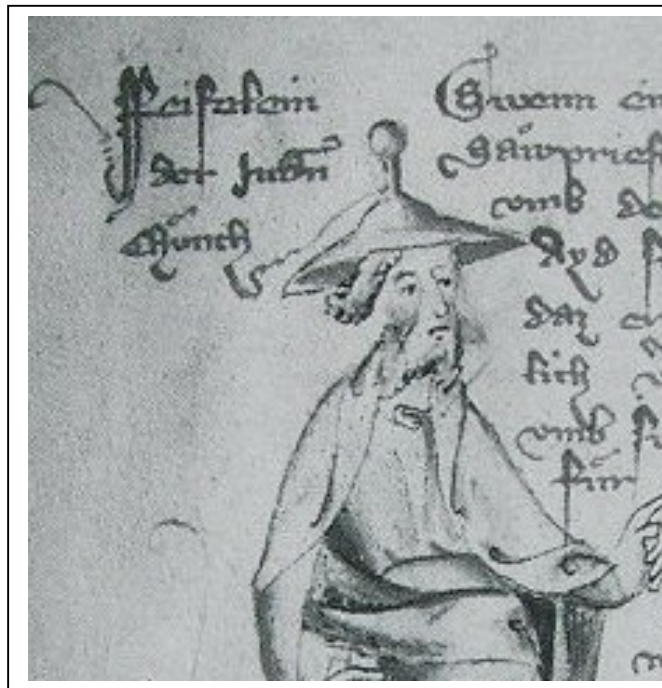


UNIVERSITE MARC BLOCH
STRASBOURG-II
UFR d'histoire : Art, histoire et civilisations de l'Europe

Thèse de doctorat
Histoire du Moyen Age

Carole WENNER

**IMAGES ET PERCEPTIONS DES JUIFS DANS L'ESPACE GERMANIQUE
ENTRE FANTASMES ET REALITES (XIII^E-XVII^E SIECLES)**



Thèse dirigée par M. le Professeur Georges BISCHOFF

2004-2007

Ce travail de thèse a été codirigé par le Professeur Freddy Raphaël
Département de Sociologie de l'Université Marc Bloch, Strasbourg-II

Pour des raisons pratiques, dues au volume de la thèse, celle-ci se divise en trois tomes et un CD sur lequel est gravé un diaporama en couleur des différents documents, principalement iconographiques, référencés dans le corps du texte.

<u>Tome I</u>	introduction générale partie I partie II
<u>Tome II</u>	partie III partie IV
<u>Tome III</u>	conclusion générale sources bibliographie annexes présentation en images du contenu du CD lexique glossaire index table des matières

Illustration de la page de couverture : juif portant un costume et un chapeau propres à sa condition et tenant à la main un rouleau de la *Torah**¹. Miniature extraite de la *Chronique de Landshut*, 1361, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne, de l'époque romaine à la République de Weimar*, Cologne, 1998, p. 48)

¹ Tous les mots suivis d'un astérisque renvoient au glossaire situé à la fin de la thèse.

REMERCIEMENTS

Il me faut avant tout témoigner ma gratitude à l'Université Marc Bloch qui m'a permis de mener mes travaux dans les meilleures conditions possibles en m'attribuant une allocation de recherches.

Mais ce travail ne pourrait exister sans l'accord et l'appui de mes deux directeurs de thèse, **Pr. Georges BISCHOFF** [Histoire du Moyen Age] et **Pr. Freddy RAPHAËL** [Sociologie]. Merci d'avoir su m'indiquer les voies de la rigueur intellectuelle auxquelles j'espère ne pas avoir failli ; merci de m'avoir transmis le goût pour la recherche en me donnant les clefs pour y parvenir sans jamais intervenir dans mon cheminement intellectuel ; merci, enfin, de m'avoir suivie et de m'avoir fait confiance, tant dans le choix du sujet que dans son traitement.

Je remercie également les enseignants de l'Université Marc Bloch qui m'ont fait partager leur savoir et leurs connaissances : Pr. Matthieu ARNOLD [Théologie protestante] ; Pr. David BANON [Département d'hébreu] ; Pr. Jean-Michel BOEHLER [Histoire moderne] ; Mme Elisabeth CLEMENTZ [mdc, Hist. Alsace] ; Pr. Joseph ELKOUBY [Département d'hébreu] ; M. Vladimir C. FISERA [mdc, Histoire moderne] ; Mme Catherine OTTEN [mdc, Histoire médiévale] ; James HIRSTEIN [mdc, UFR Latin] ; Pr. Philippe LORENTZ [Histoire de l'Art] ; Pr. Jean-Michel MEHL [Histoire médiévale] ; M. Olivier RICHARD [Histoire médiévale] ; Pr. Annie NOBLESSE [Théologie protestante] ; Mme Danielle NOTTARA [Hist. médiévale] ; M. Mordechai SCHENHAV [mdc, Dptmt hébreu] ; Pr. Benoît TOCK [Histoire médiévale].

Merci également aux professeurs de Paris et de l'étranger qui ont accepté de répondre à mes nombreuses questions et avec qui les contacts ont été fructueux : Pr. Gilbert DAHAN [Sciences religieuses, EPHE – Paris] ; Pr. Alfred HAVERKAMP [Histoire médiévale, Trier Universität] ; Pr. Michele LUZZATI [Histoire médiévale, Université de Pise] ; Pr. Gerd MENTGEN [Histoire médiévale, Trier Universität] ; Pr. Robert MUCHEMBLED [Histoire moderne, Université Paris-I Sorbonne] ; Pr. Gérard NAHON [Judaïsme médiéval et moderne, EPHE – Paris] ; Pr. Simon SCHWARZFUCHS [Histoire, Université de Bar-Ilan (Israël)] ; Pr. Daniel TOLLET [Histoire moderne, Université Paris-IV Sorbonne].

Que soient aussi remerciés tous les conservateurs et les bibliothécaires avec qui j'ai eu l'occasion de travailler, tant pour leurs compétences que pour leur patience et leur gentillesse, notamment Mme Laetitia DILLY [BSG], Melle Alexandra DURR [Institut d'histoire du Moyen Age], M. Pascal FAUSTINI [BU Metz], Mme Simone HERY [Institut d'histoire moderne – UMB], Mme Catherine NICOLETTA [Musée d'Unterlinden – Colmar], M. Jean-Claude REBETEZ [AM Porrentruy], M. Louis SCHLAEFLI [BGS] et Mme Nicole WILSDORF [BACM]. Une mention toute spéciale pour les membres du personnel du *Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme* (Paris) et de la BNU de Strasbourg, tout particulièrement de la "salle 5"... De même, toutes les autres personnes rencontrées, souvent par le biais de la *Société pour l'Histoire des Israélites d'Alsace et de Lorraine*, qui ont apporté d'une manière ou d'une autre leur contribution à la réalisation de ce travail : M. Léopold ASCH (ל"ר), M. André-Marc HAARSCHER, M. Pierre KATZ (ל"ר), Mme Thérèse METZGER et M. Jacques WOLFF [Musée de Sarre-Union].

Enfin, *the last but not the least*, un IMMENSE MERCI à :

- ❖ mes parents et Julie, ma sœur, pour leurs encouragements, leur compréhension et pour m'avoir laissée assumer mes choix jusqu'au bout ;
- ❖ Mme Catherine Weber-Harsany, M. Emmanuel Attyasse, M. Eric Elkouby, Melle Aude Dulat-Gravier, Melle Evelyne Radtka, Mme Danielle Nottara, Mme Audrey Lix, Melle Mélanie Péro, M. Matthieu Mensch, Melle Isabelle Porté, Melle Cathy Clog et M. Christophe Duringer, pour la présence, l'écoute, le soutien affectif, intellectuel et/ou spirituel indéfectible ;
- ❖ Mme Gisèle et M. Pierre Attyasse, Mme Monique Bodhuin, Melle Aude Cadet, Melle Anne-Gaëlle Contet, M. Avraham Domergue, Mme Isabelle Dousset, Melle Dorothée Gilmann, Mme Marie-Laure et M. Damien Gleitz, Melle Géraldine Goepp, Mme Michèle Jablon-Israël, la famille Lataste au grand complet, Melle Catherine Meissner, Melle Gwladys Richard, Melle Annette Saemann, Melle Anne-Caroline Siffert, Mme Roselyne Waller et les membres des Polyphonies Hébraïques de Strasbourg, qui tous ont su m'apporter ce dont j'avais besoin durant ces trois dernières années, qui ont compris à quel point ce travail me tenait à cœur et ont su me faciliter la tâche, d'une manière ou d'une autre, pour le mener à son terme.

TABLE DES ABREVIATIONS

Revues.

<i>AJ</i>	<i>Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France</i>
<i>Almanach du KKL</i>	<i>Almanach du Keren Kayemeth Leisrael</i>
<i>Annales ESC</i>	<i>Annales économies, sociétés et civilisations</i>
<i>Annuaire de la SHAC</i>	<i>Annuaire de la société d'histoire et d'archéologie de Colmar</i>
<i>AR</i>	<i>Archiv für Reformationsgeschichte. International Zeitschrift zur Erforschung der Reformation und ihren Weltwirkungen</i>
<i>Aschkenas</i>	<i>Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden</i>
<i>ASSR</i>	<i>Archives des sciences sociales et religieuses</i>
<i>Bulletin de la SHAR</i>	<i>Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Ribeauvillé</i>
<i>HJ</i>	<i>Historia Judaica. A Journal of studies in jewish history, especially in the legal and social history of the Jews</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JJA</i>	<i>Journal of Jewish Art</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>MA</i>	<i>Le Moyen Age</i>
<i>RA</i>	<i>Revue d'Alsace</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>Rencontre</i>	<i>Rencontre. Chrétiens et Juifs. Juifs d'ici et d'ailleurs, d'aujourd'hui et d'autrefois</i>
<i>RSSFE</i>	<i>Revue des sciences sociales de la France de l'Est</i>
<i>RH</i>	<i>Revue Historique</i>
<i>SCJ</i>	<i>The Sixteenth-Century Journal</i>
<i>SHAC</i>	<i>Société d'histoire et d'archéologie de Colmar</i>
<i>SHASE</i>	<i>Société d'histoire et d'archéologie de Saverne et environs</i>
<i>SHIAL</i>	<i>Société d'histoire des Israélites d'Alsace et de Lorraine</i>
<i>Souvenir et Science</i>	<i>Souvenir et Science. Revue mensuelle d'histoire et de littérature juives</i>
<i>SCJ</i>	<i>The Sixteenth Century Journal. A Journal for Renaissance and Reformation, Students and Scholars</i>
<i>TB</i>	<i>The Babylonian Talmud</i>
<i>Westfälische Forschungen</i>	<i>Westfälische Forschungen. Mitteilungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lip</i>
<i>YOD</i>	<i>YOD. Revue des études hébraïques et juives modernes et contemporaines</i>
<i>ZBL</i>	<i>Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte</i>
<i>ZGJD</i>	<i>Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland</i>
<i>ZGO</i>	<i>Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins</i>
<i>ZHF</i>	<i>Zeitschrift für Historische Forschung</i>

Institutions, établissements.

<i>AAEB</i>	<i>Archives de l'ancien Evêché de Bâle (Porrentruy)</i>
<i>ADBR</i>	<i>Archives départementales du Bas-Rhin (Strasbourg)</i>
<i>ADHR</i>	<i>Archives départementales du Haut-Rhin (Colmar)</i>
<i>AM</i>	<i>Archives municipales</i>
<i>AN</i>	<i>Archives nationales</i>
<i>BACM</i>	<i>Bibliothèque Alsatique du Crédit Mutuel (Strasbourg)</i>
<i>BGS</i>	<i>Bibliothèque du Grand Séminaire (Strasbourg)</i>
<i>BHS</i>	<i>Bibliothèque Humaniste de Sélestat</i>
<i>BM</i>	<i>Bibliothèque municipale</i>
<i>BNF</i>	<i>Bibliothèque Nationale de France (Paris)</i>
<i>BNUS</i>	<i>Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg</i>
<i>BStG</i>	<i>Bibliothèque St-Guillaume (séminaire protestant de Strasbourg)</i>
<i>IHM-UMB</i>	<i>Institut d'histoire médiévale (Université Marc Bloch)</i>

MAHJ
MAMC
UMB

Musée d'art et d'histoire du judaïsme (Paris)
Musée d'art moderne et contemporain (Strasbourg)
Université Marc Bloch

Autres.

MGH
dir.
NS
s. d.
s. éd.
PEB-BNUS

Monumenta Germaniae Historica
sous la direction de
nouvelle série
sans date
sans éditeur ou sans maison d'édition
service de prêt entre bibliothèques de la BNUS

"(...) La mémoire juive ne pourra être "guérie" aussi longtemps que le groupe ne se sentira pas lui-même en voie de guérison, aussi longtemps qu'il n'aura pas recouvré son intégrité. Quant aux blessures que les deux derniers siècles ont infligées à la vie juive désagrégée par leurs coups, l'historien apparaît au mieux comme un pathologiste, mais sûrement pas comme un thérapeute (...). L'historien ne se contente pas de combler les trous de la mémoire. Il révoque toujours en doute les souvenirs qui ont survécu intacts (...). Il partage (...) la volonté de restituer en fin de compte un passé total – en l'occurrence, le passé juif dans son intégralité – même s'il ne se préoccupe directement que d'un de ses fragments. Tout sujet mérite potentiellement son intérêt, aucun document ni objet n'est indigne de son attention (...)"

YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, VIGNE Eric (trad.), Paris, 1984 (éd. orig. Washington, 1982, p. 111.

"(...) Chacun a donc le droit absolu à sa mémoire (ou celle de son groupe) qui n'est rien d'autre que son identité, son être même. Mais ce droit peut entrer en conflit avec un impératif du métier d'historien, celui de la quête obstinée de la vérité (...)"

WIEVIORKA Annette, *L'ère du témoin*, Paris, 1998, p. 167.

"(...) On peut, on doit, l'historien le premier, travailler, lutter pour que l'histoire, dans les deux sens du mot, soit autre (...)"

LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, 1988 (éd. orig. Paris, 1977), p. 352.

Que le lecteur ne s'attende pas à trouver dans ce présent travail l'histoire religieuse, économique et politique des juifs d'Allemagne¹, au Moyen Age et à l'époque moderne, rapportée dans ses menus détails, telle que les historiens de terrain savent la rapporter au moyen des documents d'archives. Qu'il ne cherche pas non plus à y voir une étude exclusivement iconographique du thème des juifs, pas plus qu'une recherche poussée dans le domaine de la littérature chrétienne. Cette thèse adopte une autre démarche, tout en recourant à ces différentes approches. Elle ne propose pas l'histoire des juifs. Au mieux peut-elle prétendre être une histoire, un point de vue, parmi tant d'autres. N'est-elle pour autant qu'une histoire de plus ? Tout chercheur aime à penser que son sujet d'étude est unique et qu'il est le premier à apporter des réponses à des questions qu'il s'est lui-même posées. Cependant, sur une thématique ayant trait aux juifs, il serait intellectuellement malhonnête de lancer une pareille affirmation, tant le terrain a été balisé, depuis plus d'un siècle, par un nombre impressionnant d'historiens, du plus universitaire au plus amateur. Le monde juif, sa culture, son histoire, ses douleurs, suscitent un engouement extraordinaire auprès du public. Soulignons à cet effet le nombre toujours croissant de participants, en Alsace comme dans le reste de la France, en Allemagne, et dans vingt-cinq autres pays européens, chaque année, à la Journée européenne de la culture juive, au début du mois de septembre. La multitude d'ouvrages et d'articles qui paraissent annuellement sur ce thème des juifs et de leur existence, que ce soit sur un aspect ou sur leur histoire en général, témoigne de cet intérêt et de cette quête permanente de connaissances dans ce domaine². Une question se pose : y a-t-il encore quelque chose qui n'ait pas encore été dit sur ce thème, aussi larges soient les aspects qu'il puisse revêtir ? Si les productions scientifiques concernant l'époque contemporaine sont largement en tête, particulièrement sur la période pré- et post-*Shoah*, celles traitant de la vie des juifs au Moyen Age et à l'époque moderne ne sont pas en reste, bien au contraire.

Ce travail de thèse s'inscrit par conséquent dans une continuité et dans un mouvement actuel. Son propos participe pleinement de l'histoire des mentalités, tout en se rattachant à l'histoire tantôt nationale, tantôt régionale, quelque fois locale des juifs, puisqu'il s'agit de mettre en lumière les regards que posent les chrétiens sur eux, et les représentations qu'ils en ont. Les perceptions des juifs sont multiples – d'où l'emploi de ce pluriel qui peut paraître *a priori* curieux – selon la personne qui observe ou porte un jugement. Ainsi, bien que le christianisme et l'Eglise confèrent une unité à l'Occident et à son mode général de pensée, le chrétien n'envisage pas les

¹ J'emploie ici le terme Allemagne au sens d'unité territoriale, sous la domination d'un roi dit de Germanie. C'est en lieu et place de ce terme que je recours à celui d'Allemagne.

² Sur la seule question des juifs et des humanistes et/ou des réformateurs en pays germaniques, ou portant sur l'histoire des juifs dans cette période, plus de 20 000 ouvrages ont paru.

juifs de la même façon selon qu'il est clerc, empereur, magistrat ou simple fidèle. Le terme "perceptions" mérite d'autant plus son pluriel que je me suis intéressée non seulement à la manière dont les chrétiens perçoivent les juifs, mais également à la conception que les juifs eux-mêmes ont de leur propre existence en Allemagne. L'intérêt de ce point de vue est de comprendre comment ils vivent leur situation, par l'étude de documents émanant de leur univers culturel et cultuel, permettant ainsi d'infirmer ou de confirmer les sources chrétiennes les concernant.

Pourquoi le choix de l'espace germanique ?³ Cette zone géographique s'impose d'elle-même, dès lors que la chronologie du sujet dépasse le cadre strictement médiéval. Dans son *Histoire du peuple juif*, Cecil Roth fait remarquer que pendant 1000 ans, l'Allemagne n'a jamais été sans population juive⁴. Ailleurs en Occident, les juifs sont expulsés définitivement au Moyen Age et ne sont pas autorisés à revenir avant l'époque moderne. Ainsi, l'Angleterre expulse ses communautés en 1290, la France en 1394, l'Espagne en 1492 et le Portugal en 1497⁵. De plus, la présence juive dans les terres de l'espace germanique est très ancienne. Mais il convient de faire remarquer qu'elle est quasi inexistante en dehors de l'axe rhénan, compris dans son sens le plus large : entre Cologne et Constance du nord au sud, et entre Trèves et Francfort d'ouest en est.

Cette zone d'implantation peut être étendue à un espace sud-sud/ouest, incluant toute la région située entre le Rhin et Ratisbonne⁶. De nombreuses communautés juives sont en effet signalées dès le XIIe siècle en Bavière. Dans le nord-ouest de l'Allemagne, elles y sont moins nombreuses et beaucoup plus disséminées. Trois ensembles peuvent être mentionnés : un premier comprenant le nord de la Saxe inférieure, la Frise, Brême et Lunebourg ; un deuxième avec la Westphalie et la Saxe inférieure, autour de Dortmund ; un troisième centré autour de Brunswick. A l'est, des communautés existent au XIIIe siècle à Magdebourg, Dresde, Berlin, Schweinitz, ... Dans le nord de l'Allemagne, à l'est comme à l'ouest, les habitats juifs sont moins concentrés et surtout moins durables. Peu survivent à l'époque moderne, tels les juifs du Brandebourg expulsés en 1510. Leur caractère isolé les empêche d'avoir une organisation

³ Par espace germanique, j'entends essentiellement l'Allemagne, mais j'englobe également les pays du Saint Empire Romain germanique, la Suisse, l'Autriche et l'est de la Chrétienté, la Bohême et la Moravie notamment. Je ne m'intéresserai pas à la Pologne. Parce qu'il s'agit d'un sujet d'histoire des mentalités, par conséquent qui ne saurait se borner à des frontières fixes, il n'est pas rare que je fasse des incursions dans les pays voisins, notamment l'Angleterre et la France, qui, correspondent à l'aire géographique qui est appelée en hébreu *ashkenaze**, c'est-à-dire l'Allemagne et son environnement immédiat, par opposition à *sefarade**, qui concerne l'Espagne et le sud plus généralement. Ces deux pays sont associés à l'Allemagne, car, par leur appartenance à la partie septentrionale de l'Occident, leur population juive respective évolue dans un univers culturel commun. Il y a donc une proximité identitaire.

⁴ ROTH Cecil, *Histoire du peuple juif*, Jérusalem, 1980, p. 262.

⁵ [diaporama 191].

⁶ [diaporama 188].

communautaire aussi aboutie qu'à l'ouest ou dans le sud. Pour cette raison, les historiens portent une attention moins grande à la partie nord-nord/est du pays.

Différentes sources attestent une présence juive sous forme communautaire dans la vallée du Rhin à la fin du XIII^e siècle. Ce fleuve constitue une importante plaque tournante dans le commerce médiéval. Les communautés les plus développées et les plus influentes sont celles de Spire, Worms et Mayence, appelées *Schum*, d'après les premières lettres de leurs noms en hébreu (שו"מ). Ces communautés mères connaissent une vie culturelle et spirituelle intense, c'est là que naîtra au XIII^e siècle le courant des "Pieux" (*hassidim*) ou que se tiennent les premiers synodes rabbiniques. C'est notamment le cas à Mayence en 1220⁷ et vers 1286, ainsi qu'en témoigne un juif contemporain, Hayyim ben Isaac⁸. C'est à Worms, par exemple, que Salomon ben Isaac, connu sous le nom de Rachi, fait ses études, avant de fonder une *yeshiva** à Troyes, vers 1065. D'autres villes rhénanes abritent, à partir du XII^e siècle, de grands centres juifs : Cologne, Trèves, Strasbourg, Constance, ... Sous le coup des diverses expulsions qui se produisent au Moyen Age et à l'époque moderne, le centre de rayonnement se déplace plus à l'est au XVI^e siècle, autour de Francfort. Les persécutions de toutes sortes ébranlent considérablement les fondements des communautés juives germaniques, mais contrairement à ce qui se produit dans les pays voisins, jamais l'Empire germanique ne bannira la totalité de ses juifs. Cette permanence du peuplement juif dans l'espace germanique offre par conséquent un champ d'exploration et des problématiques importants pour les historiens et autres chercheurs en sciences humaines.

Afin de mieux juger les perceptions chrétiennes des juifs, j'ai choisi de mener une étude sur une période chronologique relativement importante, du XIII^e au XVII^e siècle. Observons les siècles précédents. Durant la période carolingienne, les juifs jouissent de protections et de privilèges impériaux divers, particulièrement sous le règne de Louis le Pieux (814-840), ce qui est dénoncé par l'évêque Agobard de Lyon à maintes reprises. Durant les 150 années qui suivent, une transformation se produit dans l'attitude adoptée envers les juifs, illustrée dans la *Chanson de Roland*, où l'on voit Charlemagne venger la mort de son neveu en détruisant les synagogues et les mosquées de Saragosse (vers 3658-3671)⁹. "Cette scène ne correspond sans doute pas au Charlemagne historique, mais reflète l'état d'esprit des gens du XI^e siècle"¹⁰. Bernhard

⁷ FINKELSTEIN Louis, *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York, 1924, p. 225.

⁸ ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods in Germany during the late Middle Ages (1286-1603)*, New York, 1978, p. 16-17 :

(...) ועור כי הייתי ברינונס כשיצאי מצרפת ונתוועדו כל הקהילות למגנצא (...)

⁹ Cf. annexe 38.

¹⁰ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris et La Haye, 1960, p. 37. Voir également DASBERG Lea, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Paris, 1965 (Etudes Juives, XI).

Blumenkranz fait noter que les premiers signes effectifs d'un réel changement à l'égard des juifs datent des années 1010-1012, durant lesquelles des juifs sont massacrés un peu partout, en France comme en Allemagne, à Mayence notamment, suite à une rumeur selon laquelle le prince de Babylone aurait ordonné le sac du Saint-Sépulcre de Jérusalem¹¹. Ces assauts contre les communautés juives sont annonciateurs des massacres consécutifs à l'appel à la première croisade, survenus en 1096, qui déciment les communautés du Rhin. Dans l'historiographie contemporaine, 1096 est la date admise par tous les historiens comme étant la césure par excellence dans l'histoire des juifs en *Diaspora** chrétienne¹². A partir de cette date, l'atmosphère devient différente et la perception chrétienne des juifs se transforme considérablement.

Pourtant, je n'ai pas choisi de commencer mon étude au XIe siècle qui n'est pas le réel tournant dans l'histoire des juifs dans la Chrétienté. Les historiens s'accordent en effet à dire que durant le XIIe siècle, ils continuent de jouir de statuts en leur faveur un peu partout dans l'espace germanique. Les autorités, et particulièrement les autorités ecclésiastiques, font encore preuve de clémence à leur égard. C'est bien plus le XIIIe siècle qui porte en son sein une mutation. S'il me fallait à tout prix dater ce changement, ce serait 1215, avec le concile de Latran IV qui consacre le déclin dans la société des conditions de vie des juifs, et 1236, date à laquelle les juifs deviennent les serfs de la Chambre impériale. Cette période correspond à une reprise en main de la Chrétienté, par les papes et l'Eglise d'une part, par les pouvoirs séculiers d'autre part. L'on assiste en Occident à l'émergence des monarchies centralisées, comme en France, en Angleterre et en Espagne, tandis qu'en Allemagne se constituent les pouvoirs urbains. Au XIIIe siècle apparaissent également les prémices d'une société de la peur et du diable, dont les mécanismes ont été fort bien décrits pour les siècles suivants par Jean Delumeau¹³. C'est dans ce contexte que les représentations des juifs ou images, qu'elles soient iconographiques ou mentales, évoluent dans un sens négatif. L'étude du XIIIe siècle permet donc de mettre en avant cette transformation progressive de la perception des juifs.

Pourquoi opter pour le XVIIe siècle pour arrêter mon étude ? Tout d'abord, pour dépasser la période de l'humanisme et de la Réforme, afin de mieux cerner les éventuels changements dus à ces courants modernes et leurs évolutions. Ensuite, parce qu'au XVIIe siècle s'opère un changement dans la perception des juifs, qui est lui-même à inscrire dans une mutation plus vaste qui s'opère au sein de la société chrétienne. La peur de Satan recule, face à la montée du courant des sceptiques, qui ne contestent pas tant l'existence même du diable que ses agissements dans le

¹¹ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, op. cit., p. 38.

¹² HAVERKAMP Alfred, *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen, 1999.

monde. Le discours sur le Malin subit donc une transformation qui tend à calmer les esprits les plus passionnés. Cela a pour corollaire de juguler l'image négative et pervertie des juifs qui circule dans l'imaginaire collectif¹⁴ chrétien depuis des siècles. Le XVIIe siècle est important pour les juifs d'Allemagne et d'Occident en général, car il est le siècle d'un changement manifeste, plutôt favorable aux juifs, et l'on assiste à leur retour dans les pays qui les avaient expulsés, notamment en France et en Angleterre. L'on voit également revenir les juifs partis se réfugier dans l'Empire ottoman ou en Pologne, où les conditions d'existence sont devenues pour eux insupportables. Enfin, d'un point de vue politique, ce découpage chronologique se justifie, dans la mesure où la Guerre de Trente Ans et le traité de Westphalie qui en découle font passer une partie des communautés juives d'Allemagne, en même temps que les terres alsaciennes, à la monarchie française. 1648 constituerait une date clef s'il fallait en donner une, mais cela est chose impossible : d'une part Strasbourg, entre autres, reste aux mains de l'empereur jusqu'en 1681, d'autre part, l'histoire des mentalités ne concorde jamais complètement avec l'histoire événementielle. Pour cette raison, je préfère garder le XVIIe siècle dans son ensemble comme fin d'étude¹⁵.

La discipline historique aime la périodisation, c'est pourquoi le choix de ma chronologie peut quelque peu perturber. Toutefois, je rappelle qu'une césure temporelle est purement arbitraire, elle apporte un cadre d'étude plus facile. Elle ne peut toutefois conditionner absolument la recherche historique. Cette césure est d'autant plus importante qu'elle n'est que rarement prise en considération par les historiens qui soit arrêtent leur analyse à la fin du Moyen Age, soit la commencent au début de l'époque moderne. Cet "entre-deux" assez fluctuant selon les chercheurs livre pourtant des éléments qui permettent de comprendre de nombreux aspects de la vie des juifs, et met en lumière une certaine continuité entre ces deux périodes. C'est d'ailleurs sensiblement ce même découpage chronologique qu'a proposé en son temps l'historien Salo W. Baron (1250 et 1650)¹⁶. J'ajouterai, enfin, que la fin du Moyen Age juif est traditionnellement placée au moment où les juifs obtiennent leur émancipation légale, c'est-à-dire au XVIIIe siècle en France et au XIXe siècle en Allemagne. Par conséquent, ce travail de thèse s'inscrit pleinement dans l'histoire médiévale des juifs d'Occident.

¹³ DELUMEAU Jean, *La peur en Occident : XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, 1978.

¹⁴ J'entends par imaginaire collectif l'ensemble des représentations des juifs qui évoluent dans ce qu'on appellerait aujourd'hui les mentalités chrétiennes, et non dans la réalité. Ces images des juifs sont le fruit d'une pensée commune et non individuelle, ce qui renforce leur impact et les érige en vérité, contribuant ainsi à dénigrer toujours plus les juifs.

¹⁵ Je n'étudie pas les juifs sous la monarchie française.

¹⁶ BARON Salo Wittmayer, *A social and religious history of the Jews. Late Middle Ages and era of expansion (1200-1650)*, Philadelphie et Londres, entre 1965 et 1969, pour les volumes IX à XIV que j'ai consultés.

Les thématiques abordées au cours de cette étude sont multiples, la plus importante étant l'évolution de l'antijudaïsme médiéval et moderne. Il apparaît que dans l'historiographie contemporaine, un lien est établi, entre le Moyen Age et le début du XXe siècle, par des historiens qui cherchent dans ce passé éloigné les racines chrétiennes de l'antisémitisme. L'Allemagne est-elle un terreau fertile pour le rejet et la haine de la population juive ? Certes, c'est sur son sol que se développent des légendes et des motifs particulièrement chargés d'hostilité et de mépris, tels que le mythe des *roten Juden* ("juifs rouges") ou les statues des truies aux juifs (*Judensauen*), dont il sera largement question dans ce travail. Ainsi, les persécutions que subissent les juifs sont envisagées selon une longue chaîne ininterrompue. C'est dans cette perspective que Cecil Roth écrit que "il n'y eut guère de pause dans la continuelle succession de massacres" ou que Pierre Sorlin entreprend une étude sur ce qu'il nomme "l'évolution du sentiment antijuif dans les pays de langue germanique", de 1096 à Hitler¹⁷. L'exemple donné lors de la première croisade était suivi avec une régularité meurtrière"¹⁸. Pour l'historien du droit Guido Kisch, bien qu'il mette ses lecteurs en garde contre tout risque d'amalgame, il ne fait pas de doute que le modèle des nazis est assurément médiéval¹⁹. Or, il convient de faire remarquer que se focaliser sur l'antijudaïsme virulent de l'Allemagne, le dénoncer et l'ériger en contre-modèle comporte une limite, surtout à l'époque moderne, puisqu'il n'y a plus ou presque plus de juifs ailleurs en Occident !

Avant de poursuivre sur la détérioration de l'image et des conditions d'existence des juifs, il est nécessaire de faire un point sur la terminologie à employer : antijudaïsme ou antisémitisme ? Ces deux termes rendent compte d'une hostilité contre les juifs. Les débats historiques sont nombreux sur le sujet, depuis les années 1960, se succédant et se ressemblant tous plus ou moins. Hannah Arendt insiste sur la distinction nécessaire entre l'antijudaïsme religieux du Moyen Age et ce qu'elle nomme l'antisémitisme idéologique laïque du XIXe siècle, qui n'apparaît sous ce nom qu'après 1870. Elle doute d'ailleurs que ce dernier "tire son argumentation et son aspect passionnel de la haine religieuse du juif"²⁰. Quant à Jules Isaac, dans sa *Genèse de l'antisémitisme*, il s'élève contre une utilisation extensive de ce terme²¹, tandis que Fadiey Lovsky estime que "c'est appauvrir la pensée et confondre des réalités distinctes que de rendre antijudaïsme et antisémitisme synonymes"²². La notion de race, qui est au cœur même de l'antisémitisme, ne figure pas dans l'antijudaïsme. Ce dernier est avant tout chrétien, au sens

¹⁷ SORLIN Pierre, *L'antisémitisme allemand*, Paris, 1969, p. 10.

¹⁸ ROTH Cecil, *Histoire du peuple juif*, op. cit., p. 262.

¹⁹ KISCH Guido, "The Yellow Badge in History", *HJ*, XIX (1957), p. 90.

²⁰ ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, POUTEAU Micheline (trad.), Paris, 1973 (éd. orig. *Antisemitism*, New York, 1951), p. 9.

²¹ ISAAC Jules, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, 1956, p. 29-32.

théologique du terme, alors que l'antisémitisme est d'abord économique, politique et social. Ainsi l'Eglise ne voit pas une race dans les juifs, elle ne met pas les défauts qu'elle dénonce sur le compte d'un déterminisme ethnique, elle regarde les juifs comme un groupe religieux²³. L'antisémitisme se veut également scientifique, avec l'introduction des théories de Darwin et de l'eugénisme. Le terme même d'antisémitisme n'est créé qu'en 1873, en Allemagne, avec l'ouvrage de Wilhelm Marr, *La victoire du judaïsme sur le germanisme*, qui met en avant ce que l'auteur nomme la soi-disant puissance financière et intellectuelle du judaïsme²⁴. Je choisis par conséquent de n'employer le terme antisémitisme que lorsqu'il se rapporte à un événement postérieur au XIXe siècle ou qu'il désigne un acte que l'antijudaïsme seul ne suffit plus à qualifier. Certes, ce n'est pas parce que ce mot n'existe pas encore que les réalités qui le précèdent ne s'y apparentent pas. Cependant, je lui préfère, pour les périodes médiévale et moderne, celui d'antijudaïsme, sans préciser chrétien, qui me semble être un pléonasme, mais en soulignant en revanche sa nature : théologique, politique, populaire, ...²⁵ Si l'antisémitisme découle de l'antijudaïsme, ces deux notions regroupent des réalités distinctes qu'il convient de séparer pour éviter tout amalgame abusif et pour ne pas entraver l'étude de l'histoire strictement médiévale et moderne des juifs.

Pourtant, ce *distingo* est loin d'être fait dans l'historiographie. Au contraire, le terme antisémitisme sert les historiens partisans de l'histoire continue des persécutions juives, du Moyen Age, voire de la destruction du second Temple, à nos jours. Plusieurs grandes périodes apparaissent dans l'écriture de l'histoire des juifs depuis le XIXe siècle. Tout d'abord, c'est dans les années 1820-1830, en Allemagne, que la *Wissenschaft des Judentums*, la "science du judaïsme", voit le jour, à une époque où la discipline historique se trouve renouvelée par la méthode critique et le mouvement romantique. Les savants qui s'intéressent à la thématique des juifs, juifs eux-mêmes en grande majorité, mais pas nécessairement historiens de formation, souhaitent ériger l'historiographie juive en une branche reconnue de l'historiographie en général²⁶. Leopold Zunz (1794-1886) est l'un des premiers à esquisser une histoire plus

²² LOVSKY Fadiev, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, 1955.

²³ CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme. Le juif comme bouc émissaire*, Paris, 1988, p. 165.

²⁴ COLONGE Paul et DREYFUS François O., *Religions, société et culture en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, 2001, p. 89.

²⁵ Concernant la forme adjectivale de ce terme, je n'emploie antijudaïque que lorsqu'il s'agit du rejet de la religion juive. Pour spécifier que les juifs sont malmenés, je recours plutôt aux mots antijuif ou judéophobe. Je renvoie ici au lexique des mots en lien avec les juifs et le judaïsme situé en fin d'ouvrage, après le glossaire.

²⁶ LIEBER Maurice, "Cinquante ans d'histoire juive (1880-1930)", *REJ*, 89 (1930), p. 1-25 et BOYER Alain et HAYOUN Maurice, *L'historiographie juive*, Paris, 2001. Cette partie a été constituée à partir des différentes préfaces et introductions des travaux historiques que j'ai lus depuis le D.E.A.

scientifique des juifs, moins romancée, qui transcende les travaux de ses prédécesseurs²⁷. Une impulsion nouvelle est donnée lors du séminaire de Breslau, en 1854, dirigé par Zacharias Fraenkel : cette congrégation donne lieu par la suite à des publications annuelles dans la revue *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. En parallèle paraissent les travaux, plus modernes à l'époque, des historiens Abraham Geiger (1810-1874)²⁸ et Moritz Steinschneider (1816-1907)²⁹.

L'historien considéré aujourd'hui comme le père fondateur de l'historiographie juive moderne est Heinrich Graetz (1817-1891), auteur d'une *Geschichte der Juden* en 11 volumes : il traite de l'histoire des juifs depuis le temps de la Terre Sainte jusqu'à 1848. Plus qu'une histoire, il s'agit d'une interminable complainte, qui lui a d'ailleurs valu d'être perçu comme le fondateur du courant de la *Leidengeschichte*, "l'histoire misérabiliste". Ses adversaires, tel Abraham Geiger, lui reprochent de ne pas avoir relaté l'histoire des juifs, mais des histoires, dans lesquelles il se met trop en scène et fait intervenir ses sentiments de manière intempestive.

Plus tard, en 1902, est créée la *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, en activité jusqu'à la Première Guerre Mondiale³⁰. Cependant, peu d'écrits émanent de cette société savante, en dehors de ceux d'Otto Stobbe³¹ ou d'Ellen Littmann³². Le travail majeur dans le domaine des études juives reste le travail colossal entrepris au début du XXe siècle et toujours en cours aujourd'hui : le premier volume de la *Germania Judaica*, qui étudie les communautés une par une, selon l'ordre alphabétique des villes qui les accueillent, depuis

²⁷ Il est l'auteur d'une analyse de la Bible, *A propos de la littérature rabbinique*, en 1818, et d'un livre intitulé *Les grandes lignes d'une future statistique des juifs* (1823). Il publie également en 1845 les recherches d'histoire littéraire qui inaugurent l'histoire scientifique du passé juif, dans *Zur Geschichte und Literatur*. Ce nouvel intérêt porté au judaïsme et à son histoire est un moyen pour les rabbins de le réhabiliter ou de le réformer, d'où le caractère apologétique présent dans un grand nombre de travaux.

²⁸ Auteur de la *Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums*, dont l'approche est à la fois philologique, historique, philosophique et religieuse, et de la revue *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, qui disparaît avec lui du fait de son faible succès.

²⁹ Auteur des *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* et de la revue *Ha-Maskir. Hebräische Bibliographie*, entre 1858 et 1882. Il contribue à faire sortir de l'oubli les textes majeurs du judaïsme.

³⁰ Les nombreuses sociétés savantes créent des revues et publient beaucoup, mais ont une durée de vie éphémère puisqu'elles disparaissent au lendemain de la Grande Guerre, principalement pour des questions budgétaires. Une commission pour l'histoire des juifs allemands se dissout après avoir publié les *Regesten* de Julius Aronius et trois volumes de *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, dont le martyrologe de Nuremberg, publié par Siegmund Salfeld en 1898. La ruine économique de l'Allemagne a des répercussions funestes sur ces sociétés savantes.

³¹ *Die Juden in Deutschland Während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, brunswick, 1866.

³² *Studien zur Wiederaufnahme der Juden durch die deutschen Städte nach dem Schwarzen Tode. Ein Beitrag zur Geschichte der Judenpolitik der deutschen Städte im späten Mittelalter*, Breslau, 1928.

1238³³. Elle s'inspire de la *Gallia Judaica*, parue en 1897, avec cette différence fondamentale que la publication de la *Germania Judaica* est le fruit d'une collaboration scientifique. C'est à cette même période que sont rédigées les deux grandes encyclopédies juives, le *Jüdisches Lexikon*, en 5 volumes³⁴, et l'*Encyclopaedia Judaica*, en 10 volumes³⁵. Parallèlement paraissent de nombreuses revues sur les juifs et le judaïsme, qui n'accordent toutefois qu'une très petite part aux études médiévale et moderne. Il n'existe à cette époque qu'un seul périodique qui se consacre exclusivement à l'histoire des juifs dans l'espace germanique : le *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, dont la seconde série paraît en 1929, sous la direction des historiens Ismar Elbogen et Aron Freiman.

Une mutation historique semblable secoue l'ensemble de l'Europe, avec des sociétés savantes qui émettent des périodiques, comme en Angleterre (*Jewish Quarterly Review*). Néanmoins, l'Allemagne demeure le principal foyer de cette activité intellectuelle. Entre 1850 et 1930, la "science juive" s'accroît et se développe avec l'instauration de centres d'études partout dans le monde, mettant en avant une prise de conscience historique généralisée. Toutefois, notons que l'approche historique des savants de cette époque reste encore largement influencée par la théologie : ils considèrent en effet que les persécutions subies par les juifs sont un châtement divin. Par ailleurs, le travail en archives n'étant pas une caractéristique historique développée à cette époque, beaucoup de travaux ne se fondent sur aucune source et relèvent davantage de la spéculation. De plus, chaque pays s'occupe d'étudier ses propres communautés, d'où le fait qu'à cette époque les travaux sur les juifs d'Allemagne soient en allemand, celles sur les juifs de France en français, etc.

Il se produit ensuite un changement de direction dans l'historiographie des juifs, en lien avec la Seconde Guerre Mondiale et les années sombres qui l'accompagnent. A partir des années 1930-1950, les juifs sont envisagés dans leurs rapports avec les autorités civiles et religieuses chrétiennes, afin de légitimer l'existence des juifs dans l'aire géographique considérée³⁶, ou au contraire de justifier le bien fondé de leur disparition : ainsi l'historien national-socialiste Wilhelm Grau cherche à montrer que la fin de la communauté juive de Ratisbonne, en 1519, est

³³ *Germania Judaica*, I : *von den ältesten Zeiten bis 1238*, ELBOGEN Ismar, FREIMANN Aron et TYKOCINSKI Haim (dir.), Breslau, 1934.

³⁴ *Jüdisches Lexikon*, HERLITZ Georg et KIRSCHNER Bruno (dir.), Berlin, 1927-1930, 5 volumes.

³⁵ *Encyclopaedia Judaica*, ROTH Cecil (dir.), Jérusalem, 1972 (réédition), 16 volumes.

³⁶ SCHIFFMANN Sarah, *Heinrich IV. und die Bischöfe in ihrem Verhalten zu den deutschen Juden zur Zeit des ersten Kreuzzuges. Eine Untersuchung nach den hebräischen urkundlichen lateinischen Quellen*, Berlin, 1931 ; STRAUS Raphaël, " The significance of the Jews in the Medieval German Cities", *Historia Judaica*, 3 (1941), p. 107-109 ; ZUNCKE Walter, *Die Judenpolitik der fränkisch deutschen Könige und Kaiser bis zum Interregnum*, Zeulenroda, 1941.

un modèle à suivre par ses contemporains pour mettre un terme à la vie des juifs d'Allemagne³⁷. Dans cette perspective, la place juridique et politique que les juifs occupent – ou n'occupent pas – dans la société devient un point central de l'historiographie diasporique des juifs. Cette tendance est tout à fait illustrée par Guido Kisch, qui s'intéresse essentiellement au Moyen Age germanique³⁸. Il fonde d'ailleurs une revue sur ce thème, sous le titre *Historia Judaica. A Journal of studies in jewish history, especially in the legal and social history of the Jews*, qui connaît un large retentissement.

Toutefois, les communautés juives ne sont plus étudiées pour elles-mêmes. Il ne s'agit plus d'écrire l'histoire des juifs, mais l'histoire de l'antisémitisme, ce qui entraîne une nouvelle interprétation du passé médiéval et moderne, sous un angle extrêmement négatif. Le but est d'y trouver les racines de la haine et du rejet antisémite contemporains. Les points sombres de l'histoire plus ancienne des juifs sont mis en exergue, au regard des événements politiques contemporains. Des travaux paraissent, par exemple, sur les signes distinctifs comme la rouelle³⁹ et le chapeau pointu⁴⁰. Leurs auteurs s'interrogent sur leur lien avec l'étoile à six branches imposée dans les années 1930-1940. De la même manière, la question de la représentation des juifs dans l'iconographie et dans l'imaginaire collectif devient cruciale. Citons les travaux portant sur le diable et les juifs de Joshua Trachtenberg⁴¹ ou sur les juifs en caricatures d'Eduard Fuchs⁴². Les juifs sont présentés comme des êtres honnis, exécrés par des chrétiens qui les démontrent afin de mieux justifier leur expulsion ou leur massacre. Des mythes se mettent en place dès le XIIIe siècle, tel celui de l'usurier assoiffé d'or ou du meurtrier d'enfant, et perdurent jusqu'à l'époque contemporaine, permettant à de nombreux historiens de créer un pont entre antijudaïsme et antisémitisme.

³⁷ C'est le cas de l'historien national-socialiste Wilhelm Grau, dans *Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde (1450-1519)*, Berlin, 1939 (éd. orig. 1935) et *ID.*, *Die Judenfrage in der deutschen Geschichte*, Leipzig, 1943.

³⁸ KISCH Guido, *Sachsenspiegel and Bible. Researches in the source history of the Sachsenspiegel and the influence of the Bible on mediaeval german law*, Notre-Dame (Indiana), 1941 (Publications in mediaeval studies – the University of Notre-Dame, V) ; *ID.*, "The Jews' function in the medieval evolution of economic life", *Historia Judaica*, 6 (1944), p. 1-12 ; *ID.*, *Jewry-Law in Medieval Germany : Laws and Court decisions concerning Jews*, New York, 1949 ; *ID.*, *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts-, und Sozialgeschichte der Juden*, Sigmaringen, 1979.

³⁹ KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *art. cit.*

⁴⁰ STRAUS Raphaël, "The 'Jewish Hat' as an aspect of social history", *Jewish Social Studies*, IV (1942), p. 59-72.

⁴¹ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and the Jews : the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, New York, 1966 (éd. orig. 1943).

⁴² FUCHS Eduard; *Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Berlin, 1921.

Progressivement, à la suite de Léon Poliakov⁴³ et de Jules Isaac⁴⁴, cette tendance se généralise, au point de créer un nouveau genre historique particulièrement en vogue dans les années 1960, à mesure que les témoignages sur les camps de la mort paraissent. Cette histoire des juifs analysée sous l'angle de l'antisémitisme se maintient au moins jusque dans les années 1980. Le Moyen Age – plus encore que l'époque moderne – devient le prélude nécessaire de l'antisémitisme contemporain, et s'accompagne d'une tendance à victimiser toujours plus les juifs. Leur histoire est ainsi perçue comme une succession de malheurs, et c'est comme telle qu'elle est présentée dans les travaux historiques, tant par des historiens amateurs que par des universitaires. Le meilleur exemple est l'anthologie en 18 volumes réalisée dans les années 1960 par l'Américain Salo W. Baron, à l'origine du concept d'histoire "lacrymale"⁴⁵, qui ne fait qu'entériner le mouvement de la *Leidengeschichte*. L'amalgame fait entre la période médiévale et le national-socialisme s'observe à la simple lecture des titres des ouvrages et des articles publiés à cette époque. Les thèmes abordés servent de prétexte pour souligner le mal-être juif dans la société, de manière intemporelle, et donnent lieu à des conclusions pessimistes. Par ailleurs, chrétiens et juifs sont de plus en plus étudiés conjointement, pour mieux faire ressortir les différences de ces deux groupes et les exposer de façon irrémédiable⁴⁶. La diabolisation des juifs devient ainsi un thème de prédilection pour les historiens et les sociologues, tels que Bernhard Blumenkranz, Freddy Raphaël, Isaiah Shachar, Danièle Iancu-Agou, entre autres⁴⁷. Les sources sont largement mises à contribution, particulièrement dans le domaine littéraire et iconographique, pour montrer à quel point les chrétiens haïssent les juifs. Cet acharnement à ne les exploiter que dans le seul but d'y trouver les prémises de l'antisémitisme transparait dans les nombreux articles que renferment les revues d'histoire des juifs qui paraissent à l'époque et continuent parfois de paraître de nos jours⁴⁸, ainsi que dans les diverses revues de sciences humaines⁴⁹.

⁴³ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, tome I : *Du Christ aux juifs de Cour*, Paris, 1955 ; *ID.*, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, 1971 ; *ID.*, *A History of Anti-semitism*, New York, 1974.

⁴⁴ ISAAC Jules, *Genèse...*, *op. cit.* ; *ID.*, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?*, Paris, 1960 ; *ID.*, *L'enseignement du mépris, vérité historique et mythes théologiques*, Paris, 1962.

⁴⁵ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*

⁴⁶ SEIFERTH Wolfgang S., *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich, 1964 ; LIEBESCHÜTZ Hans, "Relations between Jews and Christians in the Middle Ages", *JJS*, XVI (1965), p. 35-46 ; LE BRUN Jacques (dir.), *Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris, 1979.

⁴⁷ Je renvoie à la bibliographie.

⁴⁸ *Revue des études juives*, *Archives juives*, *Souvenir et Science*, *Yod*, *Journal of Jewish Studies*, *Historia Judaica*, *Journal of Jewish Art*, *Jewish Social Studies*, *Jewish Quarterly Review*, *Hebrew Union College Annual*, *Journal of Jewish Studies*, *Zion* [en hébreu], ...

⁴⁹ *Revue Historique*, *Le Moyen Age*, *Archives des sciences sociales et religieuses*, *Annales économies sociétés et civilisations*, *Rencontre. Chrétiens et juifs. Juifs d'ici et d'ailleurs, d'aujourd'hui et d'autrefois*, *Revue des sciences sociales de la France de l'est*, *Zeitschrift für Historische Forschung*, *Westfälische Forschungen*, *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte*, *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, ...

Après la Seconde Guerre Mondiale, l'Allemagne n'est plus le principal foyer de la *Wissenschaft des Judentums*. D'Israël aux Etats-Unis, en passant par l'Europe, l'activité, les méthodes de recherche et les finalités sont identiques. Il y a une véritable mobilisation des chercheurs pour comprendre comment une abomination telle que la *Shoah* a pu se produire et une volonté nette de se démarquer de cette période, en tentant de prouver par tous les moyens que cette catastrophe n'est pas une invention des hommes du XXe siècle, mais l'aboutissement de siècles de rejet. Il faut attendre la fin des années 1980 pour que s'amorce un renouveau historiographique, alors même que de nombreux historiens, tel Raphaël Straus, conservent leur position première. Peu à peu, la victimisation des juifs et le lien absolu entre le Moyen Age et l'époque contemporaine deviennent une approche de l'histoire des juifs jugée misérabiliste et non-scientifique, principalement dans les milieux universitaires. J'y reviendrai ultérieurement.

L'antijudaïsme que dénonce la grande majorité des historiens de l'avant et de l'après-*Shoah*, de manière plus ou moins virulente selon les cas, n'est pas une invention historiographique. Les juifs sont effectivement massacrés, expulsés, malmenés dans la littérature et l'iconographie comme dans la société. Citons à cet effet Bernhard Blumenkranz, qui donne un aperçu des conditions d'existence des juifs au Moyen Age :

"(...) Quand nous pensons à la situation déplorable des juifs au Moyen Age, c'est le ghetto qui nous vient en mémoire, c'est le signe distinctif, c'est l'exclusion d'une longue série de métiers, ce sont les accusations de viol d'hostie, de meurtre rituel, d'empoisonnement de puits, et l'horrible théorie de persécutions sanglantes qui accompagnent ces accusations, ce sont les discussions religieuses savamment organisées avec le verdict en faveur du chrétien préparé d'avance, ce sont les autodafés du *Talmud*, ce sont les juifs serfs des princes et seigneurs, simple marchandise sans volonté ni droit propres, que l'on échange au meilleur taux, que l'on vend au plus offrant, ce sont les usuriers poussés vers cette activité par une économie qui leur ferme toutes les autres possibilités, honnis et excrétés pour cette activité par l'ensemble des honnêtes gens. Ce sera une espèce d'hommes définitivement mis au ban de la société, pressurant pour le plus grand profit du prince, monnaie d'échange entre les grands, proie facile abandonnée aux bas instincts des foules surexcitées, hypersensibilisées par une imagerie pieuse et sanguinaire, par une littérature édifiante et terrifiante (...)"⁵⁰.

Les historiens qui adhèrent à cette description traditionnelle de la situation occidentale des juifs sont très nombreux. J'ai moi-même commencé par travailler à partir de sources littéraires et iconographiques, orientées – mais je m'en suis aperçue plus tard – analysées et présentées par des chercheurs acquis aux idées de Joshua Trachtenberg et de Léon Poliakov, entre autres. Mon objectif premier était donc d'établir un constat de l'antijudaïsme et de son évolution sur deux périodes historiques, et de le comparer, dans un second temps, au regard que les juifs eux-mêmes portent sur le rejet et la haine qu'ils sont supposés générer. Cet ajout du point de vue juif à mon étude a été rendu possible par l'analyse des sources littéraires juives, telles que les chroniques des croisades, les chroniques juives écrites au XVIe siècle dans un

contexte troublé qui est celui de l'après-expulsion de 1492 et de quelques textes narratifs en *yiddish*. Il existe également des mémoires composés par des hommes, tels que Joselmann de Rosheim au XVI^e siècle et Ascher Levy de Reichshoffen au XVII^e siècle, et par des femmes, tel le journal de la juive de Metz, Glückel von Hameln, qui livrent de nombreux éléments sur le quotidien des juifs. J'y ai joint également quelques-uns des *Memorbücher* ou livres du souvenir que j'ai pu consulter, des *Responsa* rabbiniques⁵¹ et des enluminures de manuscrits hébraïques, dont le caractère visuel permet une approche immédiate de la façon dont les juifs se conçoivent dans leur environnement chrétien. L'iconographie mise à part, la combinaison des autres documents confirme la mauvaise image que les chrétiens ont des juifs, renforçant ainsi la perception historiographique douloureuse du passé juif.

