce qui ne pourrait l'être normalement; c'est un principe dont il use dans son exégèse biblique].

On aura noté que la conscience linguistique du Proche-Orient ancien, de la Bible et des Rabbins qui la commentent est presque indissociable, ou en tout cas n'a presque jamais été dissociée dans les études que nous avons sous les yeux, non seulement des intentions exégétiques (mais c'était postulé par la «perspective vétéro-testamentaire» dans laquelle s'inscrivait l'enquête) mais aussi de conceptions religieuses regardant l'origine des langues. Cet ensemble cohérent est bien documenté. Chaque article est suivi de sa propre bibliographie. On dispose d'index des personnes et des notions, des mots (par langue), des passages cités des textes anciens (par origine et catégorie des textes).

Jean-Pierre ROTHCHILD

Steven D. FRAADE. — *Legal Fictions. Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leyde, Brill, 2011, XIX + 627 pages («Supplements to the Journal for the Study of Judaism», 147).

Un des spécialistes les plus éminents du judaïsme antique aux États-Unis, Steven Fraade, de l'université de Yale, mène depuis trois décennies des recherches rigoureuses et stimulantes sur les différentes formes et courants du judaïsme des premiers siècles. Ses recherches marquées par une sensibilité historique et littéraire aident à rendre un peu plus claire cette période si complexe de l'histoire juive. Le livre présent regroupe vingt-trois articles, publiés entre 1993 et 2010. Selon l'auteur, ce recueil peut être considéré comme la suite du projet entamé dans son livre précédent *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy* (Albany, State University of New York Press, 1991, Jewish Hermeneutics, Mysticism and Religion Series). Au cœur des deux livres se trouvent les aspects théologiques et herméneutiques du rapport entre le texte biblique, surtout le livre du Deutéronome, et ses interprétations juives aux premiers siècles avant et après notre ère.

Dans une introduction d'une dizaine de pages, rédigée spécialement pour ce livre, ainsi que dans l'article du deuxième chapitre — «*Nomos and Narrative before "Nomos and Narrative"*», Fraade s'arrête sur les enjeux méthodologiques de ses recherches. En s'inspirant du célèbre article de Robert Cover «*Nomos and Narrative*» (1983), Fraade essaie de décrire les rapports complexes entre les dimensions narrative et juridique des textes rabbiniques et qumrâniens. Le titre même du livre, «*Legal Fictions*», indique, selon l'auteur, sa volonté d'aller au-delà de la division traditionnelle, très courante aussi dans le discours savant, entre *halakhah* (la loi) et *aggadah* (les histoires, les narrations). Fraade affirme que les textes dits «halakhiques» présentent eux aussi des narrations qui peuvent être considérées comme fictionnelles non moins que celles de l'*aggadah*. En effet, les centaines de lois qui sont discutées dans la Mishnah bien qu'elles ne soient plus applicables au temps de sa rédaction constituent un exemple flagrant du côté fictionnel du discours halakhique. Les textes halakhiques organisent donc les informations juridiques dans un cadre que l'auteur qualifie de fictionnel. C'est ce cadre-là qui permet la transmission des enseignements juridiques et qui façonne et détermine les modalités de leur réception.

Dans le deuxième chapitre Fraade s'arrête plus particulièrement sur l'histoire de la division entre Loi et Narration. Il met en question la traduction conventionnelle du mot hébraïque Torah par le terme grec *Nomos* (de là, les termes modernes «*Law*» ou «*Loi*») et montre que qualifier la Torah de «*Loi*» est d'ores et déjà une démarche fictionnelle, qui peint la Torah dans des couleurs juridiques. La vision de la Torah comme une Loi se date en réalité au milieu du troisième siècle avant notre ère, dans la Septante, et a été beaucoup renforcée par la lecture chrétienne de la Bible hébraïque. Mais d'autres lectures de la Torah et de ses aspects juridiques existaient également. Celles de Flavius Josèphe, par exemple, ou de la littérature de Qumrân. Dans cette dernière les lois bibliques sont encadrées dans un narratif du salut, ce que Robert Cover a qualifié (sans rapport aux textes halakhiques de Qumrân) de «*bringing the messiah through the law*».

En réalité, c'est uniquement avec les rabbins que l'on trouve une distinction explicite entre les deux domaines *halakhah* et *aggadah*. Selon Fraade, on reconnaît dans la culture rabbinique classique une tendance à enfermer le discours juridique et à le séparer des éléments narratifs et fictionnels. Mais cette tendance a rencontré une résistance à l'intérieur même du mouvement rabbinique. Ainsi, la Mishnah, considérée souvent comme un code légal, constitue selon Fraade une œuvre juridico-fictionnelle (*Nomos as narrative*) dans sa façon d'organiser les lois, de souligner les liens entre elles et leur rapport avec la réalité etc. L'auteur situe donc la Mishnah sur la même ligne que le Livre des Jubilés, Josèphe, Philon et Qumrân, qui situent aux aussi les lois bibliques dans un cadre narratif. Le lecteur reste cependant sur sa faim puisque Fraade n'explique pas pourquoi c'est seulement chez les rabbins que l'on voit apparaître une distinction explicite entre les domaines narratif et juridique.

La deuxième partie du livre comprend trois articles sur les rouleaux de la mer Morte. Le premier (ch. 3) traite la question de l'autorité interprétative dans la communauté de Qumrân. Fraade y démontre que dans les textes de Qumrân on trouve une distinction entre l'étude de la Torah et l'étude du *mishpat*. Le *mishpat* est dérivé de la Torah, mais contrairement à la littérature rabbinique qui nous a laissé des traces (les *midrashei halakhah*) sur la façon dont la «loi orale» a été dérivée de la Torah, les textes de Qumrân restent en général silencieux par rapport au chemin parcouru (ou non) entre le texte du Pentateuque et les lois de la communauté. En réalité, cette

différence est la conséquence d'une divergence encore plus importante entre la communauté de Qumrân et les rabbins — la première tenait une doctrine d'une double révélation, celle du Sinaï et une deuxième — une révélation continuelle (selon Fraade) — destinée uniquement aux membres de la communauté. C'est pour cela que les lois de la communauté ne doivent pas s'appuyer sur le texte du Pentateuque (c'est-à-dire de la première révélation) car elles sont aussi le fruit direct de la parole divine. L'auteur revient sur cette divergence dans plusieurs autres articles du recueil.

Les deux articles suivants examinent certaines questions concernant le document *Miqṣaṭ Ma'ase ha-Torah* (4QMMT), un document juridique de Qumrân qui contient plusieurs formulations polémiques. La publication relativement tardive (1994) de 4QMMT a contribué beaucoup aux discussions sur le développement de la *halakhah* rabbinique. Fraade examine les aspects rhétoriques du document. Une de ses conclusions principales est que malgré le fait que les auteurs du 4QMMT se réfèrent à d'autres groupes qui suivent des fausses lois, en réalité il s'agit d'un document pédagogique, destiné aux membres de la secte, dans le but d'enseigner et de transmettre des lois et des valeurs.

La troisième partie du livre comprend neuf études comparatives qui mettent en parallèle la littérature de Qumrân et la littérature rabbinique, principalement de l'époque tannaïtique. Les articles de cette partie se divisent en études d'orientation plus générale, qui abordent des questions méthodologiques et épistémologiques concernant le rapport entre les deux littératures, et en articles présentant des cas précis. Cependant, même lorsqu'il étudie un problème spécifique, Fraade s'en sert pour présenter ses réflexions sur les rapports historiques et structurels entre les documents de la mer Morte et la littérature rabbinique classique. Voir par exemple l'article du chapitre sept, sur le rapport entre le *yahad* qumrânien et la *ḥab^hurah* rabbinique (deux types d'associations dont l'un est attesté dans les documents de la mer Morte, surtout la Règle de la communauté, et l'autre dans la littérature tannaïtique).

Les chapitres huit et neuf sont consacrés aux questions plus générales. L'article du chapitre huit «Looking for Legal Midrash at Qumran» aborde la question du rapport entre les exégèses halakhiques de la littérature tannaïtique et les lois stipulées dans les documents de la mer Morte (ou bien les *halakhot*, si on peut employer ce terme dans leur contexte) — peut-on trouver des exégèses halakhiques à Qumrân? La réponse que donne Fraade est négative et touche à une des différences les plus importantes entre les deux littératures, mentionnée tout à l'heure — tandis que la littérature de Qumrân considère que la révélation de la parole divine continue, et de ce fait attribue aux nouvelles lois (celles qui n'apparaissent pas explicitement dans la Torah) le statut des lois révélées, les rabbins supposent que la phase historique de la révélation a pris fin, et emploient la méthode exégétique afin d'attribuer à leurs lois le statut des lois divines. L'article suivant («Looking for Narrative Midrash at Qumran») s'arrête sur le rapport entre le matériel non-juridique de Qumrân et les midrashim aggadiques de la littérature rabbinique. La conclusion générale est similaire à celle de l'article précédent — malgré plusieurs similitudes sur le plan thématique, la littérature rabbinique se distingue de celle de Qumrân par l'exclusivité qu'elle accorde à la révélation biblique.

Deux autres articles de cette partie abordent le rapport entre le document de Damas et la littérature tannaïtique (le ch. 10 compare le document avec le midrash *Sifra*; le ch. 12 le compare avec la Mishna). Le ch. 11 est consacré au Deutéronome

et à son rapport aux autres livres du Pentateuque. Dans cet article Fraade défend la thèse que le Deutéronome est un livre exégétique des lois stipulées dans les autres livres du Pentateuque. Ainsi, le Deutéronome constitue l'archétype ou le point de départ le plus décisif des projets exégétiques ultérieurs. Finalement, deux autres questions sont abordées dans cette partie — les calendriers juifs (ch. 13) et le rapport entre le rouleau du Temple et la loi tannaïtique (ch. 14),

En général, les explications fournies par Fraade aux divergences entre les deux littératures ne se réduisent pas à des explications historiques ou littéraires. C'est-à-dire que contrairement aux autres chercheurs, il ne se contente pas des explications simplistes comme — «les auteurs du documents de Qumrân avaient une autre approche herméneutique du texte biblique», ou bien — «l'attitude et les valeurs exprimées par les documents de la mer Morte sont articulées en réaction à des circonstances historiques vécues par les rédacteurs de ces textes ou par leurs ancêtres». Fraade montre que dans une certaine mesure la divergence entre les deux groupes est à la fois historique et herméneutique. Ce ne sont pas seulement les circonstances historiques qui ont un impact sur la façon dont les membres de la secte lisent la Bible, mais aussi leur approche idéologique et herméneutique à l'égard du texte sacré, essentiellement différente de celle des rabbins de l'époque tannaïtique.

Les dix articles réunis à la quatrième partie étudient des questions diverses concernant la littérature tannaïtique et amoraïque palestinienne. La même démarche qui caractérise les autres articles du livre, et les travaux de Fraade en général, y est suivie. Les données historiques et les données littéraires (c'est-à-dire des éléments de style et de forme et non pas seulement de contenu) sont considérées comme valables pour l'analyse du texte, qui reste en fin de compte historique. Fraade souligne surtout le fait que les textes rabbiniques ne sont pas uniquement des réactions à la situation historique de leurs auteurs et rédacteurs (telle est la thèse de Jacob Neusner notamment). Selon l'A., ces textes s'articulent selon une certaine vision du monde herméneutique et théologique qui ne peut pas être réduite aux conditions sociales et politiques.

Au ch. 15 («Priests, Kings and Patriarchs: Yerushalmi Sanhedrin in its Exegetical and Cultural Setting»), Fraade s'interroge sur la vision du patriarcat qu'ont eue les rédacteurs du Talmud de Jérusalem. Il montre comment l'autorité du patriarche est à la fois défendue et critiquée par la méthode exégétique. Fraade y voit le témoignage d'une ambivalence au sein même du groupe rabbinique du troisième et du quatrième siècle à l'égard de l'institution du patriarcat. Contrairement à l'approche pratiquée par un grand nombre de chercheurs, Fraade décide de lire le Talmud de Jérusalem tel qu'il se présente — comme un commentaire de la Mishnah. Certes, c'est un commentaire rédigé dans un contexte historique particulier, mais en même temps les rabbins qui le rédigent essaient sincèrement de comprendre la Mishnah qu'ils étudient. Leur interprétation de la Mishnah ne vaut pas moins que le nôtre. C'est pour cela que les discussions du Yerushalmi peuvent éclairer des tensions historiques de l'époque tannaïtique que les rédacteurs de la Mishnah ne mentionnent que de manière implicite.

Le ch. 16 aborde la question du rapport aux non-juifs dans la *halakhah* rabbinique et les stratégies herméneutiques et rhétoriques employées par les rabbins de l'Antiquité afin de traiter cette question sensible. Les articles des ch. 17, 18, 19 and 22 se concentrent sur la nature théologique et textuelle de la démarche exégétique rabbinique. Celui du ch. 20 («Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between

Praxis and Thematization») revient sur le débat autour de la «multi-vocalité» de la littérature rabbinique. Contrairement à la thèse de Boyarin, présentée pour la première fois dans son livre *Border Lines* (2004), Fraade soutient que la «polysémie interprétative» et la «multi-vocalité» juridique sont bel et bien attestées dans la littérature tannaïtique. Finalement, les ch. 23 et 24 présentent des études d'ordre plus historique que littéraire, sur le Temple comme marqueur d'identité juive avant et après sa destruction (23) et sur les dirigeants juifs palestiniens des premiers siècles de notre ère (24).

Les articles du recueil sont richement documentés par des sources primaires aussi bien que secondaires. On y trouvera non seulement une bibliographie abondante mais aussi une description subtile de l'état actuel de la question. Ainsi plusieurs articles peuvent-ils être utilisés comme des chapitres d'introduction à la littérature de Qumrân ou à la littérature rabbinique, ou comme un excellent point de départ pour des recherches abordant des questions concernant ces deux littératures et leurs rapports mutuels.

Ron NAIWELD

Peter SCHÄFER, Michael MEERSON, Yaacov DEUTSCH (éd.). — *Toledot Yeshu («The Life Story of Jesus») Revisited. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, vii + 316 pages.

Les *Tōl^edōt Yešū* sont un ensemble de versions d'une contre-histoire dépréciative de Jésus (conception illégitime et dans l'impureté, vol d'un nom divin magique et opérations miraculeuses, dénonciation par Judas, mort ignominieuse) plus ou moins furtivement attestée dans une longue histoire de la littérature juive et précocement dénoncée par des auteurs chrétiens. Selon M. Peter Schäfer, auteur de l'introduction (p. 1-11), la révision et la publication tardives de la thèse de William Horbury de 1970 et les travaux de Riccardo Di Segni sur les quelque cent cinquante manuscrits hébreux, «La tradizione testuale delle *Toledōth Jéshu*: manoscritti, edizioni a stampa, classificazione», *Rassegna mensile di Israel* 50, 1984, p. 83-100, et *Il Vangelo del ghetto*, Rome, 1985, ont renouvelé les points de vue de la recherche. Le colloque dont voici les actes a été tenu en 2009 dans le cadre du projet mené à Princeton d'une édition électronique des versions du *TY* devant donner lieu à une édition synoptique et un disque (cd-rom). Le Prof. Schäfer en retient comme enseignement d'ensemble l'absence d'unité textuelle originaire: «What we can establish are various foci or nuclei, snapshots as it were, that can be fixed in place and time; but these snapshots on no account represent fixed points of a unilinear and monocausal chain of development originating from a given *Urtext*, and leading to all the branches of the text tradition... they may well have been different nuclei representing different macroforms of *TY* at different times and places». Nous donnons acte au spécialiste des traditions hautes à documentation rare des résultats de cet ensemble de travaux méticuleux, à deux réserves près: le caractère conjectural et mutuellement contradictoire de bien des hypothèses développées par les chercheurs ici réunis n'est pas pour rien dans la diversité et la discontinuité des milieux et des formes dont il est fait état, qui n'en restent pas moins indiscutablement bien attestées; et la recherche d'un *Urtext* relève moins d'une conception «romantique» (p. 3) que de la recherche positive, positiviste si l'on veut, des raisons de la présence d'éléments communs qui

vont au-delà de la seule personne de l'anti-héros: la démarche est-elle alors de poser une *Urerzählung* orale et d'en congédier aussitôt l'impossible recherche pour ne travailler que sur ce qui est encore saisissable, fût-ce par la reconstruction, c'est-à-dire les textes? Ou bien estime-t-on que la présence de l'histoire chrétienne de Jésus a suffi à susciter, indépendamment l'une de l'autre, des contre-histoires juives structurellement similaires? Dans les deux cas, naturellement, l'unité relative initiale se renforce ensuite, ou se constitue, par contaminations résultant de contacts entre les lecteurs ou auditeurs des récits concurrents.

Les interventions ont été réparties en trois groupes: celles qui traitent des versions, des contextes culturels et de la réception des textes. Dans le premier on compte M. Sokoloff, «The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology», p. 13-26 [contre W. Smelik, les éléments araméens seraient un mélange de babylonien et d'araméen targumique, de provenance assurément babylonienne, vers le milieu du 1^{er} millénaire]; Peter Schäfer, «Agobard's and Amulo's *Toledot Yeshu*», p. 27-48 [la comparaison des citations données par Agobard de Lyon (*De Judaicis superstitionibus*, v. 826) et son successeur Amulon (*Liber contra Judaeos*, 846) avec les fragments araméens des *TY* de la *genizah* du Caire confirme l'idée de Di Segni que les unes et les autres relèvent de la même recension (groupe «Pilate»), peut-être non seulement la première conservée de l'ouvrage, mais même la première écrite; les juifs auraient, sous Louis le Pieux, connu et utilisé agressivement l'ouvrage, provoquant la réaction d'Agobard]; William Horbury, «The Strasbourg Text of the *Toledot*», p. 49-59 [le ms. de Strasbourg, BNU 3974 (hébr. 48), ff. 170-175v, utilisé par Samuel Krauss en 1902, aurait son origine dans un milieu karaïte galicien du XVIII^e s., bien qu'identique à des textes perdus dont l'écho se trouve aux XIII^e-XIV^e s. en latin chez Thibaut de Sézanne [et non: «of Saxony»] et Raymond Martin, en hébreu chez Alphonse de Valladolid/ Abner de Burgos; la liste des fêtes, avec les fêtes chrétiennes sous leurs noms syriaques, en paraît datable du IV^e ou du début du V^e s. (D. Stökl) et c'est le seul ms. du groupe «Hélène» de Di Segni à faire état du jugement et de l'exécution de cinq disciples de Jésus, se rattachant par là à la version bien plus ancienne dont témoignent les fragments de la *Genizah*; la circonstance de la paternité illégitime de Joseph ben Pandera serait ancienne également et aurait à l'origine appartenu au groupe «Pilate»]; Adina M. Yoffie, «Observations on the Huldreich Manuscripts of the *Toledot Yeshu*», p. 61-77 [le texte publié en 1705 avec une traduction latine et des notes, groupe «Hérode» de Di Segni, remonterait aux XV^e-XVI^e s., incorporant des éléments très anciens, d'autres médiévaux et d'autres, slaves, très tardifs]; Michael Stanislawski, «A Preliminary Study of a Yiddish "Life of Jesus" (*Toledot Yeshu*): JTS Ms. 2211», p. 79-87 [à la différence des autres mss yiddish, celui-là ne suit pas un texte hébreu unique et stable mais combine des sources différentes et contradictoires, insiste sur la responsabilité des juifs dans la mort de Jésus, impute la magie de Jésus à la kabbale (dépréciation que l'A. met en rapport avec le sabbatisme) et introduit des éléments d'«ashkenization» comme la subversion du culte de Marie pratiqué en Europe Centrale et Orientale à la fin du XVII^e s.].

Contextes culturels: Pierluigi Piovanelli, «The *Toledot Yeshu* and Christian Apocryphal Literature: the Formative Years», p. 89-100 [une comparaison avec le *Livre du Coq* chrétien, conservé en éthiopien, qui paraît en interaction avec lui, renvoie au V^e s., voire au II^e s. si l'on se fonde sur une similitude avec l'Évangile de Judas découvert en 2006-2007 et antérieur à 180. Il pourrait s'être agi au départ d'une

production orale de communautés juives de Syrie-Palestine en contact avec des judéo-chrétiens]; Eli Yassif, «*Toledot Yeshu: Folk-Narrative as Polemics and Self Criticism*», p. 101-135 [narration complète à péripéties, à la différence des récits talmudiques, les *TY* présentent les caractères des premières narrations et monographies hébraïques du haut moyen âge, produites au VIII^e s. en Babylonie musulmane; elles seraient dues à des étudiants proches des *yeshib^hōt* babyloniennes, milieu propice aux débordements au moins verbaux et à l'indétermination des valeurs dont la figure de Simon-Pierre est la meilleure illustration]; Philip Alexander, «*The Toledot Yeshu in the Context of Jewish-Muslim Debate*», p. 137-158 [il a dû s'agir au départ d'un anti-évangile araméen (galiléen?); conçu peut-être hors des milieux rabbiniques, exporté en Babylonie sassanide, il affirme avec âpreté au temps de l'islam conquérant et oppresseur une identité spécifique, opposée au christianisme et à l'islam]; Sarit Kattan Gribetz, «*Hunged and Crucified: the Book of Esther and Toledot Yeshu*», p. 159-180 [des tropes et des images sont empruntés au livre d'Esther dans l'intention délibérée de relier les deux ouvrages; une association entre Haman et Jésus remontant au IV^e ou V^e s. donne à penser qu'un noyau des *TY* existait alors. On avance encore, comme simple hypothèse, qu'elles furent utilisées «comme une *megillāh*» à lire et à jouer à la façon de celle de Pourim, peut-être à la Noël]; Michael Meerson, «*Meaningful Nonsense: a Study of Details in Toledot Yeshu*», p. 181-195 [motifs anciens de la fourche d'infamie, connu d'Agobard, du «chou», un plant de sénevė en l'occurrence (écho de Mt 13,31 *sqq.*), de l'ensevelissement près d'un aqueduc ou réservoir qui, cessant d'être compris, donnèrent lieu à des ajouts interprétatifs]; Ora Limor, Israel Jacob Yuval, «*Judas Iscariot: Revealer of the Hidden Truth*», p. 197-220 [le personnage de Judas est une figure quasi-éponyme du peuple juif dont les *TY* ont fait un héros. Dans la légende chrétienne de l'Invention de la Croix, un juif nommé Judas, à l'instigation de la reine Héléne, découvre la Croix et se convertit; le récit des *TY*, dans lequel Judas révèle à la reine la tombe de Jésus pour prouver que la résurrection n'a pas eu lieu, y serait une réponse juive; dans la *Légende dorée*, au Judas contrefait, l'optimisme chrétien de l'Invention regardant les juifs n'existe plus]; John Gager, «*Simon Peter, Founder of Christianity or Saviour of Israel?*», p. 221-245 [les *TY* mais aussi la *Megillat ta'anit*, Rachi, R. Tam, le *Maḥzor Vitry*, font de Simon-Pierre un «agent double» des Rabbins qui sauve le judaïsme en en séparant le christianisme; la source en serait l'évangile de Marc; que Simon soit un *payṭan*, voire l'auteur de la prière entrée dans tous les rites *Nišmat kol ḥay*, ferait écho à son épître apocryphe à Jacques qui introduit les homélies pseudo-clémentines et réunit les divers thèmes: Pierre liturgiste, fidèle au judaïsme, ennemi de Paul; il faut regarder les *TY* comme un assemblage d'éléments apparus indépendamment les uns des autres, une version s'étant formée dans la Chrétienté orientale entre V^e et VII^e s., des éléments occidentaux provenant du *Contre Celse* d'Origène et du *De spectaculis* de Tertullien]; Galit Hasan-Rokem, «*Polymorphic Helena — Toledot Yeshu as a Palimpsest of Religious Narratives and Identities*», p. 247-282 [«Héléne» y combine au moins trois personnages, la reine d'Adiabène, la mère de Constantin et l'épouse ou maîtresse de Simon le Mage, peut-être même la reine hasmonéenne Salomé Alexandra; les deux premières assurent une connexion avec Jérusalem; le «palimpseste Héléne», évoquant des situations historiques diverses et clef du manque d'unité profond des *TY*, peut correspondre aux incertitudes des juifs regardant leur accès à Jérusalem dans les vicissitudes de l'histoire].

Deux articles seulement illustrent la réception des textes: Yaacov Deutsch, «The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of *Toledot Yeshu*», p. 283-295 [il s'agit du seul texte juif plus documenté par les sources chrétiennes que juives; elles vérifient qu'on ait affaire aux éléments divers d'un genre des *TY* plutôt qu'à un ouvrage unique, Agobard et Amulon faisant référence au IX^e s. à un récit du «groupe Pilate», l'Anonyme de Passau (v. 1260) et Raymond Martin (v. 1280) au «groupe Hélène» quoique ne connaissant pas le récit de la naissance, Thomas Ebendorfer (*ob.* 1464) citant encore un autre texte; les références se multiplient au XIV^e et au XV^e s., des morceaux latins sont édités en 1471 (Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Strasbourg et éd. ultérieures de Bâle, Burgos, Nuremberg et Lyon, qui copie Raymond Martin) et 1520 (dans Porchetus Silvaticus O.Cart., *Victoria Porcheti adversus impios Hebreos...*, Paris), un texte hébreu complet et sa traduction latine par J. Chr. Wagenseil dans les *Tela ignea Satanae* en 1681 et par J. J. Huldreich en 1705 (ce dernier d'après le «groupe Hérode»). Les *testimonia* chrétiens font penser que le «groupe Hélène», premier récit complet de la naissance à la mort, dut se former au XII^e ou au XIII^e s., et devint dès lors la version dominante; le «groupe Hérode» est plus tardif encore]; Paola Tartakoff, «The *Toledot Yeshu* and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon», p. 297-309 [le cas d'Alatzar/Pere qui se convertit et abjura deux fois illustre le rôle des *TY* au milieu du XIV^e s. comme moyen de rejudaïsation des apostats et de leur entrée en conflit ouvert avec les chrétiens; le récit peut avoir été modelé en tenant compte de ce type de fonctions particulières]. — Un index général rassemble pêle-mêle noms, titres, notions et références bibliques.

Il ne nous a pas semblé que ce bilan bouleversait les connaissances acquises, sauf la référence désormais générale aux groupes de Di Segni, les avancées sur la période ancienne avec l'acceptation de la datation par D. Stökl de la liste des fêtes au IV^e ou V^e s. et les rapprochements avec des textes chrétiens des II^e et V^e s., mais il comporte dans le détail toutes sortes de propositions originales concernant surtout les hypothèses interprétatives. Le schéma concordant qui se dégage de ces lectures diverses est celui d'un triple développement des *TY*, par concrétion d'éléments nouveaux et consonnants autour de noyaux primitifs, par contamination mutuelle des récits et par réinterprétation d'éléments anciens qui n'étaient plus compris. Quant à la portée idéologique, il n'a été envisagé ici que des fonctions polémiques et parodiques dirigées contre la ou les religions dominantes, ou identitaires, de renforcement et de rachat de la spécificité juive, à la limite, d'interrogation sur elle. Rappelons qu'un collaborateur de notre Revue, M. Jean-Pierre Osier, en en proposant naguère la traduction française de plusieurs versions¹, suggérait aussi deux autres voies de lecture possibles: la subversion religieuse — si la magie est efficace et Dieu manipulable au moyen d'elle — et la leçon de sagesse que comporte l'échec final de celui qui, par artifice, prétend s'élever au-dessus de sa condition personnelle, voire de la condition humaine.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

1. J.-P. OSIER, *L'Évangile du Ghetto ou comment les juifs se racontaient Jésus (II^e-X^e siècles)*, Paris, 1984, rééd. sous le titre de *Jésus raconté par les juifs ou L'Évangile du ghetto. La légende juive de Jésus du II^e au X^e siècle*, *ibid.*, 1999.

Ofra TIROSH-BECKER. — גווי חז"ל בספרות הקראית בימי הביניים («Rabbinic Excerpts in Medieval Karaite Literature»), t. I, עיונים פילולוגיים ובלשניים («Philological and Linguistic Studies»); t. II, מהדורה מדעית מוערת של הטקסטים («A Critical Annotated Scientific Edition of the Texts»), préface de Moshe Bar-Asher, Jérusalem, The Bialik Institute-The Ben Yehuda Center for the Study of Hebrew, The Hebrew University, Jerusalem, 2011, כב + 465 + [IV] pages, 4 ill. en coul., 1 en n. et bl.; טו + p. 469-1282 + [IV] pages.

Les savants karaïtes ont polémique contre le judaïsme rabbanite du IX^e au XVI^e siècle et connu leur âge d'or à Jérusalem aux X^e-XI^e siècles, avec une production en arabe, et une belle continuation au moins jusqu'au XII^e siècle à Byzance, en hébreu. Ils n'ont jamais refusé de lire la littérature de leurs adversaires et, au contraire, ont pris soin de la connaître de près et de la citer en détail, soit à des fins polémiques, soit, dans leurs œuvres philologiques et exégétiques, pour passer en revue la pluralité des hypothèses dans des cas d'interprétation douteuse du texte biblique, soit encore pour recueillir des variantes non attestées ailleurs. Cela nous vaut de posséder un corpus étendu de *testimonia* conservés dans des manuscrits d'une notable ancienneté: 753 citations, 1711 occurrences en tout, concernant la Michna (330 citations), la Tosefta, les Mekhiltot, *Sifrēy Ba-midbar* (79 citations) et *Sifrēy Deb^hārīm*, *Sifrā* (140 citations), Talmuds (Babli: 72 citations; Yerushalmi: 6 citations), midrashim anciens (*Genèse Rabba* [17 citations], *Lam. Rabba*, *Seder 'ōlām Rabbā*, *Pesiqṭā de-Rab^h Kahanā*, *Āb^hōt de-R. Nā^hān*, *Derek^h eres zūtā*), et encore la liturgie ancienne, la littérature gaonique et la littérature mystique ancienne, dont les *testimonia* ne sont pas édités ici. Deux ouvrages ne sont connus dans des manuscrits anciens que par elles: le *Sifrēy zūtā Deb^hārīm* (35 extraits) et la *Mekhiltā de-R. Shim'ōn b. Yōḥa'i* (28 extraits). Ces citations sont d'autant plus précieuses que, l'A. l'établit avec soin, elles sont faites, dès lors qu'elles ont un peu d'étendue, non de mémoire ou sur la base d'échanges oraux avec les rabbanites, mais, on s'en rend compte à l'examen, d'après des manuscrits recopiés avec précision et qui se révèlent eux-mêmes des copies de qualité. Il se trouve même un auteur karaïte, exceptionnel il est vrai, Yešū'āh b. Juda (Jérusalem, XI^e s.), pour pousser la précision jusqu'à enregistrer des variantes entre différents manuscrits des textes qu'il cite, pour fournir, presque seul, la vocalisation de certains textes, y compris, dans un de ses manuscrits [à son initiative ou à celle d'un copiste?], selon trois systèmes différents (de Tibériade, babylonien et arabe) et même — il est le seul à le faire — à donner cent quarante citations de la Michna pourvues d'accents prosodiques («signes de cantillation»), selon le système de Tibériade. M^{me} Tirosh-Becker consacre aussi l'un de ses chapitres d'introduction à montrer le parti philologique à tirer des textes en caractères arabes, des transcriptions (phonétiquement fidèles) et non des translittérations (qui se limiteraient à transposer les lettres inscrites), de nature à renseigner sur des phénomènes que masque d'ordinaire, par conservatisme inévitable, l'écriture hébraïque d'origine.

M^{me} Tirosh-Becker étudie de longue date ces citations, qui avaient déjà fait l'objet de sa thèse inédite. Le volume de prolégomènes et le volume contenant les éditions qui paraissent à présent sont le résultat d'un travail méticuleux qui n'a laissé de côté aucune des questions philologiques qu'il pouvait soulever. Le premier présente (ch. 1 à 11) les auteurs et la littérature karaïtes, leur rapport à la littérature rabbanite et l'attention que celui-ci a éveillé de longue date parmi les chercheurs, leurs manuscrits (leurs sources, les méthodes de copie, la chronologie relative des

témoins, les raisons de leur choix de l'écriture arabe), les sources rabbanites citées et les deux d'entre elles qui ne sont connues que par les citations karaïtes, avec une analyse minutieuse de la manière de procéder aux citations (formules d'introduction et d'identification, reproduction littérale, paraphrase, traduction, commentaire, gloses), le cas particulier de Yešū'āh b. Juda, les transcriptions en écriture arabe, les accents et les points-voyelles et ce qu'ils enseignent sur la vocalisation des textes rabbiniques. La méthode d'édition mise en œuvre est elle aussi soigneusement exposée (ch. 12-14): délimitation du corpus des manuscrits utilisés, observations méthodologiques, notices brèves de tous les manuscrits utilisés, critères d'édition (le choix des manuscrits de base des textes édités, fonction de leur ancienneté, de la qualité des textes, de l'étendue des citations, de la présence ou non d'accents et de points-voyelles; les quatre apparats: des variantes entre mss karaïtes, de comparaison avec le ms. de base de la source rabbanite, d'observations philologiques, de remarques sur l'état matériel des copies karaïtes [lisibilité, désordre de feuillets, homéotéleutes, indices de copie à partir d'un modèle en écriture arabe ou hébraïque, etc.]). Le premier volume comprend en outre une bibliographie (p. 395-434) et des index des sources rabbiniques, des auteurs et des œuvres, des sujets et notions, des sujets de nature linguistique, des termes (de la langue des sages ou arabes) cités en dehors des exemples, des manuscrits, cités dans ce même volume. Le second contient les éditions des extraits des ouvrages énumérés ci-dessus des littératures michnique et amoraïque et les index des sources rabbiniques, des citations données en écriture arabe et des citations rabbiniques selon les manuscrits karaïtes.

Il ne fait guère de doute, sous réserve des vérifications détaillées des spécialistes, que nous disposons, avec ce travail longuement mûri et mené avec méthode et exhaustivité, de l'édition quasi-définitive de ces *testimonia*. Les exploiter du point de vue de la critique interne des textes rabbiniques est l'affaire des historiens de cette littérature proprement dite et n'entraîne pas dans les limites de la tâche présente. Les études qui forment le premier volume, bien loin de se limiter à leur fonction d'introduction aux éditions, sont en elles-mêmes d'un intérêt considérable tant pour l'histoire des méthodes intellectuelles et la philologie du karaïsme que pour celle de l'hébreu rabbinique.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Benjamin RICHLER (éd.). — *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem*. Palaeographical and Codicological Descriptions: Malachi BEIT-ARIÉ, in collaboration with Nurit PASTERNAK, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, XXVIII + 682 pages en anglais + encart de seize planches en couleurs, + 66* pages en hébreu (titre, index de *piyyuṭim* et poèmes et des titres) («Studi e Testi», 438).

Remise sur le chantier depuis des siècles, l'élaboration d'un catalogue des manuscrits hébreux du Vatican répondant aux exigences scientifiques d'aujourd'hui s'incarne dans ce monument d'érudition, bâti sous la conduite de Benjamin Richler.

Due à Raffaele cardinal Farina, bibliothécaire de la Sainte Église Romaine, une première préface rappelle que, créée en 1451, la bibliothèque du Vatican comprend les six cent dix-sept *Vaticani ebraici* acquis au cours des âges — sans compter les

collections des *Barberini orientali*, *Borgiani ebraici*, *Neofiti* et *Urbinati ebraici* — et tout récemment, lors de la correction des épreuves du présent catalogue, cent huit nouveaux manuscrits qui ne sont pas catalogués ici. Inventorié par Giulio Bartolucci en 1661, catalogué par le maronite Giuseppe Simone Assemani (1687-1768), le fonds hébreu a été décrit partiellement, *Codices Vaticani hebraici. Codices 1-115*, Cité du Vatican, 1956, par Umberto Cassuto, lequel avait publié en 1935 *I Manoscritti Palatini della Biblioteca Vaticana e la loro storia*.

Dans une deuxième préface Malachi Beit-Arié expose les phases de l'examen de l'ensemble des manuscrits lors de cinq séjours *in situ* d'un mois chaque année, examen ayant recours à *SfarData*, base de données codicologiques du Projet Paléographique Hébreu et bénéficiant du précieux concours des conservateurs de la Vaticane.

L'introduction du savant éditeur Benjamin Richler présente un historique précis et concis du fonds riche de huit cent treize manuscrits (avant le récent apport), essentiellement du Moyen Âge et de la Renaissance (ix^e-xvi^e siècles) avec le plus ancien *Codex* du *Sifra* (ix^e-x^e s.) (Urb. 66), la plus riche collection de traités talmudiques ainsi qu'un rare manuscrit du Talmud de Jérusalem (Vat. ebr. 133). Certes, des inventaires partiels en latin avaient été autrefois confectionnés, mais celui-ci — le premier publié dans une langue européenne — bénéficie des avancées considérables de la paléographie et de la codicologie. Il offre en effet pour chaque manuscrit une description physique, un précis du contenu et de l'origine, une bibliographie et une indexation, le tout mené à bien grâce au concours des spécialistes éminents dans plusieurs disciplines: Abraham David, Y. Tzi Langermann, Rachel Nisan, Ronit Meroz, Yael Okun, Nahum Weissenstern. Le projet remontant à 1999 avait été présenté par le ministre des Affaires Étrangères d'Israël et son ambassadeur au Vatican Aharon Lopez.

Dans l'introduction historique, Delio Vana Proverbio décline la formation du fonds et ses étapes marquantes: l'acquisition de la collection Palatine en 1623 en provenance de Heidelberg et du banquier Ulrich Fugger (262 mss), celle de la collection dite Urbinati ayant appartenu à Menahem b. Aharon Volterra soit 57 manuscrits dont une somptueuse Bible, le tout provenant du butin emporté à la suite du sac de la ville de Volterra le 18 juin 1472 par les troupes du comte Federicio d'Urbino. Giulio Bartolucci inventoriait 425 mss en 1650 mais son catalogue, publié en 1756 seulement, en comprend 453. D'autres acquisitions vinrent par la suite enrichir le fonds. Gardien de manuscrits, le Vatican — tient à rappeler Delio Vana Proverbio — offrit aussi un refuge dans les temps difficiles aux savants juifs Umberto Cassuto, Giorgio Levi Della Vida, Aaron Freimann et Anna Maria Enriques.

Bien connue, l'extrême richesse du fonds hébreu du Vatican sera désormais contemplée, appréciée, utilisée dans son ensemble grâce à ce splendide ouvrage. Richesse plus considérable qu'il ne paraît si l'on ne considère que le nombre des manuscrits. En fait une notice décrit fréquemment plusieurs manuscrits reliés ensemble pour constituer un volume factice. Outre les Bibles et le Talmud, la Vaticane préserve nombre de traités de Kabbale et de commentaires d'Abraham ben Ezra, un manuscrit du *Bahir* (Vat. ebr. 234). Le *Catalogue* consacre les pages 1 à 506 aux 617 manuscrits vaticans et le reste du volume aux autres collections anciennes, chacune étant pourvue de sa numérotation propre.

À des descriptions étendues, précises, détaillées, le *Catalogue* joint, dans la mesure du possible, une histoire du manuscrit indiquant le cas échéant ses possesseurs suc-

cessifs ainsi que les lieux et dates de cession. Il signale encore les éditions établies ou non à partir des manuscrits décrits, ainsi que les études portant sur ces manuscrits, une tâche d'une érudition exceptionnelle et d'un intérêt immense pour la recherche. Il renvoie à des manuscrits conservés dans d'autres bibliothèques — identifiant des copistes du Vatican et d'ailleurs. Un exemple: le Vat. ebr. 273 contient le ספר הזיקוק, index des livres prohibés compilé par le fameux Domenico Gerosolimitano. La notice signale p. 202 que la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle conserve, sous la cote H 80 A, la plus ancienne version de cet Index compilé à Mantoue en 1596. Le *Catalogue* s'étend longuement sur le travail accompli par des apostats recrutés pour leur savoir de l'hébreu, transcrivant au besoin leurs explications en hébreu. Au chapitre des apostats au service de la Bibliothèque, le manuscrit Vat. ebr. 69 copié par Johannes Paulus Eustachio *alias* Elijah b. Menahem di Nola pour le cardinal Marco Antonio Amulo illustre la perspective développée ailleurs par Fausto Parente sur les convertis comme passeurs de savoir des juifs aux chrétiens. À cet égard le *Catalogue* se mue en un instrument de travail incontournable pour la communauté scientifique internationale: il devient une encyclopédie de la ressource hébraïque manuscrite *et imprimée*.