Or, en complétant mon *corpus* par les sources normatives chrétiennes, en analysant les documents de natures diverses contenus dans les centres d'archives de la vallée du Rhin, et en y ajoutant de nombreuses monographies locales des juifs de diverses localités de l'Empire, il m'a fallu faire un constat évident : quelque chose ne fonctionne pas dans le schéma traditionnel que propose l'historiographie contemporaine. En effet, si l'on observe l'espace germanique dans sa globalité, les juifs sont persécutés partout et tout le temps. Mais une approche localisée met au jour une autre histoire, une existence qui n'est pas fatalement placée sous le signe de la haine et du mépris. Les sources d'archives et les documents normatifs qui font apparaître une autre réalité de l'existence des juifs dans l'espace germanique sont corroborés par de nombreuses illustrations de manuscrits, par des peintures, par des pièces de théâtres et par d'autres documents encore, qui laissent entrevoir l'image d'un bon juif, c'est-à-dire d'un juif que les chrétiens ne redoutent pas, qu'ils ne cherchent par conséquent pas à contraindre ou à tuer. C'est pourquoi une question mérite d'être posée : si les juifs sont des êtres aussi abominables que les décrivent les sources chrétiennes et l'historiographie contemporaine, si l'Eglise n'a pas d'autre but que d'anéantir les infidèles, si les autorités chrétiennes cherchent à se débarrasser systématiquement des juifs après les avoir ruinés, et, enfin, si la population n'a de cesse de les massacrer, répétant à l'infini les assauts meurtriers de 1096, comment expliquer alors que les empereurs leur accordent des privilèges, que les magistrats comme les papes leur octroient des chartes de protection, que les chrétiens tissent avec eux des liens professionnels et conviviaux ? Comment comprendre que l'Allemagne soit la seule terre où les juifs aient pu vivre de manière continue du Moyen Age à l'époque contemporaine ?

⁵⁰ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 380.

⁵¹ Les *Responsa* ou, en hébreu, *sheelot veteshuvot* (שאלות ותשובות) sont des consultations sous forme de questions-réponses posées à une autorité rabbinique. Il s'agit principalement de points juridiques. Cela permet à l'historien de comprendre de nombreux aspects du fonctionnement de la vie juive, *a fortiori* dans un univers chrétien.

Il semblerait que deux types de juifs coexistent, tant dans les représentations collectives médiévales et modernes, que contemporaines. L'histoire des juifs oscille entre fantasmes et réalités, laissant apparaître, aux côtés des "juifs réels", c'est-à-dire ceux qui vivent au sein de la société et qui fréquentent au quotidien les chrétiens, un juif imaginaire et fantasmé⁵². Ce dernier n'est pas un être charnel, mais une projection mentale et une construction sociale qui permet de transformer le juif en Autre nécessaire et salvateur, qui remplit une fonction cathartique permettant aux chrétiens de trouver en lui le responsable de tous leurs maux. Il existe donc plusieurs réalités de l'existence des juifs en Allemagne, d'où l'usage du pluriel dans le titre de ma thèse. De même, le pluriel du terme "perceptions" se comprend désormais mieux. En effet, le regard posé sur les juifs s'effectue selon trois angles principaux : tout d'abord les représentations que les chrétiens du Moyen Age et de l'époque moderne se font du juif fantasmé et des juifs réels ; ensuite la façon dont les juifs eux-mêmes perçoivent leur situation en Allemagne ; enfin, les différentes approches historiographiques des juifs et de leur histoire depuis le XIXe siècle. Ce dernier point permet de souligner le rôle important de l'historien dans la perception actuelle des juifs, qui s'avère relativement monolithique et univoque.

Il est important de préciser que l'histoire des juifs est "relativement" univoque, car depuis le renouveau historiographique opéré dans les années 1980, des historiens tentent de se faire entendre et en appellent à une histoire des juifs plus objective et moins misérabiliste. Un véritable refus se fait sentir : pourquoi faut-il toujours présenter le Moyen Age comme une période sombre et obscurantiste qui contiendrait en germes l'antisémitisme ? Il est nécessaire désormais d'exploiter les sources médiévales et modernes dans leur contexte propre et pour ce qu'elles sont. L'historien Gilbert Dahan est l'un des principaux artisans de ce renouveau historiographique dans les années 1990. Dans l'introduction de son étude portant sur les intellectuels chrétiens et les juifs durant la période médiévale, il souligne que les recherches des historiens ont abouti "à une banalisation de l'histoire médiévale, à une réduction de ses idées et de ses cultures à nos normes et donc, à une histoire "aplatie", pourrait-on dire, nivelée par le rouleau compresseur de nos propres idées". Gilbert Dahan incite les historiens à porter un regard neuf sur cette période, "le regard naïf et étonné du voyageur lointain", car, après tout, c'est bien cela qu'est le chercheur. Il faut éviter les approches historiques stéréotypées et erronées, même si, ajoute-t-il, "du XIIe siècle à nos jours, l'histoire de l'Occident se présente comme une continuité,

⁵² J'emploie volontairement le singulier lorsque je mentionne le juif imaginaire, car il est le représentant de toute une communauté démoniaque et maléfique, transformée en force agissante dans la Chrétienté. Il existe plusieurs fantasmes applicables et attribués au juif imaginaire, mais il demeure un personnage à considérer au singulier. De la même manière, je parlerai plus tard du Turc et de la sorcière, en opposition à leurs doubles réels, ancrés dans la société chrétienne, pour lesquels je recours à l'emploi du pluriel. En revanche, les juifs réels sont plusieurs et sont à mettre en parallèle des chrétiens, c'est-à-dire un groupe social qui évolue dans un environnement particulier.

que l'on retrouve au XIIIe siècle des problèmes qui sont encore les nôtres et ce, au niveau des relations entre chrétiens et juifs"⁵³.

Le renouveau historiographique s'accompagne d'un regain d'intérêt pour l'époque moderne, qui n'est plus considérée comme la fin du Moyen Age juif, mais comme une période à part entière. On trouve ainsi des chercheurs travaillant sur le rapport qu'entretiennent les humanistes avec les juifs, tels Eric M. Zimmer et Jerome Friedman, qui se sont intéressés à la collaboration scientifique des juifs et des chrétiens autour de la renaissance des lettres hébraïques qui s'opère dans les milieux intellectuels chrétiens, à partir de la fin du XVe siècle⁵⁴. D'autres historiens, et souvent des théologiens, travaillent plus particulièrement sur le rapport qu'entretient avec les juifs un humaniste ou un réformateur en particulier. L'attitude versatile de Martin Luther, notamment, a suscité de très nombreuses études. Des personnages importants pour l'histoire de la perception des juifs sont redécouverts, tel le converti Johannes Pfefferkorn, qui pousse les autorités religieuses chrétiennes à détruire le *Talmud**, source, selon lui, de l'incroyance des juifs (Hans-Martin Kirn et Ellen Martin). Le pendant moderne des études médiévales tant décriées se met en place dans le courant des années 1980-1990, avec des conclusions parfois hâtives, puisque la démarche adoptée consiste à déduire de l'image des juifs donnée par les chrétiens la réalité de leurs conditions, sans qu'il n'y ait de vérifications corollaires effectuées dans des sources autres que les discours des réformateurs et des humanistes (Rainer Wohlfeil et Petra Schöner). Le parallèle entre l'antijudaïsme virulent de Luther et de Bucer d'une part, et l'antisémitisme d'autre part, devient un point fort de l'historiographie consacrée à cette période. L'on recherche à prouver la continuité, de manière plus ou moins implicite, entre l'époque moderne et les XIXe-XXe siècles. Il n'existe dès lors plus qu'un seul antijudaïsme, éventuellement polymorphe, qui évolue avec le temps et se transforme en antisémitisme à l'époque contemporaine. Si désormais est comprise et intégrée par la plupart des chercheurs la nuance entre "antijudaïsme" et "antisémitisme", l'on constate néanmoins que l'emploi de ces termes, et surtout son impact, restent largement incompris.

Parallèlement, à partir des années 1990, l'on trouve plus facilement des thèmes de l'antijudaïsme chrétien abordés de manière plus neutre et surtout moins passionnelle. Les relations de proximité entre les membres des deux communautés sont mises en avant. Cependant, la place qui leur est accordée est, dans la plupart des études, infirmée par les récits de persécutions ou par la perspective générale de la thématique envisagée. Ce phénomène s'observe

⁵³ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, 1990, p. 14.

dans les travaux de Claudine Fabre-Vassas, qui analyse le rôle, la fonction et l'usage du porc chez les chrétiens et les juifs⁵⁵, ou de Mordechai Breuer et Michel Graetz⁵⁶. Gilbert Dahan fait partie des premiers historiens universitaires à avoir contrebalancé les événements tragiques et sanglants de l'histoire juive par les relations conviviales qui lient les juifs et les chrétiens, en insistant sur leur caractère continu. Il œuvre dans le but de faire cesser enfin "cette histoire larmoyante du judaïsme, aujourd'hui passée de mode"⁵⁷. Esther Benbassa, dans son dernier ouvrage, dans lequel elle s'interroge sur la place de la souffrance dans la définition identitaire, a largement pris le relais de Gilbert Dahan⁵⁸. Lors d'une conférence donnée à Strasbourg, le 15 mai 2007, elle a reconnu qu'elle-même, pendant longtemps, a considéré l'histoire des juifs comme étant une interminable succession de catastrophes. Aujourd'hui, elle milite en faveur d'une histoire médiévale qui se départisse enfin du poids du génocide et qui se détache de cette "mémoire de la souffrance perçue comme le ciment du groupe".

La tentative d'adopter une démarche historique nouvelle n'est pas toujours probante. Ainsi, Ruth Mellinkoff, qui ne travaille que sur l'iconographie, se lance en 1992 dans une vaste entreprise qui consiste à présenter les signes occidentaux de l'altérité dans l'iconographie médiévale et prémoderne. Si les juifs ne sont pas les seuls Autres présents dans cette étude, puisque l'on trouve des fous, des malades et des prostituées, il faut admettre que la place qui leur est impartie est conséquente, principalement en raison du choix des œuvres présentées, issues en majeure partie du cycle de la Passion. L'historienne s'appuie sur ces sources pour présenter une image avilie et ternie des juifs en Occident, sans tirer de conclusion sur la présence d'autres catégories sociales⁵⁹. Dans le domaine iconographique, la seule étude novatrice à citer est celle de Bernhard Blumenkranz, qui date de 1966, pour l'édition française. Tout en dénonçant l'antijudaïsme chrétien présent à l'image et en établissant un parallèle avec ce qui se passe dans la société, il présente quelques miniatures de manuscrits sur lesquelles le message délivré par les artistes est dépourvu de haine ou de moquerie⁶⁰. Consciemment ou non, cet historien met en avant, dès les années 1960, l'ambiguïté et la complexité du regard posé sur les juifs et l'impossibilité d'aborder leur histoire sous un angle unique.

⁵⁴ En raison de la bibliographie extrêmement abondante pour cette période, je renvoie à la partie bibliographie en fin d'ouvrage.

⁵⁵ FABRE-VASSAS Claudine, *La bête singulière : juifs et chrétiens autour du cochon*, Paris, 1994.

⁵⁶ BREUER Mordechai et GRAETZ Michel, *German-Jewish History in Modern Times, vol. I : Tradition and Enlightenment*, New York, 1996.

⁵⁷ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 31.

⁵⁸ BENBASSA Esther, *La souffrance comme identité*, Paris, 2007.

⁵⁹ MELLINKOFF Ruth, *Outcasts : signs of otherness in Northern european art of the Late Middle Ages*, Berkeley, 1992, 2 volumes.

⁶⁰ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*, Stuttgart, 1963 ; ID., *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966.

Dans le cadre du renouveau historiographique, des sujets neufs sont abordés, en marge des thèmes habituellement traités, tels que la place des femmes dans le judaïsme médiéval (Judith R. Baskin⁶¹), l'étude des sceaux juifs et de leur usage (Daniel M. Friedenberg⁶²), les courants spirituels des juifs du nord-est de l'Occident (Edouard Gourevitch⁶³), ou le fonctionnement interne des communautés juives ou *kehilot** (Simon Schwarzfuchs⁶⁴). Il s'agit de mettre en avant certains aspects de la vie juive, sans nécessairement traiter des rapports néfastes et funestes avec les chrétiens. Il faut souligner également le travail magistral et inédit de Thérèse et Mendel Metzger, qui se fonde sur l'iconographie exclusivement juive, dans le but de dégager des éléments de connaissance sur l'existence des juifs en Occident entre le XIII^e et le XVI^e siècle⁶⁵. Enfin, l'historien Joseph Shatzmiller apporte sa contribution en analysant des points de la vie des juifs sous un jour nouveau : la question de l'apparence juive est ainsi approchée par le biais des soins de beauté et du corps⁶⁶, tandis que le prêt d'argent l'est par celui d'un personnage finalement peu étudié jusque-là et qui pourtant fait couler beaucoup d'encre depuis des siècles : l'usurier, envisagé sous ses différents aspects, y compris positifs⁶⁷. Ce ne sont là que quelques exemples pris parmi de nombreux autres qui témoignent de l'évolution du regard porté par les historiens sur l'histoire des juifs.

Conjointement, un élargissement des aires géographiques étudiées s'opère au-delà des frontières nationales. La volonté d'établir des comparaisons régionales ou entre pays se ressent de plus en plus. Ainsi Danièle Sansy s'attache dans son travail de thèse, en 1993, à l'étude des représentations des juifs dans le cadre de la France du nord et de l'Angleterre⁶⁸. Les interactions qui peuvent exister entre des communautés de pays ou de régions limitrophes intéressent toujours plus les chercheurs, tel Uri Kaufmann, qui s'interroge sur les relations plus ou moins continues des juifs de Suisse avec leurs coreligionnaires d'Alsace⁶⁹. Les délimitations géographiques prises en considération sont de plus en plus larges, comme en témoigne la revue

⁶¹ BASKIN Judith R., "Jewish Women in the Middle Ages" dans *EAD., Jewish Women in historical perspective*, Détroit, 1991, chapitre IV, p. 94-114.

⁶² FRIEDENBERG Daniel M., *Medieval Jewish Seals from Europe*, Détroit, 1987.

⁶³ GOUREVITCH Edouard, "Moralistes et mystiques d'Ashkenaz", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 39-43.

⁶⁴ SCHWARZFUCHS Simon, *Kahal, la communauté juive de l'Europe médiévale*, Paris, 1986.

⁶⁵ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive au Moyen Age, illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII^e au XVI^e siècle*, Fribourg, 1982.

⁶⁶ SHATZMILLER Joseph, "Soins de beauté, image et image de soi : le cas des Juifs au Moyen Age", dans *Les soins de beauté, actes du III^e colloque international du centre d'études médiévales de Nice. Grasse (26-28 Avril 1985)*, Nice, 1987, p. 51-60.

⁶⁷ *ID.*, *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les Chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris, 2000 (éd. orig. *Shylock reconsidered : Jews, Moneylending and Medieval Society*, 1990).

⁶⁸ SANSY Danièle, *L'image du juif en France du nord et en Angleterre du XIII^e au XIV^e siècle*, Paris, 1993, 2 volumes.

⁶⁹ KAUFMANN Uri R., "Les relations entre Juifs alsaciens et suisses entre 1560 et 1910", dans *SHIAL, XIX^e colloque, Strasbourg, 8 et 9 Février 1997*, Strasbourg, 1998, p. 31-38.

créée dans les années 1990 intitulée *Aschkenas- Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*. Comme l'indique son nom, ce périodique se consacre aux juifs de la partie septentrionale de l'Occident, relativement laissée pour compte jusque-là, par rapport au "sud juif", comprenant l'Italie du sud, l'Espagne, la France du sud et la Grèce. Les différents articles publiés dans cette revue, ainsi que ceux qui composent l'ouvrage collectif paru en 1994, *Mille ans de cultures ashkenazes*, laissent entrevoir la perspective comparative que recherchent désormais les historiens⁷⁰.

Ainsi, l'on s'aperçoit que, depuis la Seconde Guerre Mondiale, les études des communautés juives de l'Occident chrétien se sont considérablement développées, tant dans les milieux juifs que chrétiens. De nombreuses revues non spécialisées en histoire juive consacrent à cette thématique des articles de façon assez récurrente. La recherche dans ce domaine est dorénavant internationale. Les publications israéliennes, entre autres, sont prolifiques sur le sujet depuis une vingtaine d'années, particulièrement sur les juifs de l'espace germanique, mais il est à déplorer qu'elles ne soient pas encore suffisamment traduites, au moins en anglais. Seul un cercle très restreint de chercheurs peut y avoir accès⁷¹. Cependant, cette diffusion du travail scientifique et universitaire a pour conséquence l'éclosion de nombreux centres d'études dans le monde entier. L'on assiste par conséquent à une dispersion des forces et du savoir, sans qu'il y ait la moindre coordination. Il faut attendre près de 150 ans après la naissance de la *Wissenschaft des Judentums* pour assister à la création effective d'un centre de recherche en histoire juive qui soit mondialement connu : l'*Arye Maimon-Institut* de Trèves, en Rhénanie⁷².

C'est dans cette université, sous l'égide du professeur Alfred Haverkamp, titulaire de la chaire d'histoire du Moyen Age, que la recherche sur l'histoire des juifs des pays germaniques, et de leur environnement, est la plus avancée. L'objectif du professeur Haverkamp est de centraliser les recherches en cours sur les communautés juives, principalement du centre et de l'ouest de l'Occident, du Moyen Age au début de l'époque moderne (pour le moment). Il s'est entouré de chercheurs internationaux, plus ou moins spécialisés sur une région : Gerd Mentgen pour l'Alsace, Annegret Holtmann pour la Franche-Comté et la Bourgogne, Jean-Luc Fray pour la

⁷⁰ BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans..., op. cit.*

⁷¹ Le site internet RAMBI permet de connaître toutes les dernières publications israéliennes, en hébreu ou dans une autre langue : <http://jnul.huji.ac.il/rambi/>

⁷² En effet, dans les années 1990 est créé l'*Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden*, dont le nom est un hommage à l'un des plus grands historiens du judaïsme germanique, installé en Israël (Tel-Aviv), co-auteur du troisième volume de la *Germania Judaica*. Cet historien avait pour ambition de créer un centre de recherche polyvalent et européen, mais sa mort, en 1988, ne lui a pas permis de mener ses projets à terme.

Lorraine, Jörg Müller pour la Souabe, Christoph Cluse pour la Champagne, ...⁷³. Alfred Haverkamp est en outre à la tête d'une section de cet Institut, baptisée "projet A4", dont le thème d'étude est *Christen und Juden. Inklusion und Exklusion angesichts religiöser Differenz in Gemeinden und weiteren Organisationsformen (9.-17. Jahrhundert)*, qui publie de nombreux ouvrages et articles. L'*Arye Maimon-Institut* travaille, depuis sa création, à établir une bibliographie de l'histoire des juifs au Moyen Age et à l'époque moderne, qui comprend, à l'heure actuelle, plus de 16 000 titres. L'Institut publie par ailleurs deux collections scientifiques : les *Kleine Schriften* et les *Forschungen für die Geschichte der Juden*. L'Institut de Trèves constitue désormais une plaque tournante indispensable de l'histoire des juifs pour les chercheurs du monde entier. La recherche historique dans ce domaine s'inscrit désormais dans un créneau rigoureusement scientifique. Malheureusement, l'histoire des mentalités n'est pas encore prise en compte, puisque les axes principaux développés par l'équipe de Trèves sont les implantations, les expulsions, le commerce et les persécutions. Néanmoins, deux siècles après la *Wissenschaft des Judentums*, l'Allemagne reprend les rênes en matière d'histoire juive.

Face à la profusion de thèmes d'étude nouveaux et l'émergence de nombreux historiens des juifs, il a donc été difficile de proposer un travail original. Il ne s'agit pas de présenter l'histoire de juifs d'Allemagne, mais plutôt l'histoire de leurs histoires, c'est-à-dire la manière dont leur existence est envisagée, à la fois dans le passé lointain que sont le Moyen Age et l'époque moderne, et le passé proche ou le présent, à travers l'historiographie. Cette tournure nouvelle de mon thème d'étude s'est imposée d'elle-même au cours des mois de recherches. Je ne remets nullement en question la part sombre de l'histoire médiévale et moderne des juifs, elle-même constitutive d'une perception pluriséculaire des juifs. En revanche, il est intéressant de confronter d'une part les sources entre elles, d'autre part les sources à la perception historiographique des juifs. Quels sont les éléments qui appartiennent pleinement au domaine fantasmagorique ? Quels sont, au contraire, ceux qui se rapprochent le plus de la réalité ou, du moins, d'une certaine réalité ? Il s'agit de démontrer que l'histoire des juifs est complexe, qu'elle se situe en permanence entre le rejet et la tolérance, et que, pour cette raison, une lecture simplifiée ne peut ni ne doit en être faite, bien qu'aujourd'hui l'histoire-mémoire prenne le pas sur l'histoire, ne permettant pas à cette lecture historique moins sombre de se développer.

⁷³ Voir la bibliographie. La concrétisation de cette collaboration européenne a été, en 2002, la parution d'un atlas commenté en trois volumes, dont l'un regroupe 105 cartes matérialisant la vie des juifs dans leur environnement chrétien, de l'an 1000 à 1520, sous le titre *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen*. Cette étude englobe 8 Etats modernes : les Pays-Bas, le Luxembourg, la Belgique, l'Allemagne, la Suisse, la France, l'Autriche et l'Italie du nord. La région clef reste celle du Rhin, où les communautés juives les plus importantes sont établies durant toute la période étudiée.

Quels sont les matériaux et les méthodes mis en œuvre ? De manière très schématique, trois types d'historiens peuvent être distingués : l'historien des archives, l'historien de l'art et l'historien des mentalités. Chacun d'entre eux travaille à partir d'un corpus spécifique, et l'on constate souvent qu'il n'existe ni croisement ni étude comparative de leurs sources respectives. L'histoire des juifs est ainsi envisagée selon un angle particulier. Plutôt que de favoriser ce genre d'étude qualitative, j'ai préféré tenter une approche quantitative, en multipliant autant que possible les types de sources. D'où la diversité de mon *corpus* : des textes pontificaux et des écrits ecclésiastiques afin de comprendre la place que l'Eglise octroie au judaïsme et aux juifs ; des documents normatifs émanant d'autorités diverses afin d'estimer la perception des juifs par les pouvoirs germaniques ; des sources littéraires, chroniques et pièces de théâtre, afin de mieux appréhender l'une des représentations populaires des juifs ; des sources iconographiques issues de supports différents (vitraux, tapisseries et tentures, retables et tableaux, gravures, statuaire, etc.), pour approfondir davantage encore la perception chrétienne des juifs ; des sources d'archives, afin d'approcher au plus près l'existence des juifs telle qu'elle a pu être, à travers des textes financiers, des procès, des réclamations de chrétiens contre des juifs ou de juifs contre des chrétiens. Les centres d'archives de la vallée du Rhin, du côté allemand comme du côté français, sont richement pourvus en documentation. De nombreux textes s'y trouvent, souvent rédigés en hébreu, plus rarement en *yiddish*, et en plusieurs endroits, il serait nécessaire d'entreprendre une exploration affinée du corpus disponible. Aux archives départementales de la Moselle, à Metz, par exemple, un carton entier de documents manuscrits en *yiddish* n'a jamais été étudié, en partie en raison de la difficulté que pose la lecture de cette langue. Par ailleurs, pour la période moderne, j'ai exploré les textes des différents théologiens et les écrits des humanistes, particulièrement les manuels d'apprentissage de l'hébreu qui paraissent, afin de mieux percevoir l'esprit et les enjeux de cette époque. Enfin, comme je l'ai mentionné plus haut, la perception par les juifs eux-mêmes de leur situation requiert l'étude de sources hébraïques et de l'iconographie juive.

Il y a des limites évidentes à cette démarche, puisque l'ampleur du *corpus* ne permet pas de maîtriser chacune des sources utilisées et contraint à un survol assez superficiel. Mais c'est là que réside l'originalité de mon travail, dans la confrontation de ces différentes sources et dans le décroisement des trois secteurs principaux de recherche historique mentionnés plus haut. D'ailleurs, les sources elles-mêmes s'avèrent souvent limitées, surtout les chroniques et les annales, dont la datation est fréquemment approximative et dans lesquelles les juifs sont présentés de manière très laconique. Ainsi, lorsque les massacres de 1349 sont mentionnés, l'on ne trouve en général pas plus d'une phrase, spécifiant le lieu où les juifs ont été massacrés, la

manière (par le feu ou par le fer) et une évaluation à quelques dizaines, voire centaines près du nombre de morts. Que faut-il en déduire ? Les persécutions de juifs sont-elles à ce point banales qu'il n'est pas nécessaire de développer davantage ? L'on ne trouve jamais de marque de jugement, favorable ou défavorable aux juifs. Les auteurs de ces notices sont d'une neutralité déconcertante pour les chercheurs. Si ce type de documents s'avère problématique pour une histoire locale ou politique des juifs, il l'est beaucoup moins dans le cas d'une étude de portée plus générale.

Si l'idée première était de faire concorder ces différentes sources en vue de mettre en avant un juif maléfique et maudit, détesté des chrétiens, rapidement, une autre réalité est apparue. J'ai ainsi décidé de comparer l'image historique des juifs à leur image historiographique, en réalisant une synthèse des travaux entrepris par les historiens qui m'ont précédée, en replaçant certains d'entre eux dans leur contexte. En effet, un historien juif écrivant dans les années 1930-1940 ne peut avoir un point de vue totalement objectif sur son sujet. Les différentes approches historiques donnent lieu à des conclusions diverses, qui confirment que la perception des juifs ne peut s'envisager de manière univoque. Le plan de ma thèse comporte ainsi quatre parties principales, les deux premières étant davantage contextuelles que thématiques. En effet, la place des juifs en Occident est conditionnée par le regard que l'Eglise porte sur eux. Tant que cette dernière lutte contre le judaïsme, les juifs jouissent d'une relative tranquillité, hormis les massacres de 1096. En revanche, à partir du XIII^e siècle, un changement s'opère : ce sont désormais les juifs qui font l'objet d'une législation pontificale défavorable, qui déterminera, à terme, leurs conditions sociales et économiques. Quel est le prolongement à l'époque moderne ? Alors que les érudits et les théologiens chrétiens font preuve d'un engouement sans précédent pour les lettres et les sciences hébraïques, les juifs subissent plus que jamais les assauts des catholiques comme des protestants, qui cherchent à obtenir leur conversion. Martin Luther est, dans ce domaine, la figure emblématique du XVI^e siècle. L'attitude des papes et des théologiens, durant le Moyen Age et l'époque moderne, a pour conséquence, plus ou moins directe, de susciter une haine des juifs, sur lesquels se concentrent rapidement toutes les peurs et les frustrations de cette période. Les juifs réels disparaissent ou se font moins présents, notamment dans la littérature et l'iconographie, mais surtout dans l'historiographie, au profit du juif fantasmé. Cette troisième partie se propose donc de construire cette figure terrible du juif de l'imaginaire collectif, perçu comme portant en son sein les mythes fondateurs de l'antisémitisme. Enfin, il convient de s'interroger sur la place effective de ce juif imaginaire dans la société chrétienne et sur son influence dans la lecture victimaire de l'histoire des juifs. Trois approches historiographiques sont proposées : la perception misérabiliste des juifs comme boucs émissaires

absolus ; le point de vue orienté des juifs et leur propre élaboration d'une histoire lacrymale ; la possibilité d'un regard autre sur ce passé juif, qui, tout en conservant les persécutions, intègre, par souci intellectuel et au nom du devoir de l'historien qui ne peut passer des sources sous silence, cette autre image d'un juif toléré et accepté.

Ce travail se fonde sur l'histoire des juifs, mais l'approche historiographique qui en est faite et le questionnement sur le rôle et la fonction de l'historien, le replacent dans un contexte plus vaste. Il insiste ainsi, entre autres, sur le fait que la lecture de l'histoire s'effectue dans un sens bien précis, et que celle-ci ne saurait être prise à rebours. Mon thème d'étude est traditionnellement perçu comme se situant entre la première croisade et la *Shoah*, c'est-à-dire que l'on s'attend à y trouver l'évolution qui a permis à des massacres localisés de se transformer en une extermination généralisée. Or, j'ai choisi de commencer mon étude au XIIIe siècle, soit plus de cent ans après la première croisade. D'un point de vue purement historique, 1096 n'est pas le point de départ de mon travail. De même, ce dernier s'achève dans le courant du XVIIe siècle, soit trois siècles avant la *Shoah*. S'il faut à tout prix incriminer une période, peut-être conviendrait-il de s'intéresser plutôt au XIXe siècle, car, faut-il le rappeler, entre le XVIIe siècle et l'Holocauste se produit un événement majeur pour les juifs d'Occident qui est l'émancipation. Elle a lieu à la fin du XVIIIe siècle pour les juifs de France et ceux des terres alsaciennes rattachées au royaume après 1648, au XIXe siècle pour les juifs d'Allemagne. Si le siècle des Lumières est largement à l'instigation de ce mouvement, des signes de cette ouverture apparaissent dès le Moyen Age. Si l'on accepte le postulat selon lequel, d'une manière ou d'une autre, le Moyen Age a conduit à la *Shoah*, il faut alors admettre que, à l'inverse, il a permis l'émancipation des juifs.

AVERTISSEMENT

- ◆ Les annexes textuelles, qui se trouvent à la fin du présent mémoire, sont signalées dans les notes de bas de page par la mention "Cf. annexe", suivi du numéro correspondant.
- ◆ Les annexes iconographiques ou les photographies de documents textuels sont sur un CD joint au travail et indiquées sous la forme [diaporama + le numéro correspondant]. A la fin de la thèse se trouve une version miniaturisée, en noir et blanc, de l'ensemble du contenu du diaporama.

PREMIERE PARTIE
LES JUIFS ET LE JUDAÏSME
DANS LE DISCOURS ECCLESIASTIQUE MEDIEVAL :
UNE ATTITUDE NOUVELLE AU XIII^e SIECLE



***Ecclesia et Synagoga* : gravure de Tobias Stimmer, Strasbourg, 1572**

(FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, op. cit., fig. 23 et 24)

De nombreux travaux ont paru sur la question des rapports entre judaïsme et christianisme, entre juifs et Eglise, ou qui consacrent à cette thématique une place importante. Le point de départ du conflit est religieux : le christianisme étant issu du judaïsme, il cherche *de facto* à s'en démarquer, par ses dogmes, ses croyances et ses pratiques. A partir du XIII^e siècle, le rapport de forces ne s'établit plus seulement entre deux confessions, mais entre leurs représentants, et s'avère être complètement inégal étant donné la place minoritaire qu'occupent les juifs en Occident. Les liens qu'entretiennent ces derniers avec leurs interlocuteurs diffèrent selon qu'ils ont affaire aux papes, aux membres du haut clergé ou à de simples laïques, parce que les enjeux ne sont pas les mêmes pour chacun. La question des relations entre les juifs et l'Eglise, par la voix des papes est la moins difficile à cerner pour les périodes médiévale et moderne, cette dernière voyant néanmoins un retrait marqué des papes en matière de législation juive¹. Cette question des rapports entre les juifs et l'Eglise a en partie été traitée par Gilbert Dahan qui a consacré une étude importante au thème de la perception des juifs par ceux qu'il nomme les "intellectuels chrétiens", c'est-à-dire en majeure partie des membres du clergé dont la pensée est conditionnée par la doctrine officielle. Bien qu'il aborde cette thématique principalement pour l'Espagne, la France et l'Angleterre, il est tout à fait possible de transposer la problématique et ses enjeux à l'espace germanique². Force est de constater qu'à ce jour, il n'existe pas de monographie consacrée aux rapports que l'Eglise et les papes entretiennent avec les juifs du Saint Empire. La portée des travaux historiques reste toujours très générale, soit géographiquement³, soit chronologiquement⁴. Ce thème n'a par ailleurs rarement été traité pour lui-même. Il sert souvent à mener une étude globale sur les retombées de l'enseignement ecclésiastique sur les communautés juives⁵.

L'ensemble des pays occidentaux est sous l'influence d'un même pape. Cependant une analyse minutieuse des décrets conciliaires médiévaux, contenus notamment dans les volumes

¹ BROWE Peter, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rome, 1942 ; SIMONSOHN Shlomo, "Prelegomena to a history of the relations between the Papacy and the Jews in the Middle Ages", *Zion*, XLIV (1979), p. 66-93 [en hébreu] ; WAAGENAAR Sam, *The Pope's Jews*, Londres, 1974

² DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, 1990.

³ Lorsqu'il s'agit d'aborder la question de l'Eglise et des juifs, l'aire géographique traitée étant souvent très élargie, il n'est pas rare que l'étude menée englobe tout l'Occident. Cf. COHEN Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca et Londres, 1982.

⁴ Les sujets portant sur les rapports entre les juifs et l'Eglise prennent souvent en charge une chronologie assez vaste qui commence aux débuts du christianisme et qui se prolonge dans l'époque moderne. Cf. COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991 ; LETELLIER Jean, *Les juifs chez les Chrétiens. Vingt siècles de déraison*, Paris, 1991.

⁵ KÜHNER Hans, *Der Antisemitismus der Kirche*, Zurich, 1976 ; PARKES James, *The conflict of the Church and the Synagogue*, Philadelphie, 1961 ; SEIFERTH Wolfgang S., *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich, 1964.

des *Sacrorum Concilium*⁶ et des *Annales ecclesiastici*⁷ ainsi que dans ceux des *Concilia Germaniae*⁸, laisse apparaître que la politique pontificale et sa réception varient d'un pays ou d'une région à l'autre, en raison de la qualité des rapports qui lient le souverain pontife aux autorités civiles impériales ou royales et locales. Il est ainsi tout à fait possible qu'un pape enjoigne au roi d'un pays donné de sévir contre "ses" juifs, tout en menaçant un autre souverain d'excommunication s'il ne cesse de persécuter ceux qui vivent dans son royaume. Garantir la protection des juifs n'empêche pas le pape Innocent III, par exemple, de propager une forme d'antijudaïsme parmi ses fidèles. Il est intéressant à ce sujet d'observer que c'est dans les Etats pontificaux que les juifs jouissent au Moyen Age des plus grandes libertés alors qu'ailleurs, leurs coreligionnaires subissent les assauts répétés des papes, particulièrement aux XIIIe et XIVe siècles.

L'ouvrage de Solomon Grayzel constitue pour cette thématique des relations entre l'Eglise et les juifs au Moyen Age un outil de travail fondamental⁹. Il a compilé les bulles pontificales et les décrets conciliaires traitant directement des juifs d'Occident. Malheureusement, la chronologie envisagée ne permet qu'un bref aperçu de la situation, puisque l'auteur ne s'intéresse qu'à la première moitié du XIIIe siècle (1198-1254). Ces sources secondaires sont complétées par les travaux de Shlomo Simonsohn¹⁰, Moritz Stern¹¹ dans une moindre mesure en raison du peu de documents concernant véritablement l'espace germanique, et par les différents registres des papes qui ont été publiés, qui permettent d'appréhender au cas par cas la place qu'occupent les juifs dans les affaires pontificales. Les résultats de cette recherche permettent d'affirmer que les juifs ne constituent pas une question centrale dans la politique pontificale puisque leur mention dans les bulles et les canons ne présente pas une fréquence élevée (sans qu'il soit possible de la chiffrer) au regard des autres thèmes traités. En revanche, en comparaison de tous les autres groupes religieux ou sociaux répertoriés dans les textes pontificaux, la surreprésentation des juifs est frappante. Il convient d'ailleurs de noter que les documents pontificaux se rapportant aux communautés juives d'Allemagne sont en nombre bien inférieur à ceux traitant des juifs de France, d'Espagne et d'Angleterre. Cet aspect, que mes propres

⁶ *Sacrorum Concilium Nova et Amplissima Collectio*, MANSI Johannes Dominicus (éd.), tomes XX (1070-1109), XXI (1109-1165), XXII (1166-1225), XXIII (1225-1268), XXIV (1269-1299), XXV (1300-1344), XXVI (1344-1409), XXVIII (1414-1431), XXXII (1438-1549), Paris et Leipzig, 1903 (éd. orig. Venise, 1779-1802).

⁷ *Annales ecclesiastici*, tomes XIX (1147-1198), XX (1229-1256), XXII (1257-1285), XXIII (1286-1312) et XXV (1334-1355), BARONIUS C. (éd.), Bar-le-Duc, 1869-1872.

⁸ *Concilia Germaniae*, SCHANNAT Jean-Frédéric (éd.), Cologne, 1759-1775, 10 volumes.

⁹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church and the Jews in the XIIIth century. A study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*, New York, 1966 (éd. orig. Philadelphie, 1933).

¹⁰ SIMONSOHN Shlomo (éd.), *The Apostolic See and the Jews. Documents (492-1538)*, Toronto, 1988-1991, 7 volumes.

¹¹ STERN Moritz (éd.), *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel, 1893.

recherches me permettent de confirmer, est d'autant plus visible et révélateur que la chronologie choisie par Solomon Grayzel correspond à une période où les papes sont les plus productifs en matière de réglementation sur les juifs¹². L'évolution de l'idéologie pontificale dans ce domaine suit une ligne directrice qui tend vers le durcissement, tout à fait perceptible à l'échelle occidentale. Elle comporte néanmoins des exceptions locales dans son application et sa compréhension, dont l'Allemagne semble faire partie. Ceci explique que pour ce présent travail j'ai recouru à des textes pontificaux destinés aussi bien aux princes et évêques d'Allemagne qu'à ceux des autres pays de la Chrétienté¹³.

Depuis le XI^e siècle, l'Eglise mène une politique de restructuration au sein de la Chrétienté, inaugurée par Grégoire VII. En effet, fragilisée depuis le schisme d'Orient (1054) qui voit se consommer la rupture entre Rome et Byzance, l'Eglise grecque ne reconnaissant plus la moindre autorité à la papauté, il est donc nécessaire que l'Eglise chrétienne se consolide, afin de subsister. D'où le programme que se fixe le pape Grégoire VII, ancien moine, à savoir de restaurer, entre autres, les structures et les mœurs ecclésiastiques. La "réforme grégorienne" a également pour vocation de donner à la papauté un rôle prééminent. Le pape est persuadé que par sa réforme il rétablira une vie plus digne dans le clergé, en mettant un terme notamment au nicolaïsme* et à la simonie*. Dès lors, le christianisme aura un impact plus grand sur les fidèles, apportant paix et justice, mais à condition d'être dirigé par une seule autorité, le pape. Il instaure ainsi la *plenitudo potestatis*, transformant l'organisation ecclésiastique en un système de type monarchique. Grégoire VII cherche en outre à éradiquer le mal et le péché de la Chrétienté. Les juifs font partie de son combat, mais les mandements à ce sujet n'ont aucun retentissement et ne sont suivis d'aucune application concrète qui soit devenue loi. Si la réforme grégorienne est relativement bien acceptée dans l'ensemble de l'Occident, elle pénètre moins bien en Allemagne où sévit depuis 1077 la "Querelle des Investitures"* qui voit s'affronter le Sacerdoce et l'Empire. Au siècle suivant, l'empereur Frédéric Barberousse (1122-1190) s'efforce de pacifier l'Empire et de rétablir partout son autorité, notamment retrouver sur la papauté l'ascendant du premier empereur d'Occident. Ce qui ressort nettement de la politique pontificale des XI^e-XII^e siècles, c'est la volonté des souverains pontifes de restaurer l'unité chrétienne en insistant sur l'importance de l'autorité ecclésiastique. Dans cette optique s'accroît la lutte contre les infidèles, dont les juifs font partie, au même titre que les Sarrasins ou les hérétiques dans le sud de la

¹² La période 1198-1254 couvre les pontificats d'Innocent III, Honorius III, Grégoire IX et Innocent IV.

¹³ Au cours de ce premier point de portée plutôt générale consacré aux juifs et à l'Eglise, je recourrai à plusieurs reprises à des exemples anglais et français, parce que la comparaison est intéressante dans la mesure où ces deux pays, comme l'Allemagne, font partie de l'ensemble dit *ashkenaze*, et laissent apparaître des similitudes.

France, par exemple, et les musulmans en Terre sainte. Ces deux siècles correspondent en effet à la période des premières croisades.

Ce mouvement se poursuit et se durcit au XIII^e siècle, sous l'influence du pape Innocent III (1198-1216), qui aspire à réformer l'Eglise en profondeur et à restaurer l'unité chrétienne. Les juifs sont plus que jamais touchés par ce combat pontifical, comme le met en évidence le quatrième concile de Latran, en 1215, qui dicte pour l'ensemble de l'Occident les conditions de leur tolérance en terres chrétiennes. Ce concile est aussi l'occasion de lancer un appel à la cinquième croisade. Le durcissement qui s'opère à l'égard des juifs est pleinement constitutif de cet acharnement pontifical à anéantir les infidèles, c'est-à-dire ceux qui rejettent le Christ, *a fortiori* parce que Latran IV ne se contente pas de pousser à un nouveau départ vers la Terre sainte, mais vise à mettre l'idéal de la croisade à la portée de tout l'Occident chrétien, par une lutte au cœur même de la Chrétienté¹⁴. Dès lors, les juifs sont en danger, car ils constituent le groupe « étranger » le mieux implanté parmi les chrétiens et donc le plus visible.

L'importance de Latran IV est donc extrême au cœur du Moyen Age puisqu'un changement apparaît dans la perception pontificale des juifs. Certes, ce changement qui s'opère au XIII^e siècle n'est pas une nouveauté totale, il s'agit davantage d'un condensé des différents écrits patristiques et canons conciliaires en cours depuis le IV^e siècle, d'où les évocations qui seront faites du haut Moyen Age. En revanche, les conséquences pour les juifs et pour leurs conditions d'existence sont vraiment inédites, puisque le conflit tend progressivement à dépasser le cadre spécifiquement religieux et théologique pour s'inscrire dans une dimension résolument sociale.

I. LE POSITIONNEMENT DE L'ÉGLISE PAR RAPPORT AU JUDAÏSME.

1. Les fondements de la discorde.

a. Un héritage commun.

"L'Eglise naissante avait tout reçu d'Israël : les *Ecritures*, les Patriarches, les Alliances, la Loi, le Culte, les Prophètes, la Vierge, le Christ, les Apôtres, la Chrétienté primitive ; il n'est pas jusqu'au monachisme chrétien dont on ne puisse trouver les antécédents dans le monachisme juif des Esséniens (...)"¹⁵. On y retrouve en effet la croyance en un Dieu unique, la croyance en la

¹⁴ CHELINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval. Nouvelle bibliographie*, Paris, 1991, p. 269-463.

¹⁵ CHOURAQUI André, *Histoire du judaïsme*, Paris, 2002 (éd. orig. Paris, 1957), p. 69.

venue d'un messie, la croyance dans la résurrection des morts et dans le Jugement dernier. Le christianisme a repris plusieurs éléments présents dans le judaïsme postérieur à la destruction du second Temple tels que l'adaptation de la forme du culte synagogal aux églises et aux paroisses, un sacerdoce et un calendrier religieux partiellement mobile avec des points forts qui donnent lieu à des célébrations annuelles. La liturgie chrétienne fait également usage de l'ensemble des textes bibliques (dont les psaumes juifs issus du *Livre des Louanges*) qui sont lus selon des cycles variables et recourt à des hymnes et des chants dans la prière. Enfin, elle utilise des mots tirés de l'hébreu biblique tels que *Amen, Alleluia, Hosanna*.

Les *Écritures* juives sont regroupées dans l'*Ancien Testament* auquel la tradition des premiers siècles du christianisme ajoute le *Nouveau Testament*, les deux formant ainsi la *Bible*¹⁶, laissant apparaître qu'il s'agit davantage d'un prolongement que d'un substitut complet. Saint Augustin (354-430) fait d'ailleurs remarquer que les chrétiens reprennent à leur compte les livres de l'*Ancien Testament*, avec cette différence que ces derniers font une meilleure observation des préceptes que les juifs, "parce que nous ne pratiquons pas la circoncision du prépuce sur les enfants mâles, parce que nous mangeons des viandes jugées immondes par la Loi, parce que nous n'observons pas, d'une manière charnelle, leurs sabbats, leurs néoméniés et leurs jours de fêtes (...). Il serait trop long d'engager avec eux une discussion sur chacun de ces points en particulier, de leur faire comprendre comment (...) nous pratiquons la circoncision sans nous dépouiller de la chair de notre corps, de leur dire que nous apportons, dans nos mœurs, la sévérité qu'ils apportent dans le choix de leurs viandes"¹⁷. Pour Saint Augustin, il y a similitude sur le fond, mais désaccord immuable sur la forme. La différence porte sur les pratiques mais le peuple d'Israël est trop entêté pour percevoir leur foi d'une manière autre. A ses yeux, les chrétiens font partie intégrante de l'histoire d'Israël et se situent dans la continuité de l'histoire de Dieu avec son peuple, telle qu'elle est attestée dans les *Écritures*. Par conséquent, les chrétiens peuvent tout à fait reprendre à leur compte l'expression biblique "peuple de Dieu" qui caractérise la compréhension que les enfants d'Israël ont d'eux-mêmes, comme en témoignent de nombreuses affirmations néotestamentaires¹⁸.

¹⁶ L'*Ancien Testament*, le *Tanakh* en hébreu (תנ"ך), est appelé également *Bible* hébraïque par les chrétiens. Cette *Bible* hébraïque est composée de trois parties distinctes : le *Pentateuque** ou *Torah** (la Loi), les *Prophètes* ou *Nevi'im* (נביאים) et les *Hagiographes* ou *Ketouvim* (כתובים).

¹⁷ *Œuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français*, RAULX M. (éd. et trad.), Bar-le-Duc, 1869, tome XIV, chapitre II : *Les livres de l'Ancien Testament nous concernent : nous en observons mieux les préceptes que les juifs*.

¹⁸ *Première Épître de saint Pierre*, 2:9 ; *Épître aux Romains*, 9:25.

La volonté des Pères de l'Eglise de se démarquer de la religion juive est forte. mais c'est au prix d'une altération de ses fondements. Dieu se serait ainsi révélé en Jésus, donnant naissance au concept de Trinité, avec un seul Dieu à la fois père, fils et saint esprit¹⁹. C'est au Ve siècle que sont clairement tracées les limites dogmatiques qui séparent le christianisme du judaïsme. Un aspect important distingue les deux confessions : depuis Jésus, Dieu a pour dessein de réunir tous les fils de Dieu en une seule famille, qui se définit par sa foi en Jésus Christ et non par la pratique de la loi mosaïque²⁰. Or les juifs ne reconnaissent pas en Jésus le vrai messie, ce que déplorent les chrétiens pour qui Jésus est justement le messie tant attendu des juifs : sa résurrection s'est déjà produite et c'est en lui que les morts ressusciteront. Ce rejet juif du Christ est exprimé dans *l'Évangile selon saint Jean* : "Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. Qui me hait, hait aussi mon Père" (15:22-23)²¹.

Les théologiens, dès le Ve siècle, s'attachent à démontrer le caractère primitif de *l'Ancien Testament*, car selon eux, la venue du Christ et, *a fortiori*, sa Passion, mettent un terme aux lois cérémonielles. En effet, la situation historique a changé, par conséquent il est nécessaire de ne plus agir dans l'attente de cette venue. Les lois vétérotestamentaires sont contestées et l'opposition entre judaïsme et christianisme se cristallise alors autour du refus des pratiques juives ou judaïques. L'ignorance des juifs qui est constamment fustigée participe de cette démonstration du caractère dépassé du judaïsme. En effet, ils ne sont pas capables de s'apercevoir que les choses ont changé et s'obstinent à poursuivre dans une voie sans issue parce qu'ils n'ont pas reçu ou refusent de recevoir le message christique. C'est en ces termes que Pierre s'adresse au peuple juif (*Actes des Apôtres*, 3:17). L'entêtement et l'aveuglement des juifs dans leur ancienne foi sont dénoncés comme des péchés. Jean Chrysostome (344-407) dénigre le peuple juif en recourant à un vocabulaire vulgaire et grossier. Il le qualifie dans son discours de "peuple de chiens", de "peuple à la nuque raide", les synagogues sont comparées à des "lupanars", des "citadelles du diable" ou à des "sanctuaires de l'idolâtrie"²². Pour Pierre, il serait même préférable que les juifs soient réellement aveugles : "Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché ; mais vous dites "Nous voyons !" Votre péché demeure" (*Évangile selon saint Jean*, 9:41). En effet, les juifs revendiquent clairement leur rejet de Jésus comme messie et poursuivent dans l'orthodoxie juive.

¹⁹ SIMON Marcel et BENOIT André, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris, 1968.

²⁰ Ensemble des préceptes donnés au peuple juif par Moïse.

²¹ L'édition de la Bible utilisée est *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible*, CHIFFLOT Thomas-Georges (dir.), Paris, 1973.

Cette image des juifs aveugles est reprise au fil des siècles par les théologiens et par les papes. Elle apparaît pleinement dans la théologie de Raban Maur (780-856). En effet, l'abbé de Fulda (en Hesse) estime que c'est le rejet de Jésus Christ comme messie et l'attente messianique des juifs qui en découle qui sont au cœur de la division entre chrétiens et juifs et qui maintient ces derniers dans l'obscurité²³. Dans une lettre datée du 16 mai 1229 adressée à l'évêque de Strasbourg, le pape Grégoire IX mentionne la *Judaice cecitatis errore* qu'il oppose au *Christum lumen*²⁴ ; Innocent III parle quant à lui de la "cécité des juifs" et du "gouffre des ténèbres" dans lequel ils se trouvent²⁵. Cette thématique du rejet de Jésus comme messie s'amplifie au cours des siècles dans les débats entre théologiens chrétiens et savants juifs, suffisamment pour faire des juifs une catégorie définitivement à part, dont l'altérité religieuse ne fait désormais plus aucun doute au XIe siècle. Cette marginalisation s'exprime de manière funeste en 1095-1096, lorsque les croisés et les populations s'en prennent aux communautés juives occidentales. Pour la première fois les juifs sont clairement et définitivement perçus comme non-chrétiens. On retrouve cette même catégorisation en 1146, lors de la seconde croisade : "Pourquoi s'en aller au bout du monde au risque de perdre beaucoup d'hommes et d'argent pour combattre les Sarrasins, alors que nous laissons vivre parmi nous d'autres infidèles mille fois plus coupables envers le Christ que les mahométans ?" (Pierre de Cluny)²⁶. Les représentations allégoriques de la Synagogue se font entre autres l'écho à cette époque de cette prise de conscience de l'aveuglement durable des juifs par l'ajout à *Synagoga* d'un voile ou d'un bandeau sur ses yeux, chose jusque-là inédite²⁷. Dès lors, les juifs ne sont plus le peuple élu. Les chrétiens en revanche s'inscrivent dans cette relation privilégiée avec Dieu en se proclamant *verus Israel*, car eux seuls ont compris le message divin²⁸. Quant aux juifs, ils sont désormais voués à la soumission. "Que conclure ? Ce que recherche Israël, il ne l'a pas atteint ; mais ceux qui ont été élus l'ont atteint. Les autres, ils ont été endurcis, selon le mot de l'*Ecriture* : Dieu leur a donné un esprit de torpeur ; ils n'ont pas d'yeux pour voir, d'oreilles pour entendre, jusqu'à ce jour. David dit aussi : Que leur table soit un piège, un lacet, une cause de chute et leur serve de salaire ! Que leurs yeux

²² IANCU Carol, *Les mythes fondateurs de l'antisémitisme moderne. De l'Antiquité à nos jours*, Toulouse, 2003, p. 29.

²³ Cité par BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris-La Haye, 1960 : (...) *Nec inter Judaeos et christianos nullum aliud esse certamen nisi hoc cum illi nosque credamus Christum Dei filium repromissum, et ea quae sunt futura sub Christo a nobis impleta, ab illis explenda dicantur (...)*.

²⁴ *Concilia Germaniae, op. cit.*, vol. III, p. 536 : (...) *Ex litteris tuis accepimus prelatam fuisse ad synodum tuam hujusmodi questionem, quod quidam videlicet de Judaice cecitatis errore ad Christum lumen verum adductus (...)*.

²⁵ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 96 : [5 décembre 1199, lettre à l'abbé du couvent de Sainte-Marie de Pratt à Leicester] (...) *Quanto populus judaice cecitatis (...) in barathro tenebrarum (...)*.

²⁶ Cité et traduit dans IANCU Carol, *Les mythes fondateurs...*, *op. cit.*, p. 34.

²⁷ Voir plus loin le chapitre consacré à ce thème.

²⁸ SIMON Marcel, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1948.

s'enténébrent pour ne point voir et qu'ils courbent sans arrêt courber le dos !"(*Épître aux Romains*, 11:7-10).

De leur côté, les juifs clament qu'ils sont et demeurent le seul peuple élu, citant les passages bibliques où il est question de l'infériorité des autres nations, ainsi dans *Isaïe*, 40:15-17 est il écrit : "Voici ! les nations sont comme une goutte d'eau au bord d'un seau, on en tient compte comme d'une miette sur une balance. (...) Toutes les nations sont comme rien devant Lui, Il les tient pour néant et vide". Or, pour les juifs, Israël est un peuple qui ne compte pas "au nombre des nations"(*Nombres*, 23:9). Leur élection les conduit à se montrer reconnaissants envers Dieu, ce qui apparaît dans la liturgie juive, particulièrement dans la liturgie domestique lors du *seder** de *Pessakh** (la Pâque juive) où les bienfaits anciens de Dieu envers le peuple d'Israël sont rappelés. mais les chrétiens retournent les passages bibliques de l'élection des juifs à leur avantage en les plaçant dans les "nations". Cela leur permet de justifier leur titre de *verus Israel*. Pour certains auteurs latins, il s'agit de se proclamer non seulement véritable Israël, mais surtout "vrais juifs", ainsi que l'avait fait Saint Augustin, en déclarant que les chrétiens étaient des "vrais juifs" issus de la "vraie Judée"²⁹. Le thème du *verus Israel* accompagne toute la polémique judéo-chrétienne des premiers siècles, et au Moyen Age, la question est toujours débattue entre les théologiens chrétiens et les savants juifs, chacun cherchant à légitimer sa place par rapport à l'autre. mais l'histoire des relations entre les juifs et les chrétiens devient rapidement une question de délimitation des frontières religieuses entre les deux communautés. L'Eglise commence par rejeter les juifs en lui opposant des arguments de nature théologique, parmi lesquels la responsabilité des juifs dans la crucifixion de Jésus trouve une place de choix. Ainsi émerge au cours du IV^e siècle l'antijudaïsme chrétien antique, qui se différencie de l'antijudaïsme païen qui le précède, car il est alimenté et entretenu par l'Eglise, ce qui lui donne un caractère officiel, cohérent et systématique, selon la thèse de Marcel Simon³⁰. La démarche chrétienne qui consiste à se démarquer du judaïsme autant que possible ne fait qu'accroître le sentiment d'hostilité et la détérioration de la condition des juifs est effective dès lors que le christianisme est reconnu religion d'Etat. Cette évolution vers une hostilité ouverte des autorités chrétiennes envers les juifs se trouve justifiée par certains versets de l'*Ancien Testament*³¹. L'on y

²⁹ BLUMENKRANZ Bernhard, *Die Judenpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Bâle, 1940, p. 185. Voir aussi *ID.*, "Une survie médiévale de la polémique antijuive de saint Augustin", *Revue du Moyen Age latin*, 5 (1949), p. 193-196.