Complètent le *Catalogue* des index des personnes, des matières, des localités en caractères latins, des localités en caractères hébraïques avec transcriptions latines, des manuscrits mentionnés dans les notices conservés — si nous comptons bien — dans soixante-deux bibliothèques, des manuscrits enluminés ainsi qu'une concordance avec Benjamin Kennicott, *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum hebraicum*, Oxford 1780, de deux index en hébreu des *piyyuṭim* et poèmes d'une part, des titres d'ouvrages d'autre part.

Faute de pouvoir explorer chaque aire géographique couverte par le fonds, retons ici les localités françaises de composition ou en relation avec des manuscrits du Vatican: Arles, Avignon, Blois, Bray-sur-Seine, Châlons-sur-Marne (auj. Châlons-en-Champagne), Corbeil, La Rochelle¹ — une Bible écrite en 1215 par un Haïm b. Isaac, Vat. ebr. 468 et planche hors texte 10 —, Limoges, Louhans, Montpellier, Narbonne, Orléans, Perpignan, Rennes, Tarascon, Troyes et deux régions, Lorraine et Poitou.

Signalons certains manuscrits produits en France, outre les multiples commentaires de Rashi, des tossaphistes, des Provençaux, de Meshullam b. Moïse de Béziers, le *Sefer ha-hashlamot*, le *Meshib^b Nefesh* de Menahem ben Salomon Me'iri copié en 1316 à Perpignan, Urb. 29. La quasi totalité du בית הבירה, l'œuvre majeure de Menahem b. Salomon Me'iri, se trouve à la Bibliothèque Palatine de Parme; la Vaticane aligne pourtant un manuscrit de cet ouvrage sur TB *Sanhedrin*, Vat. ebr. 137, manuscrit qui permit à Abraham Sofer de compléter après coup son édition de 1930.

À ce monument d'érudition, qu'il nous soit permis de joindre des notules. Aux localités françaises, à l'index des localités, ajoutons Auxerre pour Vat. ebr. 94 citant les rabbins d'Auxerre p. 63 et une suggestion renvoyant à la même ville en Vat. ebr. 318, p. 260; Colmar, pour un coutumier français, Vat. ebr. 422 (5) mentionnant le *ḥazan* קולמאר יוסף, notice p. 363; Coutances pour l'auteur de *piyyuṭim* Benjamin b. Samuel de Coutances en Vat. ebr. 322, p. 271; Marseille, Samuel

1. Sur la Bible de La Rochelle signalons l'étude de Luisa MORTARA OTTOLENGHI, «La Bibbia de La Rochelle», dans G. DAHAN (éd.), *Les juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris, 1985, p. 149-156.

b. Judah de Marseille, Vat. ebr. 398 II, notice p. 345; Paris pour Yehiel b. Joseph de Paris, auteur d'annotations au *Sefer mišwot qatan* d'Isaac b. Joseph de Corbeil en Urb. ebr. 27; Rouffach (Haut-Rhin), Elijah de Rufach, Vat ebr. 422 III, notice p. 363; Segré, voir *infra*. Le manuscrit Urb. ebr. 3, Pentateuque avec les cinq rouleaux, fut vendu en 1302 devant les témoins Haïm b. Salomon et Elijah b. Haïm à גואיץ מתא; identifications proposées p. 601, Noyon ou Nouan; nous suggérons Nouainville (Manche) où un écart dit la *Judée* témoignerait d'une présence juive médiévale. Pour le rabbin אליהו משייגר״י «Elijah of Segré (?)» de Vat. ebr. 324 (3), notice p. 277, il s'agit de Segré (Maine-et-Loire) où une présence juive est attestée au XIII^e siècle.

Comme pour l'éditeur, l'identification לימוש Limoges du Vat. ebr. 270, p. 200 nous paraît douteuse: suggérons Limoux (Aude). Également douteuse la même identification concernant des שרופים של למיש, des [martyrs] brûlés dans cette localité, que mentionne une élégie d'Abraham de Spire, Vat. ebr. 319 (p. 261). Le Vat. ebr. 266 (7), ff. 181-183 contient une lettre de Maïmonide aux sages de Montpellier, cf. Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, traduite et annotée par René Lévy, Paris, Éditions Allia, 2001. À la notice de Vat. ebr. 234 mentionnée *supra* ajoutons Nicolas Sed, *Le Livre Bāhīr (Sepher ha-Bāhīr). Introduction, traduction et notes*, Milan, Archè, 1988, recensé dans la *Revue* 148, 1989, p. 172-173. À la notice d'Urb. ebr. 29 citée *supra* ajoutons *Beit ha-Behirah. Tractate Avot by Rabbi Menahem ha-Meiri edited from Ms Firkovitch II 9 A Russian National Library, St, Peterburg, with Addenda of Hayyim Palache's Notes and comments and excerpts from Hibbur ha-Teshuvah touching on Avot*. With introductions, indexes, explanatory notes and comments by Shlomoh Zalman Havlin, Abraham Shoshana, editor, Jérusalem-Cleveland, Ofeq Institute, 5778 [2007/8], qui s'est servi de ce manuscrit. Vat. ebr. 322 évoqué *supra* contient l'élégie des martyrs de Troyes en hébreu d'abord, en la'az ensuite, citons à cet égard Arsène Darmesteter, «L'autodafé de Troyes (24 avril 1288)», dans la *Revue* 2, 1881, p. 199-247.

La notice évoquée *supra* sur l'apostat censeur Domenico Gerosolimitano faisait état de la thèse non publiée de Gila Prebor (2003); nous disposons à présent de l'article du même auteur «Domenico Yerushalmi, Writings and Work as a Censor», dans l'excellente revue *Materia giudaica, Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo* 15-16, 2010-2011, p. 467-481.

Ce monument d'érudition élevé par Benjamin Richler sera visité et revisité par les chercheurs exigeants qui y trouveront une provende inégalée à ce jour dans la République des lettres, tout particulièrement quant aux productions rabbiniques de la France médiévale, mises en perspective et en valeur comme jamais dans ce *Catalogue* qui mène à leur terme cinq siècles d'étude attentive de ce fonds, ouvrant à la communauté savante, comme au public cultivé, une voie royale.

Gérard NAHON

Alexandra B. EDZARD. — *Varietätenlinguistische Untersuchungen zum Judenfranzösischen*, Francfort, P. Lang, 2011, 393 pages.

Cet ouvrage se veut une contribution à la connaissance de l'ancien français à partir des gloses vernaculaires en caractères hébreux présentes dans le manuscrit de Paris, BNF, hébreu 302. Il prétend également participer à la discussion autour de la langue que

parlaient les juifs français au Moyen Âge. Était-ce une judéo-langue, hypothèse suggérée par les traces écrites notées en caractères hébreux, ou le parler régional de leurs voisins chrétiens? L'A. propose à cet effet une analyse linguistique d'une partie des gloses de ce corpus, à savoir les *le'azim* de la Genèse et du Cantique des Cantiques.

En guise d'introduction, l'A reprend les quatre critères énoncés par Benjamin Hary pour définir ce qu'est une langue juive (présence d'éléments hébraïques et araméens dans la grammaire et le lexique, transcription en caractères hébraïques, lien étroit avec l'environnement culturel juif et idiome réservé à un usage communautaire, inintelligible pour les non-juifs). Elle résume ensuite les éléments d'une discussion déjà close par Menahem Banitt pour le français¹: en effet, si pour Raphael Levy et Max Weinreich, il existait un judéo-français que les juifs parlaient entre eux, Banitt a expressément démontré, en se fondant sur les glossaires de Bâle et de Leipzig, que l'on ne peut généraliser le cas du yiddish à tous les pays et toutes les époques («Une langue fantôme: le judéo-français», *Revue de linguistique romane* 27, 1963, p. 245-294). Les communautés juives de France formaient une unité linguistique avec leur entourage chrétien: on étudiait en français et l'on priait parfois en français, comme Hiram Peri (Henri Pflaum) l'a démontré dans deux articles publiés en hébreu («Vernacular Prayers and Liturgical Poems in the Middle Ages?», *Tarbiz* 24/4, 1955, p. 426-440 et «Old French Poems from the Mahazor», *Tarbiz* 25/2, 1956, p. 154-183).

L'A. décrit ensuite le contenu textuel du manuscrit BNF, hébreu 302: livres bibliques concernés, présentation générale des gloses, présence éventuelle de remarques grammaticales et parfois de plusieurs traductions vernaculaires. Quelques pages sont consacrées aux règles de transcription des consonnes et des voyelles et comme dans le reste de l'ouvrage, la recherche menée par Mayer Lambert et Louis Brandin est toujours mise en perspective².

L'A. a choisi, pour des raisons non explicitées, de ne s'intéresser qu'aux *le'azim* de la Genèse et du Cantique des cantiques, soit un total de 1380 mots, ayant pour seule référence le numéro de page et d'ordre qu'ils ont dans le livre de Lambert et Brandin. La référence biblique est absente. Les différentes parties du discours, à savoir verbes, substantifs, adjectifs et participes sont classés en trois catégories, suivant le système de R. Hallig et W. von Wartburg (*Système raisonné des concepts pour servir de base à la lexicographie. Essai d'un schéma de classement*, 2^{ème} éd., Berlin, 1963): l'univers, l'homme, l'homme et l'univers. Les adverbes, seuls, apparaissent par ordre alphabétique. Chaque entrée débute par la glose vernaculaire en caractères hébreux, suivie de la transcription en caractères latins telle qu'elle figure dans l'ouvrage de Lambert et Brandin. Puis est proposée une translittération qui ne prend en compte que les consonnes, alors que les règles de transcription susmentionnées incluent aussi les voyelles. Enfin, l'auteur indique, entre parenthèses, le mot lemmatisé avec référence aux dictionnaires étymologiques du français:

1. En conclusion, l'A. note que «hormis le caractère spécifique de l'écriture hébraïque, il n'existe quasiment aucun élément qui justifierait l'appellation de "judéo-français" (p. 184)».

2. M. Lambert et L. Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIII^e siècle. Recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française. Manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fonds hébreu, n° 302*, Paris, 1905.

Dictionnaire de l'ancienne langue française de F. Godefroy (1883), *Altfranzösisches Wörterbuch* de A. Tobler et E. Lommatzsch (1925-1976), ou encore *Französisches Etymologisches Wörterbuch* (FEW) de W. von Wartburg (1950-). L'A. complète ainsi, mais en partie seulement en raison du corpus retenu, l'ouvrage de ses prédécesseurs qui, pour ne pas «augmenter les dimensions du volume», n'avaient pas reproduit les gloses vernaculaires en caractères hébreux figurant dans le manuscrit et ne bénéficiaient pas non plus de tous les outils actuels.

Le corpus des gloses est précédé (ch. 4) d'une analyse phonétique, morphologique et lexicale concluant clairement qu'il s'agit d'un dialecte français parlé dans le nord-est du pays³. Ainsi, selon l'A., la morphologie des verbes correspond bien à celle de la langue d'oïl, les variantes s'expliquant par des caractéristiques dialectales de la région et l'écriture phonétique du glossaire; le système des déclinaisons est peu employé; les adjectifs correspondent généralement aux règles de la langue d'oïl et les mots-outils (pronom, articles), bien qu'accolés aux substantifs, sont conformes au vernaculaire. Les mots du glossaire sont issus du latin ou de racines germaniques, à l'exception de deux mots d'origine arabe, également employés par les chrétiens au sud de la zone gallo-romaine (*kafre* pour «camphre», *sa hadie* pour «son cadeau»).

Si l'intérêt du travail sur le corpus n'est pas à démontrer, on ne comprend guère les nombreuses répétitions et les explications laborieuses du ch. 4 dans lequel l'A. a repris, presque en totalité, les entrées de plus de deux cents gloses figurant au ch. 6. On aurait préféré une synthèse mentionnant les cas intéressants et non une reprise poussive de toutes les occurrences d'un même phénomène (voir par exemple, la liste des gloses avec article déterminé, p. 138-140), ce qui rend ardue toute vision d'ensemble. Par ailleurs, on ne peut que s'interroger sur l'utilité de faire figurer dans l'ouvrage toutes les déclinaisons du vieux français (p. 108) dans le seul but d'analyser quelques gloses vernaculaires du glossaire de BNF 302. L'A. semble préférer la compilation à la sélection.

Le plus étonnant reste cependant ses sources: les noms des voyelles hébraïques, dont l'utilité pour cette recherche reste à démontrer, ne correspondent guère à ce que l'on trouve dans des ouvrages scientifiques et leur transcription ne suit pas les mêmes règles que celles des consonnes (*schureq* / *šin*, *cholem* / *het*). Enfin, parmi les sites internet, figure une adresse hasardée (<http://www.mishkan.com/jewish.lang.european.html>) où l'A. a puisé l'explication populaire de *la'az*, *lešon 'am zar*.

Judith KOGEL

Roberto GATTI. — *Be-re'šit. Interpretazioni filosofiche della creazione nel Medioevo ebraico e latino*, Gênes, Il Nuovo Melangolo, 2005, 189 pages.

Ce petit ouvrage se propose d'allier une étude du traitement de la question de l'origine du monde dans les corpus philosophiques médiévaux chrétien (latin) et juif. Si les études sur ce problème sont nombreuses, elles se confinent en effet

3. *Ibid.*, p. XII: «Le dialecte du scribe est un mélange de formes lorraines, champenoises et bourguigno-comtoises. Il doit donc appartenir à un des départements limitrophes de la Lorraine, de la Champagne et de la Franche-Comté; nous le localiserions de préférence dans la Haute-Saône en nous fondant sur certains phénomènes de nasalisation assez fréquents dans notre glossaire et encore vivaces dans le patois de ce département».

généralement aux bornes de chaque tradition philosophique. Or la question de l'origine du monde compte incontestablement parmi celles que partagent l'un et l'autre corpus et, par ailleurs, le *Guide des Perplexes* de Maïmonide a constitué une source majeure dans les débats au sein du monde latin. Dans son introduction, Roberto Gatti présente la situation des philosophes appartenant à chacune des deux traditions religieuses, quant à la question de l'origine du monde, comme une situation de «perplexité», au sens maïmonidien du terme. À propos de cette question, philosophie — c'est-à-dire, en l'espèce, aristotélisme — et révélation mosaïque paraissent en effet s'opposer frontalement. Il était largement admis, parmi les médiévaux, que la Genèse enseignait, selon son sens obvie, une création *ex nihilo* (il n'y avait rien avant le monde, à partir de quoi il aurait été créé), mais surtout *ex tempore* (le monde a eu depuis sa création, une durée finie), tandis que «le Philosophe» (Aristote) enseignait l'éternité du monde, qu'il ait ou non pensé l'avoir démontrée (Maïmonide et Thomas d'Aquin, après lui, mettant ce dernier point en doute). La question de l'origine du monde (est-il créé par un agent volontaire ou découle-t-il nécessairement de sa cause?) se doublait donc de celle de sa *durée* (éternelle *a parte ante* ou finie depuis sa genèse). Et c'est à propos de cette deuxième question que le philosophe juif ou chrétien, se voulant fidèle à Moïse et convaincu de la vérité de la science aristotélicienne, constate une flagrante contradiction entre ses deux traditions de pensée de référence. C'est plus spécifiquement sur cette deuxième question que le présent ouvrage concentre ses analyses. (À propos de Gersonide, de même, l'A. ne s'arrête pas longuement sur sa thèse d'une création *yeš me-yeš*, mais analyse en détail ses critiques de l'éternité du monde).

La thèse qui semble pouvoir être extraite de la présentation historique de l'ouvrage est que l'idée d'une création «éternelle» ou «perpétuelle» (*ab aeterno*; *nišhit*) du monde constitue la solution la plus cohérente philosophiquement pour sortir de cet état de perplexité et a, de fait, au moins séduit nombre des philosophes ici présentés. La création *ab aeterno* inclut tout à la fois une «fidélité» à la doctrine traditionnelle d'une création *ex nihilo*, qui implique d'une part une dépendance ontologique de l'univers vis-à-vis de Dieu et, d'autre part, la totale hétérogénéité de Dieu au monde (transcendance), et évite la plupart des difficultés que pose l'idée d'une création *ex tempore*, notamment *a parte Dei*. Une telle idée semble en effet impliquer un changement en Dieu (agissant après n'avoir pas agi) et pose la question de savoir pourquoi Dieu aurait, pour ainsi dire, «préféré» créer à tel instant et non avant ou après. Deux obstacles semblent, d'après l'A., avoir suscité initialement quelques réticences auprès des philosophes médiévaux, juifs et chrétiens, à adopter ouvertement cette thèse: la littéralité du récit biblique, décrivant la création comme un processus temporel, et l'admission d'une création absolue comme dogme religieux au sein de la masse des fidèles.

La présentation que M. Gatti propose de l'une et l'autre traditions, traitées successivement dans deux parties distinctes, peut être décrite comme celle d'une progression vers l'admission de plus en plus assumée de cette thèse. Chaque partie se compose de monographies d'auteurs disposées chronologiquement. Les monographies s'efforcent de restituer les positions des divers auteurs et leurs principaux arguments. Elles sont interrompues d'*excursus* de diverses natures, proposant des traductions de certains passages ou rapportant des éléments de la philosophie d'Aristote indispensables à la compréhension du traitement médiéval de la question (son traitement de l'infini, de la continuité du mouvement et du temps etc.).

Significativement, la tradition latine est traitée en premier. Elle se compose d'un chapitre sur Thomas d'Aquin, suivi d'un chapitre sur les « aristotéliens radicaux », Siger de Brabant et Boèce de Dacie, tous des auteurs du XIII^e siècle, marqué dans le monde latin par la découverte des principaux traités d'Aristote en matière de physique notamment, et par l'état de « perplexité » en découlant. Le parcours qui est proposé est donc une progression vers une admission de la thèse d'une création éternelle comme issue philosophique à la perplexité, même si la position adverse de Bonaventure, jugeant création et éternité conceptuellement incompatibles, est rappelée en introduction. Thomas — dont l'itinéraire philosophique, à travers ses divers textes où la question est discutée, est restitué — se « contente » d'admettre cette thèse comme une possibilité métaphysique concurrente de celle de la création *ex tempore*. La création *ab aeterno* n'est pas assimilable à une hérésie, même si la position conforme à la foi se trouve être celle d'une création *ex tempore*. Chez les aristotéliens radicaux, l'accent est mis plus encore sur la cohérence philosophique de l'éternité du monde, entendue comme création éternelle. Du point de vue du philosophe, du physicien et du métaphysicien, l'éternité du monde est chose avérée. La question se trouve tranchée en dernière instance, par un départage entre le domaine de la science (physique et métaphysique) et celui de la foi, qui ne saurait, quant à elle, faire l'objet d'une démonstration.

Quant à la tradition philosophique hébraïque, le parcours proposé mène de Maïmonide à Crescas, en passant par Gersonide. Maïmonide, nous y reviendrons, est présenté dans un court chapitre comme un possible tenant de la création éternelle, mais sur un mode ésotérique. Le long chapitre sur Gersonide (dont l'A. a traduit récemment le maître ouvrage, *Milḥamot ha-Šem*, ci-après *MH*; *Le guerre del Signore*, Bari, 2011) propose un résumé suivi des arguments proposés, au fil des chapitres du livre VI des *MH*, dans sa tentative de démontrer la création du monde, son *ḥidduš* entendu comme adventicité, création *ex tempore*, et réfuter les arguments en faveur de son éternité. Le court chapitre sur Crescas présente sa critique des deux précédents et ses développements sur la plus forte consistance philosophique de l'idée de création éternelle, comme communication du bien (*ḥaṭabḥah*), par un être entretenant le même rapport avec chaque instant du temps. Le parcours hébreu ici proposé est donc pour ainsi dire dialectique: défense sur le mode ésotérique de la création éternelle avec Maïmonide — tentative de démonstration de l'adventicité avec Gersonide — défense explicite de la création éternelle avec Crescas. Concernant ce dernier, l'A. n'aborde pas en effet le problème que pose son « revirement », au cours du dernier chapitre sur la création dans son *Or ha-Šem* (III, A, 1, 5), où après avoir en effet argumenté en faveur d'une création éternelle, il affirme soudain opter pour un commencement temporel du monde, parce qu'il convient de croire à tout ce qui est inscrit dans la Torah (et que le récit de la création enseigne, selon lui, un tel commencement).

Au-delà de l'analyse et de la restitution des arguments, c'est à propos de Maïmonide qu'une interprétation forte est proposée. On pourrait dire que tout le livre est construit de manière à appuyer cette lecture de Maïmonide. Commencer par les Latins — alors qu'ils écrivent après Maïmonide et sont influencés par son traitement du problème (particulièrement Thomas) — en les envisageant qui plus est comme des « perplexes », permet en réalité d'introduire à une lecture du *Guide des perplexes* (*GP*) selon laquelle il aurait proposé une solution similaire à celle à laquelle ils ont *in fine* abouti, au moins de manière implicite. L'A. met en exergue de son chapitre sur Maïmonide une citation de l'important article de W. Z. Harvey « A Third Approach

to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle» (*Harvard Theological Review*, 1981), dont la position lui semble la plus proche de la sienne, citation qui admet en même temps l'impossibilité d'une interprétation incontestable du *Guide*. Les principaux arguments que retient l'A. en faveur d'une adoption maïmonidienne de la doctrine d'une création éternelle sont les trois suivants. 1) En *GP*, II, 12, Maïmonide compare l'action divine à une émanation, filant la métaphore d'une fontaine se déversant en toutes directions. L'A. propose un rapprochement avec la *Source de vie* d'Ibn Gabirol (M. Gatti a d'ailleurs publié le manuscrit italien de l'abrégé hébraïque de ce texte, par Šem Tov Falaquera; *Fons vitae. Meqor hayyim*, Gênes, 2001). Le schème néoplatonicien d'une émanation suggère une action de Dieu continue et sans point de départ. La problématique de Maïmonide, dans cette perspective, aurait surtout consisté à soustraire ce schème au caractère nécessaire qui lui est généralement associé pour affirmer (là aussi, comme Ibn Gabirol), qu'une volonté est à l'origine du processus d'émanation. De fait, dans les chapitres II, 20 et 21, Maïmonide critique certains «philosophes modernes» (derrière lesquels on peut reconnaître Al-Fārābī et Avicenne) pour avoir défendu l'idée d'une création éternelle. Comme le rappelle l'A., ces versions de la création *ab aeterno* sont critiquées précisément parce qu'elles reposent sur la compréhension de cet acte de création selon le modèle d'une nécessité noétique: de l'acte noétique de Dieu (entendu comme *noësis noësis*) découlerait par concaténation l'ensemble des êtres du monde, les intellects séparés, les corps des sphères et ainsi jusqu'à l'Intellect Agent et la matière sublunaire. Cette critique ne porterait donc pas sur le principe d'une création éternelle, mais d'une création éternelle *nécessaire*, laissant la porte ouverte à la conception d'une création éternelle *volontaire*. La difficulté de cet argument est que précisément en ces chapitres, Maïmonide affirme qu'en prêchant l'éternité de la création les philosophes modernes auraient seulement évité le mot «nécessité», tout en gardant l'idée. Dans ces pages, le caractère fini du temps passé paraît être précisément l'attestation du caractère volontaire de la création. 2) Dans le contexte de la discussion sur les raisons pour lesquelles un agent agit à un moment et non à un autre ou pour lesquelles son action est interrompue (*GP* II, 11; II, 18; cf. aussi I, 68), Maïmonide attribue l'interruption de l'action des agents intellectuels (particulièrement de l'Intellect Agent) au manque de disposition de la matière sur laquelle ils agissent. L'action de Dieu, quant à elle, n'est déterminée que par sa volonté, qui ne fait face à aucun obstacle et qui est définie de manière auto-référentielle: la volonté en son essence est la capacité de vouloir ou ne pas vouloir (*GP* II, 18, trad. Munk, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, p. 142). L'argument peut se lire comme indiquant que la volonté divine ne fait face à aucun obstacle matériel *avant* la création *ex nihilo* et par conséquent qu'elle est alors («au moment» où elle crée) absolument indéterminée ou bien (lecture préconisée par l'A.) comme suggérant que la volonté divine, n'étant contrainte par aucun obstacle, n'a aucun motif de s'exercer à un moment plutôt qu'à un autre. 3) En *GP* II, 28, Maïmonide, visant à contester que Salomon ait pu soutenir l'éternité (ar. *qidam*; héb. *qadmut*) du monde, propose une interprétation du verset incriminé de l'Écclésiaste, indiquant que la «terre se maintient pour toujours, ou de toute éternité (*le-'olam*)» (Eccl. 1, 4), en termes de «perpétuité» (ar. *ta'bīd*; héb. *nišhut*). Salomon aurait donc signifié, conformément à ce que Maïmonide soutient dans le chapitre précédent (*GP*, II, 27), que le monde, bien que créé, n'est pas voué à la destruction. Dans ce glissement sémantique d'éternité à perpétuité, l'A. voit un indice d'une adhésion maïmonidienne à la création éternelle.

L'A. note de manière intéressante que le point déterminant des analyses de Maïmonide concerne le problème que pose la création *a parte Dei* (la solution proposée aux objections à la création temporelle *a parte mundi*, c'est-à-dire à partir de l'ordre actuel du monde, ne fait qu'indiquer la possibilité de cette doctrine et son caractère incompréhensible aux hommes), tandis que Gersonide concentre ses contre-arguments davantage sur les objections *a parte mundi*, s'efforçant non seulement de démontrer la création, mais d'en rendre compte, comme processus quasi-naturel. La création, pourrait-on dire, est pour Maïmonide une hypothèse métaphysique et, pour Gersonide, une hypothèse physique.

Cet ouvrage entend donc tout à la fois introduire le public italien aux philosophes juifs médiévaux, en mettant côte à côte traditions philosophiques médiévales latine et hébraïque (en éclairant la seconde par la première), et proposer une lecture du problème de la création chez Maïmonide.

David LEMLER

Elisheva BAUMGARTEN, Amnon RAZ-KRAKOTZKIN, Roni WEINSTEIN (éd.). — טוב עלם. זיכרון, קהילה ומגדר בימי הביניים ובראשית העת החדשה. מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל («Tov Elem: Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies. Essays in honor of Robert Bonfil»), Jérusalem, The Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem-The Bialik Institute, 2011, 384 (hébreu) + 224* (anglais) pages, ill. en n. et bl.

Un chercheur de l'envergure du Professeur Bonfil, qui a sensiblement modifié les perspectives de l'historiographie du judaïsme en particulier pour ce qui touche à la Renaissance, ne pouvait manquer de réunir à l'occasion de l'hommage qui lui était justement rendu un nombre important de spécialistes et, de fait, le volume compte vingt-sept contributions (dix-sept en hébreu et dix en anglais) dues à des collègues israéliens bien sûr, mais aussi français (trois contributeurs), nord-américains, italiens et anglais. De manière plus inattendue, au vu en tout cas de la bibliographie du savant, p. 381-384 (travaux en hébreu et divers) et 215*-224* (travaux en italien, anglais et français et traductions en autres langues) qui ne fait apparaître qu'une contribution de quelques pages dans ce domaine, les études «de genre» («Gender and Culture in Pre-Modern Jewish Society/-ies») tiennent la première place dans ce recueil, bien au-delà de ce qu'annonce le sous-titre puisqu'elles fournissent deux sections (hébraïque et anglaise) sur quatre et seize articles sur vingt-sept. Le recenseur se sent un peu démuné, d'autant plus que cette catégorie récente n'a pas reçu en France de définition connue de lui; elle est du reste illustrée ici par des travaux plutôt hétérogènes. Voici la liste des articles, avec des indications sommaires sur quelques-uns d'entre eux.

Section hébraïque, après une introduction des Éd. [Robert Bonfil, rabbin, historien et personnalité baroque], p. 13-20: [I.] «Gender and Culture...» (les titres sont cités ici pour la commodité des lecteurs non spécialisés d'après la table des matières en anglais): Roly Zilberstein, «The Role of Jews in Greek-Latin Polemics: Beards and a Comment about Fasting on the Sabbath», p. 23-39; Avraham Grossman, «The Plight of the *Yebama* in Eleventh and Twelfth Century Ashkenaz», p. 40-54; Alick Isaacs, «Decorated Women Among the Men: Gender and Space in the Medieval Ashkenazic Synagogue», p. 55-67; Elisheva Baumgarten, «Pious Pretenders:

a Gendered Look at Medieval Jewish European Piety», p. 68-90; Moshe Idel, «The Feminine Aspect of Divinity in Early Kabbalah», p. 91-110; Nadia Zeldes, «Jewish Women in Late Medieval Sicily: Subversive Culture within Religious Conformism?», p. 111-126; Micha Perry, «Female Slaughterers: Halakhic Traditions and Late Medieval Realities», p. 127-146; Motty Ben-Melech, «The Other in the Eyes of the Other: Women in David HaReuveni's Writings», p. 147-164 [les femmes et leur crédulité qui lui était favorable, selon le journal laissé par l'aventurier qui se donna pour un ambassadeur d'un royaume juif et se fit connaître à Venise (en 1524), en Italie du Sud et au Portugal, rencontra Charles Quint à Ratisbonne en 1532 avant d'être exécuté en auto-da-fé en Espagne en 1538]; Maria Modena-Mayer, «Women's Language in Judeo-Italian», p. 165-170; Yosef Kaplan, «Clandestine marriage in Amsterdam, Broken Hearts in Hamburg and a Kidnapping in London», p. 171-190. [II.] «Communal Space and Representations of the Past»: Ithamar Gruenwald, «Typology of Exemplary Figures and Leadership in Relation to Multiplicity of Divine Revelations», p. 193-222; Yom Tov Assis, «The Beginnings of Jewish Settlement in Provence», p. 223-240; David Cassuto, Niccolò Boccaria, «The Synagogue and the Ritual Baths in Palermo in Light of Textual and Archaeological Evidence», p. 241-281; Avraham David, «Spiritual Life in the Kingdom of Naples at the Turn of the Sixteenth Century according to Hebrew Texts», p. 282-294 [R. Bonfil en a fait connaître une source importante de cette période qui correspond à la fin des communautés juives d'Espagne et de Sicile, le brouillon d'une lettre d'un rabbin de Tropea; on examine ici le recueil de décisions du R. Haïm b. Sabbataï Yonah, de Trani, actif aux années 1497-1506]; Amnon Raz-Krakotzkin, «Law and Censure: The Printing of the *Shulkhan Arukh* as the Commencement of Jewish Modernity», p. 306-335 [aux considérations attendues sur la modernité de la diffusion massive et standardisée de ce code de la vie juive se combine le thème plus original du rôle de la censure et du censeur: R. Joseph Qaro avait connaissance des procédures de publication, y compris la censure, et en a tenu compte dans les positions prises dans son ouvrage vis-à-vis du christianisme; le censeur Domenico Ierosolimitano fut lui-même formé à Safed, peut-être par des élèves de R. Joseph Qaro, se montra libéral vis-à-vis des productions des auteurs de Safed et sa critique du *Šulḥān 'Ārūkh*, qui consiste à mettre en doute de l'intérieur son autorité, annonce curieusement celles, assurément modernes, des futurs antinomistes sabbataïstes ou laïques]; Joseph Hacker, «The Historical Vision of R. Samuel Valero», p. 336-362 [encore que seulement l'auteur de livres d'exégèse, il témoigne, comme d'autres juifs du XVI^e siècle, d'un intérêt du public juif de son temps pour l'histoire et les histoires y compris tirées de sources profanes (qui nous échappent), à titre de lecture divertissante; d'une sensibilité personnelle à la notion du temps et d'une tendance (contraire?) à expliquer les situations ou institutions du passé à l'aide de ce qu'il observe à son époque, notamment l'empire perse sur le modèle de l'empire ottoman qui peut en être regardé comme la continuation, mais aussi, en homme d'une région entre Orient et Occident, à l'aide d'éléments observés dans la société chrétienne]; G[é]rard Nahon, «Epigraphy, Literature and History by R. Jacob Prado (1740-1819)», p. 363-379 [l'A. a découvert à Dubrovnik en 2000 l'épithaphe de R. Jacob Prado, qu'il confronte à la documentation déjà connue regardant sa vie et son œuvre].

Partie anglaise, après un texte introductif de David B. Ruderman («Reuven Bonfil: an Appreciation», p. 9*-11*): [I.] «Gender and Culture...»: Sylvie-Anne Goldberg, «Is Time a Gender Affair? Category and Concept: "Women" and "Mitzvah"»,

p. 15*-28*; Elliott Horowitz, «Between Cleaniness and Godliness: Aspects of Jewish Bathing in Medieval and Early Modern Times», p. 29*-54*; Hava Tirosch-Samuelson, «Gender and the Pursuit of Happiness in Maimonides' Philosophy», p. 55*-78* [l'idéal de béatitude selon Maïmonide s'adresse en premier lieu aux hommes pour autant qu'il dépend de l'étude. Maïmonide n'en demeure pas moins une référence profitable aujourd'hui, en dépit des vues égalitaires de notre époque, pour ses remarques psychologiques touchant la vie maritale, son rationalisme et son éthique des vertus de type aristotélicien]; Kenneth Stow, «Jewish Pre-Emancipation: *Ius Commune*, the Roman *Comunità*, and Marriage in the Early Modern Papal State», p. 79*-102*; Jeffrey R. Woolf, «Damsels in Distress: Jewish Women in the *Responsa* of Rabbi Joseph Colon», p. 103*-117*; Roni Weinstein, «Abraham Yagel Gal[Il]ico's Commentary on *Woman of Valor*: Commenting on Women, Family and Civility», p. 118*-135* [la fin du dernier chapitre des Proverbes, qui contient l'éloge de la Femme vaillante, a intéressé les exégètes italiens et même donné lieu à de longs commentaires d'Emmanuel de Rome (1261-1328), David b. Juda Messer Leon (v. 1420-v. 1497) et Joseph b. David Ibn Yahya (1494-1535), le second seulement s'opposant à son allégorisation. Mais c'est Abraham Yagel (1553-1624) qui en a donné le commentaire le plus étendu et le plus détaillé, qu'il s'est soucié de faire imprimer à Venise en 1606, et dont il a fait un traité des devoirs mutuels des époux; bien des thèmes permettent de rapprocher son ouvrage de traités similaires contemporains en langue italienne]. [II.] «Communal Space...»: Ivan G. Marcus, «Why Is This Knight Different? A Jewish Self-Representation in Medieval Europe», p. 139*-152* [sous un titre un peu étrange qui fait écho à un jeu de mots bien connu dans le judaïsme anglo-saxon, examine dans la littérature de France du Nord et d'Allemagne faisant suite à la première croisade et en particulier dans les écrits des *Ḥasidēy Aškenāz* les indices d'une auto-assimilation des juifs à des chevaliers, mais tout donnés au service mystique de Dieu sans rien de la folie et des vices du chevalier chrétien]; Alessandro Guetta, «Italian Translations of Hebrew Literature and Jewish Philosophy in the Renaissance», p. 153*-177*; Joanna Weinberg, «Azariah de' Rossi and Pythagoras, Or What has Classical Antiquity to do with *Halakhah*?», p. 178*-187* [dans son *Mašref la-keseḥ*, l'examen de la prohibition d'aliments pris par paires (*Pesāḥīm* 109b), liée à la crainte des démons, lui est occasion d'un rapprochement avec Pythagore et sa supposée répulsion pour les nombres pairs]; Benjamin Ravid, «Translators of Hebrew Documents for the Venetian Government and the Venetian Government as Preserver of Documents of the Venetian Jewish Community», p. 188*-214*.

La diversité des thèmes et des points de vue répond ici, c'est rarement le cas, à l'ampleur du champ de vision du savant honoré, qui couvre l'histoire sociale, l'historiographie et l'histoire littéraire.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Claude DENJEAN. — *La loi du lucre. L'usure en procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 532 pages.

À partir du XIII^e siècle, l'Église d'Occident aspire à reformer la communauté politique en *congregatio* ou *ecclesia* totalisante, et désigne un ennemi: les usures (*usuras*). La tâche est délicate, car il faut moraliser le commerce sans briser les

échanges économiques, fondés sur le crédit d'investissement et l'endettement. Déjà, les travaux pionniers sur les Franciscains de Giacomo Todeschini l'ont montré: l'Église ne s'est pas opposée au «capitalisme» naissant.

En outre, si le bras séculier participe à la mission purgative, il soutient résolument l'activité des marchands. C'est ainsi que s'élabore une éthique économique, qui vise à séparer le bon grain de l'ivraie et qui distingue deux types d'usure: l'une, *usura*, toujours au singulier, légale; l'autre, *usuras*, toujours au pluriel, entendue comme le bénéfice indû, l'intérêt abusif, le profit malsain.

Dans la «Couronne» d'Aragon — État féodal formé de «terres» dont l'union se fonde sur celle des deux dynasties de la maison de Barcelone et d'Aragon, et qui englobe les espaces catalan, aragonais, baléare et valencien —, la traque des usures peut être exhumée à l'issue de vastes dépouillements de sources inédites de l'enquête de Jacques II de 1297-1298 et des procès qu'elle engendre de 1298 à 1304. Grâce aux documents produits par la chancellerie et les notaires urbains, l'A. analyse la morale commerciale et financière médiévale en pratique.

La réflexion se construit dans le sillage de ses travaux antérieurs, consacrés aux activités économiques des juifs à Puigcerdà, où ils apparaissent, aux XII^e et XIII^e siècles, non comme des parias mais comme des acteurs économiques aptes à rivaliser avec les chrétiens, «entrer en concurrence, participer au corps politique» (p. 3), confirmant ainsi, ailleurs qu'en Provence, la confiance entre partenaires juifs et chrétiens. C'est dans la tradition de la *Wissenschaft des Judentums*, dans le souci de désenclaver l'espace spécifique des «études juives», que l'auteur développe l'approche des prêteurs et marchands juifs, «identifiables mais insérés» (p. 5).

L'une des conclusions fortes de la *Loi du lucre* à la lumière des documents de la pratique est que le stéréotype littéraire du juif usurier n'est jamais opérant dans les procès qui visent à extirper les usures des pratiques économiques. Finalement, contre toute attente, les juifs perdent le premier rôle: les usuriers manifestes sont d'abord chrétiens (p. 372)!

L'analyse, d'une rigueur exemplaire, s'ouvre par un premier chapitre (89 pages) qui décrit la documentation utilisée. Le corpus historique ne s'est pas fait tout seul! En amont de cet ouvrage stimulant, aux conclusions précieuses pour la compréhension de la place des juifs dans la *christianitas*, loin de l'approche linéaire d'une présupposée dégradation irréversible de la condition des juifs d'Occident dans les derniers siècles du Moyen Âge, un travail colossal a été mené dans les archives, afin de reconstituer les pièces d'un puzzle dispersé, cerner la cohérence des dossiers administratifs et judiciaires et, surtout, saisir la chronologie, la géographie et le déroulement de la procédure des enquêtes (voir notamment le tableau 7, p. 38-46 et la fig. 3, p. 50). L'*inquisitio* est la même pour tous, juifs et chrétiens, et, ici comme ailleurs, les juifs n'apparaissent pas comme les boucs émissaires de la justice du prince. Ce premier chapitre est prolongé par le second (13 pages), qui livre la «saveur de l'archive» (p. 6) au travers des récits d'usure, analysés en profondeur dans la suite de l'ouvrage.

«Les lieux du crime» (ch. III, 39 pages) introduit deux observations: les enquêtes sur les usures se développent au moment où Jacques II exclut progressivement les juifs de l'administration; mais les usures ne constituent qu'une question secondaire pour la Couronne. L'auteur investit le champ économique en s'interrogeant sur la question du juste prix et des marchés médiévaux. En fin de compte, aucun système général ne régule les marchés, qui constituent «un ensemble de transactions générant

des bénéfiques, liées les unes aux autres en fonction des divers types de biens échangés ou des lieux d'échanges» (p. 134), connectés par les réseaux des partenaires économiques, et dans lequel l'homme est central.