³⁰ SIMON Marcel, *Verus Israel...*, *op. cit.*

³¹ *L'Evangile selon saint Matthieu*, 21:33-44 et 27:25 ; *L'Evangile selon saint Jean*, 8:44 ; *Première Épître aux Thessaloniens*, 2:14-16.

trouve un certain nombre de reproches faits aux juifs, parmi lesquels il en est un qui va connaître une longue postérité : le crime du déicide³².

b. Le peuple déicide.

L'accusation de déicide devient progressivement le point central autour duquel s'élabore l'antijudaïsme chrétien antique et plus tard médiéval et moderne. Elle se retrouve dans les *Évangiles* rédigés au Ier siècle après Jésus Christ. Carol Iancu fait remarquer que dans *l'Évangile selon saint Jean*, le terme même de "juif" est chargé d'une connotation péjorative³³ : "Pilate cherchait à le relâcher. Mais les juifs crièrent : qu'il meure, qu'il meure, crucifie-le !" ³⁴. Cette affirmation de la responsabilité des juifs dans la crucifixion de Jésus Christ est toujours plus grande au cours du Moyen Age, même si ce n'est qu'à la fin du XIe siècle qu'elle sort des traités *Adversus Judaeos* grecs et latins des Pères de l'Eglise pour se répandre dans la société³⁵. A l'époque de Grégoire le Grand (590-604), la distinction se fait toujours entre l'ensemble des juifs ignorants, d'une part, et le groupe des pharisiens*, d'autre part, jugés seuls responsables de la mort du Christ. Cette accusation ne tarde pas à dominer dans les relations de la Passion des auteurs latins, supplantant même la part de responsabilité des Romains. En effet, de Léon le Grand au Ve siècle à Brunon de Würzburg au XIe siècle, le rôle des Romains dans la mort du Christ est ignoré ou au moins amoindri. Pour la plupart des auteurs du haut Moyen Age, les juifs ont été les instigateurs de la mort de Jésus Christ, Pilate et les soldats romains n'ont fait qu'obéir et agir en quelque sorte en service commandé.

Au XIIIe siècle, la culpabilité des juifs n'est plus chose à démontrer par les théologiens qui en sont pleinement convaincus et qui s'emploient désormais à déterminer le degré de leur faute. Cette responsabilité devient, selon l'expression de Gavin I. Langmuir³⁶, une "arme offensive" efficace pour les chrétiens – laïcs et ecclésiastiques – largement utilisée à partir de la première croisade et réemployée lors des périodes de troubles, notamment au XIVe où elle est vigoureusement relancée par les théologiens et les prédicateurs³⁷. Aux yeux de l'Eglise, le Christ subit une nouvelle Passion à chaque fois qu'un chrétien souffre dans sa chair sous les coups de

³² *Première Epître aux Thessaloniens*, 2:15 : "[Les juifs] là ont mis à mort Jésus le Seigneur et les prophètes, ils nous ont persécutés, ils ne plaisent pas à Dieu, ils sont ennemis de tous les hommes".

³³ IANCU Carol, *Les mythes fondateurs...*, op. cit., p. 27.

³⁴ *Évangile selon saint Jean*, 19:12. De même, dans les *Actes des apôtres*, 2:22-23.

³⁵ COHEN Jeremy, "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition from Augustine to the Friars", *Traditio* (1983), p. 1-27.

³⁶ Cité par SANSY Danièle, *L'image du juif...*, op. cit., I, p. 69.

³⁷ LIEBESCHÜTZ Hans, "The crusading movement in its bearing on the Christian attitude", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, p. 260-275.

l'ennemi, en l'occurrence des juifs. L'on comprend dès lors l'importance d'une telle accusation. La passion et la mort du Christ marquent un tournant dans l'histoire des juifs car c'est à ce moment précis qu'elle prend son départ et qu'elle se transforme en histoire de misères et de pleurs, en réponse au crime commis. Leur faute est d'autant plus grande qu'ils refusent toujours de venir à la résipiscence.

Les papes expliquent les conditions de vie difficiles des juifs au regard de cette faute originelle, en reprenant à leur compte les idées de Saint Augustin, qui écrit dans le dix-huitième livre de *La Cité de Dieu*, que c'est l'acte répréhensible commis par les juifs qui explique leur déchéance sur terre :

"(...) Les juifs qui le tuèrent et refusèrent de croire qu'il devait mourir pour ressusciter ensuite furent bien plus durement châtiés que lui par les Romains. Chassés de leur pays où ils vivaient d'ores et déjà sous domination étrangère, exterminés et dispersés dans tous les pays – ils sont partout – ils sont obligés d'attester aujourd'hui par leurs *Ecritures* que nous n'avons pas inventé la prophétie du Christ (...)"³⁸.

Dieu a rejeté Israël pour sa faute, telle est l'image théologique qui façonne la vision chrétienne du juif, bien que l'apôtre Paul se soit élevé contre ce postulat. L'Eglise propage largement ces idées au cours du XIIIe siècle. Innocent III rappelle que la destruction du Temple et la dispersion qui s'ensuit ne sont que des châtiments divins consécutifs au crime déicide : "la responsabilité des juifs dans la crucifixion de Jésus les a condamnés à une servitude éternelle, et, tel Caïn, ils sont voués à être des vagabonds et des fugitifs"³⁹. Or ce "mythe théologique"(Jules Isaac) sans cesse répété de siècle en siècle est démenti par l'histoire, puisque la *Diaspora** peut être datée de 722 (destruction du royaume d'Israël) et de 586 avant Jésus Christ (destruction du royaume de Juda). Cette atteinte portée contre le Christ – et par extension contre l'ensemble de la Chrétienté – appelle à la vengeance. Innocent III y fait allusion dans une lettre qu'il adresse au mois de janvier 1208 au comte de Nevers, lorsqu'il écrit "les juifs, contre qui s'exprime la voix sanglante de Jésus"⁴⁰. Lors d'un concile germanique en 1233, Grégoire IX rappelle que c'est la *culpa* des juifs qui les a conduits à la servitude perpétuelle⁴¹. C'est ce reproche fondamental qui alimente pendant des siècles la controverse des chrétiens ainsi que leur hostilité envers les juifs.

L'iconographie chrétienne, comme la littérature, se fait l'écho de cette pleine responsabilité et de son évolution au cours du Moyen Age. Dès le XIe siècle, les *Biblia*

³⁸ Cité par GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 38-39.

³⁹ Cité dans FRISON Danièle, *Le juif dans la tradition anglaise : Moyen Age et Renaissance*, La Garenne-Colombes, 1991, p. 26.

⁴⁰ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 126 : (...) *Quare Judaei, contra quos clamat vox sanguinis Jesu Christi* (...).

⁴¹ *Ibid.*, p. 198 : (...) *sue deberent agnoscere jugum ex culpa propria perpetue servitutis* (...).

Pauperum et autres récits de la Passion du Christ en images présentent les juifs comme les acolytes des bourreaux romains, mais au XIIIe siècle, ils les ont totalement supplantés, comme en rendent compte de nombreuses études iconographiques, particulièrement celles de Bernhard Blumenkranz⁴². Il est intéressant de constater que dans les récits de la Passion, les différents auteurs ne se contentent pas d'accuser les juifs d'avoir tué le Christ, mais le leur font dire. L'auteur anonyme du traité *Adversus quinque haereses* au Ve siècle fait prononcer au juif la phrase suivante : "Mes ancêtres ont tué celui que tu appelles le Christ"⁴³. Les chrétiens font reconnaître aux juifs qu'ils sont des bourreaux, de manière outrageante puisqu'ils s'en vantent. L'impact auprès du public n'en est que plus fort, car il est conforté dans ses positions antijudaïques. Dans les œuvres picturales ou sculpturales également, les juifs sont représentés comme agissant fièrement, brandissant les clous ou les verges, souvent dessinés de façon démesurée, et se moquant outrageusement du Christ⁴⁴.

Est-ce pour autant un miroir de la réalité ? Peut-on imaginer que les juifs se targuent auprès des chrétiens d'avoir tué leur messie ? Il est impossible de répondre à cette question, même s'il paraît fort peu probable qu'ils se soient conduits de la sorte. Toutefois, il est une chose que les juifs admettent sans contrainte : leur responsabilité dans la mort de Jésus, mais non du messie, là est toute la différence. Ils contestent la raison et la possibilité de l'Incarnation, mais ne rejettent pas en revanche l'existence historique et humaine de Jésus, au contraire, puisque circule à partir du premier tiers du IXe siècle un récit en hébreu des *Evangiles* connu sous le nom de *Toledot Yeshu* (תולדות ישו). Ces récits de la vie de Jésus insistent sur son aspect humain avant tout. En tant qu'homme, Jésus a été tué, mais pas en tant que messie. Selon les croyances des juifs, le messie ne peut pas mourir. Donc si Jésus est mort, cela ne fait que confirmer qu'il n'était pas le messie. Pour les chrétiens, les *Toledot Yeshu* sont une insupportable parodie des *Evangiles*, où l'histoire de Jésus est simplifiée à l'excès et sa vie tournée en dérision. Il y est présenté comme un juif parmi tant d'autres, mais qui a mal tourné. Au IXe siècle, l'évêque Agobard de Lyon se montre particulièrement opposé ce type de littérature polémique juive : comment supporter que le Christ soit présenté comme un vulgaire magicien, menteur et vil, pendu et massacré à coup de pierres ?⁴⁵ "Les *Toledot Yeshu* s'adressent d'abord aux juifs pour leur apporter une version autre que le récit chrétien de la Passion du Christ, afin que les

⁴² Cf. Bibliographie, partie "Les juifs dans l'iconographie". Voir également FRUGONI Chiara et BLUMENKRANZ Bernhard, *Il capello a punta : l'ebbero medievale nello specchio dell'arte cristiana*, Rome, 2003. Il s'agit d'une réédition partiellement augmentée du *Juif médiéval au miroir de l'art chrétien* de Bernhard Blumenkranz (1966), dont l'avantage est de présenter l'iconographie en couleur.

⁴³ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, op. cit., p. 269.

⁴⁴ Il en sera question plus loin dans l'étude.

⁴⁵ *Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae*, Berlin, 1893, tome III, lettre VII, (MGH, Epistolarum, V), p. 190.

missionnaires chrétiens ne puissent user de cette brèche ouverte pour faire du prosélytisme. Dans une simplification à l'excès, toute réponse est apportée à toute question que pourrait se poser un esprit simple"⁴⁶. Les chrétiens n'auront de cesse, au cours du Moyen Age et de l'époque moderne, de s'attaquer à cette narration qu'ils jugent odieuse, pour la faire disparaître.

Bernard Blumenkranz met en avant que cette accusation, qui n'entrave pas à la base les rapports quotidiens des juifs et des chrétiens, reste pourtant à l'esprit de ces derniers et les conditionnent de manière à ce qu'ils trouvent justifiées les différentes mesures vexatoires et discriminantes décidées par les autorités religieuses et civiles à l'encontre des juifs. Ceux-ci restent les premiers et uniques responsables de la crucifixion, bien qu'ils ne fassent que remplir le rôle qui leur est assigné dans l'économie divine du salut, et malgré l'élargissement de la responsabilité opéré depuis Grégoire le Grand : les pécheurs chrétiens font autant de mal au Christ que les juifs⁴⁷. En tant que source du mal permanente, puisque leur seule présence est à même de provoquer en toute occasion une nouvelle Passion, il faut les soumettre. L'Eglise trouve ainsi une pleine légitimité à affirmer sa supériorité sur le peuple d'Israël.

2. L'affirmation de la supériorité de l'Eglise.

a. *La nécessaire survie du peuple d'Israël.*

La foi juive est jugée caduque par les chrétiens. Toutefois, le message premier délivré par l'Eglise reste la tolérance, telle que l'a prônée Saint Augustin :

"(...) Nous devons, très chers frères, lorsque nous le pouvons, [leur montrer] que nous les aimons. Ne nous élevons point avec orgueil contre les branches séparées du tronc ; souvenons-nous plutôt de la racine sur laquelle nous avons été greffés (...)"⁴⁸.

Il y a là une reconnaissance consciente envers le judaïsme dont est issu le christianisme. Le but de l'Eglise n'est pas d'anéantir le judaïsme, au contraire, il faut que les juifs continuent d'exister, c'est une nécessité théologique. C'est en effet dans ce sens que s'exprime en 1199 le pape Innocent III dans le texte de protection des juifs, la *Constitutio pro Judeis* (reprise sous la forme d'une bulle intitulée *Sicut Judeis*⁴⁹) :

⁴⁶ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁸ Cité dans CHOURAQUI André, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁹ Cf. annexe 1. Il s'agit d'une protection accordée aux juifs pour la première fois en 1122 et renouvelée par les différents papes, depuis Calixte II jusqu'au XIV^e siècle, avec divers aménagements. Le texte original émane de Grégoire le Grand. Les juifs réclament cette bulle de protection à chaque fois qu'un nouveau pape est intronisé, ils ont besoin d'une protection officielle qui justifie leur existence dans la Chrétienté, surtout depuis les croisades.

"(...) Bien que l'incrédulité⁵⁰ juive soit à tout point de vue digne d'être condamnée, toutefois, parce que par la présence des juifs est prouvée la véracité de notre propre foi, ils ne doivent pas être trop durement opprimés par nos fidèles. Comme l'a dit le Prophète, 'Tu ne dois pas les tuer, de peur qu'ils n'oublie ta Loi à chaque fois', ou plus clairement il est établi que tu ne dois pas détruire complètement les juifs, afin que les chrétiens ne soient jamais en mesure d'oublier la Loi qu'ils manquent eux-mêmes quelque fois de comprendre, mais qu'ils exposent dans les livres pour ceux qui la comprennent (...)"⁵¹.

L'idée fondamentale qui apparaît ici est que les juifs doivent être préservés parce qu'ils sont le peuple élu de Dieu et les porteurs des *Écritures* saintes : leur existence constitue par elle-même la preuve de la vérité de l'histoire de Jésus et la dégradation de leur situation en terres chrétiennes témoigne du triomphe du christianisme. C'est Saint Augustin le premier qui forge cette notion de peuple-témoin. Selon lui, c'est la dispersion même des juifs qui permet une diffusion, malgré eux, de ce témoignage sur toute la terre⁵².

Autre notion importante : la servitude perpétuelle. Celle-ci place les juifs sous la domination des chrétiens en raison de leur crime déicide. Cet élément est omniprésent dans la théologie chrétienne de manière relativement latente. Il ressurgit en 1096 avec la première croisade et est très souvent répété aux XIIe et XIIIe siècles par les papes, particulièrement par Innocent III. Ce dernier place en exergue de la *Constitutio pro Judeis* un extrait des *Psaumes* dans lequel il est écrit : "Ne les massacre pas, que mon peuple n'oublie pas. Fais-en par ta puissance des errants, des pourchassés"⁵³. Ce verset illustre la tradition qui se fonde sur l'histoire de Caïn pour expliquer la sauvegarde des juifs : ils doivent être maintenus en vie pour expier leurs fautes et sont condamnés à errer sans jamais trouver la paix. Dans une lettre qu'Innocent III écrit en 1208 au comte Hervé de Nevers, il établit clairement le lien entre Caïn et les juifs :

"(...) Le Seigneur a fait de Caïn un vagabond et un fugitif sur la terre (...). Ainsi les juifs, contre qui le sang de Jésus Christ réclame vengeance, bien qu'il ne faille pas les tuer de peur que les chrétiens n'oublient la Loi divine, il leur faut maintenant rester sur terre dans l'errance, jusqu'à ce qu'ils affichent le visage de la honte et acceptent le nom de Jésus Christ notre Seigneur (...)"⁵⁴.

Celle-ci leur assure ainsi un soutien – relativement théorique – face aux assauts du peuple chrétien et des autorités civiles. Pour une explication du texte et de ses origines, cf. GRAYZEL Solomon, "The Papal Bull *Sicut Judeis*", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, p. 231-259 et DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 137-143.

⁵⁰ Je préfère traduire le terme *perfidia* par incrédulité plutôt que par perfidie. Pour de plus amples explications, je renvoie au glossaire situé à la fin du mémoire.

⁵¹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 93 : [15 septembre 1199] (...) *Licet perfidia Judeorum sit multipliciter improbanda, quia tamen per eos fides nostra veraciter comprobatur, non sunt a fidelibus graviter opprimendi, dicente propheta : 'Ne occideris eos ne quando obliviscantur legis tue', ac si diceretur appertius ; ne delevetis omnino Judeos, ne forte Christiani legis tue valeant oblivisci, quam ipsi non intelligentes, in libris suis intelligentibus representant (...)*.

⁵² DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 577.

⁵³ *Psaumes*, 59:12.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 126 : [17 janvier 1208] (...) *Ut esset Cain vagus et profugus super terram (...). Quare Judei, contra quos clamat vox sanguinis Jesu Christi, etsi occidi non debeant, ne divine legis obliviscatur populus Christianus, dispergi*

Les juifs sont un peuple témoin dont la déchéance doit être visible, car elle est la conséquence de leur entêtement, de leur aveuglement, et de la malédiction divine qu'ils subissent pour avoir, non seulement rejeté, mais aussi tué le Christ. Ils sont dès lors un contre-modèle à ne pas suivre, leur sort ayant pour vocation de dissuader les chrétiens de s'éloigner de leur foi, s'ils ne veulent pas connaître une destinée identique. Il faut attendre le XIV^e siècle au moins pour revenir à l'idée originelle que la protection des juifs doit se faire par charité chrétienne et que les crimes commis contre eux sont une offense à Dieu. En effet, Léon le Grand au Ve siècle s'écrie lors d'un sermon pour l'Épiphanie :

"(...) Mais enfin, reviens à toi, juif, reviens à toi ! (...) Ne demeure pas terrifié par l'atrocité de ton crime, car Jésus n'appelle pas les justes, mais les pécheurs. Celui qui a prié pour toi pendant qu'on le crucifiait ne repousse pas ton impiété (...)".

Il est évident à ses yeux que la charité chrétienne s'applique également aux juifs afin que "ce peuple qui a dégénéré de la noblesse spirituelle de ses ancêtres, reprenne lui aussi les droits de sa première origine"⁵⁵. Au Ve siècle toujours, le pape Gélase fait chanter dans la prière liturgique romaine "Pour les juifs égarés, pour les hérétiques fourvoyés, pour les païens qui adorent les idoles, nous implorons le Seigneur de vérité"⁵⁶. Au XIII^e siècle, les choses sont désormais différentes.

Il existe par ailleurs une deuxième explication, qui vient justifier la nécessaire survie des juifs. Liée au Salut, elle se fonde sur des extraits bibliques : en effet, l'Apôtre a promis que les restes d'Israël seraient sauvés à la fin des temps⁵⁷. Il faut par conséquent que les juifs, ou du moins quelques-uns, restent en vie pour que s'accomplisse la prophétie. C'est ainsi que commence la bulle *Sicut Judeis* : le préambule rappelle qu'il est important de ne pas tuer tous les juifs⁵⁸. C'est ce que l'on retrouve dans la *Constitutio pro Judeis* et dans son préambule, repris sous forme de bulle lorsqu'il est écrit qu'il ne faut pas tous les tuer. De même peut-on lire les lignes suivantes dans une missive de Grégoire IX en avril 1233 aux archevêques et évêques du royaume de France :

tamen debent super terram ut vagi, quatenus facies ipsorum ignominia repleatur, et querant nomen Domini Jesu Christi (...).

⁵⁵ LOVSKY Fadiey, *Antisémitisme...*, op. cit., p. 202.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Épître aux Romains*, 9:27 : "Et Isaïe s'écrie en faveur d'Israël : 'Quand le nombre des fils d'Israël sera comme le sable de la mer, le reste sera sauvé'". De même, *Épître aux Romains*, 11:26 : "Et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : 'De Sion viendra le Libérateur, il enlèvera les impiétés du milieu de Jacob'".

⁵⁸ Cf. annexe 1.

"(...) Bien que l'incrédulité des juifs doive être condamnée, leur relation avec les chrétiens est néanmoins utile, et en un sens nécessaire ; ils portent en effet l'image de notre Sauveur et ont été créés par le Créateur de toute l'humanité. Pour cela ils ne doivent pas être détruits, Dieu l'interdit aux fidèles du Christ (...), leurs pères ont été décrétés amis de Dieu et leurs restes doivent être sauvés (...)"⁵⁹.

Selon certains historiens, il y a là les germes d'une haine contre les juifs qui donnent raison aux persécutions qu'ils subissent localement et qui fondent les armes idéologiques des massacres des XIII^e et XIV^e siècles, de la Peste Noire surtout. En effet, il est dit d'une part qu'il ne faut pas les tuer tous, ce qui sous-entend que certains peuvent mourir quand même, et d'autre part les raisons données pour la sauvegarde des juifs n'impliquent pas l'intégrité de leur personne. Ce sont les seules injonctions bibliques qui les maintiennent en vie, qui donnent à leur existence une certaine légitimité. L'attitude pontificale à l'égard des juifs suit un cheminement contestable aujourd'hui, mais logique pour l'époque médiévale.

Pour quelle(s) raison(s) les papes assument-ils un rôle de protecteurs des juifs ? Le rôle joué par les juifs dans l'économie du Salut offre en grande partie la réponse à cette attitude commune. Les papes se positionnent ainsi contre les rois et les empereurs, contre les seigneurs locaux, contre la population chrétienne, contre les croisés, ... à la demande expresse des juifs le plus souvent. Les papes précisent généralement qu'ils ont reçu les "plaintes larmoyantes des juifs", ce qui leur permet aussi de maintenir un ascendant sur les représentants de la religion déchue⁶⁰. La première occurrence de la *Constitutio pro Judeis* apparaît sous Calixte II (1050-1124), après la première croisade et les massacres de juifs qui l'ont accompagnée. Le pape est souvent pour les juifs le dernier recours possible, si bien qu'ils font appel à lui en cas d'extrême nécessité. Grégoire IX se montre par exemple horrifié en 1236 des actes atroces que les croisés partis "libérer l'héritage du Christ" commettent à l'encontre des juifs (massacres, pillages, mises à sac, ...). Il exige que ce qui a été volé aux juifs leur soit restitué⁶¹. En 1247, un an après l'accusation portée contre les juifs de Fulda d'avoir tué un jeune enfant chrétien, Innocent IV dément devant les prélats d'Allemagne la véracité des actes sanguinaires que les juifs sont réputés commettre depuis le XII^e siècle en Occident, en expliquant que ces calomnies suscitent

⁵⁹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 200 : [6 avril 1233] (...) *Etsi Judeorum sit reprobanda perfidia, utilis tamen est et necessaria quodammodo Christianis conversatio eorumdem, qui Salvatoris nostri habentes imaginem, et ab universorum Creatore creati, a creaturis suis, videlicet Christi fidelibus, non sunt, prohibente Domino, perimendi (...) amici Dei sunt ipsorum patres effecti, et etiam reliquie salve fient (...)*.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 87, 88 et 268 : (...) *lachrymabilem Judeorum (...)*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 87 : (...) *Lachrymabilem Judeorum in regno Francie commorantium, et miseratione dignam recipimus questionem, quod cum cruce signati civitatum vestrarum et diocesum corda et corpora preparasse ad proelium Domini proeliandum, ac hereditatem Christi liberare de manibus paganorum, qui exigentibus culpulis populi Christiani detinent et coinquant templu Dei (...). Ne igitur tante temeritatis audacia si repressa non fuerit, transeat aliis in abusum, mandamus quatenus excedentes hujusmodi, in vestris diocesibus commorantes ad satisfactionem de perpetrata iniquitate, ac ablatiis Judeis eisdem congruam impendendam singuli vestrum monitione premissa per censuram ecclesiasticam appellacione remota cogatis (...)*.

partout la haine des juifs parmi les populations et les conduisent au bûcher⁶². Enfin, en 1348, dans le contexte de la Peste Noire, Clément VI prononce un réquisitoire contre les accusations d'empoisonnement des puits, venant ainsi en défense aux juifs (mais non aux lépreux soupçonnés de complicité)⁶³.

Rares sont les papes qui prennent ouvertement position en faveur des juifs comme Grégoire IX, Innocent IV et Clément VI. Mais l'on peut constater que les peines encourues par les chrétiens qui s'attaquent aux juifs ne sont pas très élevées : il s'agit bien souvent de verser une somme d'argent compensatoire et de s'astreindre à quelques prières supplémentaires. Le parti pris des papes relève ainsi davantage d'une mesure dissuasive qui répond à la demande biblique de protéger autant que possible "ceux qui doivent être sauvés". La conversion des juifs est en effet une composante majeure des aspirations ecclésiastiques et de la politique pontificale du Moyen Age.

b. Conversions volontaires et baptêmes forcés.

Existe-t-il un Salut fiable pour les juifs, qui les assure d'une certaine quiétude ? Il semble que ce soit le cas, à en juger par le discours de l'Eglise, pour qui le baptême constitue la seule rédemption possible pour les juifs. Mais encore faut-il que les conversions soient obtenues spontanément par les missionnaires et non par la violence. Les papes n'ont de cesse de répéter cela jusqu'au XIVe siècle. Ainsi la *Constitutio pro Judeis* stipule :

"(...) Aucun chrétien ne doit recourir à la violence pour forcer [les juifs] à être baptisés aussi longtemps qu'ils ne sont pas volontaires et qu'ils refusent, mais si l'un d'eux se réfugie chez les chrétiens de son plein gré et pour sa foi, alors seulement une fois que sa volonté est parfaitement établie, il peut être converti sans être soumis à aucune calomnie. Pour sûr, on ne peut pas croire que quelqu'un qu'on sait avoir accepté le baptême, contre sa volonté et contre ses vœux, possède véritablement la foi chrétienne (...)"⁶⁴.

C'est donc à partir de 1278, sous le pontificat d'Honorius III, que sont lancées officiellement les campagnes de conversions en Allemagne⁶⁵. L'Eglise ne néglige aucun moyen pacifique pour parvenir à ses fins. Lors du concile de Latran III en 1179 est lancée l'idée que le

⁶² *Annales ecclesiastici*, tome XXI, p. 260.

⁶³ *Ibid.*, tome XXV, p. 454-455. Cf. annexe 2.

⁶⁴ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 92 : (...) *Statuimus etiam, ut nullus Christianus invitos vel nolentes, eos ad baptismum per violentiam venire compellat, sed si eorum quilibet sponte ad Christianos, fidei causa confugerit, postquam voluntas ejus fuerit patefacta, Christianus absque aliqua efficiatur calumnia. Veram quippe Christianitatis fidem habere non creditur, qui ad Christianorum Baptisma non spontaneus, sed invitatus cognoscitur pervenire (...)*. Cf. annexe 1.

⁶⁵ AM Strasbourg : 1 AST 2 (113).

nouveau converti doit obtenir un pécule financier compensatoire, ce que reprend à son compte Innocent III en 1213 :

"(...) Il apparaît cependant qu'une nouvelle plante de ce genre ne devrait pas être fortifiée par la seule rosée de la doctrine, mais il faut la nourrir de bénéfices temporels (...), nous ordonnons à Votre Fraternité par nos écrits apostoliques, d'arranger les choses afin que lui et sa famille, elle aussi convertie au christianisme, ne manquent de rien en ce qui concerne les biens vitaux de première nécessité. Avec [en tête] la perte des biens temporels, ils ne seront pas tentés de regarder en arrière ni d'ennuyer à ce propos une nouvelle fois le Saint Siège"⁶⁶.

Le nouveau converti est en rupture avec sa communauté d'origine dont il ne peut plus rien attendre. Déjà en 1199, Innocent III met en avant le manque de nourriture et la pauvreté des nouveaux chrétiens qui les font mener une existence précaire. La crainte est que, dans leur grande détresse, même lorsqu'ils ont quitté les ténèbres, ils reviennent sur leur conversion, la lumière du christianisme ne suffisant pas à combler l'absence de subsistances terrestres⁶⁷. Il est nécessaire de pourvoir aux besoins vitaux des nouveaux chrétiens. L'accroissement du numéraire permet ainsi à l'Eglise de s'assurer à la fois la conversion et la garantie de non-retour à la foi première.

Autre moyen d'obtenir la conversion des juifs : la diffusion de légendes dans lesquelles les juifs se rendent compte d'eux-mêmes de leur erreur et optent pour la conversion, spontanément. Le miracle de la conversion des juifs apparaît pour la première fois au XIIe siècle, chez un auteur allemand appelé Honorius d'Autun⁶⁸. Pourtant, les milieux populaires ne prennent connaissance de ce type de miracles qu'à partir du XIVe siècle. Les peintures murales de l'église de Hunawihir, en Alsace, offrent une variante iconographique intéressante de ces légendes. Datant probablement du XVe siècle, elles représentent en quatorze scènes la vie de saint Nicolas, dont trois d'entre elles sont consacrées à un juif. Voici l'histoire qui y est racontée : un juif, reconnaissable à son chapeau pointu, est abordé par un chrétien dans le besoin qui souhaite lui emprunter de l'argent. Il jure de le rembourser dès que possible en prêtant serment sur saint Nicolas. Plus tard, le juif réclame son dû mais le chrétien prétend l'avoir déjà remboursé. Ce dernier conserve l'or dû dans un bâton qu'il tient à la main. Le juif va se plaindre à saint Nicolas

⁶⁶ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 138 : [Innocent III à l'archevêque Pierre de Sens, 10 juin 1213] (...) *Cum igitur hujusmodi nova plantatio non solum rore doctrine riganda sit, sed etiam temporalibus beneficiis nutrienda (...) fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatenus ei ac familie sue ad fidem Christianam converse taliter facias in vite necessariis provideri quod pro defectu temporalium retro aspicere non cogantur vel propter hoc ad sedem apostolicam denuo laborare (...).*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 96 : [5 décembre 1199, lettre à l'abbé du couvent de Sainte-Marie de Pratt à Leicester] (...) *Si qui gratia sancti Spiritus illustrati, abrenuntiato errore judaico, a tenebris se convertunt ad lucem et fidem recipiunt christianam ; et attempta est sollicitudine providendum ne inter alios Christi fideles inedia deprimantur, cum plerique horum pro indigentia necessariarum rerum, post receptum baptismum, in confusionem non modicam inducantur, ita ut plerumque, faciente illorum avaritia qui, cum ipsi abundant, Christum pauperem respicere dedignantur, retro cogantur abire (...).*

⁶⁸ LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1984, p. 609.

de la perte de son bien, mais entre temps, découvre la vérité, lorsqu'il voit le chrétien gisant mort sur la route et le bâton laissant l'or s'écouler à ses côtés. Au lieu de prendre l'or, il demande à saint Nicolas de ressusciter le mort. Dieu accède à la requête du saint, et à la vue d'un tel miracle, le juif se convertit. La dernière scène représente le baptême du fils du juif dans une église, soulignant ainsi que ce lieu est celui du Salut sur terre. Il n'y a aucune hostilité marquée à l'encontre des juifs sur ces peintures murales données à la vue directe des chrétiens qui entrent dans l'église⁶⁹.

L'enseignement qu'il faut en tirer est certainement l'inutilité de la violence dans l'obtention du baptême, sans compter qu'à cette époque, aucun juif ne réside à Hunawihr⁷⁰. C'est ce que l'historien Gérard Christmann a très justement qualifié de "pédagogie de la conversion" des juifs à l'usage des fidèles chrétiens⁷¹. Par ailleurs, des récits de conversions de juifs sont diffusés par des auteurs convertis afin d'inciter leurs anciens coreligionnaires à faire de même. Je ne citerai qu'un exemple, le récit de la conversion au XIIe siècle d'Hermann le juif, originaire de Cologne⁷², écrit controversé puisqu'il pourrait s'agir d'un faux uniquement destiné à l'édification des chrétiens⁷³. Il s'agit également d'un miracle, puisque le jeune Hermann, à l'âge de douze ans, fait un songe dans lequel il comprend le bien fondé de la religion chrétienne qu'il consigne plus tard dans son *Opusculum de conversione sua*. On peut néanmoins se demander quel est l'impact d'une telle littérature sur les juifs. Il est fort probable qu'elle soit quasiment nulle, principalement parce qu'en plus de ne pas lire le latin, ils n'ont aucune raison de lire de tels opuscules chrétiens de leur plein gré. C'est pourquoi l'on peut penser aisément que cette "pédagogie de la conversion" s'adresse à des lecteurs chrétiens, pour empêcher l'usage de la force à l'encontre des juifs.

Face à ces appels pacifistes de l'Eglise, une question peut légitimement être posée : fiction ou réalité ? Il apparaît que les baptêmes forcés sont une réalité et constituent même, lors des persécutions, la seule alternative possible à la mort. Cela est particulièrement visible lors de

⁶⁹ [diaporama 58].

⁷⁰ Pour plus de détails sur ces fresques, cf. ROTT Jean, "La légende de Saint Nicolas et les fresques de l'église de Hunawihr", *Archives de l'Eglise d'Alsace*, II (1948), p. 309-312 et CHRISTMANN Gérard, "L'image du juif dans la société chrétienne de la fin du Moyen Age d'après l'iconographie des fresques de l'église de Hunawihr", *Saisons d'Alsace*, 55-56 (1975), p. 23-46.

⁷¹ CHRISTMANN Gérard, "L'image du juif..;", *art. cit.*, p. 41.

⁷² SCHMITT Jean-Claude, *La conversion d'Hermann le juif : autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003.

⁷³ SALTMAN Avrom, "Hermann's 'Opusculum de conversione sua' : truth or fiction ?", *REJ*, 147 (1988), p. 31-56 ; KLEINBERG Aviad, "Hermanus Judaeus's opusculum : in defence of its Authenticity", *REJ*, 151 (1992), p. 337-353 ; LOTTER Friedrich, "Ist Hermann von Schedas *Opusculum de conversione sua* eine Fälschung ?", *Askenas*, 2 (1992), p. 207-218. Voir également COHEN Jeremy, "The mentality of the Medieval Jewish Apostate : Peter Alfonsi, Hermann of Cologne and Pablo Christiani", dans ENDELMAN Tod et GUROCK Jeffrey (dir.), *Jewish apostasy in the modern world*, New York, 1987, p. 20-47.

la première et de la deuxième croisade, ainsi que lors des assauts contre les juifs qui ont lieu en Franconie en 1298, dans le sud de l'Allemagne en 1306 et dans une grande partie de l'Occident au siècle suivant lors de la Peste Noire. Or, les papes n'interviennent pas ou très peu. Toutefois ce qui est condamné en général, ce ne sont pas les tentatives réussies ou avortées de conversions forcées, mais le vol et les violences physiques. En effet, Innocent IV, au mois de mai 1247, ordonne à l'archevêque de la province de Vienne en France de punir ceux qui ont persécuté les juifs et de faire en sorte que les biens soient restitués aux victimes⁷⁴.

Comment les autorités religieuses s'assurent-elles qu'un juif qui se convertit demeure chrétien ? En effet, la conversion idéale que décrivent les souverains pontifes n'existe plus dès lors que l'apport en numéraire promis n'arrive pas : les convertis non dédommagés retournent le plus souvent au judaïsme. C'est pour cette raison que dans plusieurs pays, dont l'Allemagne ne fait pas partie, les autorités religieuses locales tentent de mettre en place un encadrement des convertis⁷⁵. Le modèle anglais est le plus abouti : à Londres, dans *New Street*⁷⁶, en 1233, est créée, selon le chroniqueur Matthieu Paris, une *Domus Conversorum* ou "maison des convertis", sur l'initiative du roi Henri III qui cherche à sauver son âme, celle de son père et celles de leurs ancêtres (*pro redemptione anime suae et regis Johannis patris sui et omnium antecessorum suorum*). Il s'agit d'une maison d'assistance aux nouveaux convertis dans le besoin, en vigueur jusqu'à la fin du XVIIe siècle, "non loin du vieux temple, où les juifs convertis demeureraient et étaient instruits dans la foi chrétienne"⁷⁷. Les nouveaux convertis touchent 700 marcs de l'Echiquier royal, destinés à la construction d'une église et d'autres édifices qui leur sont nécessaires⁷⁸. Ils sont placés sous la surveillance d'un gardien, responsable de la *Domus*. Ils sont

⁷⁴ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 262-266.

⁷⁵ Cf. BROWE Peter, "Die kirchenrechtliche Stellung der getauften Juden und ihrer Nachkommen", *Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf die Länder deutscher Zunge*, 121 (1941), p. 3-22.

⁷⁶ *Foedera, conventiones, litterae et cujuscunque generis. Acta publica inter reges anglie alios quosvis imperatores, reges, pontifices, principes vel communitates (1066 ad nostra usque tempore)*, CLARKE Adam et HOLBROOKE Frederick (éd.), Londres, 1816, vol. I/1, p. 201 : (...) *Domui conversorum quam fundavimus suburbio London in vico scilicet que vocatur Neustrate* (...).

⁷⁷ PARIS Matthieu, *Historia Anglorum*, MADDEN Frédéric (éd.), Londres, 1869, vol. III, p. 262-263 : (...) *De domo Conversorum Londoniis constructa. Circa idem tempus, rex Angliae Henricus quandam decentem ecclesiam et congregationi conventuali sufficientem cum quibusdam aedificiis adjacentibus propriis sumptibus fabricavit, in loco ubi domum Conversorum pro redemptione anime suae et regis Johannis patris sui et omnium antecessorum suorum constituit, anno regni sui decimo septimo ; videlicet Londoniis, haud procul a Veteri Templo. Ad quam domum confugientes Judaei conversi, relicta Judaismo caecitate, sub quadam honesta vivendi regula certum haberent in tota vita sua domicilium, tutata refugium et sufficiens vitae sustentamentum sine servili labore et fuenoris emolumento* (...).

⁷⁸ *Foedera...*, *op. cit.*, tome I, 1, p. 201 : (...) *Quare volumus etc. pro nobis et herdibus nostris quod predicti conversi, in predicta ecclesia conversantes et in perpetuum conversaturi, percipiant predictas septingentas marcas ad scaccarium nostrum ad terminos predictos ad se sustentandos, et ad constructionem ecclesie sue et edificiorum suorum faciendam bene et in pace* (...).

douze à se succéder jusqu'à l'expulsion des juifs d'Angleterre en 1290⁷⁹. Aucun pays de la Chrétienté ne connaît d'équivalent aussi perfectionné. Il existe en parallèle un autre moyen de maintenir la fidélité des nouveaux convertis, qui consiste à les placer dans des maisons religieuses, en leur assurant un revenu, ainsi que le font les papes Grégoire IX et Innocent IV, respectivement en juillet 1234 et novembre 1250. Grégoire IX recommande un certain Wilhelm, "né d'un maître B., juif" aux prévôts et au doyen de la cathédrale Saint-Pierre de Mayence et s'assure qu'il aura une rente de 10 marcs argent fourni par le monastère de Fulda, dans le diocèse de Würzburg⁸⁰. Innocent IV quant à lui fait mention dans une lettre au prieur de Saint-Nicolas de Nevers de sa demande à l'archevêque de Bourges de pourvoir le clerc Jean, un converti, "d'un bénéfice ecclésiastique convenable dans l'une des églises de la province ou du diocèse de Bourges"⁸¹. On trouve effectivement tout au long du Moyen Age et durant l'époque moderne des convertis dans les ordres religieux et à certains postes ecclésiastiques élevés, en assez grand nombre pour que ces occurrences ne paraissent pas étranges.

Toutefois, il semble qu'il y ait eu des conversions libres et spontanées de juifs, en parallèle des baptêmes forcés⁸². On en trouve des mentions çà et là dans les différentes annales et dans les recueils de documents ecclésiastiques. Une lettre intéressante est envoyée à ce sujet par le pape Innocent III en 1206 à l'évêque Berthold de Metz (1180-1212) en réponse à la question posée par Berthold qui avait demandé au pape si le juif de son diocèse, qui s'était "autobaptisé" à l'article de la mort, alors qu'il n'était entouré que de gens de sa confession judaïque, était à considérer comme chrétien ou non. Le pape déclare ce baptême irrecevable, car la présence de deux personnes est nécessaire : celui qui baptise et celui qui reçoit le baptême. Le Christ lui-même ne s'est pas administré le baptême, il a demandé à Jean-Baptiste de le faire⁸³. Que ce baptême soit recevable ou non, ce qui apparaît ici est que ce genre de pratique a cours. En 1213,

⁷⁹ ADLER Michael, *Jews of Medieval England*, Londres, 1939, p. 378. La liste complète des gardiens de la maison des convertis est donnée jusqu'à la prise de fonctions du dernier en 1603.

⁸⁰ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 212 : [3 juillet 1234] (...) *Cum igitur dilectus filius Willelmus canonicus Ecclesie Sancti Johannis Maguntini, natus quondam Magistri B. Judei (...) Abbate et Conventu Monasterii Fuldensis Herbipolensis diocesis in decem marcarum puri argenti redditu providi (...)*.

⁸¹ *Ibid.*, p. 288 : [13 novembre 1250] : (...) *Pro dilecto filio, Johanne clerico, de judaismo ad fidem christianam converso, litteras nostras dudum venerabili fratri nostro archiepiscopo Bituricensi sub ea forma dicimur direxisse, ut eidem clerico in aliqua ecclesiarum Bituricensis civitatis vel diocesis de competenti ecclesiastico beneficio provideret vel faceret provideri (...)*.

⁸² MENTGEN Gerd, "Jüdische Proselyten im Oberrheingebiet während des Spätmittelalters. Schicksale und Probleme einer "doppelten" Minderheit", *ZGO*, 142 (1994), p. 117-139.

⁸³ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 120 : [28 août 1206] (...) *Debitum officii pontificalis exsolvis, cum super dubiis juris articulis responso sedis apostolice postulas edocrei. Sane, per tuas nobis litteras intimasti, quod quidam Judeus, in mortis articulo constitutus, cum inter Judeos tantum existeret, in aquam se ipsum immersit, discendo : Ego baptizo me in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti. Nunc autem queris, utrum idem Judeus, in devotione Christiane fidei perseverans debeant baptizari? Nos autem, fraternitati tue taliter respondemus, quod, cum inter baptizantem et baptizatum debeat esse discretio (...) memoratus Judeus indubitanter est ab alio baptizandus, ut ostendatur, quod alius est qui baptizatur et alius qui baptizat, ad quod etiam designandum, ipse Christus non a se ipso, sed a Joanne voluit baptizari (...)*.

un juif de la province de Sens entreprend un pèlerinage à Rome, après avoir été témoin d'une scène d'hostie miraculeuse. Une fois dans la Ville Eternelle, il se laisse convertir par un cardinal⁸⁴. Une liste de criminels est établie à Colmar vers 1460, sur laquelle figure un juif converti anonyme⁸⁵. Il est cependant impossible de savoir quelle est la part de perméabilité des juifs à la propagande pontificale en raison du manque de sources. Aucune étude historique n'a été menée sur ce sujet, exception faite peut-être de celle de Peter Browe qui tente de quantifier sans chiffrer le nombre de juifs passés au christianisme⁸⁶. Pour ma part je serais tentée de dire que la proportion de convertis au christianisme par rapport au nombre de juifs reste faible, au vu des sources juives, chroniques ou écrits rabbiniques, qui ne se plaignent pas de pertes importantes dans leurs rangs. Le nombre de convertis augmente au XIVe siècle, avec l'apparition de la pratique de la conversion forcée et de masse, à une époque où théologiens et juristes accordent moins d'attention au principe premier de l'interdiction du baptême dans la violence.

c. *Ecclesia versus Synagoga.*

L'Eglise s'attache à démontrer par tous les moyens qu'elle est désormais le *verus Israel* et que les juifs n'en sont, qu'au mieux, les fils aînés. Cette victoire affichée sur la Synagogue se traduit dans l'iconographie et la statuaire chrétiennes par une représentation allégoriques des deux entités, sous des traits féminins. Ces deux femmes sont placées dès le IXe siècle de part et d'autre du Christ : *Ecclesia* est à sa droite, *Synagoga* à sa gauche. Et il faut bien souligner ici le caractère négatif et péjoratif du terme *sinister*. Les exemples ne manquent pas dans l'Empire mettant en évidence que l'évolution de la représentation de *Synagoga* et *Ecclesia* suit celle de la perception chrétienne du judaïsme. A la suite de Léopold Asch, qui a consacré à ce thème plusieurs études⁸⁷, un constat important doit être fait : le rabaissement du judaïsme dans ce type de production artistique n'est pas systématique avant le XIIIe siècle. C'est ce qui ressort de l'analyse des scènes de crucifixion taillées dans des plaques d'ivoire de Metz (IXe-XIe siècles). *Synagoga* y est vêtue à l'antique comme *Ecclesia* et s'éloigne du Christ avec dignité. Elle n'est pas rejetée, c'est elle qui décide de refuser le christianisme. Ainsi sur la partie médiane d'un plat

⁸⁴ SIMONSOHN Shlomo (éd.), *The Apostolic See...*, *op. cit.*, vol. I, n°93.

⁸⁵ AM Colmar : FF 358 (18).

⁸⁶ BROWE Peter, *Die Judenmission...*, *op. cit.*, p. 203 et suivantes.

⁸⁷ ASCH Léopold, "L'Eglise et la Synagogue", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 150. Voir également du même auteur "Premières représentations de l'Eglise et de la Synagogue dans l'art médiéval (IXe, Xe et XIe siècles), rôle des ateliers messins", dans *SHIAL, XXIIIe colloque, Strasbourg, 10 et 11 février 2001*, Strasbourg, 2001, p. 9-20. Léopold Asch (77) est décédé à la fin de l'année 2006, sans avoir pu mener à terme son projet d'ouvrage portant sur cette thématique de *Synagoga* et *Ecclesia*.

de couverture d'un évangélaire messin (début du Xe siècle) est gravée une scène de la crucifixion : *Synagoga* a la tête relevée en signe de déni et de non-soumission ; le drapeau, qu'elle tient fermement, est intact. "Sa tête railleusement dressée vers le crucifié, en un mouvement de défi, symbolise son esprit d'antagoniste insoumise et invaincue"⁸⁸. Les artistes privilégient encore à cette époque la représentation du refus obstiné et volontaire à celle du poids de la faute originelle. Certes, les deux confessions ne sont pas mises sur un pied d'égalité, mais le rapport de forces dans lequel elles s'inscrivent n'est pas humiliant ou dégradant pour la Synagogue qui garde la tête haute dans la défaite. L'enseignement à tirer de ces allégories est simple : l'époque du judaïsme est révolue, place est faite désormais au christianisme victorieux.

A partir du XIIIe siècle, l'iconographie chrétienne se fait l'écho la dégradation de la perception des juifs en Occident. La cause de ce revirement semble être la prise de conscience générale consécutive à la première croisade qui fait de l'Eglise l'épouse bien-aimée et de la Synagogue la femme répudiée et méprisée. Toutes deux deviennent un motif iconographique récurrent qui apparaît sur les bas-reliefs, les fresques ou les vitraux, et orne les parvis d'églises (à Saint-Etienne de Metz ou à Saint-Pierre-le-Jeune de Strasbourg, par exemple, bien que les statues que l'on peut y voir aujourd'hui ne soient pas d'époque). Comment se matérialise ce changement ? Des chercheurs comme Paul Hildenfinger au début du XXe siècle⁸⁹, Bernard Blumenkranz⁹⁰, et plus récemment Léopold Asch⁹¹ et Freddy Raphaël⁹², remarquent que *Synagoga* courbe désormais la tête pour ne pas voir l'Eglise triomphante, ainsi que le montrent les statues allégoriques des cathédrales de Strasbourg⁹³, de Trèves et de Bamberg⁹⁴, toutes réalisées vers 1230. La défaite de la Synagogue y est manifeste : sa couronne tombe ou est jetée à bas selon les cas ; les tables de la Loi qu'elle tient dans ses mains sont brisées pour mieux exprimer le caractère dépassé de l'*Ancien Testament* (une variante s'observe à Notre-Dame de Trèves où elle les tient à l'envers) ; la lance sur laquelle elle s'appuie, symbole de son glorieux

⁸⁸ *Ecclesia et Synagoga*. Ivoire de Metz, Xe siècle, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, op. cit., p. 106-107 [diaporama 3].

⁸⁹ HILDENFINGER Paul, "La figure de la Synagogue dans l'art du Moyen Age", *REJ*, 47 (1903), p. 187-196.

⁹⁰ BLUMENKRANZ Bernhard, "Mutations d'un motif de l'iconographie médiévale (Allemagne, 12e-15e siècles)", dans CAQUOT André, HADAS-LEBEL Mireille et RIAUD Jean (éd.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain et Paris, 1986.

⁹¹ ASCH Léopold, "L'Eglise et la Synagogue de la cathédrale de Strasbourg", dans *SHIAL, XXIe colloque, Strasbourg, 27 et 28 février 1999*, Strasbourg, 2000, p. 13-22 ; *ID.*, "L'Eglise, la Synagogue et le Diable", dans *SHIAL, XXIVe et XXVe colloques, Strasbourg, 2002 et 2003*, Strasbourg, 2005, p. 1-11.

⁹² RAPHAËL Freddy, "La Synagogue et l'Eglise", *Les Saisons d'Alsace*, 13 (2001-2002), p. 35.

⁹³ Eglise triomphante et Synagogue déchuée. Strasbourg, cathédrale, portail sud, vers 1235. Les statues originales sont conservées au Musée de l'Oeuvre-Notre-Dame [diaporama 24 et 25].

⁹⁴ Eglise triomphante et Synagogue déchuée. Bamberg, cathédrale, vers 1230-1240, dans BREMER Natascha, *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst der deutschen Mittelalters*, Francfort, Berne et New York, 1986, fig. 34 et 36 [diaporama 26].

passé, se brise pour mieux montrer ses croyances erronées. Cela rappelle les versets que l'on trouve dans les *Lamentations* :

"La joie a disparu de notre cœur,
Notre danse s'est changée en deuil.
La couronne de notre tête est tombée
Malheur à nous, car nous avons péché ! .
Voilà pourquoi notre cœur est malade,
Voilà pourquoi s'obscurcissent nos yeux"⁹⁵.

Cette même dualité triomphe/déchéance figure sur deux des panneaux du retable du *Miroir du Salut* de Conrad Witz, peints en 1435 : le port altier de l'Eglise contraste nettement avec le ploiement de la Synagogue qui, bien que tenant toujours à la main les tables de la Loi, s'appuie sur une lance brisée⁹⁶.

D'autres éléments viennent augmenter cette perception nouvelle au XIIIe siècle de la Synagogue déchue, en la reliant dans sa signification extotérique au peuple juif dans son ensemble. Elle porte parfois un chapeau pointu, signe distinctif et marque iconographique servant à désigner les juifs. Il arrive également qu'elle monte un bouc à l'envers ou qu'elle se trouve aux pieds d'un âne, symboles respectifs de la lubricité des juifs et de leur entêtement, d'après la place donnée à ces deux animaux dans le bestiaire médiéval. L'obstination de la Synagogue peut aussi se matérialiser par un ruban ou un voile sur les yeux ; parfois c'est un serpent ou même un diable qui remplit cette fonction d'aveuglement, comme on peut l'observer sur une statue duXIVe siècle de la façade occidentale de la cathédrale de Strasbourg⁹⁷ ou sur une miniature d'une *Bible* en images alsacienne du XVe siècle⁹⁸. Tous ces éléments négatifs sont concentrés dans l'initiale R d'un graduel* de Munich du XVe siècle, qui présente la crucifixion : un bras part de la croix et transperce d'un coup d'épée la Synagogue aux yeux bandés qui est en dessous, assise sur un âne, tenant une tête de bouc dans la main gauche et un étendard brisé dans la main droite. Le diable tentateur fait partie du tableau, ainsi que Eve, emblème de la séduction et de la damnation⁹⁹. Se trouve ainsi suggérée l'origine diabolique du refus juif du message

⁹⁵ *Lamentations*, 5:15-17.

⁹⁶ *Ecclesia et Synagoga*. Panneaux du retable du *Miroir du Salut*, réalisé par Conrad Witz, vers 1435. Bâle, Öffentliche Kunstsammlung Basel, Kunstmuseum, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts : signs of otherness in Northern european art of the Late Middle Ages*, Berkeley, 1992, section II, ill. 33 et 34 [diaporama 66].

⁹⁷. [diaporama 36].

⁹⁸ La diabolisation de la Synagogue. *Bible* historiée du XVe siècle, en provenance de Haguenau, dans CLAMAN Henry N., *Jewish Images in the Christian Church. Art as a mirror of the Jewish-Christian Conflict, 200-1250 CE*, Macon (Georgie), 2000, fig. 30. Voir également ASCH Léopold, "L'Eglise et la Synagogue", *art. cit.*, p. 15 [diaporama 57].1.

⁹⁹ *Synagoga* chevauchant un âne à l'envers. Initiale R d'un graduel de Munich, XVe siècle. Munich, Staatsbibliothek, Lat. 23 041, *folio 181 verso*, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 124 [diaporama 59].

christique. L'Eglise triomphante humilie désormais son adversaire alors même qu'elle est déjà à terre.

A l'instar des juifs, l'image de la Synagogue subit un processus progressif de diabolisation qui illustre bien "le sort des juifs victimes du diable qui, dans un premier temps, les empêche de voir la vérité et, pour finir, les dévore"¹⁰⁰. Ce phénomène ne fait que s'amplifier aux XIVe et XVe siècles, et ce d'autant plus qu'on se situe à l'époque où se répand en Occident la grande peur. Ces motifs iconographiques se raréfient à partir du XVIe siècle, peut-être en raison de l'émergence de la Réforme protestante qui constitue un problème autrement plus important pour l'Eglise. Ces statues et peintures demeurent cependant à leur place, si bien qu'aujourd'hui encore elles sont visibles, permettant de maintenir vivace depuis le Moyen Age une forme non négligeable d'antijudaïsme dans l'enseignement chrétien.