L'A. tente ici de comprendre le cheminement de la pensée économique médiévale qui vise à distinguer le bon prêteur et le mauvais, le bon crédit et le mauvais. Les compilations et commentaires juridiques et théologiques reconnaissent l'investissement et la rétribution des risques, et définissent les moyens concrets de faire respecter la *caritas*, valeur commune au christianisme et au judaïsme (*ṣedaqah*).

Dans le ch. iv (31 pages), l'analyse du cadre juridique échafaudé par la Couronne d'Aragon conduit à comprendre les raisons qui poussent le prince à vouloir moraliser les pratiques financières. L'enquête de 1297 s'insère assurément dans la diplomatie et dans la politique centralisatrice du roi. La puissance publique s'affirme par le biais de la traque des usures. Contrairement à ce qui est traditionnellement présenté, la loi sur les usures est trop complexe pour être comprise comme une simple proscription.

Quelles sont les causes du déclenchement des procès? À quel moment la confiance disparaît-elle? Le ch. v intitulé «La suspicion généralisée sur les contrats» (37 pages) révèle que le préjugé négatif à l'encontre de l'usurier juif, bien réel pourtant, n'affecte pas, dans la pratique, la confiance que les chrétiens lui témoignent. Le procès qui oppose Isach Biona et Guillem Franchea atteste que la *fama publica* négative affecte le chrétien, tandis que la qualité humaine du juif est reconnue. Avec la pauvreté et l'absence de dignité, la judéité peut conduire au soupçon. Mais la procédure judiciaire n'admet pas l'antijudaïsme. Le mauvais prêteur ne pêche pas parce qu'il est juif; il pêche en rompant la relation créditrice.

La perte de confiance est finalement accidentelle. Le chapitre vi, «Le fils de l'usurier» (29 pages) souligne combien la mort du père est périlleuse pour l'héritier, la veuve ou le fils. Les testateurs se montrent d'abord soucieux de transmettre leur fortune, fondée sur les bonnes comme les mauvaises usures. Finalement, la peur de la damnation n'intervient que secondairement.

Le goût du lucre dépasse largement le cadre du prêt usuraire et, en réalité, quatre domaines d'application des usures se dégagent: la vente des récoltes sur pied, la vente à crédit, les rentes, le crédit juif (ch. vii, 89 p.). À chaque fois, l'usure passe par le jeu sur les prix, le brouillage des valeurs des biens ou des rentes, l'allongement de la durée initiale de l'endettement. L'usurier est «l'homme qui sait tout embrouiller pour gagner plus» (p. 285)! Le pire des usuriers — incarné dans le dossier par le chrétien Guillem Franchea — est le spéculateur dont la richesse provient de la rotation rapide de l'argent et se fonde donc sur un système financier abstrait, au service du mal et non du bien commun. Pourtant, contre toute attente, l'objectif des pouvoirs n'est pas de l'éradiquer. À l'expulsion de boucs émissaires chargés du mal de l'usure, le roi préfère la correction ré-intégratrice pour les usuriers manifestes, chrétiens et juifs.

Le fonctionnement de la justice catalano-aragonaise des usures au XIII^e siècle le confirme (ch. viii, 73 pages). Si les temps sont durs pour les usuriers et fils d'usuriers, seul un petit nombre tombe dans le déshonneur. L'analyse du fonctionnement de la justice en cette fin de XIII^e siècle permet d'accéder au comportement du roi juge face aux usuriers d'une part, et face aux juifs d'autre part. Claude Denjean ne conclut pas à un durcissement du contrôle judiciaire, qui pourrait être à l'origine de l'exclusion croissante des juifs. Au contraire, le système judiciaire se développe petit

à petit, de manière pragmatique, à tâtons, à coups d'ajustements. Son but premier est la condamnation de la faute pour insérer les hommes. Si, en effet, sous Jacques II, le corps politique se construit en excluant l'usurier, les juifs demeurent dans une situation ambivalente. L'élaboration théorique du stéréotype de l'usurier juif ne correspond donc pas, dans la vie de tous les jours et devant la justice du prince, à un tournant pour l'homme d'affaires juif.

Finalement, les juifs ne sont pas victimes d'exclusion. Ils vivent «l'âge d'or» de la Couronne d'Aragon et participent aux bénéfices de l'expansion (ch. ix, 57 pages). Ils sont certes exclus par principe, mais ils sont intégrés, c'est-à-dire qu'ils sont traités avec équité. Qui plus est, leur exclusion du champ politique est loin d'être totale: si, en théorie, ils n'appartiennent pas au corps politique, leur sentiment d'appartenance à leur communauté, leur ville et leur royaume est incontestable. D'ailleurs, condamner le judaïsme et punir les juifs sont deux choix politiques indépendants; le premier n'implique pas nécessairement le second, comme l'atteste la controverse de Barcelone (1263), arbitrée par Jacques I^{er} (p. 404-409).

Au-delà de la compréhension de la lutte contre les usures dans un État en construction et de ses conséquences pour les juifs, le livre de Claude Denjean soulève des questions historiques majeures. Il démontre une fois de plus, s'il en est besoin, qu'à travers les documents de la pratique, l'économique est la face visible des enjeux de société, politiques et culturels. La méthode est toujours livrée scrupuleusement et l'argumentation n'est jamais tronquée, afin de susciter le questionnement et inciter le lecteur à poursuivre le cheminement heuristique, défis que l'A. relève haut la main en immergeant son lecteur dans les archives avec enthousiasme et générosité.

Juliette SIBON

Ya'aqob^h Sh^cmū'el ŠPIĠEL [SPIEGEL] (intr. et éd.). — ספר אבות שלושה ובו שלושה פירושים לרבותינו הראשונים על מסכת אבות [Āb^hōt šelōšāh. Trois commentaires médiévaux sur le traité Āb^hōt], Petah Tiqwāh, chez l'auteur [Ha-Rav Moshe Tzvi Neriah 5, Petah Tikva / spiegy@mail.biu.ac.il], [5]371 [2010/1], [vii] + 263 pages, 6 ill. en n. et bl.

Nous connaissons M. le rabbin Yaakov Shmuel Spiegel pour deux volumes de *Chapters in the History of the Jewish Book* (en hébreu), *Scholars and their Annotations*, Ramat Gan, 1996 et *Writing and Transmission*, *ibid.*, 2005, recensés dans la Revue 159, 2000, p. 300-301 et 165, 2006, p. 575-576. Mais on lui doit aussi, dans des publications parfois presque introuvables, les éditions critiques et annotées de commentaires médiévaux d'origine ibérique, ou dus à des exilés d'Espagne, aux *Pirqēy Āb^hōt*: celui de R. Joseph Alashqar, publié en 1993 et réédité en 2007¹, celui de R. Mattiṭīyāhū ha-Yiṣṣ'hārī en 2006 (v. *REJ* 168, 2009, p. 574-576), celui qu'on

1. Y. Š. ŠPIĠEL (Y. S. SPIGUEL [sic]) (intr., éd., n.), מסכת אבות עם פירוש מרכבת המשנה ... יוסף אלשקר... להרה"ג... («*Pirkei Avoth*. Traité des Pères. Accompagné du commentaire *Mirkevot hamichnei* (sic) de l'érudit... Rav Yossef Elachkar...»), Lod, Hoša'at Ōrōt Yahadūt ha-Magreb («*Oroth Yahdout Hamaghreb*»), [5]753/ 1993, 35 + 339 + נד (en français) pages, ill. en n. et bl.; nous n'avons pas vu la 2^e éd. revue et corrigée, Lod, [5]767/ [2006/7], que cite ici M. Spiegel.

attribue à Isaac Aboab² en 2007. Il procure à présent pas moins de trois commentaires au même traité: celui de Shem Tov b. Joseph Ibn Shem Tov, déjà publié dans la thèse de M. A. Shmidman, *R. Joseph ibn Shoshan and Medieval Commentaries on Abot: including an edition of the Abot commentary of R. Shem Tob Ben Yoseph Ibn Shem Tob*, Cambridge (Mass.), 1980 (introd. et éd. du prologue, «The Abot Commentary of R. Shem Tov Ben Joseph ibn Shem Tov», dans J. J. Schacter (éd.), *Reverence, Righteousness, and Rahamanut. Essays in Memory of Rabbi Dr. Leo Jung*, Northvale (N. J.), 1992, p. 277-291), d'accès difficile, d'après un seul manuscrit, à présent édité en tenant compte des trois témoins aujourd'hui connus; ce commentaire est le plus ample de ceux qui figurent ici, son édition couvre les p. 35 à 153. Celui de son grand-père (bizarrement présenté ici en deuxième position), Shem Tov Ibn Shem Tov, limité au chapitre VI qui ne fait pas partie à proprement parler du traité (témoin son *incipit*: «Les Sages ont enseigné dans la langue de la Michna...»), déjà publié par Y. L. Deutsch en annexe du commentaire de Rabbēnū Bah^cyē (Jérusalem, [5]722/[1961/2]) et, seul, par T. Katzmann (Jérusalem, [5]762/[2001/2]), qui en avait déchiffré de nouveaux passages, occupe les p. 157-188; et enfin, un commentaire anonyme et inédit conservé dans le ms. (*olim*) Sassoon 562 se trouve aux p. 191-258.

Shem Tov b. Joseph est un tenant de la philosophie maïmonidienne, bien connu pour son commentaire du *Guide des égarés* qui figure dans les éditions courantes de la traduction hébraïque de cet ouvrage par Samuel Ibn Tibbon. En l'absence d'introduction au commentaire, l'attribution donnée par le ms. le plus anciennement connu, Paris, BNF, hébreu 719, ff. 107-143, à «Shem Tov b. Shem Tov» laisserait hésiter entre le philosophe et son grand-père, qui se montre au contraire comme un kabbaliste et un adversaire résolu de la philosophie dans son *Sefer ha-emūnōt* (imprimé à Ferrare en 1516/7 et plusieurs fois l'objet de reproductions anastatiques mais dont M. Spiegel signale une édition modernisée, Jérusalem, Makhōn Nezer Śragā, [5]761/[2000/1]) et dans sa *Tōrat ha-sefirōt* (objet, nous apprend encore M. Spiegel, d'une thèse de D. S. Ariel, *Shem Tob Ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the «Commentary on the sefirōt»*, Brandeis University, 1981). La couleur doctrinale du commentaire en question ne laisserait déjà aucun doute quant à l'attribution au petit-fils; celle-ci est encore confirmée par les similitudes que M. Spiegel signale entre le commentaire et les sermons de Shem Tov b. Joseph, également sous le nom de «Shem Tov Ibn Shem Tov» mais datés de [5]249/[1488/9], date impossible pour Shem Tov l'Ancien, contemporain des persécutions de 1390/1³. Quant à l'antériorité d'un texte ou de l'autre, la question n'est pas tranchée, car s'il existe une référence sans équivoque du commentaire à l'un des sermons, il se peut qu'en sens inverse, un autre sermon fasse allusion au commentaire. Le commentateur fait fonds sur les positions de Maïmonide et se réfère à ses écrits ainsi qu'à l'*Éthique*, à la *Métaphysique*, au *De anima* et à la *Physique* d'Aristote, ou plus vaguement au «Philosophe» ou aux «philosophes», une fois à Platon, une fois aux «médecins»,

2. Y. Š. ŠPIĠEL (éd.), פירוש על מסכת אבות מיוחס לר' יצחק אבוהב, [Commentaire au traité *Āb'ōt* attribué à R. Isaac Aboab], Petaḥ Tiqwāh, [chez l'auteur], [5]767/[2006/7].

3. Ajoutons quant à nous, dans deux des manuscrits, la qualification de l'auteur comme *he-ḥākhām ha-šālēm, he-ḥākhām ha-kōllēl*, qui nous paraît ne s'appliquer, en tout cas la deuxième formule, qu'à des maîtres possédant la double compétence dans les disciplines juives traditionnelles et dans la philosophie et les sciences.

et encore à Abraham Ibn Ezra (deux fois), R. Jonas de Gérone, Nahmanide, R. Nissim de Gérone (chacun une fois), sans compter un ou des «sage(s)» (ou: «savants?»), «un chercheur», «certains commentateurs». Parmi les commentateurs des *Pirqēy Ābōt*, il ne cite que R. Jonas et Maïmonide, mais M. Spiegel est d'avis qu'il en prend d'autres en compte et il remarque qu'il n'intervient que là où il est en mesure d'innover par rapport à ses prédécesseurs (à la différence, dirions-nous, de R. Joseph Alashqar, dont le commentaire aura au contraire un caractère récapitulatif), d'où une couverture du texte non homogène. Sur ses motivations, le commentateur ne s'explique guère: on en est réduit (p. 7) à se reporter à celles qu'exprime la collection des sermons (l'interdiction religieuse d'oublier les accroissements (*hiddūšim*) qu'on a pu apporter à la Torah, le profit du public), mais c'est bien général et la nature des textes n'est pas la même; de manière plus précise, on évoque la recherche d'un enseignement moral qui rapproche de la perfection (p. 9), ce qui nous semble en correspondance aussi bien avec le nombre relativement élevé des références à l'*Éthique* et au *De anima* dans ce commentaire, qu'avec la floraison concomitante en Espagne au xv^e siècle et dans la famille Ibn Shem Tov en particulier des commentaires hébreux de l'*Éthique* et de ceux des *Pirqēy Ābōt*. Le texte tel que nous le possédons n'est pas complet, il manque une partie du ch. 6 et des renvois internes sont sans répondant. Les deux manuscrits récemment identifiés sont New York, Jewish Theological Seminary, Rabb. 29 et Rabb. 212. Le premier, copie anonyme, très lacunaire et en désordre, est de peu d'utilité; le second, au nom de R. Shem Tov b. Shem Tov et contenant aussi une partie de ses sermons, offre un texte plus élaboré que le ms. de Paris en ce qui concerne la répartition dans l'espace de la page entre la michna commentée et le commentaire, plus complet quant aux citations, plus correct du point de vue de la langue; difficile à exploiter sur microfilm, il a fait l'objet d'un examen sur place et son texte a été pris pour base, mais a dû être corrigé ou complété maintes fois à l'aide du ms. de Paris, de sorte que le texte édité a un caractère éclectique. Les trois manuscrits diffèrent assez pour donner l'impression de rédactions successives, impression qu'accentuent les références faites par Samuel Oseida dans son propre commentaire, qui donnent un texte encore différent. On ne connaît pas d'autre écho à ce commentaire, en dépit de la pluralité des copies manuscrites, sauf peut-être à Mekhnès au xix^e siècle (p. 15).

Le commentaire de Shem Tov l'Ancien est d'une tout autre nature. Il est conservé dans l'unique ms. de Londres, British Library, Add. 26922. Le l. vi n'étant pas toujours commenté (et ne l'étant jamais ainsi, de façon isolée), l'auteur ne prend pas position par rapport à des devanciers, tout se référant constamment à la littérature rabbinique. Il fait allusion aux secrets de la kabbale, taxe d'hérésie ceux qui, interprétant la Torah suivant la philosophie, en écartent ce qui n'entre pas dans ce schéma, manifeste un intérêt particulier pour les racines des mots et leurs significations fondamentales. Il applique, peut-être pour la première fois, la notion d'allégorie rhétorique aux *aggadot* des Rabbins. Le texte en est bien souvent obscur jusqu'à l'inintelligibilité. M. Spiegel ne lui connaît aucune postérité.

Le commentaire anonyme du ms. Sassoon 562 fait écho à un poème liturgique de la fête de *Simḥat Tōrāh* que connaissent les rites français, allemand et certaines communautés italiennes. Il ne se réfère explicitement ou non à aucun commentateur connu. Il est souvent éloigné du sens littéral: M. Spiegel donne l'exemple de 2,10, *we-al teḥi noaḥ likh'e'ōs*, «ne sois pas prompt à la colère», où le commentateur entend dans *noaḥ*, «prompt», une allusion à «Noé», «Ne sois pas, quant à la colère, un

Noé» (qui maudit irrémédiablement son fils Cham), et une autre au «repos», «Tu ne seras pas en repos, pour prix de la colère (par laquelle tu auras dégradé l'œuvre divine)»; lui aussi fait référence aux secrets de la kabbale et met en garde contre la philosophie et les sciences profanes; il s'implique dans d'autres sujets «de société»: pour le soutien aux étudiants, aux maisons d'étude et à la copie de livres, contre les rabbins et chefs de communautés de son temps, à propos des raisons du présent exil, contre la légèreté dans l'emploi des noms divins. Il use d'expressions idiosyncrasiques dont M. Spiegel relève quelques-unes p. 27 et qui pourraient aider à identifier ou localiser l'auteur. Le ms. unique n'est pas d'une écriture homogène; la copie paraît avoir fait l'objet d'omissions et d'abrègements qui obscurcissent parfois le sens.

Les éditions de ces trois textes assez hétérogènes comportent un appareil unique de notes en bas de page qui recueillent tant les variantes textuelles et remarques critiques sur les manuscrits que des explications pour le sens; les références bibliques ou rabbiniques sont explicitées dans le texte, dans une police de caractères différente. L'Éd. a joint un bref index des matières.

On doit donc désormais à M. Spiegel la mise au jour, l'édition fondée sur de bons principes philologiques et la présentation historique, linguistique et doctrinale de six commentaires du traité *Āb^hōt* dont au moins cinq appartiennent au même monde intellectuel ibérique du moyen âge tardif et du début des Temps Modernes. Grâce à ses solides travaux et aux publications mal connues qu'il signale de surcroît, il devient possible de procéder, à un niveau plus synthétique de l'histoire littéraire, à une comparaison systématique des commentaires de ce traité pour en déterminer les familles, les finalités, voire des conditions institutionnelles de production. Nous en avons nous-même jeté les premières fondations dans le cadre d'un enseignement il y a quelques années⁴ et ne désespérons pas d'y revenir. Les publications très méritoires de M. Spiegel, pour autant que le chercheur parvienne à les atteindre, auront grandement facilité la tâche, quel que soit celui qui la mènera à bien.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Shaul REGEV. — דרשה המסורה והכתובה. דרשות ודרשנים בימי הביניים («Oral and Written Sermons in the Middle Ages»), Jérusalem, Rubin Mass, 2010, 261 + III (titre et résumé en anglais) pages.

Le genre littéraire des sermons en hébreu au moyen âge et à l'Âge Moderne a reçu relativement peu d'attention en dépit de l'abondance de la littérature qui se présente comme homilétique. Sans doute peut-on citer les travaux anciens de Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, Berlin, 1832, Israel Bettan, *Studies in Jewish Preaching*, Cincinnati, 1939, et ceux d'à présent dus à Marc Saperstein, en particulier les cent premières pages synthétiques de son anthologie de 1989. Mais ce qui fait particulièrement défaut, malgré les études sur les textes procurées par ces auteurs, est l'attention au rapport entre le document écrit qui nous est parvenu et la délivrance orale effective de l'homélie devant un public: le texte écrit préexiste-t-il au sermon, fut-il rédigé après coup, par l'auteur lui-même ou par un

4. École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques. *Livret-annuaire* 18, 2002-2003, 135^e année, «Rapports sur les conférences», p. 49; 19, 2003-2005, 136^e année, p. 50-52; 20, 2004-2005, 137^e année, p. 51-52.

ou des auditeurs, le «sermon» eut-il jamais une existence orale et devant quel public fut-il prêché? C'est à quoi le présent auteur veut répondre, sans se dissimuler les difficultés posées par le manque de renseignements sur la prédication orale. À cet égard, nous sommes bien moins pourvus que ceux qui travaillent sur la prédication chrétienne, latine ou vernaculaire, disposant de règlements monastiques, synodaux et universitaires encadrant la pratique, de témoignages de toutes sortes sur la prédication vivante, des préceptes et notations diverses des manuels à l'usage du prédicateur, enfin d'instruments de travail à l'usage de celui-ci dont la structure renseigne sur ses méthodes. L'érudit qui se tourne vers les sermons juifs ne dispose, lui, que de recueils dits de «sermons» et d'un très petit nombre d'*artes praedicandi*, également aussi d'un discours critique sur la pratique des prédicateurs dans divers écrits. Il semble qu'une grande partie des recueils dont nous disposons n'aient qu'un rapport lointain avec une prédication réelle alors qu'à l'inverse, il est fait état d'innombrables sermons prêchés qui ne nous sont pas parvenus. L'A., qui examine ces problèmes dans les limites d'un corpus défini quoique déjà très vaste, depuis l'Espagne au *xiv*^e siècle jusqu'aux exilés de la Péninsule dans l'Empire Ottoman au *xvi*^e, voire au *xvii*^e siècle, observe d'entrée que la matière homilétique s'y présente comme fortement conceptuelle, qu'elle soit de nature philosophique, éthique ou kabbalistique.

M. Regev, dont la bibliographie du livre atteste qu'il s'est largement informé de la littérature (en anglais) et donc de la problématique regardant le sermon chrétien médiéval, propose un plan en sept chapitres qui n'en néglige aucun aspect: 1) état de la recherche, statut, importance et buts de la prédication médiévale. 2) Son statut dans la société juive, entre le prêche et l'écriture: buts; la prédication comme *medium* de l'écriture spéculative, philosophique en particulier (analyse d'un sermon sur *k^etab^h ha-hērūt*); le sermon comme base de l'explication philosophique de l'*aggadāh*. 3) La construction du sermon: technique, occasion, contenus. 4) Les instructions aux prédicateurs: le prédicateur idéal, ses qualités, ses instruments de travail. 5) Le prédicateur et son milieu: le rapport avec les auditeurs, l'adaptation au public, la présence de non-juifs, les plaintes contre les prédicateurs. 6) L'écriture et la publication imprimée: les incitations à écrire, écrire pour d'autres, une écriture coupée de la prédication au public, l'imbrication des types de mise par écrit, le recueil et l'édition des sermons. 7) La transformation du sermon en commentaire. Suivent un résumé, un utile index des prédicateurs (courtes notices bio-bibliographiques sur soixante-douze auteurs de sermons), la bibliographie (p. 249-258; sources et littérature secondaire), un index général (auteurs, titres, lieux, notions).

Bien au fait de la problématique générale de ce type de littérature, M. Regev témoigne aussi à chaque page d'une grande connaissance des textes juifs spécifiques (sermons, introductions des recueils, arts de prêcher) qui le met en mesure de relever les différences avec la littérature et la société chrétiennes et d'en proposer des explications perspicaces et nuancées: par exemple, p. 110-111, sur les raisons de la rareté des manuels à l'usage du prédicateur juif: d'une part, celui-ci est déjà un auteur ou un enseignant; d'autre part, la rhétorique joue dans l'ensemble chez les juifs, même dans les sermons, un rôle bien moindre que chez les Latins, en dépit de quelques exceptions chez des auteurs espagnols ou italiens qui ont connaissance de la logique ou des manuels à l'usage du prédicateur chrétien.

Le plus ancien et le plus développé de ces arts de la prédication en hébreu, le '*Ēyn ha-qōrē*' de Joseph b. Shem Tov, ou plutôt la première partie de cet ouvrage, reçoit

une attention soutenue; seul à insister davantage sur la structure logique et rhétorique du discours que sur son contenu (ici, p. 134-137), il se montre très critique vis-à-vis de la prédication de son temps (p. 146-148) et fait apparaître une rivalité entre rabbins locaux et prédicateurs itinérants qui évoque irrésistiblement un aspect de la querelle plus ancienne entre clergé séculier et ordres mendiants et qu'il tranche quant à lui, peut-être sur le modèle de sources chrétiennes qui n'ont jamais été recherchées, au bénéfice des rabbins du lieu: ils connaissent les besoins du public et leur parole est écoutée avec le respect qu'il éprouve pour eux. Il insiste sur la nécessité de prêcher chaque jour comme on appliquerait une médecine quotidienne; la comparaison du prédicateur avec le médecin est chez lui constante et il l'invite à tenir le plus grand compte des conditions particulières de son public, y compris physiques (de froid et de chaud, de faim).

L'A. rassemble aux p. 146-154 un dossier de doléances à l'égard des prédicateurs exprimées par Joseph b. Shem Tov (dans son manuel), Leon Modena et son parent Isaac Min ha-Lewiyīm (eux-mêmes auteurs de sermons; hors du domaine ibérique il est vrai), R. Samuel Oseida dans son commentaire des *Pirqēy Āb^hōt*, R. Abraham Ibn Migash, l'auteur anonyme d'un *Sefer hemdat yāmīm*, R. Salomon le-bēyt Lewī. Le point commun à ces critiques, dont la diversité est à part cela pleine d'intérêt, est une recherche de la vaine gloire de la part des orateurs mis en cause. Sur un tout autre plan, les pages 71-85, consacrées à l'élaboration des sermons puis des commentaires aggadiques et aux méthodes et motifs avancés par les prédicateurs, sont aussi très éclairantes pour l'historien de la philosophie quant au(x) statut(s) du midrash et de l'aggadah dans la pensée juive du moyen âge tardif.

Ces quelques exemples montrent le grand intérêt de cette première synthèse sur un sujet aussi difficile qu'important. Ce dont il s'agit principalement ici, c'est d'un recueil de citations judicieusement choisies parmi une vaste littérature, distribuées selon un plan qui couvre toutes les questions que se pose la recherche sur la prédication médiévale, et commentées avec finesse. En somme, un excellent manuel introductif à la prédication médiévale en hébreu, qu'une traduction en une langue européenne permettrait d'intégrer à la réflexion générale des spécialistes de la prédication.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Gianfranco MILETTO, Giuseppe VELTRI (éd.) et alii (collab.). — *Judah Moscato, Sermons. Edition and Translation*, t. I, Leyde, Brill, 2011, xi + 441 + קל (hébreu) pages; t. II, *ibid.*, 2011, ix + 479 + קנב pages («Studies in Jewish History and Culture», 26/1-2).

La préface bien succincte du t. I donne accès aux sermons sur les fêtes (dix dans le premier volume, dix-neuf dans le second) du célèbre rabbin et prédicateur de Mantoue (1532/3-1590), édités pour la première fois à Venise, chez Giovanni di Gara, en 1589, au nombre de cinquante-deux, sous le titre de *Nefūšōt Yehūdāh*, réédités à Lemberg en 1859, à Varsovie en 1871, à Brooklyn et à Bnei Brak en 1992 et 2000. Il s'est agi de revenir au texte de l'*editio princeps*, «avec seulement de légers changements» indiqués par des accolades pour les leçon jugées fautives et des crochets carrés pour les corrections et en incorporant sans les signaler en leur lieu les corrections de Moscato lui-même qui figuraient à la fin de l'éd. de Venise.

Les Éd. n'ont pas réédité l'introduction et les tables des matières, des citations bibliques et talmudiques et des péripécies, ce qu'on peut regretter au moins pour les deux premières. L'annotation de la traduction ne se borne pas aux sources, pour lesquelles il a été tenu compte de l'éd. récente de Bnei Brak, mais fournit parfois des explications brèves et des éclaircissements un peu plus étendus sur des points de doctrine philosophique; les références explicites de Moscato sont aux sources habituelles de la tradition intellectuelle juive, traductions philosophiques comprises (à l'exception notable de Sénèque, dans la préface, mais que Juda Moscato fait parler en citations des Psaumes et des Proverbes), les Éd. suggérant quelques références classiques, médiévales ou contemporaines à des œuvres latines ou vernaculaires. L'«introduction» qui suit la préface comprend surtout des données biographiques nouvelles (p. 1-11 et documents p. 16-35) qui montrent Moscato impliqué en tant que rabbin dans les questions liées à l'application dans le duché de Mantoue des bulles de Grégoire XIII contre les juifs en 1581 (interdiction aux médecins juifs de soigner des chrétiens, soumission à l'inquisition de tous les cas d'offense au christianisme regardant des juifs), dans des démarches en vue de l'autorisation d'une impression du Talmud, dans une dangereuse affaire de conversion forcée qui faillit s'étendre à sa personne. On aurait attendu, dans le cadre de la présente publication, une introduction plus fournie que les seules p. 11 à 16 à la pensée d'un personnage réputé pour sa maîtrise des sources juives, y compris kabbalistiques, aussi bien que celles de la philosophie aristotélicienne et néoplatonicienne et de la littérature des Nations. Mais l'étude de ses idées, de leur nouveauté et de leur réception est différée au dernier volume d'une série qui doit en compter cinq. On s'est contenté, pour le moment, de noter le degré de complexité de sa pensée, de ses références et de son style, qui paraît exclure un rapport étroit entre ses textes et une prédication effective, de l'illustrer par le traitement du thème des attributs négatifs de la divinité dans le sermon n° 3 qui combine la notion d'ombre d'une ombre fournie par la Gemara et celle d'ombre du monde selon la tradition platonicienne et d'indiquer que la confrontation de la Torah et de la philosophie à laquelle il procède n'est pas en vue de leur harmonisation mais, comme on l'attend d'un commentateur de Juda ha-Lewi (objet de son autre grand ouvrage, *Qōl Yehūdāh*, Venise, 1594), à l'avantage de la première. Aux p. 37-48 du t. I, 1-22 du t. II, sont fournis de commodés résumés des sermons complexes que contiennent ces deux volumes: sur la musique, sur les Cantiques des Degrés, sur les attributs divins, la création, l'ordre des savoirs selon la Torah et les sciences, les choses préexistantes à la création, le rôle de la Torah dans celle-ci, le vêtement de lumière de Dieu, le microcosme, l'âme et l'amour (t. I); les conditions de la vie dans ce monde et dans l'autre, le don et l'étude de la Torah, le profit supra-intellectuel de son étude, la différence entre le saint et le profane, «l'homme est un arbre des champs» (Dt 20,19), la *yeshib^hāh*, le Temple et la création ont même structure, les «quatre espèces» du *lūlāb^h* symbolisent les facultés de l'homme, la vie active ou contemplative comme condition de la félicité, les sept doctrines fondamentales de la Torah et singulièrement la providence, la sainteté d'Israël au jour de Kippur, reconnaissance et confiance dues à Dieu, les aumônes, le rachat des captifs, le respect des vœux, l'éducation des enfants, le choix d'une épouse, gravité de la faute de l'homme vertueux, repentir et circoncision du corps et du cœur, enfin la circoncision, l'alliance de paix et la Torah (t. II). On appréciera les trois index, des «sources» (y compris les rapprochements suggérés en commentaire), général et des mots «étrangers» (essentiellement hébreux (!), en translittération latine, et italiens)

dans chaque volume, on sera moins satisfait de la disposition des volumes qui sépare les sermons hébreux de leur traduction, même si une numérotation des phrases dans l'un et l'autre textes facilite les confrontations. Celles auxquelles nous avons pu procéder nous permettent d'attendre avec confiance la suite de l'entreprise, qui repose sur une forte équipe de collaborateurs, peut-être à la suite d'une reprise du projet initial: outre les deux éditeurs et les participants nommés dans la page de titre (six autres pour le t. I, dont les noms de ceux qui nous sont connus — G. Corrazol, D. Harrán, A. Shear — sont de bon augure), deux autres seulement (Y. Halper et à nouveau G. Corrazol) pour le second, une première phase du travail a impliqué, pour le premier volume, quatre autres personnes (rappelées p. VIII-IX), pour le t. II, à nouveau R. Wöllner pour la «préparation» du texte hébreu.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Eliezer SCHWEID. — *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, t. I, *The Period of the Enlightenment*, traduit de l'hébreu par L. Levin, Leyde-Boston, Brill, 2011, xvii + 361 pages («Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy», 14).

Entre 2001 et 2006, les cinq tomes des monumentales *Toldot filosofiat ha-dat ha-yehudit ba-z'man he-ḥadaš* d'Eliezer Schweid sont parus aux éditions 'Am 'obhed. Le présent volume est la traduction anglaise de son premier volume. À dessein, nous n'avons pas traduit le titre original: l'enjeu de sa traduction est de cerner précisément ce dont l'A. entreprend de faire l'histoire. Dans son introduction, il pose une distinction (reprise en partie à l'un de ses quatre maîtres auxquels le livre est dédié, Julius Guttmann — les trois autres étant Salomon Pinès, Isaac Baer et Nathan Rotenstreich) entre la «philosophie de la religion» (*filosofiah šel ha-dat*) et la «philosophie religieuse» (*filosofiah datit*). La philosophie de la religion «prend son point de départ dans la philosophie et interprète la religion en son sein, comme un type particulier de création spirituelle des hommes» (p. 21). La philosophie religieuse, quant à elle, «prend son point de départ dans la religion, fondée sur une révélation prophétique surnaturelle, mais en s'efforçant d'éclairer par le biais de la révélation tous les domaines de la création spirituelle des hommes» (*ibid.*). Contrairement à ce qu'indique la traduction anglaise (le traducteur explique cet écart par le caractère idiomatique de l'expression *religious philosophy*, p. 33), l'objet de l'ouvrage est bien une «histoire de la philosophie de la religion juive (ou philosophie du judaïsme) à l'époque moderne» (*filosofiat ha-dat ha-yehudit*), une histoire des approches philosophiques de la religion juive, entendue comme phénomène non seulement religieux, mais également social, politique et culturel. D'entrée, c'est ainsi que l'A. définit son objet: «la pensée juive qui s'est confrontée à la totalité des problèmes de la religion et sa place dans la vie de la société, l'État et la culture, à l'époque moderne, à un niveau philosophique, en tant que processus historique» (p. 1). Cette perspective «extérieure» d'une «philosophie du judaïsme», et non d'une «philosophie religieuse juive» ou simplement d'une «philosophie juive», permet à l'A. d'éviter ou peut-être d'éluder les multiples difficultés définitionnelles et conceptuelles que posent ces dernières expressions. Une philosophie pour être «juive» doit-elle être produite par un juif? Qu'appelle-t-on alors un juif? Doit-il se situer à l'intérieur de la tradition rabbinique? Doit-il être expert dans l'interprétation juive de la Bible,

connaître parfaitement le Talmud? Doit-il proposer une approche philosophante de la tradition religieuse? Autant de questions ayant conduit M. Yitzhaq Melamed à mettre en doute dans un article iconoclaste l'existence même d'une «philosophie juive moderne», si ce n'est en la personne de Salomon Maïmon, le seul selon lui, avec peut-être Levinas, parmi ceux que l'on a l'usage d'identifier comme «philosophes juifs» à l'époque moderne et contemporaine, à disposer d'une connaissance intime du Talmud (trad. française: «Salomon Maïmon et l'échec de la philosophie juive moderne», *Revue germanique* 9, 2009). Qu'il y ait eu de multiples tentatives de rendre compte du judaïsme comme phénomène religieux, politique et culturel, au tournant de la modernité, alors précisément que le statut politique des juifs et leur rôle possible et réel dans les sociétés civiles d'Europe amorçaient une mutation sans précédent, ne fait en revanche aucun doute.

Cette définition extensive a le mérite également d'accueillir aussi bien des courants religieux, tirant leur origine d'une compréhension générale de la situation contemporaine du peuple juif, que des mouvements politiques ou des démarches de pensée plus proprement personnelles comme, par exemple, celle d'Hermann Cohen.

L'A. propose une présentation chronologique de son objet. Il divise l'époque moderne en quatre périodes réparties en cinq tomes. Le présent volume (tome I) porte sur la période de la *Haskalah*, jusqu'au début du XIX^e siècle. Le tome II concerne les effets institutionnels de la lutte pour l'émancipation dans les domaines intellectuel et politique, couvrant la période 1820-1880, marquée par la fondation de la *Wissenschaft des Judentums* et le développement de courants religieux modernes (le mouvement réformateur, le mouvement «conservateur» et la néo-orthodoxie). La troisième partie, intitulée «face à la crise de l'humanisme» couvre les tomes III et IV. Cette crise est essentiellement celle des Lumières, de leur projet d'émancipation universelle, trouvant son expression symptomatique dans les pensées de Schopenhauer, Marx et Nietzsche. L'A. se penche sur les réactions notamment politiques (socialisme juif, sionismes laïque et religieux...) qu'elle a suscitées, entre la fin du XIX^e siècle et les premières décennies du XX^e. Le tome V, enfin, concerne le traitement de la période de l'entre-deux guerres, marquée par l'anticipation de la catastrophe, la destruction progressive des «centres» (c'est-à-dire, techniquement ici, des pôles de vie et de créativité intellectuelle) d'Europe de l'Est et la formation de nouveaux centres juifs en Israël et aux États-Unis.

Ce dont traite le présent volume est donc le point de départ d'un processus historique complexe menant à la situation contemporaine du peuple juif. Ce point de départ est la lutte pour l'émancipation, marquée par une tension entre un désir de reconnaissance culturelle de la part des «sociétés d'accueil» des communautés en exil et celui de la préservation de l'identité juive. Significativement, le chapitre qui inaugure l'ensemble est consacré à Spinoza (chaque tome étant constitué d'une suite de chapitres monographiques). Par sa vie, sa philosophie et sa «philosophie de la religion juive», Spinoza représente en effet un point de rupture avec le judaïsme médiéval. Il incarne le désir d'émancipation des bornes de la tradition religieuse et de son confinement culturel et politique et celui, contradictoire, de ne pas se fondre complètement dans la culture ambiante, par son refus de se convertir au christianisme et l'invention concomitante d'une citoyenneté sans référent religieux. Sa conception d'un judaïsme identifié à une loi éthico-politique sans aucun contenu dogmatique (vouée dans son esprit à en signer la caducité) jouera également un rôle déterminant

dans l'apologétique religieuse de Moses Mendelssohn et, partant, de la *Haskalah*. Le judaïsme, ne prescrivant aucune croyance, sera ainsi présenté par ce dernier comme la religion la plus conforme à l'esprit des Lumières, conciliant liberté de pensée et absence d'Église ou d'institution pénalement contraignante. C'est, en quelque sorte, «sous le signe de Spinoza» que cette histoire de la philosophie de la religion juive moderne est placée: traitant des tensions entre une aspiration à l'émancipation et une résistance à l'assimilation et de l'ensemble des courants de pensée juifs (religieux, politiques etc.) comme autant de symptômes de ces tensions ou de tentatives de les résoudre.

C'est à ce titre que cette histoire de la philosophie se veut une «histoire philosophique» (d'inspiration hégélienne), décrivant le processus de production de ces divers courants comme un processus dialectique. Cette dynamique dialectique est annoncée comme particulièrement saillante dans le tome II, dans la séquence ayant conduit chronologiquement à la fondation d'un judaïsme réformé (ouverture à la culture ambiante et aspiration à s'y intégrer), puis des mouvements conservateur et néo-orthodoxe (mouvement inverse, visant non pas l'enfermement sur soi, mais l'affirmation de soi par un retour réflexif aux sources du judaïsme). Elle est un peu moins sensible dans le présent volume, si ce n'est peut-être dans la série des chapitres consacrés successivement à Salomon Maïmon (ch. 6) et aux personnalités moins attendues de Saül Ascher (ch. 7), Naphtali Wessely et Mordecai Gumpel Schnaber (ch. 8).

Le premier représente, par son itinéraire biographique, une voie de sortie du judaïsme religieux et d'inscription dans les débats philosophiques généraux du temps (ouverts par l'œuvre de Kant). Pour autant Maïmon n'a jamais entendu nier son judaïsme et sa pensée est profondément marquée par le fait que c'est par le judaïsme (et plus spécifiquement, le *Guide des Perplexes* de Maïmonide) qu'il a appris la philosophie. Dans son *Essai sur la philosophie transcendantale*, Maïmon est un des premiers à signaler une difficulté majeure de l'épistémologie kantienne, celle du statut des choses-en-soi que Kant se voit obligé de postuler comme origine extérieure des phénomènes donnés au sujet connaissant, alors même que rien en dehors des phénomènes n'est supposé pouvoir être connu. L'A. décrit comment Maïmon s'inspire de l'ontologie aristotélicienne, telle que ré-élaborée dans le *Guide des Perplexes*, pour résoudre cette difficulté. Ultimement, Maïmon pose Dieu comme origine du donné de la connaissance humaine, en faisant un postulat de la raison dans son usage théorique et non pratique, comme le faisait Kant. En matière de philosophie de la religion, Maïmon, en annexe de son *Autobiographie*, témoigne d'une grande affection et considération pour la religion juive, dont il montre les ressorts rationnels (dans l'élaboration de la *halakha* notamment) tout en revendiquant la liberté de choisir de s'y soumettre ou de s'en détacher.