Il subsiste néanmoins une question quelque peu annexe, mais trop souvent posée pour ne pas être mentionnée ici : peut-on parler de la beauté de *Synagoga* ? Prenons l'exemple très connu des allégories du portail sud de la cathédrale de Strasbourg, présentes dans tout ouvrage traitant des relations entre les juifs et l'Eglise. Dans cette représentation, la lance de *Synagoga* est brisée en deux endroits, elle se détourne d'*Ecclesia*, penche la tête vers la gauche et adopte une attitude de soumission ; ses yeux sont voilés et les tables de la Loi lui glissent de la main gauche. L'Eglise, à l'inverse, est majestueuse, altière, presque hautaine et tient dans ses mains un calice et une croix haute. Pour accentuer la déchéance, un dais figurant un château se trouve au-dessus d'*Ecclesia*, signifiant son caractère royal, tandis qu'au-dessus de *Synagoga* est placé un dais aux formes végétales, symbolisant la fragilité de la dernière par rapport à la première. Il est indéniable qu'il se dégage de ces statues un certain esthétisme, et force est de constater que la Synagogue est belle par rapport à l'Eglise et indépendamment d'elle. Mais peut-on considérer que la beauté existe dans un tel programme iconographique ? Freddy Raphaël, notamment, met en garde contre une lecture de ces statues qui s'effectue selon nos critères actuels :

"(...) Ce n'est pas sans ambivalence que le juif d'Alsace, en ce début de XXIe siècle, contemple l'art médiéval chrétien : comment ne pas être fasciné par cet élan collectif, où les efforts conjugués du travail obstiné, de la puissance matérielle et de la quête spirituelle sont parvenus à pénétrer la pierre de lumière ? Mais aussi, comment ne pas être heurté par la construction progressive d'un stéréotype qui enferme le juif dans une radicale altérité (...) Le jugement esthétique doit être relativisé et rapporté à son contexte lorsqu'il s'agit d'une œuvre lestée de significations religieuses, qui s'inscrit dans une entreprise pédagogique destinée à raffermir la foi (...) "¹⁰¹.

¹⁰⁰ ID., "L'Eglise, la Synagogue et le Diable", *art. cit.*, p. 4.

¹⁰¹ RAPHAËL Freddy, "Représentation de soi et de l'autre dans l'imaginaire médiéval", dans ID. (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p.139.

Freddy Raphaël, qui reconnaît néanmoins à *Synagoga* "une grâce certaine dans la tenue du corps, dans les plis de la robe ; une grâce qui est celle de la fragilité face à la raideur souveraine de l'Eglise"¹⁰², rappelle que notre perception de la beauté de la Synagogue est biaisée par nos codes actuels, ce que nous prenons pour de la beauté est une tristesse et une fragilité qui sert à accentuer la posture de soumission d'un culte par rapport à un autre. La lecture qui doit être faite au Moyen Age est justement cette soumission, qui ne peut déboucher sur des rapports sains entre chrétiens et juifs au sein de la société. Léopold Asch au contraire a largement insisté dans ses travaux sur la beauté de *Synagoga*, à Strasbourg comme à Bamberg puisqu'elles sont très similaires. Pour lui, il s'agit d'un "courant doux qui juge les juifs en tant que futurs élus du Christ". La Synagogue est à rapprocher de Sulamite¹⁰³, l'amante chantée par Salomon, devenue le symbole de la beauté féminine¹⁰⁴. Et l'on peut ajouter que ces allégories ont été réalisées au XIIIe siècle, à une époque où la mode courtoise amène une image et une éthique nouvelles de la femme, qui tendent à la déifier.

Dans quelle mesure notre connaissance des événements historiques du XXe siècle ne constitue-t-elle pas, elle aussi, une entrave à notre perception de l'iconographie médiévale du judaïsme ? En effet, la question peut également être posée dans cette optique, puisqu'il semble impossible que *Synagoga* puisse être belle et bafouée. En tout cas, sa beauté ne peut être visuelle, c'est une beauté nécessairement intérieure. Le beau vient de ce qui se dégage d'elle : en tant que victime, elle suscite la compassion. "Le fait que la Synagogue, qui représente la communauté juive, soit victime du mépris et de l'opprobre, l'amène à être proche de toutes les victimes des puissants"¹⁰⁵. Cela amène cependant une réflexion : était-elle comprise comme telle au XIIIe siècle ? Il est vrai qu'à Strasbourg ou à Bamberg, les allégories ne sont pas avilies ou associées à d'autres personnages bibliques, contrairement à Fribourg-en-Brisgau où la Synagogue est représentée à côté des Vierges folles. Le fait d'avoir représenté côte à côte l'Eglise et la Synagogue met en avant le sens et la portée d'une juxtaposition qui n'est pas anodine, mais qui est une véritable confrontation : l'élection de l'Eglise face à la répudiation de la Synagogue. Elle remplace la Synagogue, sans pour autant la faire disparaître, puisque c'est ensemble qu'elles apparaissent dans l'iconographie. Cela peut paraître surprenant de maintenir *Synagoga* alors même que les chrétiens rédigent de grandes sommes théologiques et construisent de magnifiques édifices religieux, manifestant de la sorte une conquête idéologique et spatiale que rien ne semble pouvoir ébranler. S'il est important pour l'Eglise de rabaisser le judaïsme tout en

¹⁰² ID., "Synagogue...", *art. cit.*

¹⁰³ *Cantique des cantiques*, 7.

¹⁰⁴ Conférence donnée à l'Hôtel du Département, à Strasbourg, le 14 septembre 2003, dans le cadre de l'exposition "Les juifs et le judaïsme dans l'art médiéval en Alsace".

préservant l'intégrité de ses membres, c'est parce que ces derniers remplissent cette fonction fondamentale de témoins. Aussi peut-on affirmer avec Freddy Raphaël que "si la statue de la Synagogue n'existait pas, celle de l'Eglise regarderait dans le vide"¹⁰⁶.

3. La crainte du prosélytisme juif.

a. *La méfiance à l'égard des juifs.*

Le besoin ressenti par l'Eglise d'affirmer sa suprématie va de pair avec la peur qu'ont les autorités religieuses chrétiennes de voir s'accroître l'influence des juifs. La présence de ces derniers légitime en effet un non-conformisme et offre surtout la possibilité de sortir de sa religion pour en choisir une autre. L'unité chrétienne tant prônée par les papes se voit par conséquent menacée, ce qui explique les efforts déployés pour amener les juifs vers le christianisme. Pourtant cette crainte des papes de voir se propager la religion juive parmi les nations chrétiennes n'est pas fondée à en juger par le très petit nombre de chrétiens qui semblent avoir succombé à la séduction judaïque durant le haut Moyen Age, et de manière plus générale, durant tout le Moyen Age¹⁰⁷. Le cas le plus célèbre de conversion d'un chrétien au judaïsme se produit sur le sol anglais et est rapporté par le chroniqueur Matthieu Paris¹⁰⁸. Un diacre de la province de Canterbury choisit cette religion en 1222 "par amour", ce qui lui vaut d'être aussitôt dégradé par décret conciliaire. Or, l'Eglise n'ayant pas la haute justice, elle confie au shérif du lieu le soin de punir comme il se doit le diacre apostat, qui est alors brûlé sans jugement. Cet événement a son importance dans la mesure où il va servir de précédent pour le châtement des hérétiques par le feu.

Quelques cas de conversions sont également recensés dans l'espace germanique. Au XI^e siècle, le chroniqueur messin Albert Saint-Symphorien rapporte qu'un certain Vécélin, prêtre catholique dans la ville de Mayence, se convertit au judaïsme en 1006¹⁰⁹. Il aurait publié un pamphlet dans le but de rallier à sa nouvelle confession ses anciens coreligionnaires. Il semble que cette conversion ait fait beaucoup de bruit. Le chroniqueur en frémit encore et sent "ses cheveux se dresser d'horreur" rien qu'en relatant les faits blasphématoires de ce Vécélin. L'opuscule de ce dernier aurait été abondamment diffusé, ce qui aurait eu pour conséquence la

¹⁰⁵ RAPHAËL Freddy, "Synagogue...", *art. cit.*

¹⁰⁶ Citation de Freddy Raphaël, dans BERNHEIM Nicole-Lise, *La cloche de 10 heures. Radiographie d'une rumeur*, Strasbourg, 2002, p. 11 (cet ouvrage ne figure pas dans la bibliographie).

¹⁰⁷ BRAUDE William G., *Jewish proseliting in the first five centuries of the common era*, Wisconsin, 1940.

¹⁰⁸ PARIS Matthieu, *Historia...*, *op. cit.*, vol. I, p. 217.

mise en place par Henri II de mesures répressives contre les juifs, en raison des émules éventuelles qu'il a pu susciter. Il est en effet écrit dans les annales de Quedlinburg à la date de 1012 que les juifs sont expulsés de la ville par l'empereur, à cause "de la folie de quelques hérétiques"¹¹⁰. Peut-être Vécelin a-t-il continué à faire des adeptes et à inquiéter suffisamment l'Eglise et l'empereur pour qu'une telle mesure soit prise. D'autres mentions apparaissent au hasard des documents normatifs et municipaux : l'on trouve ainsi dans une liste des victimes d'une persécution à Wissembourg datant de 1264 le nom d'un rabbi, Abraham, originaire de la ville d'Augsbourg, anciennement chrétien, mais rien n'est dit de plus sur ce personnage¹¹¹. Un texte conservé aux archives municipales de Strasbourg relate la conversion du receveur consistorial de l'église de Bouxwiller (*Kirchenschaffner*) en 1606, dans une lettre adressée par le pasteur Hagmeyer de Bouxwiller au théologien Johann Pappus (partisan de Bucer et professeur de théologie à Strasbourg). L'origine de cette conversion serait due à une mauvaise interprétation des textes vétér testamentaires :

"De passage à Strasbourg il y a six mois, je vous ai rapporté la funeste et honteuse apostasie de notre *Kirchenschaffner*, qui a passé au judaïsme. C'est le seul cas parvenu à ma connaissance, du moins pour un protestant. Depuis, avec mes collègues d'Ingwiller et de Neuwiller, nous avons tout tenté pour le faire revenir sur son erreur. Nous avons discuté avec lui en privé, réfuté, en nous fondant sur l'*Ecriture*, les thèses écrites qu'il nous avait remises, et justifié la foi chrétienne par les arguments les plus solides. Le tout en vain. Il est si obstiné dans son erreur qu'il fonde sur des passages nombreux mais mal compris de l'*Ancien Testament* qu'il n'y a aucun espoir de l'en faire revenir. J'ai cru nécessaire de vous en informer car le bruit de cette défection inouïe s'est répandu dans toute la région et aussi à Strasbourg. Je ne voudrais pas que vos collègues et vous, nous soupçonniez d'avoir négligé nos devoirs ou fait preuve de légèreté. Nous avons fait tout ce que nous pouvions avec douceur et humanité. Comme cela n'a servi à rien, nous avons envoyé un rapport écrit détaillé à la Régence et informé notre comte. Mais à cause, notamment des fêtes de fin d'années, il ne s'est rien passé (...)"¹¹².

Toutefois, les mentions de conversions au judaïsme restent très éparpillées sur l'ensemble de la période XIIIe-XVIIe siècles. Est-ce parce qu'il y a une certaine honte à avouer de tels actes qui sont le fait d'ecclésiastiques ou parce que ces occurrences sont effectivement rarissimes ? La seconde hypothèse est sans doute la plus juste, comme le précise d'ailleurs Johann Pappus, d'où le fait aussi que le moindre cas soit traité avec grand bruit et comme un contre-exemple à ne pas suivre. Il convient de souligner que les convertis au judaïsme les plus connus par les historiens sont des hommes d'Eglise en rupture de ban, ce qui ne fait qu'accentuer le caractère volontaire et délibéré de leur démarche, ainsi que la force de leurs convictions. Remarquons d'ailleurs que la

¹⁰⁹ SAINT-SYMPHORIEN Albert de, *Alperti Opera*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1841, (MGH, SS IV), p. 704 et p. 720-723.

¹¹⁰ *Annales Quedlinburgenses*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1839 (MGH, SS III), p. 81.

¹¹¹ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, ARONIUS Julius (éd.), New York et Hildesheim, 1970, n° 697.

¹¹² AM Strasbourg : 1 AST 44 (38) folio 78. Traduit et commenté dans HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau-Lichtenberg entre le XIVe siècle et la fin de l'Ancien Régime*, Strasbourg, 1997 (Recherches et documents, 57), p. 250 et doc. 82. Cf. annexe 6.

conversion au judaïsme entraîne une perte de liberté et de tranquillité importante, notamment au niveau matériel, puisque les juifs n'ont pas accès à l'ensemble des métiers. Les chrétiens qui se convertissent deviennent des juifs convaincus.

Existe-t-il un prosélytisme juif, une mission juive active comme il existe une mission chrétienne ? De quelle manière les juifs parviennent-ils à convaincre les chrétiens du bien fondé de leur foi ? Dans une lettre datée de 826-827, intitulée *Agobardus Lugdunensis archiepiscopus queritur cum Ludovico imperatore de fautoribus Judaeorum ac de contumeliis facinoribusque a Judaeis Lugduni patratis*, Agobard, se plaint du fait que les juifs "induisent tellement en erreur certaines gens vulgaires et simples, qu'ils croient en leur âme que les juifs sont les seuls à être le peuple de Dieu (...) et que leur foi est meilleure que la nôtre, et ils propagent ces affirmations parmi les gens de même condition"¹¹³. Agobard, pour combattre ces contacts néfastes entre chrétiens et juifs, prône une stricte séparation¹¹⁴. Il apparaît en effet que les juifs profitent des discussions religieuses avec les membres de l'autre confession pour argumenter en faveur de leur foi et susciter des vocations. Ils contestent notamment la venue du messie sur la base de l'observation de la société qui est toujours plus chaotique, particulièrement au XIV^e siècle, période durant laquelle les guerres côtoient les famines et les épidémies de peste. Le messie aurait dû, selon eux, apporter la paix dans le monde. Les juifs jouent sur ce registre argumentatif pour semer le trouble dans les esprits chrétiens, ce qui semble fonctionner entre le XI^e et le XIII^e siècle, alors que l'Eglise est en pleine restructuration interne, dévoilant ainsi une certaine fragilité et une remise en question. L'influence des juifs est prise suffisamment au sérieux pour que des auteurs latins rédigent durant tout le Moyen Age des manuels destinés aux contradicteurs de la foi catholique.

Un autre point est important dans cette question du prosélytisme juif : quel attrait exerce sur les chrétiens la liturgie juive ? Il s'agit bien ici de la pratique au quotidien que les chrétiens peuvent observer chez leurs voisins juifs, et non des interdits et des lois qui apparaissent si contraignantes aux autorités chrétiennes. Car la proximité favorise ces relations interconfessionnelles, d'où les nombreux édits pontificaux interdisant aux chrétiens de se rendre dans les synagogues. Les juifs entrent dans les églises jusqu'au IX^e siècle au moins, et assistent parfois même aux offices. Le moine et chroniqueur Eginhard fait en effet le récit d'une procession pour l'année 828, à laquelle assiste un juif nommé David. Il est à cette occasion

¹¹³ *Agobardi Lugdunensis...*, op. cit., lettre VII, p. 183.

¹¹⁴ BLUMENKRANZ Bernhard, "Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard", *Revue historique de droit français et étranger*, 33 (1955), p. 227-254 et 560-582.

témoin d'une guérison miraculeuse, dont il informe Eginhard¹¹⁵. On retrouve de même des juifs présents aux obsèques de grands évêques et abbés, attirés en simples badauds, souvent par le faste des processions¹¹⁶. De la même manière, les chrétiens sont attirés par le culte juif et particulièrement par ses fêtes, moments durant lesquels ils regardent avec envie les banquets qui accompagnent ces festivités, notamment le *shabbat* et les soirs de *Pessakh**¹¹⁷. La fête de *Pourim**, gaie, est particulièrement prisée, car les juifs s'offrent des cadeaux, et de nombreux textes pontificaux demandent aux chrétiens de ne pas accepter des présents venant de juifs. Cela atteste que les juifs et les chrétiens ne répugnent pas à se fréquenter, les populations ne perçoivent pas toujours comme les autorités religieuses le mal et le danger qui résident dans ces contacts répétés. L'Eglise redoute notamment que la rigueur chrétienne, en comparaison du caractère en apparence festif du judaïsme, ne soit regardée par ses fidèles comme une contrainte. Agobard s'élève également contre les chrétiens qui consomment les *matsot** ou galettes de pain azyme, faisant ainsi allusion à une forme d'intégration plutôt inconsciente d'éléments du culte juif dans des foyers chrétiens¹¹⁸. Il semble que durant le haut Moyen Age les autorités religieuses ont agi mollement contre ces pratiques qui, à en juger par le contenu des écrits émanant de l'Eglise, étaient fort répandues¹¹⁹.

Un des textes qui sert de modèle aux papes du XIIIe siècle est le *Décret de Gratien*, rédigé vers 1140, qui pose les fondements de la science du droit canonique : le canon III/13 condamne fermement l'observance du *shabbat** par les chrétiens¹²⁰. En 1286, Honorius IV se plaint à l'archevêque de Canterbury et à ses suffragants que les juifs "invitent et pressent les chrétiens à les suivre dans leurs synagogues le jour du *shabbat** et en d'autres occasions solennelles pour écouter et prendre part à leurs offices", ce qui est grave, puisque le résultat est que "beaucoup de chrétiens judaïsent avec les juifs"¹²¹. Cependant, si de telles pratiques continuent d'avoir lieu, le ressaisissement ecclésiastique qui s'opère au XIIIe siècle a pour conséquence de les diminuer, car les papes prennent des mesures destinées à limiter l'extension du culte juif.

¹¹⁵ *Eginhardi translatio et miracula sanctorum marcellini et petri*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1887, (MGH, SS 15), p. 257.

¹¹⁶ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 54.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹¹⁸ *Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae*, lettre VIII : *Agobardus Lugdunensis Bernardus Viennensis archiepiscopi Faof Cabillonensis episcopus Ludowico imperatori multis testimoniis allatis de Judaeorum superstitionibus atque erroribus exponunt*, Berlin, 1899, tome III, (MGH, Epistolarum, V), p. 188.

¹¹⁹ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 172 et suivantes.

¹²⁰ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 114-115.

¹²¹ *Les registres d'Honorius IV, publiés d'après les manuscrits des archives du Vatican*, PROU Maurice (éd.), Paris, 1888, p. 564 : (...) *quolibet die sabbati ac aliis sollempnatibus eorundem invitet ac instanter inducat ut in synagogis suis ipsorum officium audiant illudque juxta sui ritus consuetudinem sollempnizent (...). Quamobrem plerique christicole cum Judeis pariter judaizant (...).*

b. *Les mesures prises contre l'extension du judaïsme.*

Vouloir limiter l'extension du culte juif n'est pas une innovation ecclésiastique du XIII^e siècle, mais c'est à cette époque que les mesures se multiplient dans ce sens. Pour lutter contre le prosélytisme juif, l'une des solutions envisagées est de s'attaquer directement au lieu de culte. Déjà au XI^e siècle, le pape Grégoire VII (1020-1085) fait savoir par ses *Décrétales* que "de même que la disposition légale ne souffre pas que les juifs édifient de nouvelles synagogues, de même il leur est permis de posséder les anciennes sans troubles"¹²², à condition de ne pas les agrandir ou de les enrichir. La contrainte reste mineure, il s'agit surtout de ne pas faire étalage de richesses ou de majesté, ce qui causerait du tort à l'église implantée dans le même lieu. Progressivement, l'interdit va porter sur la construction elle-même, aucun nouveau lieu de culte ne peut être érigé. Les anciens en revanche peuvent subir des réparations ou des arrangements minimes. Les papes du XIII^e siècle s'octroient également un droit de regard sur ce qu'il s'y passe. Le contrôle n'est pas aussi poussé en Allemagne qu'en France, où en 1204, à Étampes, les juifs sont expulsés de leur synagogue qui est reconvertie en lieu de culte chrétien¹²³ et en 1221 est démolie à Bourges sur injonction du pape Honorius III une synagogue que des juifs ont "fièrement" fait construire de manière illégale, "malgré les sanctions ecclésiastiques", ou en Angleterre, où la confiscation des synagogues est une pratique courante¹²⁴. Enfin, en Angleterre, il est interdit aux juifs de prononcer leurs prières à haute voix. Les édits royaux cautionnent cela puisqu'en 1253, les *Close Rolls* demandent à ce que les juifs célèbrent leurs offices *submissa voce*, afin de ne pas perturber les chrétiens.¹²⁵ Les autorités prendront quelque temps plus tard ce prétexte pour confisquer la principale synagogue de Londres.

Pour éviter toute conversion au judaïsme, l'Eglise adopte un autre type de solution radicale : limiter dans un premier temps, puis finalement interdire tout rapport entre chrétiens et juifs, en recourant à des justifications de moins en moins religieuses. On remarque en effet que dès les débuts du christianisme, les relations entre chrétiens et juifs sont mal perçues sans que de réels moyens soient mis en œuvre pour y remédier. De la fin du haut Moyen Age jusqu'au XIII^e siècle, les interdictions faites aux chrétiens de cohabiter avec des juifs, de quelque manière que

¹²² (...) *Sicut legalis diffinitio Judaeos novas non patitur erigere synagogas ; ita eos sine inquietudine veteres habere permittit* (...), cité dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 183.

¹²³ *Ibid.*, p. 104.

¹²⁴ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 168 : [19 mai 1221] (...) *Pervenit ad audientiam nostram, quod Judei in tua diocesi habitantes, synagogas de novo contra sanctiones canonicas construere presumpserint, ideo fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatenus, si ita est, synagogas ipsas factas demoliri, fideles si qui se opposuerint, per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, compescendo* (...).

¹²⁵ *Close Rolls of the Reign of Henry III preserved in the Public Record Office (1251-1253)*, Nendeln-Liechtenstein, 1970 (éd. orig. Londres, 1927) : (...) *Et quod universi Judaei in synagogis suis celebrent submissa voce secundum ritum eorum, ita quod Christiani hoc non audiant* (...).

ce soit, se multiplient. Les canons II/15 et II/17 du *Décret de Gratien* notamment interdisent les mariages mixtes, de peur que le conjoint juif entraîne sa femme ou son mari dans sa religion, pour former une nouvelle cellule familiale juive¹²⁶. Cette forme de cohabitation est la plus dénoncée par les chrétiens, ainsi que le prouve un concile tenu en Italie méridionale à la fin du IX siècle qui décide de prohiber tout contact entre femmes chrétiennes, quelle que soit leur condition sociale, et juifs. Il semblerait que les couples mixtes soient suffisamment nombreux pour que Reginon de Prüm au Xe siècle ou Burckhardt de Worms au siècle suivant se penchent sérieusement sur la question¹²⁷. La réponse apportée reste invariable : ces rapports sont interdits.

Enfin, la limitation ecclésiastique des relations entre juifs et chrétiens inclut, d'après le 26^e canon du concile œcuménique de Latran III en 1179, l'interdiction de servir les juifs (et les Sarrasins). En effet, les juifs ne doivent plus avoir de domestiques ou de nourrices de confession chrétienne¹²⁸. Cette prescription figurait déjà dans le 61^e canon du concile de Gran, en Hongrie, en 1114¹²⁹. La peine encourue est l'excommunication, comme le rappelle en 1233 le concile de Mayence¹³⁰. Lors du concile de Paris en 1212, la simple prestation de services est interdite, si bien que les sages-femmes chrétiennes ne doivent plus accoucher des femmes juives¹³¹. De même, les domestiques juifs peuvent avoir une influence néfaste sur les enfants chrétiens des familles dans lesquelles ils travaillent et Alexandre III est l'un des premiers papes à proscrire au XIIe siècle le contact des juifs avec les enfants, "parce que nos coutumes n'ont rien à voir avec les leurs"¹³². Une fois de plus, la punition encourue en cas de manquement aux prescriptions pontificales est l'excommunication. Cet esprit de coercition appliqué aux chrétiens trouve une explication dans le fait que les papes n'ont aucun moyen d'action sur les juifs. En effet, tous leurs mandements relèvent de la théorie, puisque seules les autorités civiles sont à même de faire des lois applicables sur le terrain.

¹²⁶ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 104.

¹²⁷ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, op. cit., p. 323.

¹²⁸ MANSI, tome XXII, col. 231 : *Judei sive Saraceni nec sub alendorum puerorum suorum obtentu, nec pro servitio, nec alia qualibet causa, christiana mancipia in domibus suis permittantur habere. Excommunicentur autem, qui cum eis presumpserint habitare (...).*

¹²⁹ *Ibid.*, tome XXI, col. 112 : *De Judaeis qui christianos habent famulos. Judaei servos vel ancillas, neque proprios vel venales, neque mercenarios christianos habere audeant.*

¹³⁰ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 324 : (...) *Christianos quoque qui cum Judeis habitant, eis serviando, excommunicamus, suffraganeis ecclesie Maguntinensis precipiendo, ut et eos in suis diocessibus excommunicent et faciant a suis subditis hujusmodi sententiam firmiter observari (...).*

¹³¹ MANSI, tome XXII, col. 850 : (...) *Statuimus sub poena excommunicationis, ne nutrix christiana nutriat filium Judaei et ne christiana obstetrices intersint perperio Judaeorum nec alii christiani eis serviant (...).*

¹³² *Ibid.*, tome XXII, col. 357 : (...) *Obstetricibus etiam et nutricibus Christianis omnibus prohibere curetis, ne infantes judaeorum in domibus eorum nutrire praesumant : quia Judaeorum mores et nostri in nullo concordant, et*

c. *L'interdiction des disputes théologiques.*

Une autre occasion de rencontre entre les membres des deux religions susceptible de conduire à la séduction des chrétiens est fournie par les disputes religieuses. Les autorités religieuses chrétiennes ne tardent pas à comprendre le danger que comportent pour leurs fidèles de telles joutes verbales. En effet, les juifs recherchent ces occasions de disputer, afin de démontrer aux chrétiens que suivre l'enseignement judaïque n'est pas une erreur. Ce sont les rares occasions qui leur sont imparties pour tenter de convaincre leurs interlocuteurs chrétiens. Cette image du juif disputeur est fort répandue durant tout le Moyen Age et l'époque moderne, tant dans l'iconographie que dans la littérature. C'est en effet sous ces traits entre autres qu'apparaît le protagoniste juif des pièces de théâtre, à côté du médecin ou de l'usurier notamment, toujours à l'affût du moindre débat théologique. C'est par ce procédé théâtral que peut s'effectuer l'examen des questions théologiques embarrassantes qui prêtent à discussion au sein de la Chrétienté, telles que le culte des images, la vénération des saints, la croyance aux miracles, ... autant de points qui n'existent pas dans le judaïsme et pour lesquels l'Eglise n'est pas toujours en mesure d'apporter une réponse univoque. La confrontation avec les juifs semble donc avoir d'abord un intérêt pour les chrétiens. Encore faut-il que ces derniers soient préparés à leur répondre.

Au cours de ces échanges, les juifs s'adressent à n'importe quel chrétien, sans discernement. C'est pourquoi les papes interdisent progressivement aux chrétiens de débattre de questions religieuses et autres avec les juifs. Les autorités religieuses sont conscientes qu'il est difficile de mettre à mal un juif sur ce terrain. Agobard déjà s'en plaint : "Alors que nous, avec toute l'humanité et la bonté dont nous faisons preuve à leur égard, ne parvenons à amener personne d'entre eux à notre foi spirituelle, beaucoup des nôtres en goûtant aux mets charnels des juifs, se laissent séduire par leurs mets spirituels"¹³³. Comme il est écrit dans le *Nouveau Testament*, "Nombreux sont en effet les esprits rebelles, les vains discoureurs, les séducteurs, surtout chez les circoncis. Il faut leur fermer la bouche ; ces gens-là bouleversent des familles entières, enseignant pour de scandaleux profits ce qui ne se doit pas (...)"¹³⁴.

Ainsi, puisque l'enjeu du débat est de chercher à conquérir spirituellement l'adversaire, les juifs représentent un réel danger pour les laïques. Pour cette raison, les *disputationes* sont

ipsi de facile ob frequentem conversacionem et assiduam familiaritatem, instigante humani generis inimico, ad suam superstitionem et perfidiam, simplicium animos inclinarent (...).

¹³³ Agobardi Lugdunensis..., *op. cit.*, lettre VII, p. 183.

¹³⁴ *Epître à Tite*, 1:10-11.

formellement interdites en 1227 par Grégoire IX, lors du concile de Trèves, aux "clercs ignorants" et tout spécialement "aux laïques"¹³⁵, car sans aller jusqu'à leur faire renier leur foi, les juifs pourraient jeter le doute dans leurs esprits. Cette interdiction est renouvelée en 1233, dans une lettre du même pape adressée aux évêques d'Allemagne :

"(...) Il vous faut interdire de la manière la plus rigoureuse le fait même qu'ils osent disputer avec des chrétiens au sujet de leur foi ou de leurs rites, de peur que lors d'un tel débat, le simple d'esprit ne tombe dans un piège d'erreur, ce que Dieu réprouve. A cet effet, faites appel si cela est nécessaire au bras séculier, pour contraindre les opposants chrétiens par des châtiments ecclésiastiques et les juifs en écartant toute communication avec le fidèle, sans appel (...)"¹³⁶.

Parce qu'ils sont constamment mis à mal dans leurs croyances, les juifs ont *de facto* développé au cours des siècles tout un argumentaire efficace, si bien qu'ils sont mieux armés que les chrétiens pour débattre des questions théologiques. L'Eglise le sait, les papes tentent d'agir en conséquence. Par quel moyen ? Enlever aux juifs leurs livres du *Talmud* s'avère être un moyen radical de les désarmer puisqu'ils ne peuvent plus puiser des arguments dans les œuvres de leurs docteurs. En Espagne, au Portugal, en France et en Angleterre, des exemplaires du *Talmud* sont brûlés sur ordre du pape. A Paris, en 1240, en raison de la ferveur religieuse du roi Louis IX, des livres du *Talmud* sont saisis le premier samedi du Carême, pendant que les juifs suivent leur office à la synagogue. Cela répond directement à la demande du pape Grégoire IX un an plus tôt de "forcer [les juifs] au moyen du bras séculier de donner leurs livres"¹³⁷. Ils sont alors confiés aux dominicains et aux franciscains pour examen de leur contenu. Les Frères Mendiants jouent un rôle important dans la politique d'encadrement des juifs. Ils ont pour mission en l'occurrence de découvrir si ces livres contiennent réellement, comme il est traditionnellement répété, des injures à l'encontre des chrétiens. Un procès du *Talmud* est décidé au mois de juin 1240, la littérature rabbinique étant jugée blasphématoire, selon les propos entre autres d'un juif converti, Nicolas Donin¹³⁸. Les juifs, représentés par Judah ben David de Melun (directeur d'une *yeshiva**), Samuel ben Salomon de Château-Thierry, Moïse de Coucy et rabbi* Yehiel de Paris,

¹³⁵ MANSI, tome XXIII, col. 32 : (...) *Item precipimus quod sacerdotes illiterati non conferant cum Judeis coram laicis (...)*.

¹³⁶ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 200 : (...) *ne de fide, vel ritu suo cum Christianis presumant aliquatenus disputare, ne sub pretextu disputationis hujusmodi in erroris laqueum, quod absit, simlices delabantur, invocato ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis : contradictores Christianos videlicet per censuram ecclesiasticam ; Judeos vero per sublationem communionis fidelium appellatione postposita compescendo (...)*.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 242 : (...) *Cum igitur hec dicatur esse causa precipua, que Judeos in sua perfidia retinet obstinatos, discretioni vestre per apostolica scripta precipiendo mandamus, quatenus universos Judeos in Regno Francie, Anglie, Aragonie, Navarre, Castelle, Legionum ac Portugallie commorantes ad exhibendos omnes libros suos facientes compelli brachio seculari, illos quos inveneritis errores hujusmodi continere, faciatis incendi concremari (...)*.

¹³⁸ LOEB Isidore, "La controverse de 1240 sur le *Talmud*", *REJ*, 1 (1880), p. 247-261, 2 (1881), p. 248-270 et 3 (1881), p. 39-57.

défendent leurs livres et la dispute se prolonge plusieurs jours¹³⁹. La décision ultime conduit les livres sur un bûcher public en 1242 ou 1244¹⁴⁰. L'Allemagne médiévale ne connaît pas d'autodafé du *Talmud*. Est-ce parce que le pape peine à imposer sa politique à l'empereur en raison de la lutte séculaire menée entre le Sacerdoce et l'Empire* ? Ou peut-être les autorités germaniques ne considèrent-elles pas encore cette littérature dangereuse. En effet, l'Allemagne ne fait même pas partie de la liste des pays censés réquisitionner les livres des juifs¹⁴¹. Cependant, rappeler ces événements permet de mettre en lumière l'évolution du regard que les papes portent sur le judaïsme.

Toute l'obstination des juifs est due au contenu du *Talmud*, c'est ce que pensent les autorités religieuses du Moyen Age (cette vision ne diffère que très peu à la période suivante). Observons ce que les papes du XIIIe siècle pensent du *Talmud*. Grégoire IX en donne une définition dans une lettre au roi de France :

"(...) Ils élèvent et nourrissent leurs enfants dans ces traditions appelées *Talmud* en hébreu. Il s'agit d'un grand livre qu'ils partagent, dont le texte est de taille plus grande que celui de la *Bible*. On y trouve des blasphèmes contre Dieu et le Christ, et évidemment des fables embrouillées sur la Sainte Vierge, des erreurs abusives et des sottises sans précédent. Mais ils n'instruisent pas leurs fils avec les lois et les doctrines des prophètes [par crainte de conversion de leur part lorsqu'ils comprendront leur erreur] (...)"¹⁴².

Les juifs défendent leurs livres en expliquant qu'il s'agit d'un commentaire de la *Bible*, sans lequel ils ne peuvent plus accéder au texte de celle-ci. Face à ces suppliques, Innocent IV revient sur le verdict de son prédécesseur en 1247, et ordonne que les livres soient rendus aux maîtres juifs¹⁴³. Cependant, un an plus tard, un nouvel autodafé est proclamé. Ce revirement de situation met en évidence que le pape ne sait quelle attitude adopter devant ces écrits rabbiniques dont il ignore vraisemblablement le contenu exact. Le ton se durcit nettement sous Honorius IV qui promulgue une bulle en 1286, d'une rare violence à l'encontre des juifs. Il s'y plaint de la trop grande influence du *Talmud* sur eux :

¹³⁹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁰ Il se produit des événements similaires à Barcelone en 1263.

¹⁴¹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 242 : (...) *in Regno Francie, Anglie, Aragonie, Navarre, Castelle, Legionum ac Portugallie* (...).

¹⁴² *Ibid.*, p. 250 : (...) *In hujusmodi namque traditionibus que Talmud Hebraice nuncupantur, et magnus liber est apud eos, excedens textum Bible in immensum, in quo sunt blasphemie in Deum et Christum ejus, ac Beatam Virginem manifeste intricabiles fabule, abusiones erronee, ac stultitie inaudite, filios suos docent ac nutriunt, et a legis, et prophetarum doctrina reddunt ipsos penitus alienos. Verentes ne veritate, que in eisdem lege ac prophetis est, intellecta, aperte de unigenito Dei Filio venturo in carnem testimonium perhibente, convertantur ad fidem, et ad Redemptorem suum humiliter revertantur* (...).

¹⁴³ *Ibid.*, p. 274 et suivantes : (...) *Sane magistris Judeorum regni tui nuper proponentibus coram nobis et fratribus nostris quod sine illo libro qui hebraice Talmud dicitur, bibliam et alia statuta sue legis secundum fidem ipsorum intelligere nequeunt, nos qui juxta mandatum divinum in eadem lege ipsos tolerare tenemur* (...) *direximus scripta nostra ut tam ipsum Talmud quam alios sibi faciens exhiberi libros, ac eos inspici et inspiciens diligenter eosdem*

"(...) On dit qu'ils ont en leur possession un livre pervers et trompeur, qu'ils nomment communément *Talmud*, qui contient un grand nombre d'abominations, de mensonges, d'hérésies et d'abus. Ils étudient en permanence cette œuvre exécrable et la base de leur pensée est toujours réservée à des contenus néfastes. De plus, ils incitent les enfants dès leur plus jeune âge à étudier cet enseignement mortel (...)"¹⁴⁴.

Ce qui est intéressant dans ce passage, c'est le "on dit" (*dicuntur*), le pape n'a sans doute jamais eu entre les mains ni même vu de ses propres yeux l'objet de sa vindicte. Quels sont ces "contenus néfastes" et ces "abominations"? Il n'en sait rien lui-même, à l'instar de la plupart des hommes d'Eglise pour qui l'hébreu reste une langue obscure.

Quel est l'écho de ces autodafés et du contenu talmudique dans les chroniques médiévales ? Il semble qu'ils passent relativement inaperçus, alors qu'en faire état pourrait servir les intérêts pédagogiques du christianisme. Il est vrai que si les écrits talmudiques demeurent un mystère pour les autorités religieuses chrétiennes, *a fortiori* ils en sont un plus grand encore pour les laïques et les hommes du bas clergé. Au mieux trouve-t-on chez eux un appel aveugle à condamner le *Talmud*, qui est un outrage à la religion chrétienne, puisqu'il permet aux juifs de trouver l'aplomb de s'élever contre le christianisme et de tenir tête à l'Eglise. C'est une nourriture dangereuse pour l'esprit puisqu'elle empêche les juifs d'accepter le message du Christ. Une allusion à cela apparaît en 1268 chez un ménestrel allemand, Conrad von Würzburg :

" (...) Malheur aux juifs lâches et sourds
Qui n'ont cure de se préserver
Des souffrances de l'enfer.
Le *Talmud* les a abêtis
Et leur a fait perdre l'honneur (...)"

*We der veizen, touben. Argen Jüden kint,
die nicht ruechen walten, dDes, das sie behalten
Möchte wol vor arger helle pine
Talamut hat si vil gar betoubet
Und ir ere beroubet*¹⁴⁵.

Comment qualifier la position que prend l'Eglise face aux enfants de la Synagogue ? Sa vision est réductrice et, alors qu'elle n'a de cesse de rappeler sa suprématie, elle se place davantage en victime qu'en attaquante. Paradoxalement, c'est elle, représentante d'une religion triomphante et majoritaire, qui se sent persécutée par les écrits talmudiques, dont elle instaure une véritable chasse en Occident à partir de 1238¹⁴⁶. Malgré cela, il est nécessaire de préciser que, jusqu'au XIIIe siècle, le culte juif conserve sa pleine légitimité. Il ne s'agit pas tant pour les

toleret in his in quibus secundum Deum sine fidei Christiane injuria viderit tolerandos, et magistris restituat supradictis (...).

¹⁴⁴ *Les registres d'Honorius IV...*, op. cit., p. 564 : (...) *Ipsi etenim librum quendam maligna fraude compositum habere dicuntur, quem Thalamud vulgariter nuncupant, abhominaciones et falsitates, infidelitates et abusiones multimodas continentem. In hoc quippe libro dampnabili suum continent studium et circa ipsius nepharia documenta ipsorum prava sollicitudine versatur. Illius insuper doctrine letifere proprios ab annis filios deputant (...).*

¹⁴⁵ Cité et traduit dans POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, tome I : *Du Christ aux juifs de Cour*, Paris, 1955, p. 87.

¹⁴⁶ Elle est instituée dès 548 par Justinien dans l'Empire d'Orient. Cf. BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, op. cit., p. 314.

pouvoirs religieux de défendre aux juifs d'être juifs que d'interdire aux chrétiens de judaïser et aux juifs de les pousser dans cette voie. Cependant, la teneur du texte d'Honorius IV, la virulence dont il fait usage à l'égard des juifs, laissent entrevoir que l'affrontement entre christianisme et judaïsme a changé, ou est en train de changer, irrémédiablement de nature. En effet, le problème majeur de l'Eglise n'est plus seulement la religion juive, mais aussi et surtout ses membres.

II. DE LA LUTTE CONTRE LE JUDAÏSME AU REJET DE SES MEMBRES.

1. L'impact du concile de Latran IV (1215).

a. Contexte.

Deux événements dans l'histoire des juifs d'Occident font l'unanimité des historiens, des sociologues et des théologiens : les tournants que constituent la première croisade, au XI^e siècle, et l'impact du concile de Latran, en 1215. Ce concile est en effet réputé amorcer le déclin des communautés juives occidentales. Pourtant, l'étude menée jusqu'ici démontre que les papes légifèrent sur la question de la tolérance du judaïsme avant et après 1215. Latran IV joue cependant un rôle majeur déterminant dans la perception non seulement du judaïsme mais surtout de ses membres, bien qu'aucun événement dramatique ne lui soit consécutif et que les décisions prises soient restées pour une large part lettres mortes. Peut-être la mort d'Innocent III en 1216 y est-elle pour quelque chose.

Certes, le contenu des canons consacrés aux juifs dans le concile de Latran IV n'est pas inédit. Les différents documents pontificaux déjà cités rendent perceptible une évolution dans le traitement des juifs en Occident : la différence est en effet très nette entre le concile de Latran III en 1179, qui prône la séparation des juifs et des chrétiens dans un but encore largement théologique, et la bulle d'Honorius III en 1286, clairement hostile aux juifs. A mesure que l'on s'avance dans le XIII^e siècle, les appels à la sauvegarde des juifs s'amointrissent dans les textes pontificaux. Est-il possible de dater plus finement ce changement ? Si une certaine imprécision subsiste, il apparaît néanmoins que 1215 est une date clef, car les canons conciliaires traitant des rapports entre juifs et chrétiens acquièrent une portée symbolique puisque les juifs y sont désignés dans leur singularité et se retrouvent ainsi toujours plus isolés, au sein même de la Chrétienté, par la limitation de leurs activités et de leurs libertés¹⁴⁷.

¹⁴⁷ MANSI, tome XXII, col. 1054-1058.

Le XIII^e siècle est marqué par l'accentuation du phénomène de restauration de l'unité chrétienne. C'est dans ce contexte qu'une perception nouvelle et beaucoup plus négative des juifs apparaît, sous l'impulsion principalement de quatre papes, Innocent III (1198-1216), Honorius III (1216-1227), Grégoire IX (1227-1241) et Innocent IV (1243-1254), qui mettent en place une politique efficace de répression contre les non-chrétiens. Ces habiles administrateurs renforcent la vision négative des juifs et mettent ainsi en péril, plus ou moins directement, leur situation en Occident au nom de l'unité chrétienne à laquelle ils aspirent. Jamais autant d'écrits pontificaux n'ont paru sur la question du traitement des juifs et de leurs rapports avec les chrétiens que durant la première partie du XIII^e siècle. Cette période, particulièrement sous le pontificat d'Innocent III entre 1198 et 1216, connaît l'apogée de la papauté, la théocratie pontificale est en œuvre, le pape se comporte en arbitre incontesté de l'Occident chrétien. Cela s'observe notamment dans le Saint Empire romain germanique où la guerre civile bat son plein pour l'obtention du trône¹⁴⁸.

C'est dans ces circonstances troublées qu'est convoqué le quatrième concile œcuménique de Latran IV, dont le dessein est de résoudre des problèmes ecclésiastiques internes et d'organiser la cinquième croisade. Innocent III accède en effet au trône pontifical une dizaine d'années après la prise de Jérusalem en 1187 par Saladin et les échecs consécutifs aux troisième et quatrième croisades. Son but est donc de récupérer ce que les chrétiens ont perdu en Terre Sainte et de mettre en place en Occident une politique efficace contre les non-chrétiens, car se développent durant cette période, surtout dans le sud de la France, des cultes dissidents et hérétiques, tels que les cathares. Il tente d'apporter des solutions générales à des points particuliers auxquels se sont confrontés ses prédécesseurs. C'est pourquoi il décide de convoquer le concile œcuménique de Latran IV : 412 évêques, 800 abbés et prieurs, ainsi que de nombreux représentants d'évêques et d'abbés dans l'impossibilité de venir font le déplacement de tout l'Occident. Pour la première fois également sont présents des prélats de l'ouest de la Chrétienté et les différents rois et empereurs envoient des délégués. Le concile se déroule en trois sessions, les 11, 20 et 30 novembre, durant lesquelles différents aspects sont passés en revue, qui donnent lieu à la rédaction de 70 canons ainsi qu'à un décret sur la croisade¹⁴⁹. Les canons 67 à 70 sont consacrés aux juifs¹⁵⁰.

Il est à noter qu'en matière de législation pontificale sur les juifs, Latran IV ne constitue ni un point de départ, ni un aboutissement, mais ce concile concentre la plupart des récriminations et des mandements faits aux juifs, dont le cœur même est la question

¹⁴⁸ SAYERS Jane, *Innocent III. Leader of Europe, 1198-1216*, Londres et New York, 1994.

¹⁴⁹ FOREVILLE Raymonde (éd. et trad.), *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965.

fondamentale de la séparation des juifs et des chrétiens. Ainsi le canon 67 traite de l'usure juive, le canon 68 prescrit aux juifs une distinction vestimentaire et leur interdit de sortir de chez eux durant la Semaine sainte, le canon 69 leur interdit l'accès aux charges civiles et le canon 70 est consacré aux convertis relaps. Ce n'est pas tant la teneur de ces canons qui renforce progressivement leur impact que leur compréhension et leur application par les autorités civiles des différents pays d'Occident.

b. Contre l'asservissement des chrétiens par les juifs.

Le canon 69 du concile de Latran IV interdit aux juifs et aux païens¹⁵¹ d'accéder aux emplois publics. Mais il ne s'agit plus, comme dans le cas des domestiques, des sages-femmes ou des nourrices, d'éviter les contacts entre les fidèles chrétiens et les juifs pour limiter la propagation du judaïsme. Le motif est tout autre : "Il serait absurde que celui qui a offensé le Christ puisse exercer quelque pouvoir sur des chrétiens"¹⁵². Cette disposition n'est toutefois pas inédite, comme le souligne Innocent III lui-même : "nous renouvelons ici le décret pris à cet égard lors du concile de Tolède"¹⁵³, concile qui s'est tenu en 589. Il semble qu'en 1215, des "transgresseurs" (*transgressorum*) confient des charges publiques aux juifs. Cette situation est inacceptable aux yeux d'Innocent III qui accuse les juifs placés en position de force d'en profiter pour exercer un pouvoir coercitif sur les chrétiens. C'est pourquoi il leur demande, pour ceux qui sont éventuellement en poste, de démissionner *cum pudore* ("humblement") et de rendre tous les biens et argent qu'ils ont pris aux "chrétiens pauvres"¹⁵⁴. Quant au chrétien qui aura pourvu le juif d'une telle charge, il se verra infligée la "sanction appropriée" par le concile provincial "qui doit être célébré chaque année"¹⁵⁵.

Depuis 589, jusqu'au XIIIe siècle, est sans cesse répétée l'interdiction aux juifs d'accéder aux charges publiques. Si elle a pour objectif durant le haut Moyen Age de juguler l'extension du judaïsme, elle affirme surtout au XIIIe siècle la diminution sociale des juifs, leur déchéance, en dehors de tout contexte théologique. En effet, ces emplois publics sont des postes à

¹⁵⁰ MANSI, tome XXII, col. 1054-1058, canons 67-70.

¹⁵¹ *Ibid.*, col. 1058 : (...) *Hoc idem extendimus ad paganos.*

¹⁵² *Ibid.* : *Cum sit nimis absurdum, ut Christi blasphemus in Christianos vim potestatis exerceat (...).*

¹⁵³ *Ibid.* : (...) *quod super hoc Toletanum concilium provide statuit, nos (...) innovamus (...).*

¹⁵⁴ *Ibid.* : (...) *Officiali vero hujusmodi, tamdiu Christianorum communio in commerciis et aliis denegetur, donec in usus pauperum Christianorum, secundum providentiam diocesani episcopi, convertatur quidquid fuerit adeptus a Christianis occasione officii sic suscepti : et officium cum pudore dimittat, quod irreverenter assumpsit (...).*

¹⁵⁵ *Ibid.* : (...) *Si quis autem officium eis tale commiserit, per provinciale concilium (quod singulis praecipimus annis celebrari) monitione praemissa, districtione qua convenit, compescatur (...).*

responsabilité et témoignent de l'importance des personnes qui les occupent. Les juifs sont donc rabaissés socialement par rapport aux chrétiens. La crainte de les voir accéder à une charge supérieure et contraindre ainsi les chrétiens est déjà formulée durant le haut Moyen Age dans un recueil de lois, le *Bréviaire* d'Alaric : il y est en effet précisé que les juifs ne peuvent être gardiens de prison "afin que par leur fonction, ils ne puissent éventuellement poursuivre à l'occasion des chrétiens et même des prêtres, et pour que ceux qui sont étrangers à notre loi ne puissent prétendre juger et condamner par nos lois"¹⁵⁶.

Les fonctions interdites aux juifs en théorie depuis le haut Moyen Age sont essentiellement celles de juge et de percepteur d'impôts. En parcourant quelques canons et décrets pontificaux rédigés pendant le haut Moyen Age, il apparaît qu'un certain allègement de ce type de prescriptions s'opère aux alentours du XIe siècle, avant qu'Innocent III ne le remette à l'ordre du jour. Il n'y a aucune activité, en dehors des fonctions publiques, strictement interdite aux juifs. Cependant, il leur est impossible d'intégrer des guildes de marchands en raison du serment chrétien à prêter, ce qui les exclut d'office d'un grand nombre de métiers car il est difficile de produire et de vendre sans appartenir à une corporation ; le travail de la terre est entravé par l'interdiction de posséder de la main d'œuvre chrétienne pour les aider et par l'extension du droit féodal qui les empêche d'acquérir des terres. Mais d'autres métiers leurs sont ouverts : le canon 69 n'interdit pas, par exemple, aux chrétiens de recourir à un médecin juif, alors que ce type de contact peut porter à conséquence si l'on en croit les rumeurs antijuives d'empoisonnement qui circulent à cette époque. Le dessein visé par ce canon n'est définitivement pas la lutte contre le prosélytisme juif. Sa lecture comporte plusieurs niveaux : d'une part, l'interdiction de l'accès aux charges civiles, qui ne semble pas porter préjudice outre mesure aux juifs ; d'autre part, la réaffirmation de la supériorité des chrétiens et de la déchéance des juifs, qui aura une répercussion durable sur la perception chrétienne des juifs. Honorius III résume plutôt bien cette notion de supériorité insupportable des juifs, lors du concile tenu à Oxford le 17 avril 1222 (canon 39) :

"(...) Comme il serait absurde que les fils de la Femme libre servent ceux de la Femme enchaînée et comme de nombreux petits scandales surgissent régulièrement dans le cas de juifs et chrétiens vivant sous le même toit, nous décrétons qu'à l'avenir les juifs n'aurent plus le droit de posséder des esclaves chrétiens (...)"¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cité et traduit dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 341. Voir également *Lex Romana Visigothorum*, HAENEL Gustavo (éd.), Zagreb, 1877, p. 258.

¹⁵⁷ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 314 : *Quoniam absurdum est, quod filii libere ancille filiis famulentur, et quoniam ex cohabitatione Judeorum cum Christianis non modicum solet in ecclesia Dei scandalum plurimorum suboriri ; precipimus ut Judei de cetero non habeant mancipia Christiana (...)*.

Cette même phrase est retranscrite à peu de chose près dans le texte du synode d'Exeter en 1287¹⁵⁸. La question de la domesticité chrétienne a fondamentalement changé. Ce qui inquiète désormais les autorités religieuses, c'est de ne pas faire respecter le principe théologique de la déchéance des juifs, et ce, au détriment des chrétiens. A partir de 1215, cet impossible et surtout "absurde" asservissement des chrétiens est répété épisodiquement et connaîtra plus tard une extension à tous les types de relations dominant-dominé, comme médecin juif-patient chrétien, maître juif-domestique chrétien, ...

Une autre forme d'asservissement est condamnée par l'Eglise : l'usure juive¹⁵⁹. Les juifs sont progressivement confinés dans les métiers liés à la finance (banque, prêt, ...). Or dès le concile de Nicée, cette activité est interdite aux clercs. Cette prohibition est étendue aux laïques lors du concile de Latran III en 1179. Un enrichissement basé sur la spéculation est intolérable¹⁶⁰. C'est pourquoi il lui est insupportable de voir les juifs exercer une activité qu'elle exècre. Le lien entre l'usure et les juifs est établi pour la première fois sous Innocent III, à la fin du XIIe siècle, dans une décrétale adressée en 1198 à l'évêque de Narbonne, Bérenger II, à propos des rémissions de dettes aux croisés¹⁶¹. Le sujet est une nouvelle fois abordé lors du concile d'Avignon en 1209¹⁶², avant de figurer dans le concile de Latran IV. C'est en effet en sauveur des chrétiens qu'Innocent III entend s'imposer avec ce 67^e canon, et son objectif est précis : "Nous entendons en nos régions aider les chrétiens à échapper aux services des juifs"¹⁶³. Il fait savoir que cet asservissement économique des chrétiens au profit des juifs ne peut durer plus longtemps : "Plus la religion chrétienne s'efforce de rejeter les pratiques usuraires, plus celles-ci se répandent avec perfidie chez les juifs : ils ne vont pas tarder à épuiser les richesses des chrétiens "¹⁶⁴. On retrouve cette même idée lors des conciles plus tardifs de Narbonne (1227¹⁶⁵) et de Béziers (1246¹⁶⁶).

¹⁵⁸ MANSI, tome XXIV, col. 830 : (...) *Cum igitur scriptum sit : ejice ancillam et filium ejus, non enim erit haeres filius ancillae cum filio liberae : nimis reputamus absurdum, ut filii liberae, ancillae filiis famulentur (...)*.

¹⁵⁹ Je n'entre pas ici dans les détails de la question du prêt à intérêts pratiqué par les juifs et de sa perception par les autorités chrétiennes et par le peuple, en raison d'un traitement particulier plus loin dans l'étude de la question des juifs et de l'argent dans les croyances populaires.

¹⁶⁰ Voir plus loin le chapitre consacré au mythe du juif usurier.

¹⁶¹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 86 : (...) *Judeos vero ad remittendas ipsis usuras per vos, filii principes, et secularem compelli precipimus potestatem (...)*.

¹⁶² MANSI, tome XXII, col. 786.

¹⁶³ *Ibid.*, col. 1054 : (...) *Volentes igitur in hac parte prospicere Christianis, ne a Judaeis immaniter aggraventur (...)*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, tome XXII, col. 1054 : (...) *Quanto amplius Christiana religio ab exactione compescitur usurarum, tanto gravior super his Judaeorum perfidia inolescit, ita quo brevi tempore Christianorum exhauriunt facultates (...)*.

¹⁶⁵ *Ibid.*, col. 21 : (...) *Item quia Judei usurariis exactionibus plurimum opprimunt Christianos, cum a Domino generaliter prohibeantur usure (...)*.

¹⁶⁶ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 332 : (...) *Item quia Judei usurariis exactionibus plurimum opprimunt Christianos, cum a Domino generaliter prohibeantur usure (...)*.

Toutefois, parce que le prêt d'argent constitue un nerf indispensable au bon fonctionnement de l'économie médiévale, il continue d'être pratiqué tout au long de cette période, à tous les niveaux de la société. L'enrichissement présumé des usuriers suscite la convoitise des chrétiens. Pour freiner la pratique du prêt dans le clergé, l'Eglise menace de redistribuer des offices. En effet, le problème n'est pas tant que l'usure soit le fait des juifs mais qu'elle profite à ceux dont la mission est de lutter contre elle : les ecclésiastiques, à tous les niveaux de la hiérarchie, s'adonnent à cette pratique, en mettant en gages divers biens meubles et immeubles. Innocent III met en garde : si ces pratiques ne cessent pas, les chrétiens "seront contraints par censure ecclésiastique de stopper tout commerce avec [les juifs]"¹⁶⁷. Puisqu'aux yeux de l'Eglise, les juifs restent les premiers responsables de ces maux, le pape enjoint les "princes d'épargner à cet égard les chrétiens en s'appliquant plutôt à détourner les juifs de commettre de si lourdes injustices"¹⁶⁸. Cette menace du recours au bras séculier et de l'interdiction de tout contact entre juifs et chrétiens trouve également une place dans l'appel à la croisade d'Innocent III, lorsqu'il demande que soient remis tous les intérêts des chrétiens qui se croisent¹⁶⁹.

Innocent III est un pape puissant qui n'ignore pas combien est important l'enrichissement des Trésors royaux et par conséquent à quel point les pratiques usuraires sont indispensables aux princes séculiers. Pourtant, sa politique pontificale dessert ses puissants contemporains. Par exemple, le fait d'autoriser les chrétiens qui se croisent à laisser courir les intérêts jusqu'à leur retour n'arrange pas les finances royales qui s'appuient en partie au XIIIe siècle sur les communautés juives. Cette pratique de rémission remonte à la première croisade, entraînant une forte proportion de croisés endettés. Comme les rois et les seigneurs ont tout intérêt à avoir des communautés juives en bonne santé économique, ils réajustent alors les demandes pontificales, tel Philippe Auguste lors de la troisième croisade qui réclame que les dettes des juifs soient payées avant le départ des croisés¹⁷⁰.

Par ailleurs, la politique financière des papes, et particulièrement celle d'Innocent III, vise aussi à l'enrichissement de l'Eglise, au détriment des juifs. Le canon 67 établit comme règle qu'après le rachat de terres, ces derniers doivent continuer à lui verser les taxes dues, autrefois payées par les chrétiens propriétaires de ces terres, "de telle sorte que les églises ne soient point

¹⁶⁷ MANSI, tome XXII, col. 1054 : (...) *Unde Christiani, si opus fuerit, per censuram ecclesiasticam appellatione postposita, compellantur ab eorum commerciis abstinere (...)*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, col. 1054 : (...) *Principibus autem injungimus, ut propter hoc non sint Christianis infesti, sed potius a tanto gravamine studeant cohibere Judeos (...)*.

¹⁶⁹ *Ibid.*, col. 1063.

¹⁷⁰ *Ibid.*, col. 578.

lésées¹⁷¹. Les papes cherchent à déposséder les juifs de leurs prétendues richesses, à leur profit lorsqu'ils le peuvent, tout en demandant aux seigneurs chrétiens de ne pas cautionner et encourager les juifs à prêter de l'argent. C'est ainsi qu'en 1208 déjà, Innocent III s'attaque au comte Hervé de Nevers à qui il rappelle que "ceux qui ont offensé le Christ ne doivent pas être aidés par les princes chrétiens à opprimer les serviteurs de Dieu, mais doivent être contraints à la servitude"¹⁷². Cherchant à s'assurer le soutien des rois occidentaux, à une époque où la question de la nécessité du crédit se fait cruciale au vu de l'essor monétaire, l'Eglise introduit une distinction dans la définition de l'usure, entre l'usure tolérée et "l'usure grave et immodérée", comme l'indique le canon 67 de Latran IV¹⁷³. Aucun motif, même dans les textes pontificaux ultérieurs, ne vient expliciter la différence entre ces deux formes de prêts d'argent. Il apparaît néanmoins qu'une prise de conscience s'opère au sein de l'Eglise et qu'un *modus vivendi* s'établit entre les valeurs bibliques et patristiques d'une part, les besoins économiques d'autre part. Il est désormais parfaitement utopique en 1215 de croire à une possible suppression de l'usure.

C'est dans un double objectif que les papes luttent contre l'usure, car non seulement cette activité nécessite des contacts répétés entre chrétiens et juifs, mais en plus elle contraint ces derniers à agir ouvertement à l'encontre des préceptes bibliques chrétiens. En n'ayant de cesse de rappeler ô combien les pratiques usuraires sont viles, les papes des XIII^e et XIV^e siècles, font des juifs des voleurs invétérés et contribuent de la sorte à mettre en place dans l'imaginaire collectif chrétien le mythe du juif usurier assoiffé d'or. Or, cette perception a pour conséquence de mettre une fois de plus les juifs à l'écart, de décourager les chrétiens de les fréquenter et de les singulariser dans une activité honnie, contre laquelle se bat la papauté, semblant oublier que c'est pourtant elle qui, à force de limiter leur champ d'action économique, les a finalement confinés dans cette situation si peu confortable et tellement décriée.

Un autre point important des relations entre juifs et chrétien est évoqué lors du concile de Latran IV : il s'agit de la question du respect de la religion chrétienne. La seconde partie du canon 68 traite des blasphèmes des juifs lors des processions chrétiennes et réclame que "les jours de lamentation et le dimanche de la Passion, les juifs [s'abstiennent] de paraître en public", parce que certains d'entre eux se moquent des chrétiens contrits, en paraissant "dans leurs plus

¹⁷¹ *Ibid.*, col. 1054 : (...) *Ad eadem poena Judeos decernimus compellendos, ad satisfaciendum ecclesiis pro decimis et oblationibus debitis, quas a Christianis de dominibus et possessionibus aliis, percipere consueverant, antequam ad Judeos quocumque titulo devenissent ut sic ecclesie conserventur indemnes.*

¹⁷² GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 126 : (...) *Blasphematores enim nominis Christiani non debent a Christianis principibus in oppressionem servorum Domini confoveri, sed potius comprimi servitute (...).*

¹⁷³ MANSI, tome XXII, col. 1054 : (...) *Synodali decreto statuimus, ut a Christianis graves et immoderatas usuras extorserint, Christianorum eis participium subtrahatur, donec de immoderato gravamine satisfecerint competenter (...).*

beaux habits" et en "dans[ant] de joie en outrage au Rédempteur"¹⁷⁴. Innocent III demande aux princes séculiers de veiller à ce que les juifs soient punis comme il se doit après avoir blasphémé de la sorte. Encore une fois, comme toujours avec ce genre d'interdiction, la décision pontificale est présentée comme la seule réponse à donner aux provocations des juifs.

Le canon se fonde sur des rumeurs ou au mieux sur des plaintes non vérifiées, puisque Innocent III lui-même précise que "à ce qu'il a entendu dire" (*sicut accepimus*), des juifs se permettent de tels actes. Ceux-ci se voient ôter leur liberté de circuler certains jours de l'année. Cette mesure n'est pas inédite puisqu'en 538 un concile se tient à Orléans, dans lequel il est demandé aux juifs de ne pas "paraître parmi les chrétiens du jeudi saint au lundi de Pâques ou de les rencontrer où que ce soit et sous n'importe quel prétexte"¹⁷⁵. Cette mesure n'avait pas été reprise depuis le début du Moyen Age. Elle réapparaîtra une nouvelle fois en 1370, lors du concile de Magdebourg : les juifs ne peuvent pas sortir de chez eux durant la durée totale de la Semaine sainte, avec une restriction supplémentaire puisque leurs maisons et leurs fenêtres doivent être maintenues fermées¹⁷⁶.

Cette influence des pratiques religieuses chrétiennes sur le quotidien des juifs est présente depuis le IXe siècle au moins dans les décrets pontificaux. Ainsi, à la fin du IXe siècle, un canon conciliaire leur défend de travailler le dimanche, ce qui est étendu en 1092 à toutes les grandes fêtes chrétiennes sous peine pour le juif de voir son outil confisqué¹⁷⁷. Il n'est pas impossible de penser que les motivations profondes de cette mesure revêtent un caractère peut-être plus économique que religieux, puisque le dimanche est un jour chômé pour les chrétiens : ils voient par conséquent dans l'activité des juifs un bénéfice odieux. Or, dans la réalité, les juifs ne travaillant pas le samedi, l'équilibre est rétabli. Par ailleurs, l'isolement des juifs pendant les fêtes chrétiennes peut aussi être compris comme une mesure protectrice à leur égard et un moyen de préserver l'ordre public, pour leur éviter tout dommage ou toute altercation avec des chrétiens. Si cet aspect protecteur s'avère exact localement au XIVe siècle, il est fort peu probable que ce soit

¹⁷⁴ *Ibid.*, tome XXII, col. 1055 : (...) *In diebus autem lamentationis et dominice passionis, in publicum minime prodeant, eo quod nonnulli exipsis talibus diebus sicut accepimus et ornatius non erubescunt incedere, ac Christianis, qui sacralissime passionis memoriam exhibentes, lamentationis signa pretendunt, illudere non formidant (...). Precipimus presumptores hujusmodi per principes seculares condigne animadversionis adjectione compesci, ne crucifixum pro nobis aliquatenus blasphemare presumant.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, tome IX, col. 19 : (...) *Judei a die cinæ Domini usque secunda sabbati in pasca, hoc est ipso quadriduo, procedere inter Christianos neque catholicis populis se ullo loco vel quacumque occasione miscire praesumant (...).*

¹⁷⁶ *Ibid.*, tome XXII col. 584 : (...) *Ut in septimana Dominicae Passionis domos suas et fenestras clausas teneant, nec de domibus suis in publicum prodeant (...).*

¹⁷⁷ *Ibid.*, tome XX, col. 773-774 : [Concile de Szabolcs en Hongrie, canon 26] *De laboribus Judaeorum in festivitibus. Si in die dominico, aut aliis majoribus festivitibus Judaeorum aliquem laborantem aliquis invenerit, ne scandalizetur Christianitas, cum quibus instrumentis laboraverit, illa amittat.*

l'optique envisagée par Innocent III, surtout au regard de ses autres prises de position à l'égard des juifs qui n'abondent pas dans ce sens. Le pape cherche à consolider son autorité en imposant une mesure autoritaire visible illustrant parfaitement sa politique de séparation des juifs et des chrétiens.

Le canon 70 du concile de Latran s'attaque quant à lui aux juifs qui se sont convertis sans avoir réellement la foi et qui pratiquent toujours le judaïsme, troublant ainsi "par ce mélange la beauté de la religion chrétienne"¹⁷⁸. Innocent III cite le *Deutéronome* (22:11) pour expliquer qu'on ne peut porter deux choses à la fois, on ne peut revêtir deux vêtements, il faut choisir. Bien entendu, ce "choix" doit être le christianisme¹⁷⁹, car il est "moins grave de rester sourd aux appels de Dieu que de retourner en arrière après l'avoir entendu"¹⁸⁰. Il faut donc que les prélats les aident à rejeter leurs anciens rites afin qu'ils se maintiennent dans leur nouvelle religion. Innocent III avait déjà exprimé son mécontentement à ce sujet dans une lettre adressée à l'archevêque d'Arles, Imbert d'Aiguères, en 1201 :

"(...) Il est assurément contraire à la foi chrétienne que quelqu'un soit poussé à adopter et observer le christianisme, s'il ne le désire pas et qu'il y est farouchement opposé (...)"¹⁸¹.

Le pape ainsi rappelle le principe premier de la conversion volontaire. Mais pour s'assurer la fidélité des nouveaux convertis, l'idéal n'est pas une simple administration du baptême, mais un acte accompagné d'une instruction chrétienne et d'une pastorale poussée. De là naît au XIII^e siècle l'idée de contraindre les juifs à assister aux prêches et aux sermons chrétiens, ce qui sera officialisé en 1278 par Nicolas III avec la bulle *Vineam Soreth*¹⁸². Ces prêches ont même parfois lieu dans les synagogues, réquisitionnées à cet effet, et ce depuis le haut Moyen Age, selon un témoignage d'Agobard de Lyon¹⁸³. En outre, l'arrivée des Frères Mendiants apporte un souffle nouveau au combat que l'Eglise mène contre les juifs et joue un rôle déterminant dans leur mise à l'écart. Les dominicains, reconnus par Innocent III en 1215, ont une place importante, puisqu'ils ont en charge les sermons et les prédications aux juifs. D'autre part, est instaurée en 1232 l'Inquisition. A l'origine, elle ne concerne pas les juifs, puisque par définition, elle a pour mission de réprimer les hérésies, ce que n'est pas le judaïsme. Cependant, l'attitude relapse des nouveaux convertis met peu à peu à mal le caractère perpétuel du baptême et conduit alors les papes à

¹⁷⁸ *Ibid.*, tome XXII, col. 1058 : (...) *Christiane religionis decorem tali commixtione confundant (...)*.

¹⁷⁹ *Ibid.*, col. 1058 : (...) *et indui vestis non debeat lino lanaque contexta (...)*.

¹⁸⁰ *Ibid.* : (...) *cum minus malum existat viam Domini non agnoscere, quam post agnitam retroire.*

¹⁸¹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 100-102 : (...) *Verum id est religioni Christiane contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendam et servandam Christianitatem aliquis compellatur (...)*.

¹⁸² *Les registres de Nicolas III*, GAY J. (éd.), Paris, 1932, n°965 et n°966.

¹⁸³ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 146.

inclure les juifs dans leur lutte contre l'hérésie. Ceci est chose faite avec la bulle *Turbato Corde* de Clément IV au mois de juillet 1267¹⁸⁴, qui concerne directement les chrétiens convertis au judaïsme, et qui est reprise par Grégoire X en 1274 et par Nicolas IV en 1288 et 1290¹⁸⁵. Bien que pour l'Eglise la conversion des juifs soit rédemptrice et acquise de manière perpétuelle, pour l'ensemble des chrétiens, la sincérité des nouveaux convertis est une question qui mérite débat. En effet, quoi qu'un juif puisse faire, aux yeux des chrétiens, celui qui naît juif le demeure. Il convient néanmoins de souligner, sans pouvoir le chiffrer, que le nombre d'affaires juives traitées par les tribunaux de l'Inquisition demeure limité.

c. Les débuts de la ségrégation physique des juifs en Occident.

Le concile de Latran IV pose les marques d'une transposition de l'assujettissement théologique des juifs en une infériorisation sociale et incite à leur mise à l'écart. Ces deux aspects sont parachevés par la première partie du canon 68, qui, en raison de son caractère extrêmement novateur, mérite qu'on s'y arrête un peu plus longuement dans cette étude. En effet, pour la première fois en Occident, il est demandé aux juifs comme aux Sarrasins de se différencier des chrétiens par leurs vêtements. Or la différence des juifs, religieuse et économique-sociale, est manifeste. Il ne fait aucun doute que la société chrétienne connaît ses juifs. Pourtant, si un tel canon est rédigé, c'est bien que cette (re)connaissance sociale n'est pas assez visible aux yeux du pape Innocent III.

La portée et la postérité de ce canon seront phénoménales quant à la place impartie aux juifs dans la société, si l'on songe par exemple à l'étoile de David que les juifs d'Europe ont dû porter sous le régime national-socialiste. Il constitue l'amorce d'un déclin effectif de la condition des juifs dans l'ensemble de l'Occident qui, selon l'historien Guido Kisch, dont l'opinion est la plus répandue parmi les chercheurs, marque le début d'une politique générale de ségrégation qui irait de pair avec la mise en place de ce qu'il appelle les *ghettos*¹⁸⁶.

Voici ce que prescrit ce canon :

¹⁸⁴ GRAYZEL Solomon, "Popes, Jews and Inquisition from *Sicut* to *Turbato*", dans KATSCH Abraham I. et NEMOY Leon (dir.), Philadelphie, 1979, p. 151-188.

¹⁸⁵ *Les registres de Nicolas IV, recueil des bulles de ce Pape, publiées ou analysées d'après le manuscrit original des archives du Vatican*, LANGLOIS Ernest (éd.), Paris, 1886, vol. I, p. 62-63.

¹⁸⁶ KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *art. cit.*

"(...) Dans certaines provinces les juifs et les Sarrasins se distinguent des chrétiens par un habit différent (...), dans d'autres subsiste une certaine confusion, de telle sorte qu'aucune différence ne peut les distinguer. De là, il arrive parfois que par erreur des Chrétiens épousent des juives ou des Sarrasines, et que des juifs ou des Sarrasins épousent des chrétiennes. Par conséquent, pour que des abus d'union aussi condamnables ne puissent plus par la suite faire appel à cette erreur comme excuse, nous décidons que ces personnes, des deux sexes, dans l'ensemble de la Chrétienté, et en toute occasion, devront se distinguer en public par la nature de leur habit, comme cela leur a d'ailleurs été prescrit par Moïse, ainsi qu'on peut le lire (...)"¹⁸⁷.

Préserver l'intégrité, notamment physique, des chrétiens semble donc bien être la motivation première d'Innocent III. Rappelons également que ce texte ne s'adresse pas aux juifs seuls. Ce texte ne peut par conséquent pas être compris comme absolument fondateur d'une certaine forme d'antisémitisme, comme le soulignent des historiens dans la lignée de Léon Poliakov. Il s'agit avant tout d'un rejet des éléments non-chrétiens de la société : les juifs ne doivent pas se distinguer en tant que tels, mais en tant que non-membres de la communauté chrétienne.

L'historien Benzion Dinur propose une autre interprétation : selon lui, cette différence imposée est davantage une mesure contre les musulmans que contre les juifs, car cette prescription est inspirée de coutumes pratiquées depuis des siècles dans les pays d'islam où les non-musulmans doivent porter un signe distinctif¹⁸⁸. Ce serait en quelque sorte une réponse aux maux que subissent les chrétiens établis dans les pays musulmans¹⁸⁹. L'explication est sans aucun doute extrême, d'autant qu'on ne trouve pas à cette époque de textes dirigés contre les musulmans et leur religion, semblables à ceux écrits sur les juifs et le judaïsme. Et comment comprendre alors l'allusion finale à Moïse, qui laisse à penser que les premiers visés par ce texte sont bien les juifs ?

L'idée sans doute la moins fautive est qu'il faut y voir une tentative de mise au pas d'éléments dissidents, une affirmation de la suprématie de l'Eglise chrétienne sur les autres confessions. L'unique raison invoquée par le pape est la crainte des unions mixtes que chrétiens

¹⁸⁷ MANSI, tome XXII, col. 1055 : *In nonnullis ecclesie provinciis a Christianis Judeos, seu Saracenos habitus distinguit diversitas ; sed in quibusdam sic quedam inolevit confusio, ut nulla differentia discernantur. Unde contingit interdum quod per errorem Christiani, Judeorum, seu Saracenorum, et Judei seu Saraceni Christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnate commixtionis excessus per velamentum hujusmodi erroris, ulterius excusationis possint habere diffugium, statuimus, ut tales utriusque sexus in omni Christianorum provincia, et omni tempore qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur cum et per Moysen hoc ipsum eis legatur injunctum (...)*.

¹⁸⁸ En 850, le khalife de Bagdad Muttawakkil avait ordonné à tous les infidèles (*dhimmis*), chrétiens, juifs ou autres, de porter un signe distinctif sur la manche ou un chapeau jaune, mais cette disposition tombe assez rapidement dans l'oubli. Cf. LICHTENSTADTER Ilse, "The distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries", *HJ*, V (1943), p. 35-52.

¹⁸⁹ DINUR Benzion (éd.), תולדות ישראל - *Toledot Yisrael... Yisrael be-arzo... Yisrael bagola. A documentary history of the jewish people from its beginning to the present. Des croisades à la Peste Noire (1096-1349) : vie spirituelle, us et coutumes, croyances*, vol. II, 5, Tel Aviv et Jérusalem, 1971 (éd. orig. 1927), p. 389, note 23 [en hébreu].

et non-chrétiens peuvent contracter, avec une certaine (fausse ?) naïveté, lorsqu'il laisse entendre que tous les mariages mixtes célébrés jusqu'à présent n'ont été que le fruit de la supercherie des juifs ou des musulmans. Poser les chrétiens en victimes lui permet d'asseoir son autorité et sa légitimité en tant que redresseur de tort. Il n'en demeure pas moins que les unions interconfessionnelles demeurent chose rare. Innocent III lui-même précise qu'elles se produisent "parfois" (*interdum*). Pour quelle raison prend-il alors pour motif de ségrégation un événement qui a eu si peu d'occurrences ? Et pourquoi surtout minimiser d'emblée un phénomène dont il veut tirer un enseignement plus général ? L'importance de cette question vient du fait que le mariage contient en germe la conversion potentielle de l'époux ou de l'épouse, et aussi la naissance d'enfants juifs, qui à leur tour formeront de nouvelles familles juives. La distinction des juifs s'inscrit alors dans un plus vaste programme entamé au XIIIe siècle qui vise à limiter l'extension du culte juif, en empêchant tout contact entre chrétiens et juifs à tous les niveaux de la société.

Ce 68^e canon laisse pourtant apparaître que les attitudes des juifs et des Sarrasins tout comme leur apparence ne diffèrent en rien de celles des chrétiens, puisque le besoin se fait sentir de les distinguer les uns des autres. Cette remarque est certainement plus vraie encore pour les juifs que pour les Sarrasins, si l'on songe à la couleur de peau foncée de ces derniers. Qu'apporte le fait de distinguer comme juive une personne que tout le monde connaît comme telle, si ce n'est chercher à rabaisser ladite personne ? Cette mesure est donc bien vexatoire et peut avoir eu pour finalité l'espoir d'une conversion des juifs lassés d'être pris pour cibles par la population du fait de leur marquage. Or Innocent III a parfaitement conscience des dangers encourus par les juifs depuis les massacres de la première croisade, notamment en Rhénanie, son acte n'est donc pas anodin : il sait que l'étiquette vulnérabilise les juifs. C'est pour cette raison justement qu'il leur accorde, en France, dès 1216 le droit suivant : les juifs doivent respecter la prescription de Latran IV, dans la mesure où ils ne risquent pas leur vie¹⁹⁰.

L'attitude d'Innocent suit une logique propre qui oscille entre le rabaissement de corps qu'il juge étrangers qui l'empêchent de parfaire l'unité chrétienne d'une part, et la protection du peuple témoin d'autre part. Allan Cutler fait remarquer du reste à juste titre que la dégradation sociale n'est pas la motivation première d'Innocent III : celle-ci ne constitue pas une fin en soi, puisque son action se place dans un contexte plus vaste de purification de l'Occident chrétien en

¹⁹⁰ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 140 : *Archiepiscopis et episcopis per Regum Francie constitutis (...). Mandatur ut permittant Judeos talem gestare habitum per quem possint inter Christianos discerni, nec ad talem portandum compellant, per quem possint vite dispendium sustinere (...).*

vue d'une nouvelle croisade¹⁹¹. Pourtant, elle joue dans la perception et dans l'acceptation des juifs un rôle important, *a fortiori* lorsque les autorités civiles prennent le relais.

d. De la différenciation vestimentaire à la marque distinctive.

Alors que de nombreuses études historiques affirment que c'est le concile de Latran IV qui impose aux juifs le port de la rouelle ou d'un signe distinctif, la lecture du document démontre une autre réalité. En effet, il est clairement stipulé que les juifs doivent se distinguer des chrétiens *qualitate habitus*, sans qu'Innocent III prenne la peine de détailler davantage ce qu'il entend par ces deux termes. Ici, ni forme ni couleur ne sont imposées. Or le terme *qualitate* est ambigu puisque deux sens peuvent lui être attribués : s'agit-il d'une différence de type de vêtement ? Ou est-ce plutôt la qualité des habits, la matière, qui doit être de nature différente ? Cette deuxième hypothèse rejoindrait les prescriptions somptuaires contre le luxe affiché de certains juifs que l'on trouve dans les synodes rabbiniques du XIII^e siècle¹⁹². Quant au terme *habitus*, compris dans son sens premier, il s'agit de l'apparence, et non nécessairement d'un vêtement. Aucune règle n'est vraiment fixée, pas plus par Innocent III que par ses successeurs, qui pour leur part feront porter leurs décrets uniquement sur les juifs, les musulmans faisant le cas échéant l'objet d'une législation à part. Finalement, en 1215, peu importe au pape la manière dont les juifs et les musulmans doivent se distinguer, ce qui compte, c'est que cette différence soit visible.

C'est aux autorités civiles que l'on doit l'émergence du signe distinctif. En effet, les rois et les empereurs interprètent le canon d'une autre manière : ce n'est pas la matière, un élément particulier du vêtement ou une couleur spécifique qui servira à distinguer les juifs, mais un signe extérieur qu'ils doivent coudre sur leurs habits. Si l'ensemble des souverains occidentaux adopte le même mode de distinction, il n'y a cependant aucune concertation sur le choix du signe lui-même. C'est pour cette raison que l'on peut constater une profusion de marques distinctives, avec une application plus ou moins rapide, plus ou moins franche, selon les lieux, selon la ferveur des rois au pouvoir, selon l'état des relations du pouvoir en place avec la papauté.

La plupart des pays de la Chrétienté optent pour la *rotella* ou *rota*, la rouelle, un disque ou un cercle de tissu ou de feutre, de couleur jaune le plus souvent comme on peut l'observer en

¹⁹¹ CUTLER Allan, "Innocent III and the distinctive Clothing of Jews and Muslims", *Studies in Medieval Culture*, 3 (1970), p. 116.

¹⁹² ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, *op. cit.*

France, en Italie et en Espagne. mais il est impossible de dater précisément son apparition¹⁹³. Elle est imposée aux hommes juifs pour la première fois de manière officielle dans le sud de la France, en 1232, par Raymond VII, comte de Toulouse. Quant aux femmes, le port d'un voile est demandé en 1243, dans les *Coutumes d'Avignon*¹⁹⁴. Pourtant, il est déjà question de la rouelle sous Philippe Auguste, puisque le chroniqueur juif Isaac de Vienne rapporte que lors de son séjour à Paris en l'année 1217 "nous portions des insignes circulaires sur nos vêtements, car cela avait été décidé pour tous les juifs à cette époque-là"¹⁹⁵. Je n'ai trouvé aucun acte officiel dans les ordonnances des rois de France qui prescrive cette rouelle, il faut donc faire confiance à ce témoin contemporain. La première imposition officielle à l'ensemble des juifs du royaume date du règne de Saint Louis, en 1269, qui inscrit alors sa prescription des signes distinctifs aux juifs dans un vaste programme de purification spirituelle du royaume, peu avant son départ pour la croisade¹⁹⁶. Soulignons aussi le zèle avec lequel il s'attache à faire appliquer les décisions pontificales, sans cesse rappelées depuis 1215, puisqu'il va jusqu'à prescrire le port de deux rouelles, toutes deux sur le vêtement supérieur : la première sur la poitrine (*ante pectus*), la seconde dans le dos (*retro*), larges de la taille d'une paume de main (*in circumferentia quatuor digitorum, concavitas autem contineat palmam*) et de couleur jaune (*croceo*), répondant ainsi à une demande de Grégoire IX formulée en 1234¹⁹⁷. La roue redevient unique par la suite, et en 1363, lors des Etats de Reims, le roi Charles V décide d'en changer la couleur, elle devient alors rouge et blanche¹⁹⁸.

¹⁹³ ROBERT Ulysse, *Les signes d'infamie au Moyen Age : juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, gagots et filles publiques*, Paris, 1891 ; SINGERMAN Felix, *Die Kennzeichnung der Juden im Mittelalter. Ein Beitrag zur sozialen Geschichte des Judentums*, Berlin, 1915 ; JÜTTE Robert, "Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)", *Saeculum*, 44 (1993), p. 65-89.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹⁵ SANSY Danièle, *L'image du juif...*, *op. cit.*, p. 519.

¹⁹⁶ *Ordonnances des Roys de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique*, vol. I-VII, SECOUSSE Denis-François (éd.), Paris, 1729, vol. I, p. 294 : (...) *Quoniam volumus Judaei a Christianis discerni valeant et recognosci, vobis mandamus quatenus (...) imponatis omnibus et singulis Judaeis utriusque sexus signa. Videlicet unam rotam de feutro seu panno croceo in superiori veste consutam, ante pectus et retro, ad cognitionem. Cujus rotae latitudo sit in circumferentia quatuor digitorum, concavitas autem contineat palmam. Si quis Judaeus postmodum sine signo inventus fuerit, inventor vestis ejus superior concedatur (...).*

¹⁹⁷ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁹⁸ *Ordonnances des Roys de France...*, *op. cit.*, vol. III, p. 641-642 : (...) *Que tous les juifs de quelque estat qu'il soient, et en quelque terre qu'il demourront dores-en-avant, porteront une grant rouelle bien notable, de la grandeur de nostre grant seel, partie de rouge et de blanc, et telle que l'en puisse bien apercevoir ou vestement dessus, soit mantel ou autre habit, en tel lieu qu'il ne la puissent musser, non contrestant quelconques privilèges que eux ou aucuns d'eux dient avoir ou aient de non porter icelle rouelle, lesquelx nous cassons, irritons et mettons du tout au néant quant à ce (...).* Cf. KOHN Roger, *Les juifs de la France du nord, dans la seconde moitié du XIVe siècle*, Louvain et Paris, 1998 et SANSY Danièle, *L'image du juif...*, *op. cit.*

En Italie, la marque imposée au début du XIII^e siècle est un cercle de couleur jaune ou rouge selon les cas, mais les documents normatifs sont rares¹⁹⁹. A partir de la fin du XV^e siècle, les juifs sont tenus de porter un chapeau, pour remplacer la rouelle, tombée en désuétude comme à Venise en 1496, à Asolo en 1520 et à Vérone en 1527. Les femmes quant à elles doivent fixer la roue sur leur tête, à défaut d'une coiffe particulière, suite aux deux conciles de Ravenne²⁰⁰. A Rome, elles doivent porter deux raies bleues sur leurs manteaux.

L'empereur Frédéric II unit la Sicile à l'Empire en 1220²⁰¹. L'année suivante, lors d'une assemblée tenue à Messine, il impose aux hommes juifs de l'île un signe dont la forme est celle de la lettre grecque *tau* (τ), de couleur bleue, traditionnellement imposée aux hérétiques. Il est à noter qu'en parallèle, s'il expulse de ses terres les hérétiques, il fait preuve d'une grande tolérance à l'égard des juifs et des Sarrasins en Sicile, et ne s'occupe presque pas des juifs en Allemagne.

Dans les royaumes ibériques, les juifs sont contraints au port d'un signe et d'un vêtement qui les différencient des chrétiens dès le mois de décembre 1228. L'usage de la roue – jaune – est prescrit en 1234 par le roi de Navarre, Thibault I^{er}, aux juifs vivant sur ses territoires. A Majorque, c'est un chapeau pointu qui est imposé au cours du XV^e siècle²⁰².

C'est en Angleterre que les prescriptions pontificales sont appliquées le plus rapidement : dès 1218, il est décidé que les juifs doivent porter les *tabulae*, deux tables de la Loi, blanches, sur leur poitrine²⁰³. Quatre ans plus tard, le concile d'Oxford impose aux femmes ce même signe²⁰⁴. L'origine et la raison de son choix demeurent inconnues. Quant à son interprétation, elle est double : soit il peut s'agir pour les rois anglais de distinguer les juifs par une marque empruntée à leur propre religion, soit le but est de tourner leur religion en dérision en leur demandant de s'afficher avec une forme symboliquement connotée. Dans les deux cas, les juifs sont clairement définis dans leur altérité religieuse. Pourquoi un tel empressement dans l'exécution du canon 68 de Latran IV ? La réponse est certainement d'ordre politique car le roi Henri III étant mineur, le gouvernement de régence qui le remplace cherche à s'assurer les

¹⁹⁹ ROBERT Ulysse, *Les signes...*, op. cit., p. 77-78. Voir également ROTH Cecil, *A history of the Jews of Italy*, Philadelphie, 1946.

²⁰⁰ MANSI, tome XXV, col. 462 : (...) *Statuimus (...) quod Judaei portant in pannis superioribus certum signum, scilicet rotam panni crocei coloris et mulieres eorum in capite (...)* ; MANSI, tome XXV, col. 613 : (...) *ac mulieres consimilem rotam in capite deberent portare (...)*.

²⁰¹ KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur Frédéric II*, Paris, 1980 (éd. orig. 1927), p. 101.

²⁰² ROBERT Ulysse, *Les signes...*, op. cit., p. 96.

²⁰³ *Foedera...*, op. cit., vol. I/1, p. 151 : (...) *Quod omnes Judei defereant duas tabulas albas in pectore, ita quod manifeste possint a Christianis discerni (...) in superiori indumento ambulaverint, aut equitaverint infra villam vel extra (...)*.

faveurs et l'appui du pape, au cas où des troubles visant à renverser le pouvoir le fragiliseraient. Plus tard, Edouard Ier, qui règne entre 1272 et 1307, alors qu'il tente de redresser son royaume après le règne économiquement désastreux d'Henri III, mène une politique défavorable aux juifs. Ces derniers sont astreints au port rigoureux des marques vestimentaires, qui participe de ce mouvement de réforme intérieure. Le *Statutum de Judaismo* de 1275 impose les tables de la Loi – désormais jaunes – dès l'âge de sept ans²⁰⁵. Son attitude franchement hostile aux juifs explique également son empressement à légiférer dans ce domaine²⁰⁶ et le caractère de plus en plus visible qu'il confère au signe : en effet, la taille est fixée à "six pouces de long sur trois pouces de large"²⁰⁷ et elle est encore agrandie par la suite, par le pape lui-même²⁰⁸.

Ce rapide aperçu, non exhaustif, met en avant la diversité des signes adoptés dans l'Occident médiéval et souligne qu'ils ne sont non pas une invention d'Innocent III, mais bien une interpolation des autorités civiles. Pourtant, déjà au Moyen Age et à l'époque moderne, les esprits, chrétiens et juifs, sont troublés et relient la rouelle directement au concile de Latran IV et non à l'action civile, confirmant ainsi le réel impact de cette mesure pontificale. On peut citer à cet effet le *Chronicon Rotomagense*, écrit vers 1280, qui explique qu'"1215, les juifs se voient contraints de porter un signe circulaire sur la poitrine"²⁰⁹. Puisqu'il n'y a aucune ordonnance royale promulguée en France à ce sujet pour cette année, la date ne peut que renvoyer au concile œcuménique. Ce texte est d'autant plus étrange qu'en 1231 se tient un concile provincial à Rouen, durant lequel est abordée la question des signes distinctifs des juifs, sans que soit pour autant précisée la nature des *signa* prescrits²¹⁰. Ce retentissement des décisions de Latran IV se note également dans les écrits du chroniqueur juif espagnol Solomon ibn Verga. En effet, dans

²⁰⁴ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 314 : (...) *Precipimus auctoritate presentis concilii generalis, ut omnes omnino Judei, tam masculi quam foemine, in veste superiori ante pectus tabulas laneas (...)*.

²⁰⁵ : (...) *And every one of them, that is past seven years of age, shall wear a badge, in form of two tables, of yellow taffety, six fingers long and three fingers broad, upon his upper garment (...)*, cité dans D'BLOSSIERS TOVEY L. D., *Anglia Judaica or History and antiquities of the Jews in England*, New York, 1967 (éd. orig. Oxford, 1738), p. 202. Cf. également ROTH Cecil, *A history of the Jews in England*, Oxford, 1941 et FRISON Danièle, *Le juif...*, *op. cit.* Et tout particulièrement SANSY Danièle, *L'image du juif...*, *op. cit.*

²⁰⁶ Les juifs sont définitivement expulsés d'Angleterre, jusqu'au XVIIe siècle, en 1290.

²⁰⁷ La prescription est rappelée deux ans plus tard. Cf. *Foedera...*, *op. cit.*, I/2, p. 83 : (...) *quod unusquisque ipsorum postquam aetatem septem annorum compleverit, in superiori vestimento quoddam signum deferat, ad modum duarum, de feltro croceo, longitudinis videlicet sex pollicum et latitudinis trium pollicum (...)*.

²⁰⁸ ROBERT Ulysse, *Les signes...*, *op. cit.*, p. 83. Un pouce équivaut à l'époque à 2,7 centimètres, si bien que les tables de la Loi ont une taille de 8,1 centimètres sur 16,2 centimètres, ce qui n'est pas négligeable. L'Angleterre est le seul pays pour lequel le pape apporte des données précises concernant la nature et l'apparence du signe distinctif.

²⁰⁹ *Recueil des historiens des Gaules et de la France, tome XVIII : contenant la seconde livraison des monuments des règnes de Philippe Auguste et de Louis VIII, depuis l'an MCLXXX jusqu'en MCCXXVI*, DELISLE Léopold (dir.), Paris, 1879, p. 361 : *Ad annum 1215 indixit signum circulare in pectoribus bajulare, ut inter ipsos Christianos discretio seu diviso vestium haberetur.*

²¹⁰ (...) *Praecipimus ut, juxta statuta generalis concilii, Judaei omnes propter qualitatem habitus a Christianis disjungantur, et signa deferre manifesta in pectore compellantur (...)*, cité dans ROBERT Ulysse, *Les signes...*, *op. cit.*, p. 9.

son *Shevet Jehuda*, écrit vers 1500, il déplore pour l'an 4976 (1216 *sic*) la décision conciliaire d'"impose[r] une marque distinctive"²¹¹.

Ajoutons enfin que l'application du canon conciliaire est très libre, puisque chaque roi agit à sa guise et que chaque seigneur local fait de même. La politique intérieure des royaumes, le degré de piété de leur dirigeant, les relations qu'ils entretiennent avec le pape ou avec "leurs" juifs sont autant de facteurs qui entraînent ou non l'exécution du décret. Ne pas introduire de signes distinctifs dans son pays ou ne pas veiller au respect des prescriptions peut être compris comme un élément de contestation pontificale, indépendamment de la question du traitement des juifs. Les signes distinctifs auraient-ils été imposés aux juifs en Occident sans ce soubresaut pontifical ? Cette question mérite en effet d'être posée, car d'autres catégories sociales qualifiées de marginales, comme les lépreux, font l'objet d'une législation civile en la matière depuis le XIIIe siècle²¹². L'Occident chrétien médiéval établit en effet de solides classifications sociales. Les autorités civiles et religieuses veillent à ce qu'il n'y ait pas de glissement d'une catégorie humaine à une autre. Ce réflexe de l'étiquette est un moyen de "se sentir protégé et de mettre en valeur les caractéristiques (positives) du groupe dominant"²¹³. Il est même étonnant que cette marque n'ait pas été imposée plus tôt aux juifs.

2. Les papes et les juifs du Saint Empire.

a. La spécificité germanique dans la distinction physique des juifs.

Revenons à l'espace germanique. L'Allemagne est l'un des seuls pays à ne pas appliquer le 68^e canon de Latran IV. Cela est plutôt étonnant, car à l'époque du concile, le roi en place est Frédéric II²¹⁴, par ailleurs roi de Sicile, royaume dans lequel les juifs doivent porter un signe distinctif. Pour quelle raison ne légifère-t-il pas à ce sujet dans le Saint Empire ? L'explication ne peut provenir d'éventuels mauvais rapports que le roi entretiendrait avec Innocent III, puisque ce dernier est son tuteur depuis le décès de ses parents en 1198 et qu'il est l'artisan de son élection sur le trône germanique en 1211 en intervenant dans la querelle de la succession impériale. A cette époque, l'Allemagne est en effet dévastée par les luttes internes que se livrent les barons, les légats pontificaux et les puissantes familles qui espèrent profiter de la jeunesse du roi pour

²¹¹ IBN VERGA Solomon, *השבעת יהודה* - *Das Buch Shevet Jehuda*, WIENER Meir (éd.), Hanovre, 1856 [hébreu/allemand], I, p. 233 et II, p. 114.

²¹² Cf. BERIAC Françoise, *Histoire des lépreux au Moyen Age. Une société d'exclus*, Paris, 1988.

²¹³ LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 3-4.

²¹⁴ Il n'est couronné empereur qu'en 1220, date à laquelle il réunit la Sicile à l'Empire germanique.

s'emparer du pouvoir²¹⁵. Cette absence de cohésion politique et de pouvoir fort pourrait expliquer la non-application du canon conciliaire. Une seconde explication viendrait du fait que le roi, celui que l'on nomme "l'homme d'Apulie", se désintéresse à cette époque de l'Allemagne, au profit de la Sicile, où il a grandi et qui est sa terre d'élection²¹⁶. Enfin, une troisième explication, inhérente aux juifs cette fois, serait que ces derniers auraient pris l'habitude en Allemagne de se distinguer des chrétiens, bien avant Latran IV, par le port d'un chapeau. Si tel est le cas, on peut imaginer que les autorités civiles estiment que les exigences du canon sont remplies.

Cependant, il apparaît à la lecture des différents canons conciliaires médiévaux que rien ne différencie l'apparence des juifs de celle des chrétiens. Lors du concile tenu en Allemagne le 5 mars 1233, Grégoire IX demande "aux archevêques et évêques [ainsi qu'] à tous les autres prélats ecclésiastiques établis en Allemagne" que "les juifs des deux sexes installés dans toutes les provinces de la Chrétienté, en toute occasion revêtent un habit par lequel ils se distinguent des chrétiens, de sorte que dans les territoires germaniques ne subsiste aucun doute, car rien ne les distingue (...) malgré ce qui avait été annoncé lors du concile général", c'est-à-dire Latran IV²¹⁷. Il s'agit d'ailleurs d'une reprise textuelle du canon 68, mais adressée cette fois aux juifs d'Allemagne en particulier. Les synodes de Constance en mars 1254²¹⁸ et de Mayence en 1259²¹⁹ ne sont pas plus précis. Il est néanmoins question, dans le 7^e canon du concile de Mayence, d'une distinction par des signes (*signa*), au pluriel peut-être en raison du choix qu'offrent ceux en vigueur, ou par l'habit (*habitum*). Plus de quarante ans se sont écoulés depuis Latran IV, des rouelles et des tables de la Loi ont été imposées dans les pays voisins, mais dans l'espace germanique, les autorités civiles n'ont toujours pas statué. Ou bien peut-être est-il possible, comme c'est très souvent le cas, que la mesure soit répétée pour la forme, qu'elle fasse désormais partie d'un discours figé sur les juifs, répété mot pour mot et à l'infini. Cela induirait que les papes ne légifèrent qu'à partir d'un juif stéréotypé, façonné par la pensée ecclésiastique et patristique, et non pas à partir de l'observation des juifs réels.

²¹⁵ Innocent III prend parti contre Philippe de Hohenstaufen en faveur d'Othon le Welf, candidat au trône malléable puisque dépendant de la Curie romaine en raison de son manque d'alliés. Ce dernier est couronné empereur en 1209. Mais les ambitions d'Othon qui aspire à réunir le royaume de Sicile et l'Empire ne conviennent bientôt plus à Innocent III qui cherche à s'en débarrasser. Il excommunique l'empereur et parvient à obtenir le ralliement des princes allemands derrière le roi de Sicile. KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, *op. cit.*, p. 46-60.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 32 et suivantes, p. 59, p. 79, p. 348.

²¹⁷ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 198-200 : (...) *Archiepiscopis et episcopis, et aliis Ecclesiarum prelatibus per Theutonium constitutis (...). Et licet in eodem generali concilio caveatur, ut Judei utriusque sexus in omni Christianorum provincia, et omni tempore qualitate habitus ab aliis distinguantur, sic in quibusdam Theutonie partibus inolevit confusio, quod nulla differentia discernuntur*".

²¹⁸ *Ibid.*, p. 294.

²¹⁹ MANSI, tome XXII, col. 1000, canon 7 : (...) *Statuimus, ut in universis civitatibus, oppidis, castris et villis civitatis, diocesis et provinciae Moguntinae, gens Judaeorum utriusque sexus infra duos menses post publicationem hujusmodi statuti, talia signa et habitum, quibus, seu per quem sine ambiguitate a christiano populo distinguatur, sibi eligat et defera manifeste (...)*.

C'est en 1267 qu'apparaît une législation différente, propre aux juifs des terres d'Empire. En effet, le synode de Vienne²²⁰ impose aux juifs le port d'un chapeau pointu (*pileus cornutus*), qui ne fait finalement que rendre obligatoire une situation qui existe de fait depuis au moins la fin du XIIe siècle, ce que laisse entendre la phrase "qu'ils avaient l'habitude de porter dans ces régions" (*quem quidam in istis partibus consueverunt deferre*). Le 15^e canon du concile de Vienne ajoute que le non-respect du port du signe distinctif est passible d'une amende (*poena pecuniaria*) prélevée par tout seigneur qui trouvera un juif sans son chapeau. A noter que le chapeau est un attribut exclusivement masculin. Les femmes juives quant à elles portent un voile ou un foulard sur la tête, à l'instar des femmes chrétiennes. Pourquoi n'imposer une distinction qu'à l'homme ? Il n'y a aucune réponse à cette question dans les sources. Mais une telle remarque soulève un tout autre problème largement controversé dans l'historiographie juive : celui du but réellement recherché à travers le marquage, à savoir la différenciation ou l'humiliation. Il n'est pas impossible non plus d'y voir une forme de tolérance de la part de l'empereur Frédéric II qui a toujours laissé aux juifs une certaine forme de liberté, d'où le fait qu'il opte pour un signe distinctif déjà en vigueur et que les juifs ont eux-mêmes choisi.

Intéressons-nous au *Judenhut*, au chapeau pointu. Le choix de cette forme peut s'expliquer par le fait que la mode chrétienne au XIIe siècle est aux formes arrondies. Quant à la couleur du chapeau, qui sera jaune dans l'iconographie, le concile de Vienne n'en mentionne absolument pas de particulière et encore moins le rouge, comme l'affirme Ernst Roth dans son article²²¹, affirmation pourtant répétée comme une vérité par un certain nombre d'historiens depuis 1964, jusqu'à l'ouvrage très récent de Petra Schöner²²². Peut-être la confusion vient-elle du fait que les juifs de Nuremberg auraient porté jusqu'en 1451 un chapeau à pointe de couleur

²²⁰ *Ibid.*, col. 1174-1175, canon 15 : *De habitu Judaeorum. Item, cum in tantum insolentiae Judaeorum excreverint, ut per eos in quampluribus Christianis jam dicatur infici puritas catholicae sanctitatis, non tam nova cudentes, quam summorum pontificum statuta vetera renovantes, districte praecipimus, ut Judaei, qui discerni debent in habitu a Christianis, cornutum pileum, quem quidam in istis partibus consueverunt deferre, et sua tenuitate deponere praesumpserunt, resumantur, ut a Christianis evidenter discerni valeant, sicut olim in generali concilio extitit definitum. Quicumque autem Judaeus sine tali signo deprehensus fuerit incedere, a domino terrae poena pecuniaria puniatur. Adjicientes, ut Judaei sacerdoti parochiali, infra cujus parochiae terminos manserint, pro eo quod loca in quibus Christiani habitare deberent, occupant, juxta quantitatem damni, quod ei ex hoc inferunt, ad arbitrium diocesani loci omnes proventus quos ex Christianis, si ibidem manerent, sacerdos perciperet, refundere compellantur. Decimas etiam praediales cum omni integritate persolvant.*

²²¹ ROTH Ernst, "Die Geschichte der jüdischen Gemeinden am Rhein im Mittelalter", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963-15. Februar 1964*, vol. I, Cologne, 1964, p. 110. Cette erreur remonte au XIXe siècle au moins, dans un ouvrage dont s'est servi Ernst Roth : STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Brunswick, 1866, p. 65.

²²² SCHÖNER Petra, *Judenbilder im deutschen Einblattdruck der Renaissance. Ein Beitrag zur Imagologie*, Baden-Baden, 2002, p. 38. La source que cet auteur cite n'est autre que l'article d'Ernst Roth.

rouge²²³, date à laquelle celui-ci est remplacé par une rouelle jaune (*croceis*) imposée dans plusieurs régions de l'Empire. Le texte précise que cette rouelle doit avoir "au moins un doigt d'homme" de diamètre (*diameter communis hominis digito non minor*) et être portée sur la poitrine (*ante ejus pectus*), de façon à être bien visible. Aux femmes, il est demandé lors du synode de Bamberg le 30 avril 1451 de porter un tablier (*peplo*) strié de deux raies bleues (*duas blaveas rigas*)²²⁴. Le dessein demeure toujours le même depuis 1215 : distinguer les juifs des chrétiens. Or, il est important de faire remarquer que dans ce domaine, l'Allemagne fonctionne en mode inverse des autres pays occidentaux, puisqu'elle ordonne le port de la rouelle à une époque où elle tombe partout ailleurs en désuétude, souvent au profit du chapeau.

b. Le synode de Vienne, 1267 : le véritable tournant.

Si le concile de Latran IV est un vecteur de changement incontestable dans la place accordée aux juifs dans la société occidentale en général, c'est surtout le concile provincial de Vienne en 1267, sous le pape Clément IV (1265-1268) qui fixe les règles des conditions d'existence des juifs de l'Empire. Il est convoqué par Gui, cardinal de Saint-Laurent *in Lucina*, légat pontifical pour la Scandinavie et les provinces ecclésiastiques de Brême, Magdebourg, Salzbourg et Gnesen. Il réunit en 1266 plusieurs conciles provinciaux : à Cologne en mars²²⁵, à Brême en novembre²²⁶, et à Magdebourg en fin d'année²²⁷. Aucun de ces conciles ne fait mention des juifs. La portée du concile de Vienne ne dépasse pas dans un premier temps le diocèse de Prague et la province de Salzbourg, mais ce sont ses canons qui seront répétés par la suite. Il est en cela annonciateur d'un changement définitif du traitement pontifical des juifs dans l'espace germanique.

²²³ ROBERT Ulysse, *Les signes...*, *op. cit.*, p. 91. Mais il faut être méfiant car Ulysse Robert ne produit aucun texte attestant l'existence de ce signe. Après quelques recherches, j'ai retrouvé l'origine de cette erreur, qui remonte en fait assez loin puisque dès 1755, Andrea Würfel produit le texte latin du concile de Vienne et parle sur la même page, sans formule transitoire, du chapeau rouge des juifs de Nuremberg (toujours sans texte à l'appui). cf. WÜRFEL Andrea, *Historische Nachrichten von der Juden-Gemeinde welche ehehin in der Reichstadt Nürnberg angericht gewesen aber anno 1499 ausgeschaffet worden*, Nuremberg, 1755, p. 24. De là, le raccourci fait par les historiens allemands et français.

²²⁴ STERN Moritz (éd.), *Urkundliche...*, *op. cit.*, p. 52-54 : [mandement du légat pontifical Nicolas de Cues] (...) *omnes et singuli Judaei in ipsa Bambergensi dyocesi existentes circulum, cujus diameter communis hominis digito minor non sit, ante ejus pecto in ejus veste aut mantello palam et publice ita omnium eos intuentium oculis apareat de croceis filis visibiliter consuto in signum differentiae, ut a Christianis discernantur, deferre debeant et teneantur, quodque Judaeae mulieres in earum peplo, quem publice portare sunt astrictae, duas blaveas rigas visibiliter apparentes deferant (...).*

²²⁵ MANSI, tome XXIII, col. 1132-1156.

²²⁶ *Ibid.*, col. 1156-1161.

²²⁷ *Ibid.*, col. 1161-1165.

Le concile de Vienne consacre cinq canons à la question de la tolérance des juifs (15 à 19) qui apparaissent plus complets encore que Latran IV. Non seulement toutes les idées formulées en 1215, à l'exception du point sur les nouveaux convertis, sont retranscrites, mais surtout elles sont approfondies. Le concile reprend tous les thèmes abordés par les prédécesseurs de Clément IV, faisant ainsi une sorte de synthèse, qui révèle par-là même l'inapplication dans l'Empire de la législation pontificale sur les juifs. Il y est question de la distinction vestimentaire des juifs, sur laquelle je ne reviens pas (canon 15) et de l'interdiction des rapports sexuels entre chrétiens et juifs (canon 17)²²⁸. Ces deux thèmes font ici l'objet de deux canons séparés, contrairement à Latran IV. Il y est en outre précisé que tout juif trouvé avec une chrétienne sera emprisonné jusqu'à ce qu'il verse une amende d'au moins 10 marcs argent ; quant à une femme chrétienne qui irait de manière délibérée avec un juif, elle se verrait bannie de sa ville. Autre thème : les différentes formes de rapports interconfessionnels qui sont à proscrire (canon 16). En effet, il est interdit aux juifs de retenir chez eux, de jour comme de nuit, des esclaves, des servantes et des nourrices chrétiennes, de fréquenter les endroits dans lesquels se rendent les chrétiens, comme les bains publics ou les auberges, et ils ne peuvent accéder ni aux charges civile ni au poste de percepteur d'impôts²²⁹. Aucun motif n'est donné, mais il est évident que l'asservissement des chrétiens par les juifs constitue l'objectif majeur, plus encore semble-t-il que la crainte du prosélytisme. Mais si l'assujettissement est d'ordre théologique, comme cela est rappelé par Grégoire IX en 1233²³⁰, il revêt toujours davantage un aspect social, sous l'impulsion conjointe non plus des autorités religieuses mais des princes séculiers et de la population. La dévalorisation des juifs devient nettement perceptible au sein de la société.