S. Ascher, d'un côté, et N. Wessely et Schnaber, de l'autre, représentent au contraire deux types de réactions intra-religieuses à la modernité philosophique et politique. Ascher (1767-1822), essentiellement connu comme poète et militant d'une émancipation politique des juifs d'Allemagne, se trouve ici envisagé comme philosophe du judaïsme, à travers l'analyse de son *Leviathan*, rédigé en allemand, consacré à une discussion renouvelée des rapports réciproques de l'État et de la religion. Dans la perspective d'Ascher, la religion est la première fondation du lien social, à partir du sentiment de la dépendance des hommes vis-à-vis de leur environnement naturel et les uns vis-à-vis des autres, tandis que l'État est une institution tardive,

répondant au besoin d'une organisation rationnelle d'une communauté (division du travail et nécessité d'une législation afférente). La religion, pensée comme émanation spontanée d'un sentiment issu de la *nature* humaine, doit être envisagée comme l'objet d'une re-fondation perpétuelle et donc fondamentalement évolutive. Il faut toutefois distinguer entre ses éléments «constitutifs» et «régulateurs». Dans le cas du judaïsme, le moment patriarcal est le moment «constitutif» de découverte du monothéisme et de soumission au Dieu un, tandis que la législation mosaïque est un moment «régulateur», voué à rendre possible dans une situation historique particulière (pré-étatique) la fidélité à l'élan constitutif, en fixant des lois assurant cette fidélité. Dans la situation contemporaine des juifs d'Allemagne, il s'agit pour Ascher de départir entre éléments constitutifs et régulateurs de la religion juive de manière, en «corrigeant» ces derniers, à les accommoder aux réquisits de l'époque, à garantir la fidélité aux premiers.

Du côté de «l'orthodoxie éclairée» (*enlightened orthodoxy*), le poète N. Wessely (1725-1805) est abordé pour son effort, dans ses *Dibhrei šalom we-emet* (*Mots de paix et de vérité*, 1781) et son *Sefer ha-middot* (*Livre des vices et des vertus*¹, 1785), pour fonder dans les coordonnées de la religion («la Loi de Dieu», *Torat ha-Šem*) l'obligation de contribuer à la culture et la société ambiante («la Loi des hommes», *Torat ha-adam*), de manière notamment à convaincre ses contemporains de se plier aux édits de tolérance de l'Empereur Joseph II en envoyant leurs enfants dans des écoles modernes où ils mèneraient des études profanes en même temps que religieuses. Mordecai Gumpel Halevi Schnaber ou Levinson (1741-1797), médecin et scientifique de renom, a proposé, à l'adresse de ses contemporains orthodoxes, au-delà d'une légitimation religieuse de l'intégration politique, une tentative de re-fondation de la Torah (plus précisément des articles de foi de Maïmonide) sur la base d'une épistémologie d'inspiration kantienne, dans son *Yesod ha-Torah* (*Fondation de la Torah*, 1792).

Au sein du livre, des chapitres monographiques sur des philosophes juifs alternent avec des chapitres introductifs sur les grandes figures philosophiques du temps. Dans le présent volume, des chapitres sur Leibniz, Kant, Hegel et Schelling sont entremêlés à d'autres sur Mendelssohn, Maïmon, Ascher, Wessely/Schnaber et Krochmal. La mise sur le même plan de ces deux types d'auteurs est, de prime abord, curieuse mais se justifie par l'orientation générale de l'histoire de M. Schweid, celle d'une histoire de la «philosophie de la religion juive». Dans tous les cas, les chapitres sur les «classiques» de l'histoire de la philosophie générale mettent l'accent sur leurs philosophies de la religion et, s'il y a lieu, leur position sur le judaïsme en tant que religion et que réalité sociale. Des éléments introduits dans les chapitres sur les «classiques» réapparaissent dans ceux sur les auteurs juifs et ces derniers se trouvent de fait inscrits dans l'histoire de la philosophie générale. Ainsi, la pensée de Kant a relégué la pensée du fondateur de la *Haskalah* au rang des philosophies dogmatiques du passé et appelé une confrontation de celle-ci à la philosophie critique (comme on a pu l'observer avec Maïmon et Schnaber). La philosophie de N. Krochmal, quant à elle, ne se comprend qu'à la lumière de celles de Hegel et de Schelling.

1. On hésite à traduire par *Éthique*, bien que le titre hébreu soit celui de la traduction de l'*Éthique* d'Aristote, à cause du parasitage induit pour le lecteur francophone par l'ouvrage homonyme de Spinoza.

Cette histoire a l'immense mérite, par la définition extensive de son objet, de ne pas se confiner, selon l'usage de ce type d'ouvrages, à celle des grandes figures identifiées comme philosophes «de profession» (essentiellement Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig et Emmanuel Levinas), mais de donner à comprendre l'ensemble des courants de pensée juifs modernes, comme autant de réponses philosophiques à la situation ouverte par la modernité intellectuelle et politique.

David LEMLER

Bertram Eugene SCHWARZBACH (éd.). — *Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise du Châtelet-Lomond, Examens de la Bible*, Paris, H. Champion, 2011, 1024 pages («Libre pensée et littérature clandestine», 19).

Cette édition monumentale d'un texte surtout connu (mais est-ce vraiment le mot?) de tous ceux qui s'intéressent aux rapports de l'auteur avec Voltaire, comble un vide considérable, puisqu'il permet de découvrir comment une personne réfléchie, avide de savoir, pouvait lire la Bible et sinon l'expliquer, du moins l'examiner, sans autres réquisits que ceux de la connaissance scientifique à l'époque des Lumières. *Examiner* n'est pas expliquer: celui ou celle qui explique est en possession de la «vérité» et peut prendre le parti de l'exposer ironiquement, précisément parce qu'il sait; l'examineur nourrit tout au plus des doutes ou des soupçons, et les met-il par écrit, c'est pour encourager son éventuel public à les partager lui aussi, sans jamais être sûr des réponses, cas de celui qui sait. Dans ces conditions, dans un examen, on trouve une fraîcheur et une vivacité étrangères aux manœuvres purement rhétoriques du rusé matois en mal d'explication. Ces réflexions pourraient naître de la comparaison entre ces *Examens de la Bible* et *La Bible enfin expliquée*.

Mais pourquoi tant de prudence et de circonspection là où l'histoire littéraire, appuyée sur des sources sûres, voit une filiation continue entre un texte écrit par la jeune marquise du Châtelet et les réflexions d'un philosophe, son amant, qui publie relativement tard son travail d'explicitation de la Bible? M. Schwarzbach est la cause de ces utiles précautions: sous-titre de la première section de son importante Préface (p. 1-152): «La légende du commentaire sur la Bible de Mme du Châtelet»; première phrase de la dite Préface: «Un commentaire sur la Bible écrit par Mme du Châtelet, c'est une hypothèse qui relève de la légende» (p. 1)! La filiation évidente, qui rendait raison de tout, la voilà par terre, plus exactement la voilà descendue de son piédestal de certitude apodictique et ramenée au rang de simple hypothèse. Un terme qui n'est pas de bon augure: scientifique par excellence, Newton, dont Mme du Châtelet publia les *Principia*, n'aime pas les hypothèses (sous-entendu cartésiennes) qu'il qualifie de *fictions* (*hypotheses non fingo*). Mme du Châtelet doit partager cette réserve épistémologique: pour elle l'hypothèse n'est pas loin de la légende.

Bertram Eugene Schwarzbach partage ce point de vue qu'il applique à l'histoire littéraire avec la perspicacité et l'acharnement d'un détective anglais. De fait, si on commence par une légende, il ne faut pas rester en chemin et s'en tenir là: c'est déjà pas mal et les dégâts collatéraux sont importants. Mais pourquoi donc arrêter le travail de l'enquête alors qu'elle vient de commencer? Soit, il n'y a pas de filiation

entre les *Examens* de la marquise et la *Bible enfin expliquée*, mais qui vous a dit que ces textes étaient de la marquise? Des rumeurs, des «on rapporte»! N'étant pas journaliste, mais chercheur, Schwarzbach a pris le temps nécessaire à l'enquête, et il ne livre pas à son lecteur une simple pige. Les *Examens* existent, donc ils ont un auteur. On dit que celui-ci est Mme du Châtelet. C'est ce qu'on va voir!

Puisqu'il s'agit d'histoire littéraire, et non pas d'essais critiques, il faut s'en tenir aux faits et les établir. Et d'abord il faut lancer une sorte d'avis de recherche destiné à éliminer ceux qui ne peuvent pas être l'auteur d'un pareil texte (c'est l'unique pièce à conviction) de manière à cerner les traits du personnage *wanted*. Plus on examinera de possibilités, quitte à les éliminer, plus le portrait aura de chance d'être exact. Donc, en s'appuyant sur le texte des *Examens*, on doit pouvoir découvrir la personnalité de celui ou de celle qui a écrit cet énorme manuscrit et laissé à travers lui des indices, qui seuls peuvent permettre l'identification projetée. L'auteur des *Examens* peut être un homme, une femme, un(e) catholique, un(e) protestant(e), un(e) aristocrate etc. Il peut avoir une solide culture théologique, connaître les trois langues ou au contraire se limiter, ce qui n'est pas si mal, à une connaissance du latin... Découvrir dans le texte les preuves qui conduisent à une conclusion, c'est rendre à un monument dont la fonction paraît au premier abord seulement documentaire une vie particulière jusque-là cachée, ne serait-ce que par l'ombre du grand Voltaire. Où l'histoire littéraire conduit à l'histoire tout court, cette *historia* qui ne se limite pas à l'étude des mécanismes économiques ou sociaux, mais se plaît à découvrir les hommes à travers leurs œuvres.

Scientifique, donc soucieuse de preuves, Mme du Châtelet n'aborde pas la Bible sans s'être armée au préalable de pied en cap. S'il est probable qu'elle a de sérieuses connaissances philosophiques, elle n'en fait pas état pour examiner le texte sacré. En revanche, elle privilégie Dom Calmet. Le savant apologiste bénédictin offrait certainement le meilleur commentaire littéral orthodoxe de l'époque: qu'elles donnent à sourire ou à rire aux esprits forts, ses explications historiques, appuyées sur les documents traditionnels, fournissent au lecteur la lumière catholique indispensable à la compréhension de la Bible. Même les naïvetés, inspirées par la foi et la tradition, sont des instruments utiles en matière d'exégèse. Sans être dupe du projet apologétique de Dom Calmet, Mme du Châtelet exploite les informations contenues dans son œuvre de manière constante; visiblement le monumental *Commentaire littéral* guide tous ses pas. Dans l'édition des *Examens* par B. E. Schwarzbach, le lecteur trouvera en notes tous les *loci*, sources des réflexions de la marquise et, mieux que de simples indications des pages, de véritables citations qui permettent de comprendre comment fonctionnait le cerveau de la jeune et curieuse exégète. Évidemment Dom Calmet n'est pas son seul maître, il y a tous les autres, et en particulier les critiques, qui ont dû former quelque peu l'esprit de Mme du Châtelet. Curieusement (?) elle ne les cite pratiquement jamais, même s'ils sont sans doute présents d'une manière ou d'une autre. Ici le travail de B. E. Schwarzbach est d'un grand secours: ses notes, si abondantes qu'elles occupent entre un tiers et une moitié de chaque page, savent débusquer derrière les phrases anonymes de la marquise les grands noms qu'elle aurait pu lire dans ce contexte; de plus ce ne sont pas seulement des noms qui sont évoqués, mais les textes correspondant à ces noms et ainsi, laissée à l'appréciation du lecteur, la comparaison ne se transforme pas en jugement instituant des filiations certaines, là où il s'agit plutôt de relations *possibles*.

On a cru bon de souligner le caractère *scientifique* de l'entreprise de Mme du Châtelet. Il faut sans doute préciser cette qualification. Scientifique veut dire ici quelque chose comme *dépourvu de préjugés*, ou comme on dira volontiers au XIX^e siècle, positif. Newton refusait la multiplication des hypothèses, appelées par lui *fictions*, la marquise est décidée 1^o à lire en entier toutes les Écritures, 2^o à ne pas s'en laisser conter.

Le premier point paraît aller de soi. En fait, il n'en est rien: foisonnent les ouvrages, apologétiques ou critiques, qui épargnent au lecteur les joies ou l'ennui réservés à ceux qui décident un jour de lire la Bible. Ne vaut-il pas mieux se fier au *TTP* de Spinoza ou aux *Histoires* de R. Simon? Ces textes reposent sur des lectures profondes et intelligentes de la Bible et dispensent donc le lecteur des fatigues et des erreurs coûteuses d'un voyage en sainte Écriture. Mais, se fier à Simon ou à Spinoza, *c'est se fier à* et donc dès le départ ne pas examiner, une entreprise qui requiert la mise en question de chaque pas, pris individuellement. Mme du Châtelet, qui n'a sans doute pas lu ces auteurs, mais les connaît indirectement, à travers Calmet, refuse cette «économie» et se décide à livrer ses réflexions concernant chacun des versets ou groupe de versets, qui ont suscité chez elle des interrogations. Elle écrit donc un commentaire direct de toute l'Écriture, entendez de toutes les difficultés rencontrées par elle dans son périple.

Elle ne s'en laisse pas conter. Ni par les uns ni par les autres. Ni par Dom Calmet, ni par les esprits forts. Le refus de l'exégèse traditionnelle n'étonne guère et l'on pourrait y lire sans peine une sorte de règlement de comptes, comme en sont capables les jeunes. La distance prise avec les autres, au fond les gens de son «parti», surprend quelque peu. Comment s'opposer à Dom Calmet sans passer avec armes et bagages dans le camp des esprits forts? Voltaire est-il si loin? L'enrôlement plus ou moins forcé (on est au XVIII^e, et les sergents recruteurs savaient leur métier!) de la marquise ne peut se réaliser qu'au prix d'une *mutilation* grave. L'herbe en général attire l'herbivore, remarque le philosophe, le «camp» ou la famille d'esprits séduit le critique, il y a pourtant bien de la différence entre la vache et le critique: ce dernier se doit de discerner et de distinguer les singularités sans jamais les confondre au sens plein du terme. Mme du Châtelet peut être qualifiée de figure préfiguratrice de *La Bible enfin expliquée*, mais elle n'est pas que cela, car elle ne s'en est pas laissée conter. Sa lecture littérale de l'Écriture, mesurée à l'aune du bon sens, n'est pas destinée à faire ricaner, elle ne s'inscrit pas dans une recherche du ridicule. Mme du Châtelet tire les leçons imposées par le *pshat* des deux Testaments. S'en tient-on au seul sens littéral, et l'on découvre d'insurmontables contradictions qui peuvent être levées par les traditions herménéutiques au prix d'une opération de conversion (*metanoia*) qu'elle refuse pour des raisons de méthode et d'honnêteté scientifique. Elle ne pariera pas pour l'*absurdum*, comme l'y inviteraient l'évêque d'Hippone ou le mathématicien et physicien Pascal, mais elle ne rejoindra point le rationalisme grimaçant de Voltaire, dont la figure accomplie est le pharmacien Homais.

Tout l'intérêt de cette publication est là. Comment une lecture positive, mais non positiviste de la Bible conduit à poser des questions fondamentales sans conduire pour autant aux dogmatismes frères de l'absurdité et de la raison triomphante. Il faut remercier Bertram Eugene Schwarzbach d'avoir mis à la disposition des chercheurs et du grand public un instrument de travail et d'édification particulièrement performant.

Jean-Pierre OSIER

Charles KECSKEMÉTI. — *Pour comprendre l'histoire de l'autre Europe. Recueil d'essais*, Paris, H. Champion, 2011, 403 pages («Bibliothèque d'études d'Europe centrale», 8).

Les dix-huit *essais* (selon l'expression de l'auteur) réunis dans ce volume ne concernent pas tous la condition ou l'histoire des juifs, cible privilégiée de la Revue, mais il est impossible d'isoler ce domaine de recherche particulier de l'ensemble présenté dans ce livre. Une impressionnante unité se révèle en effet à chaque page de ce recueil, dont elle constitue la colonne vertébrale.

Charles Kecskeméti est évidemment un historien, plutôt spécialiste de la Hongrie, omniprésente dans son livre, mais un historien dont la véritable spécialité est plutôt l'identification des *idées reçues*, dont on sait qu'elles ne sont pas vraiment des idées, mais seulement des préjugés, des opinions, des croyances sans fondement. Démasquer les idées reçues, cette tâche éminemment philosophique anime le travail de Kecskeméti, comme en témoigne modestement mais avec précision le titre adopté: *Pour comprendre l'histoire de l'autre Europe*, qui constitue à lui tout seul tout un programme. On aura remarqué *l'autre Europe*. *L'autre* et non pas: danubienne, centrale etc. Ces qualificatifs «géographiques» comportent une neutralité qui dissimule plus ou moins des choix épistémologiques et idéologiques. Pour comprendre l'Europe on ne peut se contenter de la situer par rapport à un fleuve, fut-il bleu et long. L'Europe est à elle seule un problème, car elle est le produit de la perception orientée de ceux qui aspirent à la diriger ou au contraire à résister aux directions imposées par les prétendants à la domination. D'où le choix judicieux de ce titre où l'Europe apparaît comme *autre*.

L'autre Europe n'est pas l'Europe des autres, c'est-à-dire un ensemble politico-géographique dont seraient exclus par exemple les «grands». Une telle Europe serait une abstraction aussi pauvre que ce à quoi elle prétend s'opposer. L'autre Europe comprend aussi bien ces «grands», car ils sont impliqués dans le concept même d'Europe. On ne peut parler de la Hongrie ou de la Pologne sans considérer en même temps la France, le pays de la Grande Révolution et aussi d'un certain libéralisme; ce qui se passe en France rencontre, pour le meilleur ou le pire, des échos suivis de réactions, en Pologne et en Hongrie: hospitalité à l'égard des révolutionnaires écrasés par Russes et Autrichiens, mais aussi *La France juive* de Drumont, inspiratrice du parti antisémite hongrois. Tous jouent leur jeu dans ce système compliqué à souhait qui ne se prête pas aux schémas simplificateurs, pourtant employés couramment par politiques et écrivains. S'appuyant sur les archives des ministères ou encore sur des documents privés jusque-là inconnus, y compris des spécialistes, Kecskeméti met à mal les constructions simplistes qui permettent des vues synoptiques sur ce qui requiert au contraire des regards différenciés. Il en est ainsi du «slavisme» ou du «coin» hongrois: le premier permet de saisir une Europe où s'opposent l'Occident et l'Orient, et la mission rédemptrice dont le Ciel a chargé les slaves; le second accredit la représentation des Hongrois comme des Barbares enfoncés dans le tronc slave commun, à la manière du coin du bûcheron. Tous schémas qui militent évidemment en faveur des nationalismes exaspérés que l'on rencontre un peu partout, mais pas au même moment.

Ces considérations constituent une excellente préparation à l'examen de la condition des juifs, et particulièrement des juifs hongrois (en particulier p. 231-304). Deux études retiennent l'attention ne serait-ce que par leurs titres suggestifs: «“Judapest”

et Vienne, La Hongrie», «Un nouveau Séfarade¹?» (respectivement p. 231-261 et p. 263-304).

«*Judapest*» est une «création» du Dr. Lueger, un maire de Vienne violemment antisémite. Rien d'étonnant à ce que son néologisme qualifie de manière «plaisante» la Hongrie du XIX^e finissant. En fait sa simplicité clinquante cache une combinaison de strates complexes: la tension des deux tronçons de la monarchie bicéphale, le triomphe de l'antisémitisme à Vienne contemporain de la résistance à ce phénomène chez les Hongrois des années 1880, le rôle prépondérant des juifs en Hongrie et leur ralliement politique au nationalisme magyar. Une triple combinaison se substitue à l'apparente et aveuglante évidence. Sont visés par l'étrange vocable d'abord les «barbares», locuteurs d'une langue «barbare», le hongrois, qui jouissent en plus de leur barbarie du soutien des juifs ralliés à leur cause. Or ce terme, comme le montre Kecskeméti, aura du succès en Autriche et aussi chez les Hongrois favorables à Vienne, mais aussitôt battus en brèche publiquement par les libéraux hongrois, qui obtiendront bientôt pour les juifs le même statut que leurs concitoyens magyars.