Le thème de l'usure est abordée dans le canon 19, reprenant les termes de Latran IV. Devant le développement économique que connaît le XIIIe, les successeurs d'Innocent III continuent de distinguer deux types d'usure, afin de concilier leur morale théologique avec ce rouage économique nécessaire. Clément IV abonde dans ce sens en 1267 lorsqu'il condamne non pas l'usure en général mais les prêts à intérêts immodérés et lourds (*graves seu immoderatas*). S'il s'élève contre une forme excessive d'usure, il ne précise cependant pas ce qu'il entend par

²²⁸ *Ibid.*, col. 1175, canon 17 : *De coitu Judaei cum Christiana. Si quis vero Judaeus cum aliqua Christiana fornicationis vitium deprehensus fuerit commisisse, quoad usque decem marcas argenti ad minus pro emendatione solverit, districto carceri mancipetur : et mulier Christiana quae tamdam nosum coitum elegerit, per civitatem fustigata, de ipsa civitate sine spe redeundi peritus expellatur.*

²²⁹ *Ibid.*, col. 1175, canon 16 : *De mancipiis Judaeorum. Prohibemus insuper ne stubas et balnea seu tabernas Christianorum frequentare, seu intrare praesumant, nec servos vel ancillas aut nutrices seu quaecumque Christiana mancipia die noctuve in domibus suis retinere praesumant, nec ad recipiendum telonium seu ad alia publica officia aliquatenus assumantur.*

²³⁰ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 198 : (...) *Et cum in Toletano concilio sit statutum, et in generali nihilominus innovatum ne Christi blasphemus publicis preferatur officiis cum nimium sit absurdum ut talis in Christianos vim exerceat potestatis (...).*

"usures modérées". Peut-être s'agit-il des taux de remboursement. Cette semi-fermeté reflète l'indispensable adaptation de la pensée ecclésiastique aux pratiques économiques contemporaines. Le pape menace les chrétiens désobéissants d'interdiction de toute forme de commerce avec les juifs. Ses successeurs feront de même. Il est évident que lorsqu'on touche au domaine économique, la puissance de l'Eglise devient toute relative et que c'est aux papes de trouver un arrangement qui satisfasse les consciences et les bourses de tous²³¹. Le légat réclame pour cela la contribution des princes qui doivent cesser d'aider les juifs à prendre l'argent des chrétiens, ainsi que l'indique cet extrait du canon 19 :

"(...) Les princes cependant ne doivent pas se montrer à cause de [l'usure] les ennemis des chrétiens, ils doivent au contraire chercher à diminuer la lourde charge que sont les juifs pour les chrétiens (...)"²³².

Par ailleurs, le concile de Vienne pose de nombreuses conditions religieuses aux juifs, toujours dans ce même canon 19 : les juifs dont la femme et les enfants se convertissent au christianisme n'ont pas le droit d'essayer de les faire changer d'avis²³³, ils ne sont pas autorisés non plus à avoir des discussions religieuses avec les *simplicibus* et encore moins à attirer vers le judaïsme des chrétiens qu'ils circonscisent ensuite, les marquant ainsi à tout jamais d'un signe judaïque indélébile²³⁴. Les juifs sont également priés de respecter les jours chômés des chrétiens et leurs pratiques religieuses, en évitant par exemple de transporter publiquement de la viande pendant le Carême pour ne pas gêner le jeûne des chrétiens²³⁵. De même, ils ne sont pas autorisés à ériger de nouvelles synagogues ni à agrandir, élever ou enrichir celles qui sont déjà construites. Ils doivent en revanche détruire toute construction illicite²³⁶. Toutes ces prescriptions ne sont pas vraiment inédites. La différence se fait sentir dans la suite du canon, lorsque Clément IV cherche à s'assurer une séparation rigoureuse et effective des chrétiens et des juifs. En effet, il demande aux évêques de regrouper les juifs afin de mieux les "soustraire à la communauté des chrétiens"²³⁷. Il réclame également que les princes exercent leur pouvoir sur eux afin qu'ils ne se montrent pas hostiles aux chrétiens, notamment lors des fêtes et des processions, au point que si

²³¹ MANSI, tome XXIII, col. 1175-1176, canon 19 : *Adjicientes, ut si de cetero quocumque praetextu Judaei a Christianis graves seu immoderatas usuras extorserint, Christianorum eis participationem subtrahatur, donec de immoderato gravamine satisfecerint competenter. Unde Christiani, si opus fuerit, per censuram ecclesiasticam compellantur ab eorum commerciis abstinere (...).*

²³² *Ibid.* : (...) *Principibus autem injungimus, ut propter hoc non sint Christianis infesti, sed potius a tanto gravamine Judaeos studeant cohibere (...).*

²³³ *Ibid.* : (...) *Nec filios et uxores Judaeorum ad fidem christianam venientes, invitos audeant detinere (...).*

²³⁴ *Ibid.* : (...) *Nec praesumant de fide catholica cum simplicibus disputare. Nec Christianos ad judaismum alliciant, aut aliquo ausu temerario circumcidant (...).*

²³⁵ *Ibid.* : (...) *Carnes in Quadragesima, quando Christiani a carnibus abstinent et jejunant, aperte vel publice non deportent (...).*

²³⁶ *Ibid.* : (...) *Synagogas novas non erigant, et qui quas erexerint, eas removeant aut deponant. Vetustam, si opus fuerit, reficiant, non amplioem, pretiosiore faciant, seu etiam altiore (...).*

²³⁷ *Ibid.* : (...) *Praecipimus autem episcopis, ut ad haec omnia observanda in singulis articulis Judaeos per abstractionem communionis Christianorum compellant (...).*

la procession passe devant chez des juifs, leurs occupants rentrent dans leurs maisons et ferment portes et fenêtres²³⁸. Il est difficile de déterminer si ce à quoi aspire Clément IV est la mise en place de quartiers juifs permanents, fermés ou ouverts, ou s'il s'agit juste, en période de fêtes chrétiennes, de maintenir les juifs à l'écart des chrétiens.

Le concile de Vienne, en plus de l'imposition du chapeau pointu, innove au XIIIe siècle en matière de condamnation des rapports de convivialité (canon 18). L'interdiction de la fréquentation conviviale des juifs est formulée déjà au Ve siècle et est contenue en germes depuis dans nombre d'écrits pontificaux, mais elle n'a jamais été érigée en loi depuis la fin du haut Moyen Age. En cela, le XIIIe siècle est un tournant important. En effet, jusqu'à présent, les relations condamnées étaient soit d'ordre marital, soit impliquaient un état d'asservissement intolérable. Clément IV fait savoir dans ce canon que seront excommuniés tous les chrétiens "de la province, de la ville et du diocèse de Prague" qui recevront chez eux, pour boire ou manger, des juifs, ou qui participeront à leurs noces. De même, parce qu'ils ont la réputation d'empoisonner les chrétiens, il ne faut ni se faire soigner par leurs médecins²³⁹ ni acheter de la viande et de la nourriture aux juifs²⁴⁰.

De plus, les juifs et les chrétiens ne doivent pas jouer ou danser ensemble²⁴¹. Le canon 19 se termine sur la demande du pape "au seigneur de Salzbourg et à ses suffragants, ainsi qu'à l'évêque de Prague", de veiller à l'observance de ces différents points par leur itération lors d'un synode annuel, et afin de "toucher les laïcs", il les prie "de les rendre public dans les églises de leurs diocèses"²⁴².

Une autre nouveauté réside enfin dans l'intimidation pontificale des puissants : les seigneurs temporels ne doivent en aucun cas favoriser ou protéger les juifs qui n'observeraient pas ces statuts, sous peine de se voir interdire l'entrée des églises et l'apparition au service

²³⁸ *Ibid.* : (...) *Principibus autem injungimus, ut propter hoc non sint Christianis infesti, sed potius a tanto gravamine Judaeos studeant cohibere. Si vero sacramentum altaris ante domos eorum deferri contigerit : ipsi Judaei, auditio sonitu praevio, intra domos suas se recipiant, et fenestras ac hostia sua claudant (...).*

²³⁹ *Ibid.* : (...) *Nec Christianos infirmos visitent, vel circa ipsos exerceant opera medicinae (...).*

²⁴⁰ *Ibid.*, col. 1175, canon 18 : (...) *Nec Christiani carnes venales, seu alia cibaria a Judaeis emant, ne forte Judaei per hoc Christianos, quos hostes reputant, fraudulentam machinationem venent (...).*

²⁴¹ *Ibid.* : *Item omnibus Christianis istius provinciae et civitatis et diocesis Pragensis sub poena excommunicationis districtius inhibemus, ne Judaeos vel Judaeas secum ab convivendum recipiant, vel cum eis bibere vel manducare audeant, aut etiam cum ipsis in suis nuptiis, vel neomeniis, vel ludis saltare vel tripudiare praesumant (...).*

²⁴² *Ibid.*, canon 19 : (...) *Volumus etiam, et sub poena excommunicationis praecipimus, ut dominus electus Salzburgensis ejusque suffraganei, nec non et episcopus Pragensis, has constitutiones nostras sigillatas habeant, easque singulis annis in synodis episcopalibus et in provinciali concilio faciant recitari et diligentius observari ; et ea quae tangunt laicos, faciant per parochiales ecclesias suarum diocesum publicare.*

divin²⁴³. Ce texte est somme toute très complet car il condamne toutes les formes de relations qui peuvent exister entre les membres des deux confessions : religieuses, professionnelles et sociales. Il contraint les juifs à vivre reclus, en marge de la société chrétienne. Pourtant, il faut s'interroger sur la nécessité, dans le second XIIIe siècle, d'une telle législation, qui serait le signe d'une situation favorable aux juifs dans la partie orientale de l'Empire jusqu'en 1267, et peut-être même au-delà, à en croire le concile de Salzbourg qui se plaint sept ans plus tard du non-respect des statuts de 1267²⁴⁴. De ce point de vue, le concile de Vienne apparaît dès lors bien comme une rupture à moyen et long terme dans le statut des juifs d'Allemagne.

Néanmoins, le ton général du document est neutre ; on ne retrouve pas les formulations passionnelles et emportées d'un Innocent III ou d'un Grégoire IX. Ce dernier écrit au mois d'avril 1233 aux prélats d'Allemagne pour leur signifier que la lutte contre les juifs n'est pas finie, bien au contraire²⁴⁵. Il s'agit davantage d'une plainte mensongère que d'un état réel de la situation. En effet, le pape s'attaque violemment aux juifs, les traitant tout le long du texte, comme à l'accoutumée, de blasphémateurs, de meurtriers du Christ, de peuple intolérable "qui persécute la foi chrétienne", alors que ces termes sont totalement absents des canons de Clément IV. Ce sont les juifs d'Allemagne qui sont directement remis en question, eux dont "l'insolence est telle qu'ils ne redoutent pas d'insulter la foi chrétienne avec excès"²⁴⁶. Dans cette plainte figurent également les interdictions d'avoir des serviteurs chrétiens et d'accéder aux charges publiques "parce qu'il est absurde que de telles personnes puissent avoir un ascendant sur les chrétiens"²⁴⁷, de disputer en public du fait du risque qu'un simple d'esprit ne tombe dans un piège et ne se convertisse²⁴⁸. Il est aussi demandé à tous les juifs âgés de six ans et plus d'afficher une différence dans leur apparence extérieure²⁴⁹ et la crainte du prosélytisme juif revient à chaque ligne ou presque comme un *leitmotiv* censé effrayer les interlocuteurs et leur faire prendre conscience du danger que constituent les juifs. Or si toutes les interdictions trouvent une justification en 1233, ce n'est plus le cas en 1267. Est-ce parce qu'il n'est plus nécessaire de rappeler, par exemple, que la

²⁴³ *Ibid.* : (...) *Ipsos quoque principes ac iudices eorundem districtius admonemus, ne Judaeis statuta nostra servare nolentibus alicujus protectionis seu defensionis servorem impendant : sed si aliqua eis a praelatis ecclesiasticis injungantur, ea fideliter exequantur, alioquin introitum ecclesiae et communionem Divinorum officiorum sibi noverint interdicta (...).*

²⁴⁴ *Ibid.*, tome XXIV, col. 135-146.

²⁴⁵ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 198-200.

²⁴⁶ MANSI, tome XXIV, col. 135-146 : (...) *Quod Judei per Theutonium constituti facti sunt adeo insolentes, ut illos excessus committere in contumeliam Christiane fidei non pavescent (...).*

²⁴⁷ *Ibid.* : (...) *Cum nimium sit absurdum ut talis in Christianos vim exercent potestatis, nihilominus eis dignitates seculares et publica officia committuntur, quorum occasione in Christianos serviunt, et nonnullos servare faciunt ritum suum (...).*

²⁴⁸ *Ibid.* : (...) *Districtius inhibentes ne de fide, vel ritu suo cum Christianis presumant aliquatenus disputare, ne sub pretextu disputationis hujusmodi in erroris laqueum, quod absit, simplices delabantur (...).*

raison pour laquelle les juifs ne doivent pas soigner les chrétiens ni leur vendre de nourriture est la crainte d'un empoisonnement délibéré ?

Au vu de ce texte de Grégoire IX, 1233 aurait pu être une date clef pour l'histoire des juifs d'Allemagne, mais les motivations réelles de ce texte sont trop éloignées du problème que constituent les juifs. Rappelons qu'à cette époque, les frères mendiants sont très actifs, et les dominicains en particulier sont en pleine campagne contre les hérétiques, dans laquelle les juifs se retrouvent *de facto* inclus. Un prédicateur aurait en outre à cette époque tenu un discours alarmant sur les dangers encourus par l'Allemagne devant la possible alliance des hérétiques et des juifs. mais surtout, comme le rappelle Solomon Grayzel, l'empereur et le pape sont plongés dans une querelle interminable. Or il se trouve que Frédéric II est plutôt favorable aux juifs. Dès lors, Grégoire IX ne peut que prendre le parti opposé et affiner ses accusations contre eux afin de mieux mettre à mal Frédéric II, puisque son seul souhait est de l'humilier voire de l'anéantir²⁵⁰. Les juifs sont utilisés ici comme moyens de pression dans la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire*.

Par conséquent, la date importante pour notre étude reste 1267, car on est en présence d'un texte qui est une compilation des canons de 1215 et des accusations de 1233. Le contenu des canons portant sur les juifs du concile de Vienne est répété par l'Eglise jusqu'à la fin du XIVe siècle. Peu importe que son application soit effective ou non, l'ensemble reste novateur car les motivations sous-jacentes sont certes religieuses, puisque l'on retrouve le principe de la servitude perpétuelle et la crainte de la séduction judaïque auprès des chrétiens, mais le rendu en est surtout un document qui règle le mode de vie des juifs au sein de la société, en occultant presque l'aspect religieux du problème. Autrement dit, si les conceptions antijudaïques apparaissent en toile de fond, ce sont des prescriptions clairement antijuives et une réglementation avant tout sociale qui ressortent. La transposition de l'assujettissement théologique au sein de la société trouve ici certainement un de ses exemples les plus aboutis.

c. *Entre rejet et protection.*

²⁴⁹ *Ibid.* : (...) *Et licet in eodem generali concilio caveatur, ut Judei utriusque sexus in omni Christianorum provincia, et omni tempore qualitate habitus ab aliis distinguantur, sic in quibusdam Theutonie partibus inolevit confusio, quod nulla differentia discernuntur (...).*

²⁵⁰ KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, *op. cit.*, p. 162.

Parallèlement, entre le XII^e et le XIV^e siècle, les papes perpètrent leur rôle de protecteurs des juifs, sans savoir pour quelle raison ils le font. Il est parfois même possible de se demander, à la lecture de certains documents pontificaux, dans quelle mesure leur action n'a de sens à leur yeux qu'à cause du respect des paroles de l'Apôtre, qui a promis que les restes d'Israël seront sauvés. En effet, le manque de conviction dans cette pratique est perceptible et l'attitude des papes permet de penser qu'il existe pour eux deux types de juifs : les juifs théologiques, ceux par qui, voire grâce à qui la prophétie s'accomplira, et les juifs réels, ceux qui vivent en terre chrétienne, les irréductibles qui refusent pour une large part le baptême et qui empêchent la réalisation de l'unité chrétienne. Si l'on accepte ce postulat, le traitement des juifs par les papes, qui oscille entre protection de la personne et élimination de la religion, est parfaitement cohérent, en dépit de ce que peuvent penser nombre d'historiens sur la question. L'Eglise cherche-t-elle plus à nuire aux juifs qu'à protéger les chrétiens ? Si l'on observe de plus près l'attitude adoptée à l'égard des juifs, l'on constate qu'elle conduit pour une large part à un échec, car au XIII^e siècle, soit neuf siècles après l'instauration du christianisme comme religion officielle, le judaïsme est toujours pratiqué, certes par une minorité, mais qui rappelle aux chrétiens par sa seule existence la possibilité d'être religieusement différent.

C'est au XIII^e siècle que les papes prennent conscience de cet échec pluriséculaire et qu'ils tentent d'y remédier. Aussi l'attitude antijudaïque traditionnelle se transforme-t-elle en une lutte contre les juifs eux-mêmes, afin de rendre plus visible cette déchéance originelle du peuple élu. Jules Isaac a justement mis en évidence dans ses différentes études que si les juifs forment le peuple témoin, cela passe nécessairement par une déchéance visible. C'est ce qu'il nomme le "système d'avilissement", responsable en quelques siècles de la dégradation des conditions d'existence des juifs en Occident. Car par le biais de canons restrictifs et excluants, les papes instaurent une législation discriminatoire grâce à la valeur performative de son discours²⁵¹. A terme, le dessein affiché de l'Eglise est de faire correspondre la situation des juifs réels avec la représentation théologique du peuple juif²⁵².

A l'échelle occidentale, la politique pontificale paraît quelquefois contradictoire. En effet, Innocent III accorde sa protection aux juifs en 1199, mais six ans plus tard, dans une lettre à Philippe Auguste, il rappelle au roi combien il faut se méfier de cette population dangereuse²⁵³. L'étude des signes distinctifs a révélé l'aspect disparate des mandements pontificaux d'un pays à

²⁵¹ ISAAC Jules, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, 1956 ; *ID.*, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?*, Paris, 1960 ; *ID.*, *L'enseignement du mépris, vérité historique et mythes théologiques*, Paris, 1962.

²⁵² CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme. Le juif comme bouc émissaire*, Paris, 1988, p. 34.

²⁵³ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 108.

l'autre. Ainsi, si pour la plupart des pays d'Occident, la mise en œuvre de la distinction des juifs demeure obscure, il existe pour l'Angleterre une législation très précise : lors du concile d'Oxford en 1222, il est défini que chaque juif et chaque juive doivent porter des tables de la Loi sur leur costume²⁵⁴ et en 1279, le pape décrit avec précision la couleur, la taille et l'emplacement de ce signe²⁵⁵. Aucun pape n'a cherché à extrapoler la réglementation anglaise à l'ensemble de l'Occident. Pourtant le royaume d'Angleterre est, après la régence d'Henri III, en plein essor et le pouvoir civil se consolide, comme dans la plupart des royaumes d'Occident. Les rois anglais sont acquis à la cause pontificale, d'où une étroite collaboration en matière de législation sur les juifs, dont l'aboutissement est l'expulsion définitive du royaume en 1290. Ce bannissement aurait pour corollaire la complète reprise en main du pouvoir par Edouard Ier.

Dans le cas de l'Allemagne, comme on a pu le voir, les juifs servent de pierre d'achoppement dans les conflits d'influence des papes et des empereurs. Les papes réservent à chaque pays une législation particulière. Ainsi, s'ils insistent pour que les marques distinctives soient imposées en Allemagne et en Angleterre, ils autorisent les juifs de France et d'Espagne à opter pour plus de souplesse dans l'application. Mais cette politique, qui semble disparate dans son application locale, poursuit une même logique au niveau occidental : la purification spirituelle de la Chrétienté. Et cette quête de pureté implique l'élimination des juifs en tant qu'entité religieuse dissidente. Le rejet ecclésiastique n'est en ce sens pas une fin mais un moyen, ce qu'exprime Innocent III lorsqu'il interpelle le roi de France Philippe Auguste au mois de janvier 1205 :

"(...) Vous devez vous retourner contre ces blasphémateurs, que le châtement de quelques-uns soit un modèle à craindre pour tous les autres, et afin d'obtenir le pardon, vous ne devez pas encourager et servir ces causeurs de tort. Vous devez vous démener pour extirper les hérétiques du royaume de France, et Votre Grandeur royale ne devrait pas permettre aux loups, qui portent des vêtements de moutons dans le but de détruire les brebis, d'errer dans votre royaume, mais vous devriez plutôt les persécuter (...)"²⁵⁶.

Les juifs sont érigés en contre-modèles, servant à montrer aux hérétiques et aux dissidents de la Chrétienté comment un groupe rebelle est mis hors d'état de nuire. Mais il reste difficile de savoir jusqu'à quel point les papes entravent délibérément les libertés des juifs. Ou autrement dit : l'antijudaïsme pontifical dépasse-t-il le cadre de la théologie ? Qui est la cible réelle : le juif ou le non-chrétien ? Il semble que ce soit davantage le second, au Moyen Age en

²⁵⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 314.

²⁵⁵ ROBERT Ulysse, *Les signes...*, *op. cit.*, p. 83.

²⁵⁶ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 108 : (...) *Sic animadvertas in blasphemus hujusmodi, quod aliquorum poena metus sit omnium, nec facilitas venie incentivum tribuat delinquendi. Ad eliminandos insuper hereticos de regno Francorum potenter insurgas, nec lupos, ad perdendas oves sub ovina pelle latentes, in terra sua latere permittat regia celsitudo (...).*

tout cas. Il n'est pas question d'une élimination physique des juifs, c'est par le baptême qu'ils doivent disparaître, que celui-ci soit consenti ou forcé. Si le recours à la contrainte et au déploiement des forces civiles est quelque fois réclamé contre eux, pas plus le bannissement que la mise à mort ne font partie du discours pontifical sur les juifs. En cela, l'antijudaïsme théologique et l'antijudaïsme ecclésiastique peuvent être qualifiés de passifs, d'autant plus que leur application sur le terrain relève uniquement des autorités civiles.

d. Les papes, agents de l'hostilité contre les juifs.

Face à l'échec de la séparation tant religieuse que sociale des juifs et des chrétiens, que nombre de textes pontificaux déplorent jusqu'à la fin du Moyen Age, les papes recourent à tous les moyens de mise à distance possibles. Ainsi, Innocent III le premier colporte des rumeurs antijuives issues des milieux populaires qui se sont construits une image erronée du juif à partir de l'enseignement ecclésiastique. La diffusion de pareilles rumeurs par une autorité aussi importante a pour conséquence de les valider, dans un sens qui ne peut que desservir les juifs. Ces derniers passent alors pour odieux aux yeux du peuple chrétien qui découvre le danger qu'il y a à les fréquenter. On raconte, entre autres, que si les juifs n'ont pas le droit d'entrer dans les églises, c'est parce qu'une fois à l'intérieur, ils en profitent pour commettre des sacrilèges en tournant en dérision les objets du culte chrétien. C'est dans cette optique que le concile d'Oxford, en 1222, avertit que tout juif qui ne respecte pas la sainteté des lieux saints risque de s'attirer les foudres de l'évêque local. Or, au XIIIe siècle, les juifs ont encore pour habitude de se servir des églises pour entreposer leurs biens précieux, afin d'éviter que des chrétiens mal intentionnés ne s'en emparent²⁵⁷.

Par ailleurs, afin de s'assurer que les chrétiens n'aillent pas proposer leurs services aux juifs, Innocent III tient en 1205 le discours suivant :

"(...) Alors que nous acceptons par compassion les juifs dans notre intimité, ils nous traitent avec le même châtement que celui qu'ils sont habitués à réserver à leurs ennemis, selon l'adage populaire 'comme une souris dans une poche, comme le serpent dans un rein, comme le feu en son sein'. Nous avons entendu dire que les juifs, admis dans les territoires des princes avec bonté²⁵⁸, font preuve d'une telle insolence qu'ils lancent des insultes débridées à l'encontre de la foi chrétienne, insultes abominables non seulement à dire mais aussi à garder à l'esprit. Ainsi, chaque fois qu'il arrive que le jour de la résurrection du Seigneur, les femmes chrétiennes qui sont nourrices pour les enfants

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 314 : (...) *Ecclesias etiam de cetero nullatenus intrare presumant. Et ne occasionem habeant ingrediendi, inhibemus districte, ne deposita eorum in ecclesiis conserventur, et si contra presumptum fuerit, per episcopum loci corrigatur.*

²⁵⁸ Cette lettre s'adresse à l'archevêque de Sens, Pierre II de Corbeil, et à l'évêque de Paris, Odon de Sully. Le retour auquel il est fait allusion est la réadmission des juifs en France en 1198, après leur expulsion par Philippe Auguste en 1182.

juifs, prennent le corps et le sang de Jésus, les juifs demandent à ces femmes de vider leur lait dans les latrines durant trois jours avant de pouvoir à nouveau allaiter des enfants (...)»²⁵⁹.

Comment supporter pareil outrage à la foi chrétienne ? C'est dans le même but que Grégoire IX accuse ouvertement en 1233 les juifs de circonscire de force leurs serviteurs chrétiens²⁶⁰. L'extrait de 1205 est intéressant car il montre qu'il s'agit d'une rumeur, ce dont le pape est pleinement conscient, cette histoire lui a été rapportée (*accepimus*). Quant aux horreurs commises par les juifs qu'il n'ose dévoiler tellement elles sont abominables, il ne sait simplement pas de quoi il s'agit. C'est un procédé commun, chez Innocent III comme chez ses successeurs, de laisser sous-entendre l'amplitude ineffable des actions juives pour effrayer les fidèles chrétiens. En effet, Grégoire IX, en 1233, répète exactement la même idée²⁶¹. De même, en 1244, Innocent IV affirme que les juifs "commettent des énormités telles qu'elles stupéfient ceux qui en ont entendu parler et qui horrifient ceux qui les disent"²⁶². Une fois encore, il est impossible de savoir de quoi il retourne exactement. Il est rare que soit précisée la nature des blasphèmes commis par les juifs. Au mieux apprenons-nous par Innocent III dans un texte daté du mois de dimanche 1205 qu'ils se moquent des chrétiens en traitant Jésus de "paysan", ce que le pape ne peut tolérer : il n'était "pas plus paysan dans ses manières que par son origine [et] vraiment ils ne peuvent nier qu'il descendait physiquement d'une souche princière et royale et que ses manières étaient distinguées et convenables"²⁶³. De même, dans une lettre écrite en juin 1213, le pape explique que pour les juifs, "le pain pris sur n'importe quelle table ordinaire est aussi efficace que l'hostie du Christ prise à l'autel"²⁶⁴.

Il est un autre domaine qui sert de prétexte à s'attaquer aux juifs : les lois alimentaires propres au judaïsme (la *kashrout**). Déjà au IXe siècle, l'évêque Agobard de Lyon adresse à ses

²⁵⁹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 114 : (...) *Qui, tanquam in nostram misericorditer familiaritatem admissi, nobis illam retributionem impendunt, quam, juxta vulgare proverbium, 'Mus in pera, serpens in gremio et ignis in sinu' suis consueverunt hospitibus exhibere. Accepimus autem, quod Judei, quos gratia principum in suis terris admisit, adeo facti sunt insolentes, ut illos committant excessus contumeliam fidei christiane, quos non tantum dicere, sed etiam nefandum cogitare. Faciunt enim Christianas filiorum suorum nutrices, cum in die Resurrectionis Dominice illas recipere corpus et sanguinem Jesu Christi contingit, per triduum ; antequam eos lactent, lac effundere in latrinam (...)*.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 198 : (...) *Habent etenim mancipia Christiana, que circumcidi faciunt et judaizare compellunt (...)*.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 198 : (...) *Quod Judei per Theutonium constituti facti sunt adeo insolentes, ut illos excessus committere in contumeliam Christiane fidei non pavescant, quod non solum dicere, sed etiam est nefarium cogitare (...)*.

²⁶² *Ibid.*, p. 250 : [Lettre au roi de France, 9 mai 1244] (...) *Illam committit enormia, que stupori audientibus et referentibus sunt horrore (...)*.

²⁶³ *Ibid.*, p. 106 : [Lettre au roi de France, 16 janvier 1205] (...) *Quinimmo, nomen Domini blasphemantes, publice Christianis insultant, quod credant in rusticum quemdam suspensum a populo Judeorum, quem quidem nec nos pro nobis suspensum ambigimus, cum peccata nostra ipse tulerit in suo corpore super lignum, sed rusticum moribus aut genere non fatemur, imo nec ipsi diffiteri valerent quin ipse secundum carnem de sacerdotali stirpe descenderit ac regali, et mores ejus preclari fuerunt, et honesti (...)*.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 136 : [Lettre à l'archevêque Pierre de Sens, 10 juin 1213] (...) *ut constanter assereret, erroris Judaei tenebris obvoluta, quod Christus sibi nec prodesse poterat ne obesse, ac tantum valere panem de cujuslibet mensa sumptum quantum Christianorum hostia que sumitur in altari (...)*.

fidèles plusieurs sermons pour leur interdire d'acheter la viande que vendent les juifs²⁶⁵. Selon la *kashrout**, toutes les parties de l'animal ne peuvent être consommées, les juifs revendent donc aux chrétiens les surplus. Mais ils sont soupçonnés de garder pour eux les plus beaux morceaux et de mettre à la vente ceux qui sont impropres à la consommation. Comment les chrétiens peuvent-ils accepter de manger ce que les juifs ont rejeté ? Deux idées apparaissent ici : il y a d'une part l'insupportable asservissement des chrétiens par les juifs que condamne l'Eglise et d'autre part le soupçon qui pèse sur les juifs de chercher à empoisonner les chrétiens par tous les moyens, principalement en recourant aux forces occultes. La réponse d'Innocent III est sans appel en 1205 : il est intolérable que les chrétiens mangent de la viande non seulement abattue selon le rituel juif mais en plus jugée non-consommable²⁶⁶. Par la suite, des conciles au XIIIe siècle vont interdire aux juifs de vendre leur viande sur les marchés publics. Cependant, l'application est plus que relative localement, puisque nombreuses sont les autorités civiles qui permettent aux juifs ce commerce, qui devient même pour certaines d'entre elles un moyen d'attirer des juifs sur leurs territoires. Ainsi, en 1084, alors que l'évêque Rudiger de Spire cherche à faire venir des juifs dans sa ville, il leur octroie des privilèges parmi lesquels celui de pouvoir vendre aux chrétiens et le droit des chrétiens d'acheter de la viande *kasher*²⁶⁷. Au XIIIe siècle, Innocent III s'insurge plus que jamais contre ces privilèges scandaleux que les juifs obtiennent des princes²⁶⁸.

Parallèlement à la viande, le vin²⁶⁹ et le lait maternel font l'objet des mêmes récriminations. Selon Innocent III, les juifs gardent le meilleur de la cuvée de vin pour eux et donnent le résidu aux chrétiens, "la partie qu'ils abhorrent". Les chrétiens boivent alors un vin impur, voire pire encore, s'en servent comme vin de messe, ce qui dans ce dernier cas est considéré comme un blasphème²⁷⁰. Enfin, Innocent III dit que le lait maternel que les juifs

²⁶⁵ *Agobardi Lugdunensis...*, *op. cit.*, lettre 7, p. 183 : (...) *Haec passi sumus a fautoribus Judeorum non ob aliud, nisi quia predicavimus christianis, ut mancipia eis christiana non venderent, ut ipsos Judeos christianos vendere ad Hispanias non permetterent, nec mercenarios domesticos habere, ne femine christiane cum eis sabbatizarent, et ne diebus dominicis operantur, ne diebus (...) cum eis pranderent, et mercennarii eorum isdem diebus carnes manducarent ; ne quilibet christianus carnes a Judeis immolatas et deglutatas emeret et aliis christianis venderet, ne vinum illorum biberent, et alia hujusmodi (...).*

²⁶⁶ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 106.

²⁶⁷ *Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer*, HILGARD-VILLARD Heinrich (éd.), Strasbourg, 1885, p. 12 : (...) *Carnes mactatas, quas viderint sibi illicitas secundum legis sue sanctionem, licite vendant christianis, licite emant eas christiani (...).*

²⁶⁸ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 126-128 : (...) *Scandalum quoque per eos in Ecclesia Christi non modicum generatur, quod cum ipsi carnibus animalium, que mactant fideles, vesci abhorreant ut immundis, istud obtinent principum ex favore quod mactanda carnifices animalia tradunt illis, qui ea ritu Judaico laniantes, ex ipsis accipiunt quantum volunt, relicto residuo Christianis (...).*

²⁶⁹ Le vin a une part importante dans la religion juive : libations rituelles, bénédictions sur une coupe de vin lors des cérémonies du *kiddoush**, du *seder**, de la circoncision, du mariage, ... Selon la législation rabbinique, le vin touché par un *goy** est impropre à la consommation.

²⁷⁰ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 128 : (...) *Aliud quoque presumunt non minus istis detestabile Christianis, quod vindemiarum tempore uvas calcat Judeus lineis caligis calceatus, et puriori mero juxta*

vendent pour allaiter les enfants chrétiens est celui que les mères juives n'utiliseraient pas pour leurs propres nourrissons²⁷¹. L'idée de l'empoisonnement des chrétiens par les juifs commence à prendre de l'ampleur et trouve progressivement une place importante dans l'imaginaire collectif chrétien, notamment avec les canons conciliaires qui multiplient à partir du XIIIe siècle les appels à la méfiance contre les juifs et leurs pratiques occultes²⁷².

Une nouvelle étape est franchie lorsque les papes colportent des rumeurs d'une teneur beaucoup plus grave encore. En effet, dans sa lettre à Philippe Auguste en 1205, Innocent III accuse ouvertement les juifs "de profiter de la moindre occasion pour tuer en secret leurs ennemis chrétiens. On raconte que récemment un pauvre étudiant a été retrouvé tué dans les latrines des juifs"²⁷³. Cela ne peut que rappeler les crimes rituels que les juifs sont réputés commettre à l'encontre des chrétiens²⁷⁴. Comment savoir si le pape croit en cette calomnie ou si elle n'est pour lui qu'un procédé de rhétorique pour parvenir à ses fins ? Une fois de plus, cette histoire lui a été rapportée (*sicut nuper dicitur*), mais elle fait partie des légendes populaires diabolisant le juif. Or, ses paroles ont pour conséquence de lui attribuer une dimension officielle, *a fortiori* lorsqu'il demande au roi de France de prendre des mesures sévères contre les juifs. Quant à Grégoire IX, il écrit en 1239 à l'évêque de Cordoue, Fidel Fita, au sujet des juifs qui, dans cette région de la Chrétienté, ont l'habitude de se fondre parmi les chrétiens en ne portant pas les marques distinctives propres à leur condition, afin de ravir des enfants chrétiens – et au passage de "voler tout ce qu'ils peuvent" – pour les revendre aux Sarrasins²⁷⁵. Le dessein premier du pape n'est pas de ternir l'image des juifs mais de rappeler à l'ordre l'évêque qui ne se soucie pas de faire strictement appliquer le canon 68 de Latran IV, comme l'indique la fin de la lettre. Une nouvelle fois, les juifs sont un moyen dans la politique pontificale, dont les méthodes apparaissent de plus en plus contestables, au regard de l'image des juifs qui est ainsi véhiculée parmi les chrétiens. C'est désormais la dangereuse altérité des juifs qui est mise en avant, afin de susciter chez l'observateur chrétien une peur qui l'incite à garder ses distances.

ritum Judeorum extracto, pro beneplacito suo retinent ex eodem, residuum, quasi foedatum ab ipsis, reliquentes fidelibus Christianis : ex quo interdum sanguinis Christi conficitur sacramentum (...).

²⁷¹ *Ibid.*, p. 128 : (...) *Iis similia Judeis mulierculis facientibus de lacte quod publice venditur pro parvulis nutriendis (...).*

²⁷² *Ibid.*, p. 330 : [Synode de Worcester, 26 juillet 1240, canon 15] *Sortiarii autem et sortiariae cum delecti fuerint, maxime autem, qui Judeos consuluerint super vita, vel actibus sorte discutiendum ; ad episcopum destinentur, pro sue discretionis arbitrio, puiniendi (...).*

²⁷³ *Ibid.*, p. 108 : (...) *Abuntur ergo Judei patientia regia, et, cum inter Christianos positi remaneant, hospites suos male cum opportunitate captata Christianos latenter occidunt, sicut nuper dicitur, accidisse, cum quidam pauper scholaris in eorum latrina mortuus est repertus (...).*

²⁷⁴ Voir plus loin le chapitre consacré à la répétition à l'infini de la Passion du Christ par les juifs.

Le recours à de pareilles rumeurs démontre que l'Eglise peine à imposer ses vues et que les papes ont de plus en plus de difficultés à maintenir leur suprématie. Au XIII^e siècle, des pouvoirs royaux forts émergent partout en Occident et l'on constate effectivement que les injonctions pontificales, en ce qui concerne la question des juifs, ne trouvent qu'une faible résonance dans la Chrétienté. Avilir les juifs semble être le dernier recours pour s'assurer leur mise à l'écart qui serait le résultat visible de l'affirmation de la *potestas* pontificale. En cherchant à préserver les chrétiens, Innocent III et ses successeurs causent beaucoup de tort aux juifs, par la portée extraordinaire de ces accusations tant dans l'espace que dans le temps : la population s'en imprègne progressivement et leur donne vie sous la forme de ce que l'on peut appeler l'antijudaïsme populaire, l'une des nombreuses branches de l'arbre des manifestations de rejet et de haine à l'encontre des juifs. Pour Fadiey Lovsky, à l'antijudaïsme théologique succéderait "un antisémitisme social, économique et politique"²⁷⁶, qui exclut les juifs (et d'autres catégories sociales qui empêchent la réalisation d'une société homogène) d'un certain nombre de droits et d'usages sociaux. C'est ce qu'il nomme "l'antisémitisme d'installation", c'est-à-dire une forme de rejet née de l'observation dans la durée du judaïsme et qui se distingue de "l'antisémitisme de différenciation", qui cherchait à définir théologiquement le christianisme par rapport au judaïsme tout en l'excluant²⁷⁷.

* * * * *

L'antijudaïsme théologique et l'antijudaïsme ecclésiastique constituent ainsi le socle de toutes les autres formes de rejet que les juifs connaissent dans l'espace germanique – et en Occident plus généralement – au Moyen Age et à l'époque moderne. Ils sont également au fondement de ce qui sera plus tard l'antisémitisme. De nombreux auteurs soutiennent la thèse qu'à partir du moment où l'Eglise s'est détachée du judaïsme, elle est devenue la source de ce qui deviendra l'antisémitisme. James Parkes le premier émet cette idée dans les pays anglo-saxons²⁷⁸. Elle est liée en France au nom de Jules Isaac et à ses études autour de ce qu'il a nommé "l'enseignement du mépris"²⁷⁹. Marcel Simon²⁸⁰ et Bernhard Blumenkranz²⁸¹ considèrent en

²⁷⁵ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 244 : (...) *Interim Judei civitatum et diocesum predictarum per civitates et oppida discurrentes, nullum signum notorium deferunt, et, ut magis decipiant, se asserentes existere Christianos, Christianorum filios et alia que possunt furtive subripiunt et vendunt etiam Sarracenis (...)*.

²⁷⁶ LOVSKY Fadiey, *Antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 170.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁷⁸ PARKES James, *The conflict of the Church and the Synagogue*, Philadelphie, 1961.

²⁷⁹ ISAAC Jules, *Genèse...*, *op. cit.* ; *ID.*, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?*, Paris, 1960 ; *ID.*, *L'enseignement du mépris, vérité historique et mythes théologiques*, Paris, 1962.

revanche que si l'essor de la haine des juifs est plus tardif, l'antisémitisme conserve néanmoins ses origines chrétiennes²⁸². Cette thèse est très répandue parmi les scientifiques, particulièrement chez Gavin I. Langmuir²⁸³. Selon Jules Isaac :

"(...) L'Eglise triomphante s'installe dans la faveur du pouvoir (...). L'antijudaïsme doctrinal tourna bientôt à l'antisémitisme sous ses formes les plus dégradées, les plus nocives (...). Les échos s'en répercutèrent de siècle en siècle, de génération en génération, repris, transmis – avec les amplifications et déformations coutumières – par des milliers et des milliers de voix (d'Eglise)"²⁸⁴.

L'antijudaïsme théologique du XIIIe siècle joue ainsi un rôle capital : "Il est impossible d'oublier, parce que c'est un fait essentiel, que le racisme hitlérien est apparu sur un terrain que les siècles antérieurs lui avaient préparé" (Jules Isaac²⁸⁵). Mais la politique pontificale poursuit une logique interne, même s'il paraît contradictoire voire absurde d'appeler à la sauvegarde des juifs d'un côté et de les ériger en ennemis de la Chrétienté de l'autre²⁸⁶. Elle est néanmoins complexe, car l'Eglise s'inscrit à la fois dans la continuité et dans la rupture dans son attitude envers les juifs. Désormais, les juifs ne sont plus fustigés en tant que représentants d'une religion non conforme, mais comme adversaires, étrangers religieusement. Leur judéité les exclut toujours plus au sein même de la société et les canons conciliaires de Latran IV fixent le mode de fonctionnement de ce rejet. Etait-ce l'objectif du pape Innocent III de circonscrire à ce point les juifs ? Il est difficile de répondre à cette question, car même l'interprétation du canon 68 portant sur la distinction vestimentaire reste controversée, comme nous le verrons plus loin. C'est ce qui est retenu et appliqué de ce concile qui fera *a posteriori* des quatre canons de Latran IV un tournant fondamental dans l'histoire des juifs en Occident. Cependant, certains aspects en sont totalement absents, de manière fort étonnante d'ailleurs : toute la réglementation sur le rapport maître juif/domestique chrétien est laissée de côté, même si elle est contenue en germe dans le canon 69. Le caractère novateur du concile de Latran IV réside ainsi dans la théorisation de la réglementation des rapports sociaux que les juifs entretiennent avec leurs voisins chrétiens, remise en vigueur de manière éparse depuis le XIIe siècle, dans une perspective de moins en moins religieuse²⁸⁷.

²⁸⁰ MARCEL Simon, *Verus Israel...*, *op. cit.*, p. 263 : "(...) A la différence de l'antisémitisme païen, qui traduit le plus souvent une réaction spontanée, exceptionnellement dirigée et organisée, [l'antisémitisme chrétien] poursuit un but très précis : rendre les Juifs odieux (...)"

²⁸¹ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*

²⁸² CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 26.

²⁸³ LANGMUIR Gavin I., "Medieval Anti-Semitism", dans FRIEDLANDER Henry et MILTON Sybil (dir.), *The Holocaust : ideology, bureaucracy and Genocide*, New York, 1980, p. 27-36 ; *ID.*, *Toward a definition of Antisemitism*, Berkeley, 1990.

²⁸⁴ ISAAC Jules, *Genèse...*, *op. cit.*, p. 159-160.

²⁸⁵ *ID.*, *L'antisémitisme...*, p. 35.

²⁸⁶ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 225-226.

²⁸⁷ Le combat contre le prosélytisme juif et la demande de séparation des juifs et des chrétiens apparaissent déjà dans le concile de Nicée, en 325.

Avec le développement au XIIIe siècle de l'antijudaïsme populaire et de l'antijudaïsme dit économique des autorités civiles, l'exclusion des juifs au sein de la société deviendra réalité et se poursuivra avec l'exclusion de la société au moyen de décrets d'expulsions massives promulgués un peu partout en Occident. *L'Ecclesia triumphans* joue ainsi un rôle décisif dans l'établissement des structures mentales des sociétés médiévales, qui s'emploient désormais à surpasser le modèle ecclésiastique proposé, à tel point que l'Eglise elle-même ne contrôle plus rien. La protection pontificale des juifs est un échec complet, d'autant plus qu'à partir d'Innocent III, ce n'est plus la lutte contre le judaïsme et le prosélytisme juif qui est prônée, mais bien le rejet des juifs eux-mêmes²⁸⁸. La politique des papes du XIIe siècle finissant et du XIIIe siècle contribue à faire des juifs des êtres définitivement à part, résultat de ce que Jules Isaac a nommé "l'enseignement du mépris".

Le XIIIe siècle constitue en cela un tournant crucial, car il voit naître dans la société un soubresaut antijuif, qui ne tarde pas à être érigé en norme. L'attitude antijudaïque puis antijuive – même passive – de l'Eglise permet l'élaboration d'une représentation des juifs et du judaïsme qui génère haine et répulsion, au moyen de mythes, dont le principal est celui d'être perçu comme le peuple déicide. "Par l'enseignement, la prédication, la liturgie, l'Eglise va peu à peu faire pénétrer dans l'esprit chrétien ces notions pernicieuses, ces images fausses et meurtrières. Les accusations théologiques portées contre les juifs se prolongent dans la société, sous une forme plus populaire"²⁸⁹. L'antijudaïsme théologique se double d'une dimension plus sociale : la déchéance et l'infériorité visibles imposées aux juifs dépassent la théorie théologique pour s'inscrire dans le quotidien. Il est important de noter que ce rejet reste malgré tout inscrit dans une perspective religieuse, puisqu'il s'agit d'une lutte d'influence entre deux confessions. Pour cette raison, entre autres, il est inapproprié de parler d'antisémitisme.

Le positionnement de l'Eglise envers les juifs est révélateur de la fragilité de la première, elle cherche sa place en rejetant ceux qui lui rappellent qu'elle n'a pas toujours été le *verus Israel* et qu'elle ne le sera peut-être jamais pleinement, d'où un acharnement contre le prosélytisme juif, qui se poursuit sans relâche tout au long du XIVe siècle. Finalement, ce n'est pas tant l'élément juif qui est pointé du doigt que la nature non-chrétienne du juif. Pour cette autre raison, il ne peut toujours pas être question d'antisémitisme ecclésiastique à cette époque. Avant de s'intéresser aux conséquences de "l'enseignement du mépris" sur les juifs, voyons quel est son prolongement

²⁸⁸ LUCAS Léopold, "Innocent III et les juifs", *REJ*, 35 (1897), p. 247-255.

²⁸⁹ CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 34.

dans les siècles suivants. Les luttes internes polarisent les attaques contre des groupes dissidents d'origine chrétienne. L'époque de l'humanisme et de la Réforme est-elle synonyme de rupture ou de continuité dans le traitement ecclésiastique réservé aux juifs ?

* * * * *

DEUXIEME PARTIE

ENTRE MODERNITE ET PREJUGES :

LA PERCEPTION DES JUIFS PAR LES ERUDITS ET LES THEOLOGIENS

(XVE-XVIIIE SIECLES)



Homo trilinguis (saint Jérôme) : gravure d'Albrecht Dürer
(KUNZE Horst, *Geschichte der Buchillustration...*, op. cit., vol. I, p. 393)

Cette partie intitulée "entre modernité et préjugés" a pour but de soulever un aspect propre à l'époque de la Renaissance et au XVIIe siècle : d'une part l'impact de la culture juive sur la culture chrétienne occidentale – et plus spécifiquement de l'Allemagne –, d'autre part le renforcement de l'antijudaïsme ecclésiastique sous l'influence des théologiens catholiques et réformés.

La Renaissance est le nom donné au vaste mouvement culturel qui, aux XVe et XVIe siècles, abandonne les valeurs médiévales liées à la féodalité et tente de faire renaître celles du monde antique dans la civilisation occidentale. Cette période est marquée par de grandes découvertes (Christophe Colomb en 1492, Fernand de Magellan en 1521), par l'amélioration des techniques de navigation (boussole, cartes), par l'invention de l'imprimerie, ... Un mouvement général de renouveau souffle sur l'Occident. La Renaissance touche tous les domaines : artistique (depuis l'Italie), économique, religieux (essor du protestantisme), scientifique (Copernic et l'héliocentrisme), ... L'humanisme est un courant important de cette époque, qui place l'homme au cœur du monde (anthropocentrisme)¹. L'humanisme repose par ailleurs sur la philologie, qui a pour objectif l'étude des textes anciens transmis par les copistes du Moyen Age. Le but est de retrouver les versions originelles des textes bibliques, en grec et en hébreu. François Ier créé à cet effet à Paris, en 1530, le Collège des trois langues (latin, grec et hébreu), actuel Collège de France. *L'homo trilinguis* devient l'idéal de la Renaissance, comme en témoigne la gravure d'Albrecht Dürer qui illustre la page de garde de cette seconde partie. On y voit en effet saint Jérôme dans son atelier, où trois ouvrages sont ouverts, laissant apparaître leur contenu. Celui de gauche est en grec et, à droite sont posés sur un pupitre un livre en latin et un autre en hébreu². Les humanistes s'intéressent toujours plus à la *Bible*, à la fois pour les idées qu'elle renferme et par curiosité intellectuelle³. L'hébreu acquiert donc une place plus importante. Il est considéré par les humanistes et les réformateurs comme la clef pour comprendre les mystères divins et terrestres. De là naît, particulièrement en Allemagne, un intérêt sans précédent pour l'hébreu et divers domaines de la culture hébraïque qui en découlent, comme la littérature rabbinique et juive, la kabbale et le *yiddish*. Cet engouement pour les lettres hébraïques se prolonge et se renforce sous le coup de

¹ Cf. BERNSTEIN Eckhard, *German Humanism*, Boston, 1983 ; OVERFIELD James, *Humanism and scholasticism in late medieval Germany*, Princeton, 1984 et SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Image de l'homme. L'Allemagne au XVIe siècle*, Nancy, 1994.

² Gravure sur bois d'Albrecht Dürer réalisée pour le verso du traité *Epistolae des Hieronymus*, paru en 1492. KUNZE Horst, *Geschichte...*, op. cit., p. 393.

³ Cette introduction est issue en partie d'un cours de Master I donné par le professeur Joseph Elkouby à l'Université Marc Bloch, le 16 février 2006, dans le cadre des séminaires dispensés par le département des études hébraïques et juives, sur le thème "La Renaissance en monde juif : impact de la culture juive sur la culture européenne". Cf. DELUMEAU Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, 1984 et BRIOIST Pascal, *La Renaissance (1470-1570)*, Paris, 2003.

la Réforme, qui pousse les protestants comme les catholiques à l'étude des textes bibliques afin de justifier leur place respective dans le monde. L'intérêt chrétien pour les sciences hébraïques se mesure également au nombre de centres d'impression chrétiens qui publient des ouvrages à caractères hébraïques, pour le compte de savants chrétiens et juifs. Quelle est la place impartie aux juifs dans ce contexte qui leur paraît subitement favorable ?

Il semble pourtant que ce mouvement culturel cherche à se défaire de tout lien avec les juifs et le judaïsme, ce qui apparaît dans les méthodes mises en œuvres par les précurseurs et leurs successeurs. Les théologiens espèrent pouvoir supplanter à terme le recours à des maîtres juifs ou à des convertis, afin que l'hébreu ne soit plus que l'ultime élément juif à s'interposer entre les textes bibliques et les savants chrétiens. S'ajoute à cela un intérêt prosélyte, puisque les théologiens aspirent à mettre leurs connaissances approfondies des textes scripturaires au service de la mission chrétienne envers les juifs. Celle-ci n'a de cesse de s'accroître à l'époque moderne et devient, à partir de Martin Luther, un souci majeur de l'Eglise chrétienne. La perception des juifs se renforce dès lors dans un sens qui ne leur est pas favorable, mais le Réformateur n'est pas le seul responsable de cette vision négative. En effet, l'enseignement médiéval qui fait des juifs le peuple déicide est une thématique largement présente dans la théologie protestante et catholique, renforcée par le rôle néfaste des nouveaux convertis qui, à la recherche d'une place dans une société chrétienne méfiante à leur égard, diffusent une image ternie de leurs anciens coreligionnaires,

Le renforcement de l'antijudaïsme, à une époque où s'accroît l'engouement pour les sciences hébraïques, peut ainsi paraître étrange et antinomique au premier regard. Mais une étude approfondie met au jour les espoirs d'une Chrétienté qui, plus que jamais après la rupture de Luther avec Rome en 1520, a besoin de se réformer et de se ressouder pour retrouver l'unité chrétienne première, dont les juifs ne peuvent toujours pas faire partie. Cela s'observe dans les divisions entre érudits chrétiens sur la place à accorder à l'hébreu et aux livres juifs, sur le droit à l'apprentissage de l'hébreu et sur la perception des hébraïsants chrétiens. Ces querelles, au premier rang desquelles doit être citée la controverse entre Johannes Reuchlin et Johannes Pfefferkorn à partir de 1510, illustrent le malaise des théologiens, non seulement face au corps étranger que constitue la religion juive et les risques de judaïsation qui en découlent, mais surtout face à eux-mêmes et à leurs propres questionnements sur la place et le rôle de l'Eglise.

Dans ce contexte à la fois troublé et passionné de l'humanisme et de la Réforme, la place des juifs et le regard porté sur eux sont révélateurs d'une complexité chrétienne sur laquelle ils n'ont pas de prise. En effet, ils suscitent toujours plus de suspicion et de méfiance, il n'en reste pas moins qu'ils sont loués pour leur savoir et leur culture vétérotestamentaire. Peut-il y avoir de l'antijudaïsme dans l'humanisme ou ce dernier contrebalance-t-il le discours ecclésiastique médiéval ? La question qui se pose alors est de savoir s'ils sont méprisés, admirés, l'un et l'autre ensemble, ou si les érudits distinguent en eux plusieurs juifs auxquels ils adaptent différentes attitudes.

I. L'ENGOUEMENT CHRETIEN POUR LES SCIENCES HEBRAÏQUES.

1. Des racines médiévales.

a. La maîtrise de l'hébreu au Moyen Age.

L'étude de l'hébreu n'est pas une découverte de l'époque moderne, déjà au Moyen Age des intellectuels chrétiens s'intéressent à cette langue. La question de l'apprentissage de l'hébreu a été étudiée au début du siècle par l'historien Joseph Perles⁴, à travers toutes les périodes historiques et à l'échelle occidentale. Concernant l'étude de l'hébreu à l'époque strictement médiévale, un article des années 1930 apporte quelques éléments⁵, mais il faut attendre les travaux de Gilbert Dahan⁶ pour avoir une approche plus complète du sujet, puisqu'il s'intéresse à la fois à la place de l'hébreu dans la société médiévale, aux raisons pour lesquelles cette langue est étudiée et aux méthodes d'instruction dont les chrétiens disposent. L'hébreu se voit attribuer une dimension sacrée et originelle, parce qu'il figure sur la croix christique à côté du latin et du grec, et que c'est grâce à lui que l'accès aux textes premiers des *Écritures* est rendu possible. Pour certains savants du XIIe siècle, l'hébreu compte parmi les trois langues principales, et c'est "la plus digne, soit parce qu'elle fut la première, soit parce qu'elle seule subsista dans la confusion, soit parce que c'est la seule dans laquelle s'exprimerait naturellement et spontanément un enfant n'ayant reçu aucun enseignement"⁷. L'attitude adoptée à l'égard de l'hébreu est toutefois ambivalente car pour d'autres auteurs latins, il est devenu une langue morte dès lors que le christianisme, associé au latin, a

⁴ PERLES Joseph, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, Munich, 1884.