L'article «Un nouveau Séfarade?» pénètre à l'intérieur du judaïsme hongrois en étudiant de près l'opposition des orthodoxes et de ceux que l'on appelle les *néologues*. Ce fil conducteur permet de saisir à la fois l'originalité de la condition des juifs de Hongrie et aussi la similitude des obstacles qu'ils rencontrent comme leurs frères des autres pays d'Europe. Les différences sont souvent celles du temps: il n'y a pas nécessairement simultanéité et identité des phénomènes lorsqu'on se situe en France, en Hongrie ou en Russie; ainsi, le temps des pogromes de ce dernier pays coïncide avec une période beaucoup plus calme pour les juifs de Hongrie, acquis aux idéaux des Magyars et de ce fait protégés par ceux-ci, à l'exception bien entendue des ...antisémites. La Hongrie est-elle un nouveau «Séfarade», «ce nouveau Séfarade» qui «n'a vécu qu'un siècle», selon la dernière ligne de l'article (p. 288), la question ne paraît guère s'imposer. Elle paraît même curieuse, ou tout au moins artificielle: son fondement réside dans la thèse selon laquelle «le mot "Séfarade" désigne un des modèles intellectuels de l'histoire juive» (p. 263). A-t-on vraiment besoin de se référer à ce modèle pour expliquer un siècle d'histoire juive en Hongrie, ne vaut-il pas mieux abandonner ce concept de modèle, en insistant sur l'irréductible originalité de la Hongrie?

Comme on le voit, il est impossible de séparer les deux essais relatifs aux juifs de Hongrie de l'ensemble du livre de Kecskeméti. La destruction des idées reçues et des modèles irréflechis acceptés par bien des publicistes et même des historiens fonctionne ici comme là et donne à ce travail magistral un poids considérable non seulement après des historiens, mais aussi bien chez les philosophes et les épistémologues, ce qui, à nos yeux, vaut comme un compliment.

Jean-Pierre OSIER

Marion KEUCHEN, Stephan MÜLLER, Annegret THIEM (éd.). — *Inszenierungen. Jüdische und christliche Bibeltransformationen der Heiligen Schrift vom Mittelalter bis in die Moderne*, Paderborn, W. Fink, 2009, 160 pages, ill.

Signée par le trio des éditeurs, la préface commence plutôt mal. On pose la question difficile (1.2) «Qu'est-ce que la Bible» et on y répond de manière inattendue:

1. Comprendre *Sefarad*, l'Espagne. — *N. d. l. R.*

«au sens littéral la Bible s'appelle "Biblos" (*sic*), "un simple livre"»! Le barbarisme est explicité comme signifiant «le Livre des Livres». Passons sur le barbarisme, un *iota* en moins, un masculin au lieu d'un neutre: quand on se recommande de Genette et de Kristeva, on ne s'arrête pas à ces brouilles, même si les deux auteurs français ne se permettraient pas pareilles, faut-il dire «licences»? Ainsi «comprise» la Bible perd son caractère pluriel d'ensemble de livres, de bibliothèque, un caractère qui lui est toutefois reconnu au début du deuxième paragraphe, où elle est qualifiée de collection de livres (*Büchersammlung*) dont l'ensemble «forme le Canon des Églises». Le «s» final (dans l'original: der *Kirche(n)*) réunit juifs et chrétiens à la faveur d'un concept discutable: celui d'Église, mais soit! La «Bible» est sujette à des transformations, c'est-à-dire à des mécanismes de transposition distincts (on peut l'admettre) de la réception, du moins selon la laborieuse et peu convaincante tentative de définition des p. 9-11. Introduites par cette précieuse distinction, les diverses contributions qui suivent constituent autant d'essais concrets de mise en œuvre du projet. Heureusement les auteurs, ou la plupart d'entre eux, ne se sont pas trop sentis liés par la méthode proposée. Très divers dans leurs recherches, ils se sont attachés avec plus ou moins de bonheur à proposer des textes relatifs à l'expression littéraire ou éventuellement plastique de thèmes ou de textes directement empruntés à la Bible.

Une contribution philosophique ouvre le volume (p. 13-30): elle concerne la traduction du *Shem ha-mephorash* par Rosenzweig dans sa version de la Bible en association avec Buber et aussi dans ses textes les plus importants. Malgré des citations du *Stern*, Helga Kuhlmann ne semble pas sensible à la nécessité d'intégrer ces traductions dans le cadre philosophique général de l'œuvre de Rosenzweig, qui leur donne un sens, et, trop fidèle au désir de satisfaire aux exigences du cadre de la «transformation», elle complique ou parfois obscurcit ce qui aurait pu être explicité autrement; il est vraiment dommage qu'elle ignore les travaux du regretté Stéphane Mosès. Plus facile d'abord, voire plaisante, est la lecture de la note de S. Müller (p. 31-39) consacrée au *šafan* biblique et à ses transformations dans diverses versions latines: hérisson ou marmotte? Marion Keuchen (p. 41-56) invite son lecteur à considérer les très belles gravures sur cuivre de la *Physica sacra* de J. J. Scheuzer. Le commentaire est trop littéral et trop descriptif alors que des traits baroques et *aufklärerisch* sont très présents dans ces dessins: voir en particulier la planche LXXXIII destinée d'après la légende à illustrer l' *'Aqedat Yishaq* et représentant un aigle libérant Hélène du sacrifice! Annegret Thiem (p. 57-69) peine à présenter quelques traductions du *Cantique* par Thérèse d'Avila. Mais à quoi bon ces longs développements destinés à rafraîchir la mémoire du lecteur jugé ignorant de la vie de la mystique espagnole? La musique n'est pas oubliée. Harald Schroeter-Wittke (p. 71-92) propose des réflexions relatives aux images bibliques vues à travers des œuvres des compositeurs Carl Loewe, Carl Heinrich Reinecke et Hermann Reutter. L'ignorance du recenseur le laisse ici sans voix. L' *Esther* de Léon de Modène est très sérieusement étudiée par Rafaël Arnold (p. 93-112) dans un article très documenté. On peut regretter que l'auteur n'ait pas insisté sur l'importance du thème d'Esther dans la littérature juive de l'époque: elle met en scène une situation très réelle avec un dénouement espéré mais inattendu. Les pages consacrées par Norbert Otto Eke à l'histoire du roi David, de Richard Beer-Hofmann, sont intéressantes par les citations de cet auteur autrichien chassé de son pays par la persécution national-socialiste. Malheureusement le commentaire est souvent obscurci par le recours à un langage abstrait, voire abscons. Le volume prend fin avec une contribution très

érudite et très riche en informations nouvelles consacrée aux traductions *völkische* de la Bible. L'adjectif, que l'on ne traduira pas, il faudrait sans doute le rendre en français par *raciste*, qualifie une véritable transformation, conforme aux objectifs poursuivis par les éditeurs du livre. Martin Leutzsch (pp. 128-157) procure au lecteur une bibliographie abondante de ce genre littéraire odieux et donne de nombreux exemples des incroyables altérations auxquelles se livrèrent ces nouveaux traducteurs soucieux d'opposer au texte de la tradition la version conforme aux valeurs de l'ordre nouveau.

Malgré ses défauts, dus à un certain manque de modestie, ce livre est très suggestif et invite à poursuivre le travail de recherche dans des domaines souvent ignorés. Il est regrettable que le nombre considérable de références à des noms de *virii* plutôt *obscuri*, mais dignes d'être connus, n'ait pas imposé la présence d'un index.

Jean-Pierre OSIER

Christopher Craig BRITAIN. — *Adorno and Theology*, Londres, T & T Clark, 2010, x + 238 pages («Philosophy and Theology»).

Cet ouvrage appartient à une collection intitulée «Philosophy and Theology» s'étant manifestement donné pour but d'éclairer les rapports de la théologie aux questionnements philosophiques les plus contemporains, héritiers de la problématique de la mort de Dieu. On trouve ainsi, à côté des attendus *Kierkegaard and Theology*, *Nietzsche and Theology* ou (René) *Girard and Theology*, des titres plus surprenants, consacrés à des philosophes très critiques que l'on n'associerait pas spontanément à des questionnements théologiques, tels (Alain) *Badiou* ou (Slavoj) *Žižek and Theology*. C'est là sans doute une entreprise salutaire pour une discipline qui ne saurait se couper de la pensée contemporaine, en se posant en bastion rétrograde de résistance à l'idée nietzschéenne de «mort de Dieu».

Le titre sur Theodor W. Adorno (1903-1969) relève ainsi de cette deuxième catégorie d'ouvrages inattendus, tant la religion ou la théologie semble marginale dans la pensée de ce représentant de l'École critique de Francfort, inscrite dans la tradition marxiste. L'A. parvient à montrer qu'au contraire, de telles préoccupations occupent le cœur de la pensée d'Adorno. Il avance ainsi que le rapport contemporain de la philosophie à la théologie, dans le monde anglo-saxon, marqué par la naissance aux États-Unis d'un athéisme revendicateur (courant parfois nommé «New Atheism», identifiant athéisme, modernité, démocratie et Occident) et à l'inverse une réaction théologique dogmatique (l'A. discute longuement certaines positions du théologien John Milbank, figure de proue du courant théologique chrétien contemporain dit de la «Radical Orthodoxy»), pourrait se trouver éclairé de la position nuancée et complexe d'Adorno. La théologie, telle qu'ici présentée, occupe ainsi une fonction opératoire dans son entreprise critique. Dès l'ouvrage commun avec Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison* (1944), Adorno avait posé le cadre général d'une critique des Lumières. Celles-ci, reposant sur une métaphysique de l'identité, seraient incapables de conduire à l'Émancipation de l'humanité qu'elles prônaient. Plus tard, dans la *Dialectique négative* du seul Adorno (1966), c'est «Auschwitz» qui en vient à nommer l'aboutissement symptomatique des Lumières, dans la tentative meurtrière de destruction d'une altérité radicale. La métaphysique de l'identité (marxisme inclus) opère une distorsion du réel en y imposant ses catégories de pensée et se

trouve, dès lors, incapable de saisir, en son sein, le possible, ce qui n'est présent qu'en germe et ne se laisse pas réduire identitairement à ce qu'il est, puisqu'il n'est pas encore. L'opérateur théologique viendrait ainsi offrir la possibilité de voir au delà de l'immédiateté du présent, particulièrement dans le domaine, central pour l'École de Francfort, de la critique sociale. Au positivisme logique en vogue dans l'Allemagne d'avant guerre, Adorno avait ainsi opposé, dans sa polémique avec Karl Popper au début des années 1960 (au cœur d'un chapitre de l'ouvrage), que le renoncement à la métaphysique revient, dans le domaine des sciences sociales, à une soumission aveugle à la situation socio-politique actuelle, dont on ne peut qu'espérer rendre compte sans pouvoir la critiquer.

Les concepts hérités de la religion se présentent comme autant d'outils permettant de saisir un au-delà du monde présent, un possible ailleurs et meilleur. Il y va ainsi notamment de certaines catégories issues de la tradition juive, l'idée messianique et l'interdit de la représentation (*Bilderverbot* dans le lexique d'Adorno). Leur réinterprétation est élaborée à l'occasion de la correspondance d'Adorno avec Walter Benjamin. L'idée messianique désigne un certain rapport au présent, une sensibilité intense aux imperfections du monde et une attention particulière aux détails, à ce qui, de la quotidienneté, tend à paraître insignifiant, partant de l'idée que chaque instant est le site de la possibilité d'un monde meilleur. Ceci ressort par exemple des *Minima moralia*, ensemble de remarques particulièrement sombres, écrites entre 1944 et 1947, sur l'humanité contemporaine, visant, en sus d'une réflexion sur la guerre et le génocide juif, à débusquer, dans les interstices du quotidien, les prodromes d'un amendement des hommes. Quant au *Bilderverbot*, Adorno le comprend comme prescrivant la sortie de toute pensée identitaire. L'interdit biblique de fabriquer une image de Dieu signifie l'interdit de toute réification ou identification sclérosante de l'état actuel du monde avec son état achevé. Adorno pointe néanmoins un usage pervers du *Bilderverbot*, usage «bourgeois» qui revient à interdire en son nom tout discours, toute caractérisation de la société. Il s'agit alors de retrouver l'intention première de l'interdit et de lui redonner son efficace critique.

Adorno, s'adressant toujours à Benjamin et lui signifiant la proximité de leurs pensées, suggère que toutes deux ne sauraient être mieux appelées que des «théologies inversées». Elles ne sont d'abord pas des théologies classiques — et l'A. insiste sur le fait qu'Adorno n'entend en aucun cas renouer avec une quelconque tradition religieuse. Elles ne sont pas non plus identifiables à des théologies modernes qui voient le monde présent et ses injustices, comme faisant signe vers une nécessaire relève religieuse. Elles sont «inversées» en tant que les catégories théologiques sont vouées à permettre de mieux percevoir le réel, donnant ainsi les moyens de le transformer.

Présentant la diversité des interprétations d'Adorno et comparant sa position sur tel ou tel point à celle d'un autre penseur (le théologien Paul Tillich, les philosophes Slavoj Žižek ou Giorgio Agamben...), l'ouvrage est dense et riche. Il se présente tout à la fois comme une présentation d'Adorno et une lecture de son œuvre à l'aune des questions théologiques. Il n'est pas certain cependant que l'A. parvienne, comme il entend le faire, à construire un Adorno théologien qui ne tomberait pas sous la critique classique de cet auteur: celle de proposer une pensée critique purement négative, dont on peine à mesurer les éventuelles implications effectives.

David LEMLER

David ENGEL. — מול הר הגעש. חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה («Facing the Volcano. Historians of the Jews and the Holocaust»), Jérusalem, the Zalman Shazar Center for Jewish History, 2009, 296 (hébreu) + [vi] (anglais) pages.

Réputé pour ses travaux portant sur les problèmes posés en Pologne par la *Shoah*, David Engel est un *historien professionnel*, un homme de métier, non un amateur. Avec ce livre, il quitte son domaine de recherche par excellence pour se livrer à une réflexion sur les œuvres écrites par des professionnels et suscitées par la *Shoah*. Il ne réfléchit pas l'histoire, mais l'histoire de l'histoire envisagée à l'intérieur de la période 1920/2000. Tâche «infinie» semble-t-il, puisque cette réflexion appelle une réflexion sur la réflexion selon un processus en apparence interminable ou indéterminable, un jeu à y perdre son latin, selon l'expression de J. H. Yerushalmi¹. Pourtant, David Engel est à l'abri de ce danger du retour toujours recommencé, tel que le pratiquait Husserl, car à la différence de l'illustre philosophe il dispose d'un territoire de réflexion bien défini: non pas la *Shoah* en soi (?), objet de toutes sortes de construction destinées à la banaliser, à l'annuler ou au contraire à la transformer en exception, mais la *Shoah* telle qu'elle se présente dans l'historiographie juive de la période précisée. Quatre-vingts ans d'historiographie livrent un matériau organisé, permettant à un historien confirmé de présenter une analyse précise, car fondée sur des faits, du *métier d'historien* tel qu'il fut pratiqué par des professionnels juifs confrontés aux problèmes de la *Shoah*. En ce sens la pensée de David Engel a plus d'un caractère commun avec celle de Marc Bloch, cité dans le livre, réfléchissant longuement sur les modalités du travail de l'historien. Où, même si la réflexion implique, latente ou explicite, la présence de la philosophie, le retour d'un professionnel sur le métier, ne débouche pas sur une nouvelle (?) formulation des questions soulevées par la *Shoah*, mais sur les valeurs épistémologiques révélées par l'historiographie. David Engel n'est pas à proprement parler un philosophe (grand ou petit), mais plutôt un *philosophe des sciences*, et sa contribution est d'autant plus intéressante que la discipline qui est la matière de son travail, est loin de jouir des mêmes titres de scientificité que par exemple les mathématiques.

David Engel craint vraiment de ne pas être compris ou tout au moins de voir la réalisation de son projet dénaturée. Aussi revient-il souvent aux grandes lignes de celui-ci: non pas donner une nouvelle analyse de la *Shoah* mais étudier à travers l'historiographie juive la manière dont des professionnels juifs ont saisi cet événement pour se l'approprier, l'individualiser ou au contraire le neutraliser. Il ne s'agit nullement de faire passer ces historiens devant une sorte de tribunal de l'histoire à l'existence improbable mais, s'en tenant aux faits, d'expliquer ceux-ci en se maintenant à l'écart des séductions d'une théodicée positive ou négative.

Il n'y a pas et il n'y aura pas de «sellette» sur laquelle asseoir le jugé, bientôt condamné. David Engel n'est pas Kafka et ne se voit pas en juge inscrivant sur le dos de l'accusé les motifs de sa «condamnation». Il ne s'agit pas d'un acte judiciaire, qui suppose un code de valeurs, mais d'une procédure scientifique ou parascientifique destinée à mettre en évidence les modes spécifiques d'expression adoptés par les historiens juifs confrontés à la place de la *Shoah* dans l'histoire juive, à la place de cette dernière dans l'histoire en général. La *Shoah* est un fait, mais un fait, selon la formule de Goethe, c'est déjà une théorie. Faire apparaître les théories à l'œuvre

1. *Zakhor*, Paris, 1984, p. 119.

dans la détermination de ce fait, nié au demeurant par les seuls négationnistes, qui ne sont d'ailleurs pas des historiens, c'est éclairer ce fait mais non de manière pluraliste, donc relativiste, comme si l'on proposait plusieurs interprétations au «choix».

Loin de déboucher sur le relativisme, avec au bout l'abstention sceptique, la pluralité des interprétations révélée par l'approche historiographique de la *Shoah* manifeste une logique du concept à l'œuvre dans la succession des constructions destinées à s'approcher de l'objet. En ce sens, le travail de David Engel s'inscrit dans la ligne des philosophies du concept par opposition aux philosophies de la conscience. En France ce type de recherche est illustré par J. Cavaillès, G. Canguilhem et peut-être certains travaux de M. Foucault. La comparaison peut paraître étrange, car entre les mathématiques, la biologie ou la folie et la *Shoah*, il n'y a guère d'espace commun. Constatation difficile à récuser à ceci près: la recherche originale de David Engel se place non au niveau de la réalité à connaître (la *Shoah*) mais à celui des concepts et des conceptions destinées à l'appropriation de cette réalité. Le déplacement opéré par la réflexion se retirant de l'objet pour s'appuyer sur les théories investissant cet objet produit une nouvelle vision de l'objet lui-même. À travers le pluriel des interprétations, souvent opposées entre elles, apparaît un progrès de l'approximation de l'objet qui se transforme avec le progrès incessant de la connaissance manifesté par la prise en charge de l'historiographie. Les mémoires scientifiques comprennent ordinairement une sorte de doxographie inaugurale où l'on fait le point de la question étudiée avant de proposer une nouvelle interprétation. L'étude de l'historiographie procède tout à fait autrement: elle ne se contente pas d'un inventaire plus ou moins critique avant d'apporter une lumière nouvelle sur la réalité considérée, tout au contraire, elle se maintient à l'intérieur de cette sorte d'inventaire, qui constitue le révélateur de la richesse de la réalité prise en charge, saisie et ressaisie à travers le prisme de ces conflits d'interprétations.

Cela fait beaucoup de philosophie, peut-être trop. Le propos est exact, et correspond aux préférences du recenseur, qui n'est pas historien, mais il permet sans doute de saisir la téléologie propre de ce livre passionnant. Loin d'empêcher de penser, loin de condamner au silence, comme on l'a trop souvent répété, par la diversité des interprétations qu'elle a suscitées, la *Shoah* est un appel à la réflexion. Celle-ci peut être générale et abstraite; saisie par l'historiographie, selon la démarche de David Engel, elle devient concrète et féconde, car, *exacte*, elle constitue une véritable maîtresse de vérité, une fonction que l'on est en droit d'attendre de l'historien même et surtout lorsqu'il s'attache à ce qui semble par son unicité échapper à la comparaison, à la répétition etc.

Il faut souhaiter à ce livre, écrit en hébreu (Préface, p. 12) par un historien juif, une diffusion la plus large possible. La traduction dans les langues de l'Europe s'impose au premier chef.

Jean-Pierre OSIER