⁵ ALTANER Berthold, "Zur Kenntniss des Hebräischen im Mittelalter", *Biblische Zeitschrift*, 21 (1933-1934), p. 288-308.

⁶ DAHAN Gilbert, "La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle. Notes préliminaires", *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), p. 178-190 ; *ID.*, "L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval", *Histoire de l'éducation*, 57 (janvier 1993), p. 3-22 ; *ID.*, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 239-270 ; *ID.*, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIIe-XIVe*, Paris, 1999.

supplanté le judaïsme. C'est aussi une langue jugée contre-nature, ainsi que le met en avant le moine anglais Raoul Niger : le fait que "les juifs écrivent et lisent à rebours de la course du soleil et dans un sens opposé à l'ongle [du scribe]", montre la nuisance qu'ils occasionnent "au soleil de justice" et l'absence de voyelles constitue une lacune importante⁸. Ainsi, au XIIIe siècle, l'hébreu est une langue à la fois conservée pour son essence sacrée, mais qui est vivement décriée.

L'idée générale qui se dégage des travaux de Gilbert Dahan est qu'il faut davantage parler d'une méconnaissance que d'une connaissance de l'hébreu, car la plupart des références citées l'étaient déjà par les Pères de l'Eglise (saint Jérôme, le pseudo-Jérôme, Augustin,...) et les outils utilisés sont les abécédaires et les lexiques compilés par Raban Maur ou Isidore de Séville⁹. Il semble que la grammaire hébraïque soit connue de certains, au moins partiellement¹⁰. Malgré le durcissement ecclésiastique, c'est au XIIIe siècle que croît l'intérêt pour l'hébreu dans une perspective essentiellement exégétique, suivant les recommandations de Jérôme. L'entreprise de conversions des juifs et la recherche d'une argumentation plus poussée dans le cadre des disputes interconfessionnelles comptent parmi les raisons de ce sursaut hébraïque au cours du Moyen Age. De là se renforcent les échanges intellectuels entre juifs et chrétiens, déjà en place durant tout le haut Moyen Age¹¹. Ils sont particulièrement intenses et productifs en France du nord à partir du XIIe siècle, à Troyes notamment, autour de la personnalité de Rachi¹². C'est au XIIIe et au XIVe siècle qu'apparaissent des chrétiens pratiquant l'hébreu, après avoir fait leurs premières armes auprès d'un maître juif ou converti. L'Allemagne ne semble pas touchée par le mouvement avant le XIVe siècle.

Il est important de noter que les juifs ne sont pas les seuls à posséder la maîtrise de l'hébreu durant le Moyen Age et que certains chrétiens en ont une connaissance approfondie, surtout après le XIIe siècle, avec les Anglais Raoul Niger et Roger Bacon ou le Français Guillaume de Bourges. Il ne semble pas qu'au Moyen Age les lexiques hébraïques se soient adressés aux chrétiens, le public premier reste les juifs. L'ouvrage le plus abouti, pour

⁷ *Tractatus de philosophia*, cité dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 240 : (...) *Sunt etenim tres linguae principales : hebraea, greca et latina. est autem hebraea dignior, vel quia prima fuit, vel quia ipsa in confusione remansit, vel quia ea sola puer aliquis per se sine doctrina naturaliter loqueretur (...)*.

⁸ *Ibid.*, p. 240-241.

⁹ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰ THIEL Mathias, "Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters", *Studi Medievali*, 10/3 (1969), p. 15-50.

¹¹ GRABOÏS Aryeh, "The *Hebraica veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century", *Speculum*, 50 (1975), p. 613-634.

¹² Cf. DAHAN Gilbert et NAHON Gérard (dir.), *Rachi et la culture juive en France du nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, 1997.

l'époque, est celui de Henri de Hassia, composé en 1388, sous le titre *De idiomate hebraico*, constitué de deux parties principales : la première est linguistique, la seconde s'intéresse aux mystères de l'*alephbeth*¹³. Il explique dans sa préface que l'hébreu est nécessaire pour corriger les erreurs contenues dans les textes bibliques et pour prouver aux juifs qu'ils sont dans l'erreur. Cet écrit est proche, par sa forme et son contenu, des grammaires hébraïques du XVI^e siècle.

Le moyen de diffuser la connaissance de l'hébreu est le livre en hébreu, dont la production médiévale est exclusivement juive. Rares sont les chrétiens qui possèdent des livres en hébreu à cette période, il faut attendre la fin du Moyen Age pour qu'ils commencent véritablement à acquérir une telle littérature¹⁴. Cela ne signifie pas qu'ils sont capables de les lire ! Souvent, après les expulsions des juifs, leurs livres de prières et autres sont donnés à des maisons religieuses. C'est ainsi que les franciscains d'Oxford augmentent leur bibliothèque de livres hébraïques après 1290, date à laquelle les juifs sont bannis d'Angleterre¹⁵. Les Frères Mendiants, et parmi eux les dominicains, œuvrent à la mise en place d'un enseignement plus officiel de l'hébreu. La hiérarchie ecclésiastique adopte à son tour une attitude favorable à l'enseignement de cette langue : en 1311, au nom du pape Clément V, le concile œcuménique de Vienne adopte la résolution *Inter sollicitudines*, qui rappelle l'importance de l'hébreu dans la mission juive, et plus généralement auprès des autres infidèles. Y est aussi réclamée l'institution, dans les universités d'Occident, de chaires de langues orientales, dont l'hébreu fait partie. Cependant, le texte ne semble pas s'appliquer à l'espace germanique, les principales villes concernées étant Paris, Oxford, Bologne et Salamanque. Ce canon conciliaire n'a pas de répercussion dans la Chrétienté, ce n'est qu'à l'époque moderne que seront fondés des collèges trilingues, tel celui de Louvain, sous le patronage des autorités civiles, après la bataille que se livrent les partisans de Johannes Reuchlin et les dominicains de Cologne dans l'affaire du *Talmud* au début du XVI^e siècle¹⁶.

¹³ WALDE Bernhard, *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Münster, 1916 (Alttestamentliche Abhandlungen, 6), p. 8-30 et DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 255-256.

¹⁴ Cf. BECKER Gustavus, *Catalogus bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885.

¹⁵ LITTLE Andrew G., *The Grey Friars of Oxford*, Oxford, 1892, p. 59 et ROTH Cecil, *The intellectual activities of medieval english jewry*, Londres, 1949.

¹⁶ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient testimony : Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of the Renaissance Nostalgia*, Athens (Ohio), 1983, p. 28.

b. Vers une approche nouvelle de l'hébreu.

Pour Conrad Pellican, au XVI^e siècle, seuls deux chrétiens, en dehors des juifs convertis, méritent réellement le titre d'hébraïsants, par leurs qualités de linguistes et leur maîtrise de la langue : saint Jérôme au Ve siècle et le franciscain Nicolas de Lyre au XIV^e siècle. Ce dernier est une figure emblématique, un bibliste très attaché à la lecture des textes de Rachi, maîtrisant le grec et l'hébreu. Il se forme auprès de rabbins¹⁷. L'inaccessibilité ou l'accès difficile de cette langue, dus à un manque réel de manuscrits hébraïques et de manuels d'apprentissage, lui confèrent un caractère mystérieux. A peine plus d'une centaine de personnes pratiquent vraiment l'hébreu ou sont au moins capables de le déchiffrer dans les années 1450, et très rares sont ceux qui peuvent l'écrire¹⁸. Les communautés juives se montrent prudentes lorsque des chrétiens se réclament une aide juive en la matière, "méfiance apprise par un passé où les élèves avaient tourné les armes contre leurs maîtres, exploitant leurs connaissances pour nier la légitimité du judaïsme"¹⁹. Les premiers hébraïsants chrétiens de l'époque moderne ont à gérer ces difficultés à la fois internes et externes. Paradoxalement, alors qu'il semble y avoir un réel engouement de la part des chrétiens au XV^e siècle pour cette langue, les moyens mis en œuvre pour y accéder sont quasi inexistant.

En effet, l'hébreu suscite un vif intérêt depuis le début de l'époque moderne. L'on peut parler d'une redécouverte, à une période où l'imprimerie est inventée, où le mouvement humaniste est en plein essor, où de nouveaux territoires sont découverts, *etc.* L'engouement des chrétiens permet progressivement un accès simplifié à cette langue. Les études historiques se font l'écho de ce vaste mouvement culturel et intellectuel qui se met en place. Deux ouvrages références sont à citer : celui très ancien mais portant sur l'aire germanique de Ludwig Geiger²⁰, et celui, plus général, de Jerome Friedman²¹. J'introduirai d'autres travaux au cours de mon exposé. Des ponts sont construits entre la culture hébraïque et les cercles d'érudits et de théologiens chrétiens qui cherchent à revenir aux sources de la *Bible*, dans la langue dans laquelle elle a été rédigée. Ainsi, le concile de Bâle appelle à l'introduction de l'hébreu dans les universités en 1434²². Cette fois, l'Allemagne est concernée. L'impulsion donnée par les théologiens réformés soucieux de définir leurs dogmes, par rapport aux

¹⁷ PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum et illa brevia quidem ac catholica*, Zurich, 1533-1535, signet A4 verso.

¹⁸ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, le judaïsme et la théologie", dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 135 (1989), p. 42.

²⁰ GEIGER Ludwig, *Das Studium der Hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Breslau, 1870.

²¹ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*

²² MANSI, tome XXIX, col 98-99. Cf. annexe 3.

catholiques, en puisant leurs arguments directement dans les textes hébraïques, contribue à renforcer le mouvement général. L'intérêt manifeste des milieux protestants pour l'hébreu a pour principale conséquence l'introduction de la *Bible* hébraïque dans la culture occidentale, par le biais des lectures dominicales ou quotidiennes²³. Si jusqu'en 1500 des livres hébreux sont produits sur des presses juives pour répondre à des besoins spécifiques à la religion juive, après 1550, en revanche, toute la littérature juive, ou presque, est publiée et éditée par des chrétiens, pour des chrétiens, sous le contrôle de chrétiens.

Force est de constater, en effet, que les juifs ne sont pas au cœur de cette vaste entreprise, et tendent plutôt à en être écartés autant que possible. Les chrétiens tentent de supplanter au maximum leurs travaux. Pour les humanistes, la connaissance de la langue hébraïque peut se faire sans juifs. D'ailleurs, mieux vaut éviter tout contact avec eux, s'ils ne veulent pas subir leur influence. Le danger est d'autant plus grand que les textes qui suscitent le plus grand intérêt sont des traités théologiques et des commentaires bibliques. Paradoxalement, malgré les tentatives faites pour éloigner les juifs, l'hébreu va être un élément moteur de la rencontre entre les juifs et les chrétiens. Des collaborations voient le jour, avec leurs limites et l'étude de l'hébreu et des textes bibliques tend peu à peu à générer un profond questionnement quant à la définition de leur place respective dans la société.

Peu de travaux ont paru sur cette question de l'engouement chrétien pour la formation et l'étude de l'hébreu ou sur ce phénomène croissant qui rend progressivement inacceptable le fait de ne pas connaître l'hébreu dans les années 1550, alors que cinquante ans auparavant, cette méconnaissance était généralisée²⁴. Contrairement à la France, l'Italie ou l'Angleterre, l'organisation des études hébraïques en Allemagne est plutôt le fait d'individus que d'institutions. Le dominicain Peter Niger (ou Schwarz) est un précurseur dans ce domaine. Pourtant, il ne rédige aucun manuel d'instruction. Il est l'auteur néanmoins de deux traités polémiques contre les juifs dans lesquels figurent des rudiments d'hébreu : le *Tractatus ad perfidiam Judaeorum extirpandam* (Esslingen, 1475) dont les dernières pages présentent quelques mots hébreux imprimés par procédé xylographique représentant sans doute les premières lettres dactylographiées en hébreu. Le second ouvrage est le *Stella Messiae* (Nuremberg, 1477) qui comprend à la fin un abécédaire hébraïque²⁵, quelques rudiments de

²³ SCHREINER Stefan, "Was Luther vom Judentum wissen konnte", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 59.

²⁴ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 13.

²⁵ Premier alphabet hébreu imprimé en Allemagne, dans le *Stella Messiae* de Peter Niger, 1477, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 76 [diaporama 169].

phonétique et quelques versets bibliques accompagnés de leur traduction et leur transcription juxtalinéaires. Il rédige également vers 1475 un commentaire sur la langue hébraïque²⁶.

A la fin du XVe siècle, un étudiant désireux d'approfondir ses connaissances dispose du glossaire hébreu-allemand de Johannes Böhm d'Ulm (vers 1490), inspiré de deux livres juifs de base : l'*Arukh* de Nathan ben Yehiel de Rome et le *Livre des racines* de David Kimkhi. Si l'engouement existe réellement, les moyens pour s'initier à l'hébreu restent rudimentaires. Pour compléter son savoir hébraïque, l'étudiant ne peut se passer des services d'un maître juif ou converti, qui soit en mesure de lire et écrire l'hébreu, mais surtout de manier avec facilité les écrits de Moshe Kimkhi et David Kimkhi²⁷. Ces grammaires de l'hébreu réalisées par des juifs sont depuis le XIIe siècle des ouvrages classiques qu'utilisent les exégètes juifs, mais leur densité les rend assez inaccessibles aux chrétiens. Les choses évoluent rapidement au début du siècle suivant, sous l'influence des trois premiers véritables hébraïsants chrétiens, allemands tous les trois, à savoir Conrad Pellican, Sebastian Münster et Johannes Reuchlin, qui savent exploiter les minces apports de leurs prédécesseurs pour devenir les références incontournables dans le domaine des études hébraïques.

2. Les premiers hébraïsants chrétiens de l'époque moderne.

a. *Conrad Pellican (1478-1556).*

Exégète allemand, considéré comme le premier hébraïsant chrétien de l'Occident septentrional, Conrad Pellican est un autodidacte audacieux, un créateur et un novateur, qui met au point, pour lui-même, une technique d'apprentissage de l'hébreu, qui lui permettra de rédiger la première grammaire hébraïque d'Occident. Son travail est d'autant plus impressionnant qu'il n'existe à son époque aucun manuel linguistique. Il existe deux biographies très anciennes, inégalées, sur le personnage, de Friedrich Bresch²⁸ et Emil Silberstein²⁹, ainsi qu'une plus récente sur son activité à Zurich à partir de 1526³⁰. La source la plus importante pour notre sujet émane de Conrad Pellican lui-même, puisqu'il est l'auteur d'une chronique, parue vers 1544, dans laquelle sa démarche, ses aspirations et les difficultés

²⁶ NIGER Peter, *Commentatio de primis hebraicae elementis*, s.l., vers 1475.

²⁷ D'abord le *שכילי הדעת* de Moshe Kimkhi et à un stade plus avancé le *Mikhlol* (מִיכְלוֹל) de David Kimkhi complété par un lexique intitulé *שי שרשי* – *Le livre des racines*.

²⁸ BRESCH Friedrich, *Esquisse biographique sur Conrad Pellican*, Strasbourg, 1870 (thèse dactylographiée).

²⁹ SILBERSTEIN Emil, *Conradus Pellicanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen*, Berlin, 1900.

rencontrées au cours de ses études sont exposées³¹. Pourquoi fait-il preuve, tout au long de sa vie, d'un tel engouement pour l'hébreu ?

Conrad Pellican naît en 1478 de parents catholiques dans le village de Rouffach³². Il raconte dans sa chronique qu'à l'âge de 11 ans, on lui a rapporté qu'un docteur en théologie a été réduit au silence lors d'une dispute théologique non seulement par les arguments de son interlocuteur juif mais encore par les objections de sa femme, instruite en hébreu. Ce scandale le trouble beaucoup et l'amène à s'interroger sur les fondements mêmes de la religion chrétienne³³. L'hébreu présente un intérêt pour lui, car il y voit la clef pour comprendre l'*Ancien Testament*³⁴. Or, en 1493, il intègre l'ordre des franciscains, où il est stimulé par la lecture des œuvres de Nicolas de Lyre, et rencontre trois ans plus tard le converti Paul Pfeddersheimer de Mayence³⁵, devenu moine franciscain, qui a en sa possession des manuscrits hébraïques. Pellican est fasciné par ces ouvrages. Le jour où Pfeddersheimer lui fait don d'un manuscrit, cela fait de Pellican le plus heureux des hommes³⁶.

Les moyens qu'il met en œuvre pour apprendre l'hébreu paraissent aujourd'hui incroyables et témoignent du niveau intellectuel de l'homme. Il travaille en effet à partir des opuscules de Peter Niger. Dans le *Stella Messiae* sont reproduits les deux premiers chapitres d'*Isaïe* en hébreu. Or, au-dessus de chacun des mots en hébreu, l'auteur a inscrit la traduction latine correspondante. Pellican apprend ainsi à déchiffrer les caractères hébraïques, en s'aidant de la *Vulgate* et en établissant un tableau de correspondance et un lexique de tous les mots qu'il découvre dans, et au-dessus de chaque terme hébreu est inscrit le latin correspondant³⁷. Il rencontre quelques années plus tard à Tübingen Johannes Reuchlin, encore inconnu, qui lui apporte son aide pour mettre au point son dictionnaire. A cette époque, Johannes Reuchlin

³⁰ ZÜRCHER Christoph, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich, 1526-1556*, Zurich, 1975.

³¹ Il en existe deux éditions : PELLICAN Conrad, *Das Chronikon des Konrad Pellikan zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen*, RIGGENBACH Bernhard (éd.), Bâle, 1877 ; VULPINUS Theodor (éd.), *Die Hauschronik Konrad Pellicans von Rufach*, Strasbourg, 1892. J'ai personnellement eu recours à la première. Cf. annexe 24.

³² Il se convertira officiellement au protestantisme plus tard, après son mariage.

³³ PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.* : (...) *Et indolui, non sine quodam conscientiae scandalo, quod fides nostra christiana non solidioribus argumentis fulcinetur quam quae possent a Judeis contra doctos theologos convelli (...)*. Pour l'ensemble du récit concernant ses motivations à apprendre l'hébreu, cf. p. 14-19. Cf. annexe 24.

³⁴ BRESCH Friedrich, *Esquisse biographique...*, *op. cit.*, p. 8-9.

³⁵ Il se pourrait que Pfeddersheimer soit également le prédicateur rhénan connu sous le nom de Johannes Pauli, juif converti dans sa jeunesse devenu moine par la suite, qui enseigne dans de nombreuses institutions ecclésiastiques dès 1479. Il est surtout connu pour son œuvre maîtresse, *Schimpf und Ernst* (Thann, 1522), une collection de 693 anecdotes morales tirées de sources antiques et médiévales. Plus de soixante éditions paraissent entre 1522 et 1700 [cf. parties sources : PAULI Johann, *Schimpf und Ernst*, Francfort, 1550].

³⁶ PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 17 : (...) *Nihil in eum diem acciderat mihi gratius, quam ubi codicem grandem hebraicum viderem mihi allatum (...)*. Cf. annexe 24.

³⁷ *Ibid.*, p. 15 et suivantes.

ambitionne de rédiger un lexique ou un dictionnaire d'hébreu. Il est content de trouver un allié en la personne de Pellican, à qui il demande de lui montrer l'avancée de ses travaux. Reuchlin, qui n'en est alors qu'à la lettre *ב*-*beth* (2^e lettre de l'alphabet hébraïque), lui prête en retour ses grammaires de l'hébreu³⁸. S'en inspirant, Pellican met au point une grammaire intitulée *De modo legendi et intelligendi Hebraeum*, achevée en 1501³⁹. L'ouvrage paraît pour la première fois à Strasbourg en 1504 dans la *Margarita philosophica* de Grégoire Reisch⁴⁰. Il se présente sous la forme d'un dialogue entre un maître et son élève, articulé en six chapitres, dont voici les titres :

- I. *De dispositione linguae ad Hebraeum.*
- II. *De litterarum Hebraicarum numero, figuris et ordine.*
- III. *De conditione et ordine punctorum.*
- IV. *De literarum signis.*
- V. *De intelligendi modo.*
- VI. *De partibus orationis minus principalibus*⁴¹.

Le *De modo legendi* est une brève grammaire écrite en latin, assortie d'exemples écrits en hébreu. Il comprend également un court lexique de treize pages et les premiers chapitres d'*Isaïe*, à utiliser comme exercices d'entraînement. Ce n'est donc pas qu'une simple grammaire que propose Pellican, mais un manuel d'apprentissage, dans lequel il transmet une méthode linguistique qui a fait ses preuves sur lui-même.

L'intérêt personnel et le goût pour l'étude de Pellican sont exceptionnels. Il entreprend de collecter ou de recopier tous les livres hébraïques qu'il peut trouver. Ainsi, lors d'un séjour à Ratisbonne, il apprend que les dominicains possèdent une *Bible* hébraïque manuscrite, mais les moines, qui par ailleurs ignorent l'hébreu, refusent de la lui donner. Il lui faudra l'intervention de l'évêque pour parvenir à ses fins. Plus tard, de passage à Ingolstadt, il transcrit un dictionnaire d'hébreu que lui prête Johannes Eck⁴². Il a également l'occasion de visiter l'extraordinaire bibliothèque de Johannes Trithemius (1462-1516), abbé de Spanheim

³⁸ *Ibid.*, p. 20-21.

³⁹ WEIL Gérard E., *Elie Lévi. Humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden, 1963, p. 252 et suivantes. Une notice bibliographique tirée de la *Bibliotheca Universalis* en 1545 de Conrad Gesner atteste également du fait que la grammaire de Pellican a été rédigée en 1501 et ajoutée au travail de Margaritha. Cf. GESNER Conrad, *Bibliotheca Universalis, sive Catalogus omnium scriptorum locupletissimus in tribus linguis, latina, graeca et hebraica extantium et non extantium, veterum et recentiorum in huncusque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in bibliothecis latentium*, Zurich, 1545 : (...) *Et mox anno sequente [1501] grammaticam scripsit, congegitque dictionarium (...) adiecit et methodum proficiendi in ea lingua, quam postea Groningerus typographus Argentorati una cum Margarita philosophica publicavit (...)*.

⁴⁰ REISCH Gregor, *Margarita Philosophica*, s. l., 1504. Il s'agit d'une encyclopédie générale des sciences de son temps qui connaîtra un franc succès. Voir également l'édition suivante : PELLICAN Conrad, *De modo legendi et intelligendi Hebraeum. Deutschland's erstes Lehr-Lese und Wörterbuch der hebräischen Sprache, verfasst in Tübingen 1501, gedruckt in Strassburg 1504*, NESTLE Eberhard (éd.), Tübingen, 1877.

⁴¹ SILBERSTEIN Emil, *Conradus Pellicanus...*, *op. cit.*, p. 42. Dans le premier chapitre, Pellican laisse entendre que les juifs d'Allemagne ne comprennent pas l'hébreu.

depuis 1485 : afin de promouvoir les connaissances et les sciences nouvelles, Trithemius rassemble de nombreux ouvrages, parmi lesquels se trouvent des manuscrits en grec et en hébreu, "les plus anciens, les meilleurs et les plus rares"⁴³. La plupart des grands réformateurs et humanistes de cette époque fréquente cette bibliothèque. Lorsque Pellican apprend que le monastère d'Ottobeuren possède la version en hébreu du *Guide des égarés* de Maïmonide (*More ha-Nevukhim*), il s'empresse de s'y rendre afin d'en copier deux chapitres. Il en profite pour constituer un lexique des mots complexes⁴⁴. Il acquiert et recopie ainsi de nombreux manuscrits, notamment des ouvrages rabbiniques⁴⁵.

Sa notoriété incite les cercles protestants, entre autres, à faire appel à lui et Pellican devient ainsi enseignant d'hébreu⁴⁶. Il compte parmi ses premiers étudiants, au début des années 1500, un peintre bachelier de Fribourg-en-Brigau nommé Martin Obermuller⁴⁷, le docteur en théologie Louis Ber dans les années où Pellican est à Bâle, un gentilhomme polonais du nom de Jean de Lasco⁴⁸. Sebastian Münster fait également partie de ses premiers étudiants, lorsqu'il est à nouveau enseignant à Bâle dans les années 1519-1523⁴⁹. Mais, déposé en raison de ses opinions suspectes, Pellican accepte l'offre du réformateur suisse Ulrich Zwingli et devient professeur d'hébreu à Zurich, pour le groupe de savants qu'il a créé⁵⁰.

⁴² PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 48. Cf. annexe 24.

⁴³ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵ Il copie entre autres le *Shevelei Tohu* ("Les sentiers de la peur") de Gerard Veltwyck et le *Or Nerot ha-Menorah* ("Traité kabbalistique sur le Candélabre"), puis les traduit en latin. Cf. SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964, p. 143. En 1516, Pellican prête son appui aux imprimeurs bâlois Johannes Froben et Ambrosius Amerbach pour couronner leurs éditions des œuvres de saint Jérôme avec un psautier trilingue, le *Quadruplex Psalterium*. Il est imprimé d'abord comme appendice au tome 7 des *Opera* de saint Jérôme, puis de nombreux exemplaires sont vendus séparément. Cf. HOBBS R. Gerald, "L'hébreu...", *art. cit.*, p. 43.

⁴⁶ Entre 1502 et 1507, il enseigne la Bible à Bâle, puis à Rouffach jusqu'en 1511.

⁴⁷ PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 22 : (...) *Doctum Baccalaureum Martinum Obermuller, pictorem etiam egregium et ingeniosum, ut a me disceret hebraea (...)*. Cf. annexe 24.

⁴⁸ D'après une lettre conservée aux archives de Zurich (*Staatarchiv*), datée du 31 août 1544, de de Lasco à Pellican, cf. BRESCH Friedrich, *Esquisse biographique...*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁹ PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 75 et suivantes. Cf. annexe 24.

⁵⁰ Zwingli a créé un groupe de savants (avec entre autres Heinrich Bullinger et Leo Jud) et demande à Pellican de les instruire contre rémunération. Heinrich Bullinger fait les éloges en 1525 de l'enseignement de Pellican : il présente le texte "en hébreu indiquant ici et là les idiomes et les propriétés de la langue. Puis il discute son sens, souvent avec une interprétation littérale et avec des citations tirées des grammairiens [juifs] et des rabbins". Cf. KIDD Beresford James, *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, Oxford, 1911, p. 449, n°207 : [19 janvier 1525] (...) *Ubi vero adolescens eum qui tractandus venit locum Latina lingua recitavit, assurgit lector Hebraeus ab Hebraea lingua eundem locum recenset, sparsim ejus linguae idiotismos proprietatesque indicans, jam sensum etiam reddens, aliquoties verbum verbo interpretans sed et Grammaticorum et Rabbidorum recitas sententias (...) nunc summa cum diligentia, eruditione et pietate obit D. Conradus Pellicanus Rubeaquensis, vir de linguis, pietate ac litteris optime meritis. Hebraeo succedit lector Graecus, hic Septuaginta interpretum aut quorumcunque tandem sit, versionem Graecam percurrit, cum Hebraeo confert, et quatenus ab illo discrepet ostendit, aliquoties et restituit, ubique advigilat accurate (...)*.

Ce groupe d'érudits de Zurich devient un modèle à suivre pour d'autres savants. En effet, Johannes Oecolampade écrit en 1536 à Zwingli : "Nous avons remodelé les lectures théologiques selon le modèle de ton Eglise"⁵¹. Ensemble, Zwingli et Pellican collaborent à la traduction de la *Bible* en allemand et à ses commentaires⁵², et Pellican, seul, rédige un *Index Bibliorum* en 1537, auquel il renvoie ses lecteurs du *Commentaria Bibliorum* : il s'agit à la fois d'une concordance biblique et d'un lexique de mots en hébreu⁵³. Pellican occupe cette fonction d'enseignant jusqu'à sa mort en 1556⁵⁴.

Les différentes qualités de linguiste, de grammairien et d'enseignant de Pellican font de lui un pionnier et un emblème fort de la renaissance moderne des études hébraïques. Il travaille seul et sans recourir à un maître juif ou à un savant converti. Apparemment, ce serait davantage par contrainte que par choix puisque, vers 1500, il se plaint de ne pas trouver un juif "en Alsace, à Worms, à Francfort, à Ratisbonne ou n'importe où ailleurs qui soit à même de résoudre ses questions grammaticales"⁵⁵. C'est donc entièrement seul que Pellican se lance dans cette aventure. Pourtant, l'engouement dont font preuve les savants de Zurich, à l'image d'autres ailleurs, témoigne d'une volonté réelle de développer ce domaine d'études. Si la contribution de Pellican nous apparaît grande rétrospectivement, il faut admettre que, replacée dans son contexte, le savant n'a pas développé ses connaissances outre mesure. Il meurt pourtant à une date où de nombreux hébraïsants chrétiens se côtoient et se stimulent sur la scène occidentale, où l'étude de l'hébreu n'est plus un phénomène isolé. Pourtant, en dehors de la grammaire qu'il publie en 1501, il ne transmet qu'une infime part de son savoir à la postérité. Pour cette raison, c'est davantage Johannes Reuchlin qui demeure dans les esprits pour de nombreux siècles le véritable pionnier et le premier grand hébraïsant chrétien.

⁵¹ *Oecolampadii et Zwinglii Epistolarum libri IV, praecipua cum religionis a Christo nobis traditae capita, tum ecclesiasticae administrationis officia, nostro maxime seculo, tot hactenus erroribus perturbato, convenientia, ad amussim exprimentes*, Bâle, 1536, tome VII, 629 et tome II, 209. Cf. FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 32.

⁵² PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum...*, *op. cit.*

⁵³ *ID.*, *Index Bibliorum*, Zurich, 1537.

⁵⁴ Son premier biographe est Ludovic Lavater qui publie en 1582 son *Pellicani Conradi, Commentaria in Pentateuchum... Accedit narratio de vita ejusdem*. Pellican aura été le premier chrétien à publier une grammaire de l'hébreu, puisqu'elle précède de trois ans les premiers écrits de Johannes Reuchlin, ce qu'il met en avant dans sa chronique lorsqu'il écrit qu'il attendait "la grammaire que Capnion (nom grec humaniste de Reuchlin) avait promis d'ajouter à son dictionnaire", mais que celle-ci est parue trop tard, en 1506. Cf. PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 22-23 : (...) *Is mihi occasio fuit conficiendae grammaticae, sed eam aliis non concessi, quod sentinem dubia mihi multa, quorum nullam ego inveniebam ab aliquo resolutionem. Expectabam autem eam grammaticam, quam Capnion dictionario promiserat addendam, quoad autem tardius est factum, nempe anno 1506 (...)*. Cf. annexe 24.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19-20 : (...) *Non enim hactenus inveni inter omnes Judeos quemquam nec in Alsacia, nec Wormaciae, nec Franckfordiae, nec Ratisponae, vel alibi, qui vel unam mihi grammaticalem quaestionem resolvere potuerit (...)*.

b. *Johannes Reuchlin (1455-1522).*

Juriste de formation, Johannes Reuchlin est un chrétien qui entreprend des études d'hébreu par pur intérêt culturel et intellectuel. Sa renommée dans le domaine est telle que ses étudiants le surnomme "rabbi* Capnion"⁵⁶. Bien que plusieurs historiens se soient intéressés à sa vie et à son œuvre, il n'a cependant pas une place à la hauteur de son mérite dans l'historiographie, pas même en Allemagne, et les historiens français ou francophones se désintéressent assez de lui. Il n'existe véritablement que deux biographies correctes et relativement complètes mais fort anciennes : celle de Jakob Lamey⁵⁷ écrite en 1855, et surtout celle de Ludwig Geiger⁵⁸ en 1871, rééditée en 1964. Max Brod, pour sa part, est l'auteur d'une monographie qui porte davantage sur la controverse qui oppose Reuchlin à Pfefferkorn à partir de 1510 que sur les études hébraïques elles-mêmes⁵⁹. Ajoutons encore l'article de Hermann Greive⁶⁰ et l'ouvrage de Guido Kisch⁶¹ entre Zasius et Reuchlin, seul étude comparée riche en sources et bien construite. L'article plus récent de Moshe Gishen-Gottstein⁶² a l'avantage de replacer Reuchlin dans son contexte, en le présentant à la fois au regard des autres hébraïsants chrétiens et dans ses relations avec les humanistes et les réformateurs de l'époque. Toutefois, il n'apporte rien de novateur par rapport aux études précédentes, et surtout, se montre extrêmement bref pour un sujet tel que "Reuchlin et sa génération". On peut également déplorer que le personnage, alors qu'il est mentionné dans tout ouvrage historique traitant du XVI^e siècle, ne suscite pas de monographies nouvelles, la plus récente datant du début des années 1990.

Johannes Reuchlin, naît à Pforzheim dans le pays de Bade en 1455. Dès 1473, il commence à étudier l'hébreu, à Paris. Il fréquente par la suite de nombreuses universités (Paris, Rome, Bâle, Florence, Milan) et aurait peaufiné sa formation auprès de juifs, notamment d'un certain Calmann qui lui aurait appris l'alphabet et un autre de ses maîtres aurait été Flavius Mithridates. Avant 1506, c'est le physicien de la cour de Frédéric III, Jacob

⁵⁶ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, op. cit., p. 34. Capnion est la version grecque du nom de Reuchlin.

⁵⁷ LAMEY Jakob, *Johann Reuchlin. Eine kurze Darstellung seines Lebens*, Pforzheim, 1855.

⁵⁸ GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871 et Nieuwkoop, 1964.

⁵⁹ BROD Max, *Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Stuttgart, 1965.

⁶⁰ GREIVE Hermann, "Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlin. *De rudimenta hebraica*", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 90 (1978), p. 395-409.

⁶¹ KISCH Guido, *Zasius und Reuchlin. Eine Rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, Constance et Stuttgart, 1961.

⁶² GOSHEN-GOTTSTEIN Moshe, "Reuchlin and his generation", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 151-160. Une remarque semblable peut être faite concernant les articles suivants : ZIKA Charles, "Reuchlin and Erasmus : Humanism and occult Philosophy", *Journal of the Religious History*, 9 (1971), p. 223-246 ; NAGEL Fritz, "Johannes Reuchlin und Nicolaus Cusanus", *Pforzheimer Geschichtsblätter* (1976), p. 133-157 ; RHEIN Stefan, "Reuchlin, Melancton und die

ben Jekhiel Loans, qui l'instruit en hébreu. Il aurait également fréquenté le juif Obadjah ben Jacob Sferno entre 1498 et 1500⁶³. Sa méthode d'apprentissage diffère donc pleinement de celle de Pellican, car non seulement il passe par les voies officielles des universités, mais surtout, il met à profit les connaissances des juifs pour parfaire son enseignement.

Il fait partie des érudits qui fréquente la bibliothèque de Trithemius. Il s'y rend en 1496. C'est à cette époque qu'il s'oriente vers des études de linguistique hébraïque. Il publie son *De rudimentis hebraicis* en 1506 qui comprend un lexique ainsi qu'un guide de la grammaire hébraïque pour étudiants, qui se base sur le travail de David Kimchi⁶⁴. Ce traité s'apparente par son contenu au *De modo legendi* de Pellican et devient l'une des sources fondamentales pour les chrétiens désireux d'apprendre l'hébreu. Ce traité est rédigé en latin, du sein du texte apparaissent des mots en hébreu⁶⁵. Reuchlin n'a de cesse par la suite de parfaire son savoir et le travail qu'il édite en 1518, le *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, prouve ses progrès dans le domaine⁶⁶. Il obtient en 1520-1521 les chaires d'hébreu et de grec à l'université d'Ingolstadt et en 1521-1522 un poste d'enseignant en hébreu à Tübingen⁶⁷.

Reuchlin devient, de son vivant, un hébraïsant de renom, jouissant d'une grande influence sur ses étudiants, parmi lesquels Johannes Eck, Philipp Melanchthon (son neveu), Johann Forster ou Sebastian Münster. Les humanistes, les réformateurs, les monastères font appel à lui pour qu'il vienne leur enseigner l'hébreu ou leur désigne quelqu'un qui possède les capacités nécessaires. En 1508, l'abbé Leonhard Widenmann du couvent d'Ottobeuren écrit à Reuchlin afin qu'il lui adresse un maître (chrétien) capable d'instruire ses moines⁶⁸. Une requête similaire est faite le 24 avril 1509 par Nicolas Ellenbog (1481-1543), moine du même

Theologie", dans ID. (dir.), *Melanchthonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988*, Sigmaringen 1988, p. 61-70 (Melanchthonsschriften der Stadt Bretten, 1).

⁶³ SCHREINER Stefan, "Was Luther...", *art. cit.*, p. 59.

⁶⁴ REUCHLIN Johannes, *De rudimentis hebraicis*, Pforzheim, 1506.

⁶⁵ Page extraite de la grammaire hébraïque de 1506 de Johannes Reuchlin, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 76 [diaporama 172].

⁶⁶ *Idem*, *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, Haguenau, 1518.

⁶⁷ OPITZ Eckhardt, "Johannes Reuchlin und Josel von Rosheim. Probleme einer Zeitgenossenschaft", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 93.

⁶⁸ ID., *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, vol. II : 1506-1513, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), Stuttgart, 2003, lettre 147 : (...) *Coemi autem institutiones Hebraicas, quae et me et fratres meos tam delectarunt, ut vix dici queat. Nilque magis fratres mei affectant quam Hebraicae linguae notitiam quotidieque me precibus pulsant, ut Hebraeum quempiam conducam, a quo sanctam linguam consequi possint (...). Huic itaque tam pia eorum petitioni acquiescens ad te, vir humanissime, inpraesentiarum scripsi rogans, ut pro tua bonitate hac in parte eos juvare velis teque morigerum praestes, ut si quenquam noveris Hebraeorum fonte baptismatis renatum, qui hanc provinciam subiret, me per litteras certiore reddas (...). Cf. lettre 148 pour la réponse de Reuchlin.*

couvent⁶⁹. Reuchlin lui répond le 19 mars 1510 qu'il a trouvé un certain converti nommé Johannes⁷⁰ qu'il envoie au couvent l'année suivante ; le porteur de la lettre est l'enseignant lui-même⁷¹. Cependant, il convient de remarquer certaines limites : dans le manuel de 1506 comme dans celui de 1518, l'approche et la connaissance de l'hébreu sont encore rudimentaires. Le recours à un maître juif demeure, au début du XVI^e siècle, la façon la plus sûre de maîtriser l'hébreu.

Les manuscrits hébraïques sont une donnée rare à la Renaissance, ils sont aux mains des juifs et les quelques-uns mis en circulation dans le commerce, sur les foires notamment, se monnaient chèrement. On sait que Reuchlin paye 11 écus d'or un fragment de manuscrit hébreu qui contient les discours d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des douze prophètes. A Rome, il rencontre en 1498 un savant juif (il pourrait s'agir d'Obadjah ben Jacob Sforno) qui lui donne des cours d'hébreu au tarif de 1 *Geldcrone* de l'heure, ce qui est plutôt onéreux⁷². Conrad Pellican dénonce aussi, dans sa chronique, l'investissement financier que représente l'apprentissage de l'hébreu : en 1527, il s'achète le *Mikhlol* de David Kimkhi, pour la somme de 11 florins, alors que son salaire annuel est de 60 florins⁷³. De plus, l'hébreu ne jouit pas toujours d'une bonne presse, les moines sont souvent réticents à son apprentissage au début de l'époque moderne. C'est pourquoi, à la fin du XVe siècle, alors qu'il est à Heidelberg, des moines interdisent à Reuchlin d'enseigner publiquement l'hébreu. L'on comprend alors mieux sa joie de trouver en Pellican un compagnon d'étude de qualité, lui aussi à l'affût du moindre manuscrit hébraïque.

Ce qui vaut à Reuchlin sa renommée et son statut de précurseur, c'est son acharnement à populariser l'apprentissage de l'hébreu et à le généraliser dans les milieux érudits. Il a su donner à l'hébreu ses lettres de noblesse en en faisant un outil théologique et exégétique indispensable d'une part, et la clef pour comprendre un univers culturel différent et extrêmement riche d'autre part. Dans une lettre qu'il écrit à son frère Dionysius le 7 mars 1506, éditée dans les premières pages de son *De rudimentis hebraicis*, il explique que l'hébreu est une langue nécessaire à la compréhension de l'*Ancien Testament* et qu'elle est très

⁶⁹ *Ibid.*, lettre 152.

⁷⁰ *Ibid.*, lettre 162 : (...) *Ad vota igitur vestra commodum se obtulit Joannes, praesentium literarum ostensor, qui relicto Judaismo a d nostram fidem conversus est et in paucis annis linguam nostram Latinam posthabitis Hebraicis perdidicit ita, ut in baccalaureum artium evaserit, quod est studii non mediocris inditium (...)*. Cf. annexe 28.

⁷¹ *Ibid.*, lettre 175.

⁷² BRESCH Friedrich, *Esquisse biographique...*, *op. cit.*, p. 9.

⁷³ PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 115-116. Cf. annexe 24.

accessible, contrairement aux idées reçues⁷⁴. Par ailleurs, il est l'un des piliers de la kabbale chrétienne et saura défendre le *Talmud* dans le conflit contre Johannes Pfefferkorn et les dominicains de Cologne.

Johannes Reuchlin s'éteint le 30 juin 1522, près de Hirsau, au nord de la Forêt-Noire. C'est incontestablement avec lui que, dans le premier quart du XVI^e siècle, les études d'hébreu commencent à se préciser, car, comme le souligne Otto Kluge, ce renouvellement est rendu possible par une personne qui n'agissait pas sous le coup d'un caprice et qui ne travaillait pas de manière occasionnelle, mais qui suivait un programme précis. Grâce à lui, l'apprentissage et la pratique de l'hébreu sortent du sillage de la synagogue pour s'ancrer dans les travaux des humanistes⁷⁵. Ses efforts ne s'éteignent pas avec lui, ils se poursuivent bien au contraire sous l'impulsion d'un autre hébraïsant important : Sebastian Münster.

c. ***Sebastian Münster (1489-1552).***

Le réformateur Sebastian Münster est considéré, avec Reuchlin, comme le plus fameux hébraïsant chrétien du XVI^e siècle. Pourtant, à l'instar de son collègue, si son nom figure dans la plupart des ouvrages historiques ou théologiques traitant de l'humanisme, rares sont les historiens qui ont fait porter leurs travaux directement sur lui. Il trouve souvent plus d'échos chez les théologiens. Hormis Karl Heinz Burmeister⁷⁶ qui a consacré deux ouvrages sur le personnage, on ne trouve que quelques articles portant chaque fois sur un aspect précis de sa vie ou de ses études⁷⁷, ainsi que le catalogue d'une exposition en hommage au 500^e anniversaire de sa naissance⁷⁸. A ce propos d'ailleurs, l'auteur de la notice sur Sebastian Münster dans la version allemande de l'*Encyclopaedia Judaica* n'est pas en mesure de fournir des indications bibliographiques⁷⁹.

⁷⁴ REUCHLIN Johannes, *De rudimentis...*, op. cit., folios 1-4 : (...) *Tunc enim tollitur omnium interpretationum commune festidium, cum illa ipsa Veteris testamenti biblia in sua primordiali, hoc est Hebraica, lingua et legi a nostris et intelligi possit (...)*. Cf. annexe 26.

⁷⁵ KLUGE Otto, "Die hebräische Sprachwissenschaft in Deutschland im Zeitalter des Humanismus", *ZGJD*, 3 (1931), p. 93.

⁷⁶ BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*, Bâle et Stuttgart, 1963 ; *ID.*, *Sebastian Münster. Eine Bibliographie mit 22. Abbildungen*, Wiesbaden, 1964.

⁷⁷ STEINSCHNEIDER Moritz, "Le Livre de la Foi, Paul Fagius et Sébastien Münster", *REJ*, 5 (1882), p. 57-67 ; WEIL Gérard E., "Une leçon de l'humaniste hébreu Elias Lévitá à son élève Sébastien Münster", *RA*, 95 (1956), p. 31-40 ; MEYER Hubert, "Sébastien Münster (1488-1552), ses relations avec Beatus Rhenanus et Sélestat, ses œuvres à la Bibliothèque Humaniste de Sélestat", *Les amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat – Annuaire*, 38 (1988), p. 7-16.

⁷⁸ *Sebastian Münster Katalog zur Ausstellung aus Anlass des 500. Geburtstages am 20. Januar 1988 im Museum-Altes Rathaus Ingelheim am Rhein*, Ingelheim, 1988.

⁷⁹ *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, KLATZKIN Jakob (dir.), Berlin, 1928-1934, 10 volumes.

Sebastian Münster naît à Ingelheim en 1489 et entre dans l'ordre des franciscains en 1505⁸⁰. C'est à cette époque qu'il s'intéresse à l'étude de l'hébreu et devient, à Bâle vers 1510, l'élève de Conrad Pellican qu'il nomme son *primus in Hebraicis et Mathematicis praeceptor* dans la préface de son *Dictionarium Hebraicum* (1523)⁸¹, puis d'Elie Bakhur Levita (1469-1549), dont il traduira par la suite les œuvres grammaticales majeures. Avant 1520, avec Pellican, il collabore avec le réformateur Wolfgang Capiton⁸² à la production, chez l'éditeur Johannes Froben de Bâle, d'un psautier hébreu auquel est jointe une grammaire rudimentaire en format de poche. Il est destiné aux élèves débutants et constitue l'une des premières publications issue de ce centre rhénan⁸³.

A l'instar de Pellican et de Reuchlin, Münster exerce la profession d'enseignant. Entre 1524 et 1528, il est maître l'université de Heidelberg, puis à partir de 1528 à l'université de Bâle. Comme Conrad Pellican, il traduit beaucoup d'ouvrages écrits par des grammairiens juifs. Il réimprime également le *De rudimentis hebraicis* de Reuchlin et publie en tout une quarantaine de livres et manuels⁸⁴. Parmi les manuels d'instruction qu'il met à la disposition des étudiants, l'on trouve l'*Epitome Hebraicae grammaticae* (1520)⁸⁵ et les *Institutiones grammaticae in Hebraeam linguam* (1524)⁸⁶. Il réalise en 1527 la *Chaldaica grammatica*⁸⁷, première grammaire de l'araméen publiée par un chrétien, basée sur le *Arukh* de Nathan ben Yehiel de Rome. Son *Hebraica Biblia* constitue la première traduction protestante de l'*Ancien Testament* de l'hébreu au latin⁸⁸.

⁸⁰ Il se convertit au protestantisme en 1520.

⁸¹ MÜNSTER Sebastian, מְקָרֵי דְקָרֵי – *Dictionarium Hebraicum ex Rabbinorum commentariis collectum, adjectis iis Chaldaicis vocabulis quorum in Bibliis est usus*, Bâle, 1523.

⁸² Capiton est d'ailleurs l'auteur d'un livre de grammaire en deux volumes qui paraît pour la première fois à Bâle en 1518. Cf. CAPITON Wolfgang Fabritius, *Hebraicarum Institutionum, libri duo*, Bâle, 1518 et Strasbourg, 1525.

⁸³ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu...", *art. cit.*, p. 43.

⁸⁴ Je renvoie directement à la partie "usage de l'hébreu" dans les sources, en raison du trop grand nombre d'ouvrages qu'il faudrait citer.

⁸⁵ Je n'ai pu consulter.

⁸⁶ MÜNSTER Sebastian, מְלִחַת הַדְּקָדוּק – *Institutiones grammaticae in Hebraeam linguam*, Ingelheim, 1524.

⁸⁷ *ID.*, דְּקָדוּק דְלִי אִו הַבְּסָדָא – *Chaldaica grammatica, ante hac a nomine attentata, sed jam primum per Sebastianum Munsterum conscripta et aedita, non tam ad Chaldaices interpretes quam Hebraeorum commentarios intelligendes, Hebraicae linguae studiosis utilissima. Item in פִּירוּשֵׁי הַמִּשְׁנָה hoc est, commentaria Hebraeorum. Regulae aliquot generales. Modi loquendi Hebraici plurimi. Abbreviaturae Hebraicae generales, nec non plurimae explicatae : per eundem Sebastianum Munsterum*, Bâle, 1527.

⁸⁸ *Idem*, מְקָרֵי עֵשָׂרִים וָאַרְבַּע סְפָרֵי הַמְּכַנֵּב הַקְּרוּשׁ עִם עֵתִיקְתּוֹ בְּלִשׁוֹן רוֹמִיִּים וְעִם פִּירוּשׁ קָצֵר עַל פְּסוּקֵי הַמִּזְרָח, – *En tibi lector : Hebraica Biblia latina planeque nova Sebast. Munsteri translatione, post omneis omnium hactenus ubi vis gentium aeditiones evulgata, et quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata : adjectis insuper e Rabbinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre et voces ambiguas, et obscurior a quaeque elucidantibus. Prior hic tomus habet : Mosaicos libros quinque, Jehoshuam, Judicum, Samuelis lib. duos, Regum lib. duos*, Bâle, 1534-1535.

Sa traduction de l'un des ouvrages grammaticaux d'Elie Bakhur Levita, le *Kitzour ha-Dikduk* ou *Compendium hebraicae Grammaticae* (1529) permet d'apprécier ce qu'est un manuel d'étude au XVI^e siècle, leur contenu étant toujours plus ou moins similaire⁸⁹ : le livre s'ouvre sur l'alphabet hébreu, l'auteur explique qu'il y a 22 lettres parmi lesquelles 5 ont un doublon différent lorsqu'elles sont placées en fin de mot⁹⁰. Les thèmes abordés sont les suivants : la ponctuation, les nombres, le verbe, les conjugaisons⁹¹. Münster est aussi le premier à avoir traduit une partie du *Nouveau Testament* (1537)⁹².

Sebastian Münster est un pur produit de la Renaissance, un touche-à-tout intellectuel et curieux. Il n'est pas seulement linguiste, il est aussi mathématicien, cosmographe, cartographe, historien⁹³,... Cette aptitude à pouvoir multiplier les domaines de compétence renforce et accroît son prestige. Nombre de ses ouvrages sont en fait de véritables encyclopédies du savoir hébraïque. Ainsi ses *Meleket ha-Dikduk* ou *Institutiones grammaticae* ne sont pas une simple grammaire de l'hébreu, mais bien plus un formidable précis de culture hébraïque, contenant l'une des premières transcriptions musicales se lisant de droite à gauche de l'intonation des chants bibliques⁹⁴, une étude sur l'orthographe du *yiddish* de même que les versions hébraïques, araméenne, grecque et latine du livre de Jonas. Münster parachève ce que ses prédécesseurs ont commencé, en les dépassant largement, car ses ouvrages, en plus de la haute teneur de leur contenu, se lisent en mode hébraïque, c'est-à-dire de droite à gauche, pour s'approcher au mieux des textes hébreux. A cette même époque, nombre d'hébraïsants chrétiens se contentent d'écrire un texte en latin, dans lequel sont insérés des termes en caractères hébraïques, à l'image de la grammaire de Reuchlin.

⁸⁹ LEVITA Elie Bakhur, *קיטזור של הדקדוק* – *Compendium hebraicae Grammaticae, ex Eliae Judaei variis et optimis libris per Sebastianum Munsterum concinnatum : et jam denuo auctum et recognitum*, Bâle, 1529.

⁹⁰ *Ibid.* : (...) *Literae apud Hebraeos sunt 22 inter quas quinque duplicibus scribuntur figuris. Nomina et figurae earum sunt haec (...)*.

⁹¹ La seconde partie de l'ouvrage est consacrée au nom ; la troisième aux pronoms personnels ; la quatrième à l'accentuation ; la cinquième aux abréviations, bibliques dans la majorité des cas présentés . Il explique ainsi que dans les textes en hébreu, l'on ne trouve pas forcément les termes *אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל* ("Terre d'Israël"), mais les premières lettres de chacun des deux mots, la deuxième lettre étant surmontée de deux apostrophes, marque d'un mot abrégé (*י"א*). Une liste d'exemples s'étend ensuite sur plusieurs pages. L'on voit le souci du détail et l'approfondissement des points grammaticaux et linguistiques traités. Pour le lecteur contemporain, la lecture de ce genre de traités apparaît extrêmement rébarbative, mais est une mine pour la connaissance de l'hébreu et sur la façon dont son apprentissage est envisagé au XVI^e siècle.

⁹² MÜNSTER Sebastian, *תורת המשיח* - *Evangelium secundum Matthaum in lingua hebraica, cum versione latina atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri*, Bâle, 1537.

⁹³ Il est l'auteur d'une cosmographie : MÜNSTER Sebastian, *Cosmographie oder Beschreibung aller Länder herrschafftenn und fürnemesten Stetten des gantzen Erdbodens sampt ihren Gelegenheiten Eygenschaftten Religion Gebreuchen Geschichten unnd Handthierungen jetz bis in das MDLXXXVIII (Jahr) gemehnet*, Bâle, 1588.

⁹⁴ MÜNSTER Sebastian, *מלחת הדקדוק* - *Institutiones grammaticae...*, *op cit.*, dans PRIJS Joseph, *Die Basler hebräischen Drucke (1492-1866)*, Olten et Fribourg, 1964, n°39 [diaporama 171].

Le monde chrétien acquiert peu à peu les ouvrages qui lui permettront de pénétrer dans un domaine qui lui était jusque-là fermé. Les ouvrages sont essentiellement vendus aux grandes foires de Francfort ou de Nuremberg. Sebastian Münster fait partie de ceux qui ont permis cet essor, peut-être même est-il à placer en tête. Conrad Pellican, son maître, dit de lui que c'est "un jeune homme brillant et talentueux, qui ne se lasse pas d'étudier les *bonas artes* et qui est passionné surtout par la littérature juive"⁹⁵. Sebastian Münster apparaît ainsi comme le fils spirituel de Conrad Pellican et de Johannes Reuchlin. Il fait preuve d'une curiosité débordante pour les sciences hébraïques – sans égaler pour autant Reuchlin – et ne se borne pas à l'étude de l'hébreu comme simple outil linguistique pour accéder aux *Ecritures*. Pellican était autodidacte, Reuchlin a eu recours à des maîtres juifs. Sebastian Münster, lui, est un érudit qui apprend l'hébreu au près de maîtres juifs et chrétiens, qui consolide son savoir tout au long de sa vie et qui, de fait, devient autodidacte dans sa conception des études hébraïques. Il explore l'univers culturel juif et se réapproprie tout ce qu'il estime utile au perfectionnement de ses connaissances. Il sait s'entourer d'humanistes influents, d'une main-d'œuvre compétente, tels les Froben à Bâle, et de savants juifs performants, comme Elie Bakhur Levita à Rome⁹⁶. Münster est donc le résultat abouti de la graine semée par Pellican et Reuchlin, et l'élève ne tarde pas à dépasser ses maîtres, dès l'âge de 18 ans, comme en témoigne Conrad Pellican dans sa chronique : "J'ai transmis au jeune Münster que j'avais des traités d'hébreu et d'astronomie, auxquels il a ajouté aussi sa réflexion et son attention, pour devenir le plus instruit dans ce domaine"⁹⁷. En 1520, dans une lettre que Conrad Pellican adresse à Martin Luther, Münster est qualifié de *trium linguarum peritus* en raison de ses connaissances linguistiques poussées⁹⁸. *L'homo trilinguis* est l'idéal de la Renaissance, car par le latin, le grec et l'hébreu, la culture est rendue accessible à l'homme, Münster est l'incarnation de cet idéal. A sa mort en 1552, dans la plupart des universités de l'ouest de l'Occident, et particulièrement en Allemagne, il est désormais possible de suivre un enseignement chrétien de l'hébreu.

⁹⁵ PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum...*, *op. cit.*, préface : (...) *juvenis ingenii praeclari, ad bonas artes studii indefatigati et imprimis flagrans Hebraicae litteraturae amore (...)*.

⁹⁶ Levita est extrêmement productif et est une référence incontournable. Il sait avec habileté vulgariser les sciences hébraïques ; en traduisant ses travaux, Münster a su devenir un formateur et un pédagogue influent.

⁹⁷ *ID.*, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 38-39 : (...) *Simulque aliunde fratribus junioribus illuc mihi missis, inter quos erat Sebastianus Munsterus Ingelheimensis, 18 agens tunc annum aetatis, homo studiosissimus et laboriosus et probissimus (...). Communicavi Munsteri juveni quaecumque habebam hebraica et astronomica, quibus adjecit sua quoque meditatione et diligentia, ut evaserit in his rebus doctissimus (...)*.

⁹⁸ BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Versuch...*, *op. cit.*, p. 41.

d. *Apports et perspectives.*

Ainsi, au XVI^e siècle, l'engouement chrétien pour l'hébreu transforme la conception même de son étude. Les trois précurseurs tracent la voie à de nombreux successeurs. L'instruction de l'hébreu perd quelque peu son caractère individuel, en dehors de ceux qui continuent à ne fréquenter que des maîtres particuliers, et se généralise dans les universités ou dans les centres intellectuels qui émergent un peu partout, à l'image de l'école rhénane d'exégèse. De nombreux outils de travail sont mis à la disposition des étudiants. Ainsi, pour le XVI^e siècle, peuvent être cités les manuels grammaticaux des Allemands Theodor Bibliander (d'après la latinisation de son nom d'origine, Buchmann)⁹⁹, Martin Trostus¹⁰⁰ et Johann Immanuel Tremellius¹⁰¹. Des éditions critiques de l'*Ancien Testament* sont disponibles, ainsi que des livres bilingues (latin-hébreu) présentant les grands écrits exégétiques du Moyen Âge. A cela s'ajoutent des extraits du *Talmud* traduits et commentés, dans une perspective chrétienne. Une grande partie de ces *hebraica* (ou *judaica*) nous est connue grâce à la compilation de Conrad Gesner (1545)¹⁰² et à la *Bibliotheca magna* de Giulio Bartolucci (fin du XVII^e siècle)¹⁰³. Le niveau de ses ouvrages est extrêmement variable, allant de l'excellence avec une lecture en mode hébraïque total à la médiocrité avec un texte latin pauvre et souvent mal recopié, dans lequel sont insérés de temps à autre des mots en hébreu. S'ils désirent approfondir leurs connaissances et améliorer leurs compétences, ces mêmes étudiants peuvent se rendre dans des villes telles que Padoue, Paris, Heidelberg, dans n'importe quel séminaire protestant ou dans une université d'Allemagne. De plus en plus de maîtres chrétiens sont en mesure d'enseigner l'exégèse rabbinique et répondent ainsi à une demande croissante. Une véritable Renaissance des lettres hébraïques a lieu durant une vingtaine d'années sous l'impulsion des trois pionniers chrétiens et se poursuit sur plus de deux siècles.

Cette Renaissance des études hébraïques est louée par beaucoup et ravit de nombreux érudits. Dans la préface de ses *Commentaria Bibliorum*, Conrad Pellican, alors que le mouvement n'en est qu'à ses débuts, s'émerveille devant l'engouement que suscite la

⁹⁹ BIBLIANDER (BUCHMANN) Theodor, *Institutionum grammaticarum de lingua hebraea liber unus*, Zurich, 1535.

¹⁰⁰ TROSTUS Martin, *Grammatica Ebraea Generalis. Revisa et locupletata*, Wittemberg, 1543.

¹⁰¹ TREMELLIUS Johann Immanuel, פְּרָשְׁתֵי אֵלֶּיךָ מִן הַשָּׁמַיִם – *Rudimenta hebraicae linguae, accurata methodo et brevitate conscripta. Eorundem rudimentorum, quae vitae vocis loco esse possit. Omnia recognita et aucta ab ipso authore Ant. Rodolpho Cevallerio ejus linguae professore. De hebraica syntaxi canones generales, nunc primum editi*, s. l., 1567.

¹⁰² GESNER Conrad, *Bibliotheca Universalis...*, op. cit.

connaissance de l'hébreu et devant la floraison des "talents" dans les différents pays de la Chrétienté, particulièrement en Italie, en Espagne et en Allemagne¹⁰⁴. En 1554, un certain Wolfgang Musculus écrit à propos du Strasbourg des années 1520 que "les livres saints circulaient alors dans presque toutes les mains, et qu'on ne se lassait pas d'écrire, de lire, de discuter et de chanter ; c'était l'époque d'un formidable changement et il nous semblait alors que la sagesse des oracles divins jaillissait des bouches enfantines"¹⁰⁵. En effet, dans les différentes conversations épistolaires qui nous sont parvenues, il n'est pas rare qu'une personne demande des conseils de lecture à une autre ou un livre qu'elle ne trouve pas. Ainsi, le 26 mars 1561, Augustin Blaurer écrit à son frère Thomas Blaurer : "Le mieux c'est que tu nous prêtés dans la mesure du possible ton Petrus Galatinus¹⁰⁶ et le lexique hébraïque de Reuchlin, qui se trouve dans ma boîte, comme tu les envoies au mois de juin au marché de Strasbourg à Hubert. Albert m'a acheté une *Bible* en latin-hébreu sur le budget de la cathédrale ; mais elle n'est pas encore arrivée à Strasbourg"¹⁰⁷. Il semble qu'un enthousiasme général s'empare de l'Occident et que rien ne semble arrêter l'essor des études chrétiennes concernant les sciences hébraïques dans le monde chrétien, au point de permettre à Martin Bucer de proclamer qu'il faut que l'apprentissage des langues se développe pour qu'un jour l'hébreu soit parlé dans la plupart des villes de la Chrétienté¹⁰⁸.

Si Pellican, Reuchlin et, dans une moindre mesure, Münster, ont souffert de l'absence de structure et de soutien, ce n'est plus tellement le cas à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Tous les trois, par leur formation et par leur but, mettent en avant l'évolution qui se dessine. L'apprentissage de la langue n'est plus, chez les érudits et chez quelques théologiens, une fin en soi, mais un moyen de s'ouvrir vers une culture ancienne, sacrée, riche et utile à la compréhension et à la définition du christianisme. Ainsi, Conrad Pellican ne recherche rien de plus que l'étude de l'hébreu. mais pour Johannes Reuchlin, la langue est le moyen d'accéder à un autre univers, celui du divin. L'hébreu est le lien qui unit l'homme à Dieu, ainsi qu'il

¹⁰³ BARTOLOCCI Giulio, *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis, ordine alphabetico hebraice et latine digestis auctore*, Rome, 1675-1693.

¹⁰⁴ PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum...*, *op. cit.*, préface, signet A 5 recto.

¹⁰⁵ MUSCULUS Wolfgang, *In Mosis Genesim*, Bâle, 1554, signet 2 recto, cité dans HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", *art. cit.*, p. 53.

¹⁰⁶ Petrus Galatinus est l'auteur d'un traité intitulé *De arcanis catholicae veritatis in Hebraicis libris* écrit en 1518 pour défendre Reuchlin dans la querelle qui l'oppose à Pfefferkorn.

¹⁰⁷ *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer (1509-1548)*, vol. III : 1549-1567, SCHIESS Traugott (éd.), Fribourg, 1912, lettre 2336 : (...) *Leihe uns womöglich Deinen Petrus Galatinus und Reuchlins hebräisches Lexikon, das wohl in meiner Kiste liegt, am besten, indem Du sie auf den Strassburger Markt im Juni an Hubert schickst. Albert hat mir eine hebräisch-lateinische Bibel in der Ausgabe Münsters gekauft ; sie ist aber noch nicht angelangt aus Strassburg (...)*.

¹⁰⁸ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", *art. cit.*, p. 52-53.

l'exprime dans sa lettre au moine Nicolas Ellenbog datée du 19 mars 1510¹⁰⁹. Quant à Sebastian Münster, l'hébreu est pour lui l'outil majeur pour la compréhension de la littérature juive et rabbinique. Il voit dans la philologie juive un objet d'étude à part entière, alors que ses collègues et ses successeurs travaillent avant tout à mettre au jour les trésors et les secrets que recèle la *lingua sacra*¹¹⁰. Un changement de perspective s'opère, d'où la diversité des domaines qu'explorent les savants chrétiens : la littérature rabbinique et juive, la kabbale et la langue *yiddish*.

3. La diversité des études hébraïques en milieu chrétien.

a. *L'étude de la littérature rabbinique et juive.*

L'ère de l'humanisme et de la Réforme marque un changement important dans l'histoire de la grammaire hébraïque et de son étude. A l'origine, celle-ci avec la lexicographie hébraïque constituent la philologie juive, dont le but est de préserver l'*Ancien Testament*. La lexicographie et la grammaire sont d'abord des sciences auxiliaires de l'exégèse biblique étudiées comme telles par les juifs, ce n'est que progressivement qu'elles gagnent leur indépendance. Perpétuées pendant des siècles, par les juifs exclusivement, les chrétiens s'y intéressent au début de l'époque moderne, en s'employant dès lors à ce que la philologie juive ne soit plus le produit des seuls cercles juifs¹¹¹. Le terme hébreu qui désigne la grammaire hébraïque comme science est *dikduk* (דקדוק), utilisé par les massorètes et les maîtres enseignant la *Bible* dès les premiers siècles du judaïsme. Le grammairien David Kimkhi

¹⁰⁹ REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel, op. cit.*, vol. II, lettre 162 : (...) *Quoniam, ita me deus optimus maximus amet, post variarum lectionum experimenta nihil ex omnibus linguis, quas didici, plus me deo conjungit quam sacrarum literarum Hebraica exercitatio (...)*. Cf. annexe 28.

¹¹⁰ Il considère les écrits rabbiniques ou *rabbinnica* comme une matière rebelle, comme il l'explique en 1531 dans une lettre à Lazare Baïf de Venise : "J'ai suffisamment expérimenté le degré d'attention, nourrie de nombreuses lectures et de grande érudition, dont doit se munir qui souhaite traduire les commentaires hébreux et les écrits rabbiniques. Celui qui n'a pas encore acquis une intelligence juste de la *Bible* ne pourra comprendre les commentaires des rabbins dans leurs plus infimes détails. Ils ont leurs tropes, leurs arts propres de l'expression, leurs abréviations, leurs sigles étranges, en un mot leur style, fort différent de celui de la *Bible*". Lettre du mois de mars 1531 à Lazare Baïf de Venise, ambassadeur de France, chargé de surveiller les agissements de l'empereur et des Turcs, ainsi que des hébraïsants qui gravitent autour d'Elie Bakhur Levita, consignée au début de LEVITA Elie Bakhur, ספר דקדוק – *Composita verborum et nominum hebraicorum. Opus vere insigne atque utile : hebraicae Grammaticae studiosis in primis necessarium, Romae Elia Levita autore aeditum, et nuper per Sebastianum Munsterum Latinitate donatum*, Bâle, 1525 : (...) *Neque enim qui Biblicorum justum etiam intellectum sit assecturus, continuo Rabbidorum per omnia intelliget פירוקים. Habent enim in suos tropos, loquendique modos proprios, habent abbreviationes, atque extranea vocabula, ac ut in summa dicam, habent stilum a Biblico illo tam diversum, quam vulgus literatorum in dicendo vel a Ciceronis vel a cujusque vere Latini autoris discrepat eloquentia (...)*.

¹¹¹ Deux courants d'étude voient le jour au sein du judaïsme et sont le fondement nécessaire à la grammaire hébraïque : d'une part, la *Massorah* ("tradition"), qui s'intéresse surtout aux règles de prononciation et d'épellation des mots et qui ouvre la voie de la grammaire, car la vocalisation massorétique et l'invention de nombreux signes permettent aux grammairiens de déterminer des lois pour la phonétique et l'étymologie de l'hébreu ; d'autre part, le *Midrash** ("exposé"), c'est-à-dire l'exégèse classique de l'*Ecriture*.

nomme *Kelek ha-Dikdoug* la première partie de son *Mikhlol*, concordance de la *Bible*, et désigne les trois sections de son ouvrage par les titres suivants :

- I. דִּיקְדוּק הַפְּעֻלִּים (*Dikdoug ha-Pe'alim* - "Grammaire des verbes")
- II. דִּיקְדוּק הַשְּׁמוֹת (*Dikdoug ha-Shemot* - "Grammaire des noms")
- III. דִּיקְדוּק הַמִּילִים (*Dikdoug ha-Milim* - "Grammaire des particules")

La grammaire hébraïque devient une science dans le monde juif au Xe siècle, avec Saadia ben Joseph Gaon (882-942), grammairien et lexicographe qui a traduit la *Bible* en arabe¹¹². Parmi les grammairiens médiévaux repris par les hébraïsants chrétiens, on trouve l'exégète espagnol Abraham ibn Ezra (1089-1164) : sa méthode et ses interprétations restent difficiles d'accès, mais seront à leur tour très commentées par les juifs comme par les chrétiens¹¹³. Il y a également Isaac Abranavel, Rachi de Troyes et la famille Kimkhi, ainsi que le montrent les travaux de Sebastian Münster (1539)¹¹⁴, de Johann Leusden (1656)¹¹⁵ et de Friedrich Albrecht Christiani (1683)¹¹⁶.

Les Kimkhi, père et fils, ont une influence considérable sur le monde chrétien. Originaire d'Espagne mais actif en Provence, comme ses fils après lui, Joseph Kimkhi (1105-1170) est traducteur, grammairien et exégète. Il est entre autres l'auteur d'un traité de polémique antichrétienne, le *Sefer ha-Berit* ("Livre de l'Alliance"). Sa grammaire, *Sefer Zikkaron* (vers 1150) dépasse l'œuvre d'Abraham ibn Ezra dans la clarté de l'exposition et de la présentation. Il met au point un nouveau système de division des voyelles, que ses fils diffuseront largement. Son fils Moshe (mort vers 1190) rédige à son tour plusieurs grammaires, dont une intitulée *Mahalak* est traduite en latin en 1520 par Johannes Böschenstein (1472-1540), professeur d'hébreu à Wittenberg¹¹⁷. Le membre le plus important de la famille est David Kimkhi (1160-1235 environ), élève de son frère, grammairien et prédicateur, connu sous l'acronyme Radak. Il rédige des commentaires scripturaires publiés

¹¹² Cf. CONTAMINE Geneviève (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, Paris, 1989.

¹¹³ ESTEBAN Fernando Diaz (dir.), *Abraham Ibn Ezra and his Age*, Madrid, 1990.

¹¹⁴ MÜNSTER Sebastian, סֵפֶר הַשְּׁמוֹת עִם נִגְזִים – *Dictionarium Hebraicum, jam ultimo ab autore Sebastiani Munsteri recognitum, et ex Rabinis, praesertim ex Radicibus David Kimkhi, auctum et locupletatum*, Bâle, 1539.

¹¹⁵ LEUSDEN Johann, *Jonas illustratus, per paraphrasin chaldaicam Masoram magnam et parvam et per trium praestantissimorum rabbinorum Shelomonis Jarchi, Abrahami Aben Ezrae, Davidis Kimchi, textum rabbinicum punctatum, nec non per varias notas philologicas*, Utrecht, 1656.

¹¹⁶ CHRISTIANUS Friedrich Albrecht, סֵפֶר יִנְה, - *Jonas illustratus sive Hebraice et Chaldaice, una cum masora magna et parva, item celeberrimorum Rabbinorum : Salomonis Jarchii, Aben Esrae, Davidis Kimchi, Isaaci Abarnabel. Commentariis textualibus. Adjungitur succinctum, utile tamen Lexicon : in quo voces ac phrases difficiliores cum abbreviaturis explicantur*, Leipzig, 1683.

¹¹⁷ BÖSCHENSTEIN Johannes, *Hebraica Moshe Kimhi a Johan Boeschenstain diligenti studio revisa*, Augsburg, 1520.

dans la plupart des éditions rabbiniques de la *Bible*¹¹⁸. *Mikhlol*, sa concordance de la *Bible* connaît un vif succès. La première partie de l'ouvrage est composée d'une grammaire comme nous l'avons vu précédemment, à laquelle est ajouté un lexique. C'est à partir de cet ouvrage que la plupart des dictionnaires hébraïques chrétiens de l'époque modernes sont rédigés¹¹⁹.

C'est au XVI^e siècle que le juif de Rome Elie Bakhur Levita fait la jonction entre le monde juif et les cercles chrétiens, car il rédige de nombreux traités grammaticaux à partir des écrits des grammairiens et exégètes du XIII^e siècle. Il les confie ensuite à Sebastian Münster pour qu'il les traduise en latin afin de les rendre accessibles aux chrétiens. C'est le cas par exemple en 1525 avec le *Sefer ha-Harkabah* sur les verbes et substantifs hébraïques¹²⁰, en 1527 avec un manuel sur l'accentuation et la ponctuation¹²¹, ou en 1552 avec la publication du *Sefer ha-Dikduk*¹²². Un pan de la culture juive passe ainsi en milieu chrétien.

Münster, Reuchlin et leurs successeurs déploient toujours plus leurs compétences dans le domaine de la littérature rabbinique. Pellican déjà, dans la préface de ses commentaires bibliques, dénonce la "négligence" et la "dissimulation" des juifs et souligne l'œuvre d'auteurs juifs tombés selon lui trop vite dans l'oubli. Il désire mettre au jour tout ce que renferment les livres juifs. Il vante ainsi les talents de rabbi Salomon Gall¹²³, qui stimula des personnes comme Abraham ibn Ezra¹²⁴, les Kimkhi¹²⁵ ou encore Levi ben Gershom¹²⁶. Nombreux sont ceux qui commencent par rédiger des traités purement grammaticaux, comme Johannes

¹¹⁸ Cf. TALMADGE Franck, *David Kimhi : the man and the commentaries*, Cambridge, 1976.

¹¹⁹ Pour l'ensemble de la question sur la grammaire hébraïque et l'exégèse juives, voir les différents articles qui s'y rapportent dans les ouvrages auxiliaires, et particulièrement dans les encyclopédies et dictionnaires de civilisation juive.

¹²⁰ LEVITA Elie Bakhur, ספר ההרכבה – *Composita verborum...*, op. cit.

¹²¹ ID., פוקי אליהו בכללים קצרים באותיות ובנקודות וכשאר רכרים – *Capitula cantici specierum, proprietatum, et officiorum, in quibus scilicet agitur de literis, punctis et quibusdam accentibus Hebraicis. Opus est incomparabile, et sine quo feliciter Hebraicari non possis : autore Elia Levita aeditum, et per Sebastianum Munsterum jam pridem latine juxta hebraismum versum*, Bâle, 1527.

¹²² ID., ספר הדיקדוק – *Grammatica hebraea Eliae Levitae Germani*, Bâle, 1552.

¹²³ PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum...*, op. cit., préface : (...) *Donec rabi Salomon Gallus cognomento Jarcha, Thalmudicis fabulis infectus et juratus stylum adhibens canonicis libris vigintiquatuor (hoc enim numero sacra biblia terminant) non tam illos declaravit que contaminavit (...)*.

¹²⁴ *Ibid.* : (...) *Ejus laborem deinde sunt alii aemulati, veluti rabi Abraham aben Ezra, astrologiae philosophicaeque Peripateticae studiosus. Et Hebraicae Grammaticae non indiligens extractor. Is prudens judaica fabula vel contemnens vel dissimulans, brevitate verborum multa non aspernanda, ut Judaeus tamen, in sacros libros commentatus est (...)*.

¹²⁵ *Ibid.* : (...) *Cui successerunt, ut memoriem proditum est, Hispani doctissimi, Joseph Kimhi, ejusque duo filii David et Moses, qui accepta superiorum Grammaticorum praecepta reddiderunt illa planiora. Viam alioqui scripturas interpretandi planam et simplicem ingressi, et non adeo judaicam, quin nostri pie docti et animo firmati, per eos queant proficere (...)*.

¹²⁶ *Ibid.* : (...) *Hoc secutus rabi Levi ben Gersom in sacros codices Commentarios aeditit morali philosophia respersos (...)*.

Böschenstein qui, avant son commentaire des thèses de Moshe Kimkhi publiée la même année (1520) ses *Rudimenta hebraica*¹²⁷.

Sebastian Münster reste néanmoins, dans le domaine, la référence majeure. Il connaît près d'une cinquantaine d'auteurs rabbiniques différents et aurait lu environ quarante traités théologico-philosophiques, selon son biographe Karl Heinz Burmeister¹²⁸. Il commente entre autres les œuvres de Rachi, David Kimkhi, rabbi* Menachem, Abraham ibn Ezra,... A la fin de son *Dictionarium Hebraicum* (1539), Münster effectue un inventaire des auteurs utilisés, parmi lesquels *Abraham Jarchi, Levi ben Gerson, Saadiah und viele andere*¹²⁹. Il s'élève contre l'idée communément admise et transmise à son époque selon laquelle la littérature rabbinique ne dépasse pas le carcan talmudique. Il s'exprime sur ce point en 1546 dans la préface de sa *Sphaera Mundi*¹³⁰. Grâce à sa traduction du *Logica Sapientis Rabi Simeonis* (Bâle, 1527), qui est en fait le *Sefer ha-Higakhon* de Maïmonide, grâce au *Sefer Yosippon* (Worms, 1529) et à l'édition des 613 *mitsvot**¹³¹, il contribue à la diffusion des sources juives¹³².

La langue sacrée fascine les chrétiens : la *Hebraica veritas* permet de s'approcher au plus près du contenu véritable des *Ecritures*. Cette recherche de la vérité hébraïque devient une obsession et est un thème sur lequel les exégètes de Strasbourg, Bâle et Zurich n'ont de cesse de se disputer¹³³. Une préface d'une *Bible* traduite de l'hébreu parue en 1543 à Zurich dénonce les traductions faites précédemment des "livres bibliques à partir de l'hébreu" : certains savants sont "tellement partisans de la version grecque, d'autres si contraints par des scrupules à l'égard de la vieille version, d'autres en revanche si dévoués et attachés au style de l'hébreu, que leurs traductions ou bien [ne sont] pas corrigées partout d'après la *Hebraicam veritatem* ou bien se [font] trop hébraïques, c'est-à-dire [sont] entravées et obscurcies par les hébraïsmes laissés dans le texte plutôt que de les traduire en bon latin"¹³⁴. En fait, il s'agit

¹²⁷ BÖSCHENSTEIN Johannes, *Rudimenta hebraica*, Augsburg, 1520.

¹²⁸ BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Versuch...*, op. cit., p. 76.

¹²⁹ MÜNSTER Sebastian, ספר השישים עם נגזים – *Dictionarium Hebraicum...*, op. cit.

¹³⁰ Cité dans *Ibid.*, p. 77 : (...) *Judaeos non habere in disciplinis ullos autores, sed ipsos ab omnibus philosophiae humanae studiis esse alienatos* (...).

¹³¹ *ID.*, מצוות התורה – *Catalogus omnium praeceptorum legis Mosaicae quae ab hebraeis sexcenta et tredecim numerantur, cum succincta Rabinorum expositione et additione traditionum, quibus irrita fecerunt mandata dei. Haec Sebastianus Munsterus utriusque linguae latinae et hebraicae, studiosis legenda impartit*, Bâle, 1533.

¹³² BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Versuch...*, op. cit., p. 77.

¹³³ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", art. cit., p. 42.

¹³⁴ *Biblia sacrosancta Testamenti Veteris et Novi e sacra Hebraeorum lingua Graecorumque fontibus... translata*, Zurich, 1543, signet 2 recto, cité et traduit dans *Ibid.*, HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", art. cit., p. 47 : (...) *Jam vero praestitisse quosdam viros doctos et sanctos operam in vertendis sacris ex Hebraeo libris non poenitentiam, maximeque ab omnibus piis et doctis laudandam. Horum tamen alios ita Graece versionis addictos, alios veteris interpretis religione sic obstrictos, et alios rursus Hebraice phrasi adeo fuisse deditos et affixos, ut*

pour eux de déterminer s'il faut traduire littéralement ou interpréter, les deux options comportant un risque non négligeable de mauvaise traduction. A l'image de saint Jérôme qui prônait une traduction littérale, les rares chrétiens qui pratiquent l'hébreu ne se posent pas de questions majeures à ce sujet avant le XVI^e siècle et suivent ce modèle¹³⁵. Le réformateur de Bâle Johannes Oecolampade continue de traduire selon ce mode littéral, notamment dans sa version de l'ouvrage sur le prophète Isaïe en 1525¹³⁶. mais Zwingli et Bucer critique vivement cette méthode et optent pour une interprétation du texte dans la traduction : il faut trouver l'équivalent dans la langue de la traduction et non rester à tout prix fidèle au texte premier¹³⁷.

Les exégètes chrétiens cherchent à trouver le moyen de se passer des commentateurs juifs et des commentaires rabbiniques qui encadrent le texte biblique dans l'*Ancien Testament*. Conrad Pellican et Ulrich Zwingli se montrent à cet égard les plus traditionnels et les plus réticents : à l'exception de questions purement grammaticales, l'exégète chrétien doit se montrer prudent face aux rabbins qui, sans le Christ, ne peuvent que confondre le sens biblique avec leurs notions fantaisistes. Zwingli reste très attaché à la *Septante* qui témoigne de l'état primitif du texte en hébreu ainsi qu'il l'explique dans sa *Complanationis Isaiae* (1529). Selon lui, la ponctuation ajoutée par les massorètes dénature le texte original¹³⁸, ce que Martin Bucer juge en revanche parfaitement ridicule¹³⁹. Il estime les commentaires massorétiques dignes de confiance¹⁴⁰. Pellican est quant à lui plutôt favorable à la *Vulgate*, même s'il reconnaît par moment les faiblesses de saint Jérôme en matière de traduction. Ainsi dit-il dans ses commentaires de la *Bible* qu'il souhaite que la *Vulgate* demeure la *Bible* du peuple chrétien¹⁴¹. Mais il précise qu'il faut se méfier des ajouts des rabbis dont la pratique de l'hébreu a perdu de sa pureté originelle, en raison des difficultés (*salebras*) et subtilités

versio Latina vel non usquequaque ad hebraicam veritatem sit emendata vel nimis Hebraica facta, id est propter Hebraismos relictos impedita et in ea lingua numquam versatis, obscurissima (...).

¹³⁵ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", *art. cit.*, p. 48.

¹³⁶ OECOLAMPADE Johann, *In Jesaiam prophetam hypomnematon, hoc est, commentatorium, libri VI*, Bâle, 1525.

¹³⁷ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", *art. cit.*, p. 49.

¹³⁸ ZWINGLI Ulrich, *Complanationis Isaiae, prophetae, fortuna prima, cum apologia*, Zurich, 1529.

¹³⁹ BUCER Martin, *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad hebraicam veritatem genuina versione in latinum traducti*, Strasbourg, 1532, préface, *folios 6 recto-7 recto*.

¹⁴⁰ *Ibid.*, signet 7 : (...) *Quoties siquidem considero incredibilem istam curam et diligentiam, qua illa id est exemplaria Hebraeorum per Judaeos servata sunt (...).*

¹⁴¹ PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum...*, *op. cit.*, signets B2 verso- B3 recto : (...) *Translationem vulgatam D. Hieronymi titulo adhibuisssem, si meo licuisset arbitrio agere. Sed rogatus a fratribus et chalcographo (...) ut veterem textum alicubi emendarem, qui certe negari non potest alicubi esse neglectiorem, alicubi liberiores (...) amicorum itaque piorum tum consilio tum precibus obsecutus, translationem quae sub Hieronymi nomine in Ecclesiis recepta est, interpolatam reddidi (...) Placeat autem venerandae autoritatis habere translationem vulgarem in populo Christiano, et nostram hanc ei conferri (...).*

(*spinas*) qu'ils ont apportées au texte premier. La lecture de leurs commentaires doit se faire avec la plus grande prudence (*cautissime*)¹⁴².

L'école de Bâle quant à elle a un avis différent sur le sujet, car Oecolampade avoue que c'est grâce aux commentaires rabbiniques et non aux traductions grecque et latine qu'il a "osé" s'engager dans de pareilles études¹⁴³. Il apparaît que les différentes époques et écoles de l'interprétation juive sont évaluées de diverses façons¹⁴⁴. En effet, si Wolfgang Capiton se montre plus attaché, surtout à la fin de sa carrière, aux *midrashim*¹⁴⁵, Bucer et Pellican apprécient, pour leur part, beaucoup plus les exégètes du *pshat* de l'école hispano-provençale des XIIe-XIIIe siècles qui s'attachent davantage au sens premier d'un mot ou d'un verset en fonction de son contexte, par opposition au *drash*, qui prend en compte le sens homilétique¹⁴⁶.

Cette partie a permis de souligner que le débat ne porte pas tant sur les écrits juifs que sur sa réception en milieu chrétien. L'usage des commentaires hébraïques et rabbiniques ne s'opère que dans une perspective chrétienne. Rares sont d'ailleurs les érudits juifs, en dehors de Levita, qui sont sollicités pour expliciter un texte ou un passage litigieux. Il semble y avoir une volonté de la part des érudits chrétiens de s'appropriier les textes hébraïques tout en faisant disparaître toute trace juive de leur exégèse. Pour ce pan de la culture hébraïque au moins, force est de constater que l'engouement reste un phénomène chrétien ancré dans un univers chrétien, à destination d'autres chrétiens. Observons un deuxième domaine : la kabbale.

b. Kabbale juive, kabbale chrétienne¹⁴⁷.

Parmi les sciences hébraïques qui passionnent les chrétiens, il en est une qui acquiert une place toute particulière : il s'agit de la kabbale*. Ce terme désigne de façon générique les traditions mystiques du judaïsme depuis l'Antiquité. C'est à partir du XIe siècle qu'elle s'érige en doctrine, en se dotant d'une cohérence interne, faisant référence à des auteurs et à des œuvres spécifiques – plus particulièrement dans le sud de la France, d'où elle se diffuse

¹⁴² ID., *Commentaria Bibliorum...*, *op. cit.*, signets A4 recto/verso-B2 recto : (...) *Qui vero pererrare volet Hebraeorum commentarios et interpretationes, suspenso pede, ut per salebras et spinas incedet cautissime (...) illa scripta percurrat (...)*.

¹⁴³ OECOLAMPADE, *In Iesaiam...*, *op. cit.*, signet A3 verso : (...) *Hoc ipse fateri cogor, me neque ex graeca neque latina translatione mentem prophetarum in multis locis potuisse deprehendere ; et nisi Hebraice lagere valuisssem, Hebraeorumque consuluissem commentario, ne ausum quidem fuissem illum attingere (...)*.

¹⁴⁴ HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, ...", *art. cit.*, p. 50.

¹⁴⁵ CAPITON Wolfgang, *Hexaameron*, Strasbourg, 1539, signet 5 recto.

¹⁴⁶ BUCER Martin, *Sacrorum Psalmorum...*, *op. cit.*, signet 7 ; PELLICAN Conrad, *Commentaria...*, signet A4 recto.

¹⁴⁷ [diaporama 192].

ensuite vers l'Espagne, principalement à Gérone, Barcelone et Burgos. La kabbale espagnole par exemple s'ouvre à différents courants philosophiques (Averroès, Maïmonide) et même au courant mystique musulman (le soufisme*) jusqu'à ce que l'intolérance religieuse et la persécution des juifs d'Espagne au XVe siècle tarissent ses sources. Toujours est-il qu'à partir de la fin du XVe siècle, la kabbale est primordiale dans la définition de la culture juive et est enseignée dans les différentes écoles talmudiques ou *yeshivot**.

Ce n'est que tardivement que l'historiographie s'intéresse à la kabbale. En effet, le début du XXe siècle ne compte que peu d'ouvrages historiques traitant ce thème, en dehors de celui de Ludwig Blau¹⁴⁸. C'est grâce à l'historien israélo-allemand Gershom Scholem que l'étude scientifique de la kabbale se développe dans les années 1970, après avoir connu un long discrédit dans les milieux juifs issus du mouvement de la *Haskala** et de celui de la *Wissenschaft des Judentums*. A partir de la fin du XXe siècle, la kabbale devient centrale dans le judaïsme. Elle est désormais, avec le droit rabbinique (*halakha**), l'un des moyens fondamentaux de la continuité de l'histoire juive. Gershom Scholem est l'auteur de nombreux ouvrages traduits en anglais et en français dans lesquels il s'interroge sur les origines de la kabbale¹⁴⁹ et sur ses prolongements en milieux chrétiens¹⁵⁰. A peu près à cette même période, l'historien français François Secret s'intéresse à ces mêmes questions, dans une aire géographique qui n'inclut pas l'espace germanique¹⁵¹. Roland Goetschel¹⁵² et Moshe Idel¹⁵³ ont rédigé tous deux des synthèses importantes pour comprendre l'ampleur du phénomène de la kabbale en milieu juif et chrétien.

Considérons dans un premier temps la kabbale juive et son essor au cours du Moyen Age. Si l'on en juge par certains passages du *Talmud** et de la *Mishna**, c'est aux origines mêmes de la pensée rabbinique que se trouvent les premières préoccupations mystiques et ésotériques. La kabbale juive œuvre dans un double but : d'une part revivifier la tradition religieuse entravée par l'interprétation philosophique, d'autre part redonner une place éminente au rite. Un traité kabbalistique majeur est produit au Moyen Age : le *Sefer ha-Zohar* ou *Livre de la Spendeur*, attribué à l'Espagnol Moïse de León (1240-1305). Il circule sous

¹⁴⁸ BLAU Ludwig, *The christian interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, 1944.

¹⁴⁹ SCHOLEM Gershom, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, 1960 ; *ID.*, *Les origines de la kabbale*, Paris, 1966 (éd. orig. *Ürsprung und Anfänge der Kabbala*) ; *ID.*, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1973 ; *ID.*, "Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne", dans *ID.*, *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 19-46.

¹⁵⁰ *ID.* (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979.

¹⁵¹ SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens...*, *op. cit.* ; *ID.*, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.

¹⁵² GOETSCHER Roland, *La kabbale*, Paris, 1985.

¹⁵³ IDEL Moshe, *Kabbalah. New perspectives*, New Haven et Londres, 1988.

forme manuscrite dans l'ensemble de l'Occident à partir du XIV^e siècle et est imprimé pour la première fois à Mantoue après 1555. On y retrouve exprimées ses doctrines théosophiques, qui réinterprètent de manière kabbalistique tout l'univers juif¹⁵⁴. Une attention particulière est portée aux nombres, à l'univers magique et mystérieux des *sefirot**, les dix chiffres primordiaux qui, "avec les 22 lettres de l'alphabet hébraïque constituent les 32 voies merveilleuses de la sagesse par lesquelles Dieu a créé le monde"¹⁵⁵. La mystique et l'ésotérisme connaissent des développements particuliers dans chacun des pays de la Chrétienté. L'Allemagne du sud et la Rhénanie assistent à la fin du XII^e siècle à l'essor des *Hassidei Ashkenaz*, les piétistes d'Allemagne, mouvement parfois considéré comme une réponse destinée à renforcer les communautés ébranlées par les massacres consécutifs aux deux premières croisades. Le hassidisme* médiéval¹⁵⁶ est à la fois théologique, avec un développement de la doctrine du *kavod* ("gloire"), et éthique avec l'ouvrage-phare qu'est le *Sefer Hassidim*, rédigé par Jehudah ben Chemouel le Hassid (1146-1217)¹⁵⁷.

C'est avec l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 que le mouvement kabbalistique juif prend de l'ampleur. En effet, c'est dans ce pays que se trouvent les centres d'étude de la kabbale les plus importants. La dispersion des communautés juives sur le sol occidental et au-delà a donc pour conséquence de diffuser cette doctrine à grande échelle¹⁵⁸. C'est ainsi que l'on trouve des foyers kabbalistiques jusque dans l'empire ottoman ou en Palestine, Safed devenant au XVI^e siècle un pôle majeur, aux côtés de Venise, Fès et Salonique. Selon Gershom Scholem, cet éclatement traumatique des communautés espagnoles et *de facto* du courant kabbalistique s'accompagne d'une rupture qualitative, car la kabbale devient au XVI^e siècle un courant davantage messianique et eschatologique, particulièrement à Safed, autour du savant Isaac Luria Ashkenazi (1542-1620) et de son école. C'est ce nouveau visage de la kabbale juive qui aura une influence très forte sur la kabbale chrétienne, en Occident et particulièrement en Allemagne.

La kabbale chrétienne se diffuse depuis l'Italie¹⁵⁹. En effet, les juifs expulsés d'Espagne viennent s'y réfugier, l'Italie étant le pays le plus proche en mesure de les accepter

¹⁵⁴ *Le Zohar, op. cit.* Voir également SCHOLEM Gershom, *Le Livre de la splendeur. Extraits choisis et commentés*, Paris, 1980.

¹⁵⁵ *Dictionnaire de civilisation juive, op. cit.*, article "Sefira", p. 250.

¹⁵⁶ Il ne faut pas confondre ce mouvement médiéval des *hassidim* ou "dévots" allemands avec celui du XVIII^e siècle (populaire, religieux et social).

¹⁵⁷ JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim...*, *op. cit.*

¹⁵⁸ [diaporama 191].

¹⁵⁹ L'expression "kabbale chrétienne" n'est forgée qu'au XVII^e siècle. Elle apparaît en effet sous la plume d'un historien jésuite, Athanasius Kircher (1602-1680). Cf. GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 81.

en cette fin de XVe siècle. Ils apportent avec eux leurs connaissances, qu'ils confrontent à celles des juifs italiens, ce qui permet à l'Italie de se hisser à une place de choix en matière de sciences hébraïques. Le lien entre la doctrine juive et l'univers des érudits chrétiens est établi par l'humaniste Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) : en 1486, il présente ses 900 thèses en vue de la formation d'un syncrétisme chrétien de toutes les religions et sciences annexes, dans lesquelles il inclut la kabbale, car à ses yeux, une identité commune lie le judaïsme antique et le christianisme¹⁶⁰. Il n'est pas l'initiateur du mouvement puisqu'avant lui des penseurs juifs convertis ont tenté une interprétation chrétienne de la kabbale dès le XIVe siècle¹⁶¹, mais son influence et ses nombreux disciples qui relaient ses idées lui confèrent dans ce domaine une position centrale¹⁶². Parmi ses étudiants, il compte l'humaniste allemand Johannes Reuchlin à l'origine de l'introduction du courant kabbalistique chrétien dans l'espace germanique¹⁶³.

Reuchlin est en effet très marqué par sa rencontre avec Pic de la Mirandole en 1490 ainsi que par la lecture d'un abrégé de philosophie très empreint de l'esprit du *Sefer ha-Zohar* : il s'agit du *Shaarei Ora* ("Les portes de la lumière") de Joseph Gikatilia (1248-1325), qui considère que l'ensemble de la *Torah** est un commentaire sur l'ineffable nom de Dieu. Reuchlin ne s'intéresse pas tant à ce leg juif ésotérique qu'au nouveau moyen qu'il offre d'accéder à la vérité de la *Bible* et des dogmes chrétiens, grâce à la *gimatria** (גמטריה), c'est-à-dire la numérologie. Les mots dissimuleraient selon lui des secrets que seule la maîtrise de l'hébreu peut révéler, ce qu'il exprime dans une lettre qu'il envoie à l'abbé Leonhard Widenmann d'Ottobeuren, le 11 octobre 1508 :

"(...) Personne parmi les latinisants n'est à même d'expliquer l'*Ancien Testament*, s'il n'a pas avant tout appris la langue des *Ecritures*. La voix fut en effet médiatrice entre les hommes et Dieu, comme nous le lisons dans le *Pentateuque*¹⁶⁴, mais pas n'importe laquelle : Dieu a voulu faire connaître ses secrets aux mortels par le biais de l'hébreu. Le mot que nos yeux inexpérimentés observent est pour le commun des hommes, mais en

¹⁶⁰ GREIVE Hermann, "La kabbale chrétienne de Jean Pic de la Mirandole", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 161-179.

¹⁶¹ FABRY Jacques, "La kabbale chrétienne en Italie au XVIe siècle", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes...*, *op. cit.*, p. 51-64. C'est d'ailleurs un juif sicilien d'Agrigente nommé Samuel ben Nisim Abul Faradj, converti au christianisme et ordonné prêtre qui prend le nom en 1467 de Guglielmo Raimondo Moncada (il changera plusieurs fois de noms par la suite), qui initie Pic de la Mirandole à cette œuvre. Cf. BENZ Ernst, "La kabbale chrétienne en Allemagne du XVIe au XVIIIe siècle", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes...*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶² Parmi ses disciples italiens, il y a au XVIe siècle le franciscain de Venise, Francisco Giorgio (1460-1540), auteur du *De Harmonia Mundi*, et l'évêque de Nebbio, Agostino Guistiniani (1470-1536), et au XVIIe siècle Carlo Montecuccoli, auteur en 1612 de *In cabalam introductio quaedam*.

¹⁶³ Pour ce qui est de la France, La kabbale chrétienne y fait son entrée au début du XVIe siècle. Le premier texte connu dans ce domaine est adressé à François Ier par Jean Thenaud, en 1519 ("De la vraie kabbale chrétienne"). D'autres érudits s'intéressent par la suite à ce mouvement, tels que, entre autres, Guillaume Postel (1510-1581), Symphorien Champier (1472-1539) et Philippe de Mornay (1549-1623). Cf. SECRET François, *Le Zôhar...*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶⁴ *Exode*, 19:5.

écartant l'écorce, une moelle plus profonde s'offre aux seuls contemplatifs qui ont étudié cette langue à fond (...)¹⁶⁵.

Cette idée fondamentale se retrouve dans ses deux traités kabbalistiques. Il publie en effet le *De verbo mirifico* en 1494¹⁶⁶, premier livre chrétien à n'avoir pour thème que la kabbale. L'ouvrage se présente sous la forme d'une discussion entre trois personnes : un philosophe grec (Sidonius), un savant juif (Baruchias) et lui-même. Ces trois représentants de courants spirituels différents s'accordent sur le fait que la seule connaissance qui importe est celle qui émane de la Révélation. La kabbale chrétienne telle que la conçoit Reuchlin place en son centre Jésus, car c'est le nom même de Jésus qui renferme le plus de sens miraculeux, c'est par ce nom que le nom ineffable de Dieu devient prononçable et que l'humanité et la divinité se trouvent liées¹⁶⁷. Plus tard, en 1517, Reuchlin fait paraître le *De arte cabalistica*¹⁶⁸. Il s'agit une nouvelle fois d'une conversation entre savants, qui réunit cette fois un juif, un pythagoricien et un musulman. L'auteur présente la kabbale comme moyen fondamental pour comprendre l'univers, le monde divin et ses secrets. L'ouvrage aboutit à la glorification du nom de Jésus, par le procédé de la *gimatria**. Reuchlin rend également hommage dans ce second traité à son maître italien, par la voix du juif Siméon : "ceux nommés en hébreu *mekablim* sont ceux qu'il appelle en latin kabbalistes ou kabbaliques, depuis Jean Pic de la Mirandole, avant qui ce nom était inconnu dans la langue des Romains"¹⁶⁹. Les multiples rééditions des ouvrages de Reuchlin témoignent de son succès, à la fois auprès de ses contemporains, puisque dès 1518, Petrus Galatinus publie l'intégralité des idées kabbalistiques de Reuchlin et leur réception en milieu chrétien (*De Cabala seu de symbolica receptione*)¹⁷⁰, et auprès des générations postérieures.

Toutefois, la perception kabbalistique de Reuchlin est d'une extrême complexité et suscite de nombreuses interrogations de la part de ses collègues. Car ces derniers ne parviennent pas à comprendre son cheminement intellectuel, notamment lorsqu'il est question des théories sur le nom imprononçable de Dieu, le *Shem Hamphorash* en 72 lettres, et le nom

¹⁶⁵ REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel, op. cit.*, vol. II, lettre 148 : (...) *Nam hoc tibi affirmo : neminem Latinorum Vetus testamentum potuisse ad unguem exprimere, nisi ejus linguae, in qua scriptum fuerit, primo peritus sit. Vox enim fuit mediatrix dei et hominum, ut in Pentateucho legimus, at non quaelibet vox, sed tantum Hebraica, per quam deus voluit arcana sua mortalibus innotescere. Ea enim, quam rudibus oculis aspicimus, vulgo digna, quae vero cortice relicto altius medullam pollicetur, ea sollis parata est non tantum contemplativis, verum etiam doctissimis illius linguae hominibus (...).*

¹⁶⁶ REUCHLIN Johannes, *De verbo mirifico*, Bâle, 1494 et Strasbourg, 1511.

¹⁶⁷ BENZ Ernst, "La kabbale chrétienne...", *art. cit.*, p. 98. Voir également GRÖZINGER Karl E., "Reuchlin und die Kabbala", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 175.

¹⁶⁸ *ID.*, *De arte cabalistica*, Haguenau, 1517.

¹⁶⁹ REUCHLIN Johannes, *De arte...*, *op. cit.*

prononçable, le tétragramme *YHVH* que le juif Baruchias du *De verbo mirifico* développe abondamment¹⁷¹. C'est à ce sujet que le moine Ellenbog lui écrit au mois d'août 1511 :

"Dans le second livre du *De verbo mirifico*, tu écris au sujet de l'échelle de Jacob, de ses 72 échelons, et des 72 anges qui y montent et en descendent. Je voudrais savoir, autant que je puis te le demander en te suppliant, de me désigner les 72 marques qu'on tire des 72 versets du psautier. J'aimerais aussi savoir avec certitude qui trouva le premier ces 72 symboles. J'ai écrit ces versets des psaumes en caractères hébreux pour que tu m'indiques les symboles, que, si tu étais là, tu me montrerais avec le doigt"¹⁷².

Le niveau clairement supérieur de sa démarche intellectuelle incontestablement de Reuchlin la référence incontournable dans le domaine de la kabbale chrétienne. Il suscite de nombreuses vocations en Allemagne, mais aussi hors des frontières, comme en Angleterre par exemple, où des érudits tels que Thomas More, Tunstall, John Colet,... reprennent et développent ses idées. Il y a une véritable soif d'apprentissage de la part des chrétiens qui sollicitent constamment le savoir de leur maître. Ainsi Ellenbog demande-t-il à Reuchlin en 1517 de poursuivre dans ce domaine en publiant de nouveaux ouvrages¹⁷³ et l'année suivante de bien vouloir lui faire copier des livres sur la kabbale¹⁷⁴. L'engouement des chrétiens pour cette forme kabbalistique de la mystique chrétienne fait émerger de nouveaux érudits, dont les niveaux de compétences sont très variables. Dès 1515, le juif converti Paul Ricius, médecin de l'empereur Maximilien Ier, publie la traduction latine du *Shaarei Ora* de Joseph Gikatilia sous le titre *Portae Lucis*¹⁷⁵ ainsi qu'un autre traité kabbalistique¹⁷⁶.

Parmi les disciples de Reuchlin, il faut citer le jeune érudit de Cologne, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), enseignant à l'université de Dole en Bourgogne, qui donne plusieurs conférences dans diverses universités sur le thème du *De verbo mirifico* en 1509¹⁷⁷. Il rencontre l'année suivante l'abbé de Spanheim, Johannes Trithemius, très versé dans l'ésotérisme, qui est entre autres l'auteur de *Steganographia* (1507) et de *Polygraphia* remise en 1508 à l'empereur Maximilien Ier, dans lesquelles il traite de la

¹⁷⁰ *ID.*, *De Cabala seu de symbolica receptione, dialogus tribus libris absolutus*, dans GALATINUS Petrus, *De arcanis catholicae veritatis, libri XII*, Francfort, 1518.

¹⁷¹ *ID.*, *De verbo...*, *op. cit.*, p. 93 et suivantes.

¹⁷² Cité dans SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens...*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁷³ Lettre écrite par Ellenbog à Reuchlin [12 août 1517] : "(...) J'espère en lire plusieurs que tu auras traduits, et je ne suis pas le seul à le souhaiter. Nombre de doctes, à ton exemple, sont devenus kabbalistes. Je m'étonne que le très glorieux Jérôme de Dalmatie ait négligé et méprisé une telle doctrine, au point qu'on ne trouve pas même le terme de kabbale dans ses écrits, et cependant plusieurs livres de kabbale avaient été publiés en son temps (...)", citée dans SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens...*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷⁴ "(...) Je ne te demande non pas de l'or, ni de l'argent, mais le goût de la douceur kabbalistique (...). Si tu as quelque livre de kabbale traduit (...) fais-le moi copier (...)", cité dans REUCHLIN Johannes, *Johann Reuchlins Briefwechsel...*, *op. cit.*, p. 310.

¹⁷⁵ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁷⁶ RICHIUS Paulus, *Cabalistarum seu Allegorizantium eruditionem Ysagogae*, Augsburg, 1515.

numérologie, des planètes et leur impact sur le monde, de l'alchimie et des sciences occultes. Il inspire beaucoup Agrippa qui lui donne à corriger les épreuves de son *De occulta philosophia*¹⁷⁸. Bien qu'il y soit davantage question de magie que de kabbale, l'influence de Pic de la Mirandole et de Reuchlin est perceptible, par l'attrait marqué pour les noms, les nombres, les mots comme support kabbalistique. Il écrit après 1511 une lettre à un certain Chrysostome, dans laquelle est exprimée son opinion sur cette science :

"Je t'adresse ce petit livre kabbalistique que tu m'avais demandé, vénérable père Chrysostome, et je voudrais que tu en tires la conclusion qu'il s'agit là de cette science divine qui se place très loin au-dessus de toute connaissance humaine. Si tu la reconnais comme telle, grâce à une réflexion constante, ton esprit sera toujours rempli de tout ce qui est bon. Cet art, en effet, est entièrement saint et divin, et sans aucun doute il est efficace"¹⁷⁹.

En 1526, alors employé comme médecin à la cour de François Ier, il rédige les premières pages de son *De incertitudine et vanitate scientiarum*, qui sera publié quatre ans plus tard à Anvers, qui est alors le centre prestigieux de l'imprimerie flamande¹⁸⁰. Son troisième et dernier opuscule est totalement acquis aux idées kabbalistiques : il paraît en 1533, sans doute à Anvers, et défend les positions mystiques et ésotériques contre tous les détracteurs et les sceptiques¹⁸¹. C'est cet ouvrage qui est reconnu par la postérité comme l'un des principaux traités de kabbale chrétienne du XVIe siècle dans lequel les kabbalistes comme les historiographes de la kabbale puiseront leur argumentaire. Sa formation de médecin lui confère un esprit plus pratique, si bien qu'il donne à la magie et aux sciences ésotériques une dimension plus concrète. Alors qu'avec Johannes Reuchlin la kabbale est une manière de réaliser l'union avec le divin, avec Agrippa, elle s'attache à d'autres domaines qui s'ancrent pleinement dans l'existence humaine et palpable. C'est pour cela certainement que bien qu'ils aient été condamnés par le pape Pie VI, ses travaux connaissent un succès durable. Contrairement à de nombreux pseudo-kabbalistes de la Renaissance qui sombrent dans les plus pures spéculations ésotériques, Agrippa est toujours parvenu à se maintenir à l'extrême limite qui sépare les idées kabbalistiques des forces magiques.

Enfin, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, la kabbale chrétienne franchit une étape nouvelle avec l'érudit et théosophe chrétien Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689). Il est

¹⁷⁷ MÜLLER-JAHNCKE Wolf-Dieter, "Agrippa von Nettesheim et la kabbale", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 198.

¹⁷⁸ Cet ouvrage ne sera imprimé qu'en 1531. AGRIPPA Heinrich Cornelius, *De occulta philosophia sive de magia*, Anvers, 1531.

¹⁷⁹ MÜLLER-JAHNCKE Wolf-Dieter, "Agrippa von Nettesheim...", *op. cit.*, p. 201.

¹⁸⁰ AGRIPPA Heinrich Cornelius, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invetiva, denno ab autore recognita, et marginalibus annotationibus aucta*, Anvers, 1530.

en effet le premier à présenter les textes originaux et les idées cosmogonico-messianiques de la kabbale de Luria qu'il traduit en latin dans son ouvrage majeur, la *Cabbala denudata* (*Kabbale dévoilée*, Sulzbach, 1684). Il affirme que l'exil et la dispersion du peuple d'Israël sont à mettre en relation avec l'exil et la dispersion du divin : les juifs ont pour mission de rassembler les morceaux de sainteté éparpillés sur la terre en attendant la venue du messie. L'idée est que la rédemption cosmique et la rédemption d'Israël coïncident complètement et évoluent selon un même processus¹⁸². Knorr von Rosenroth parachève le passage de la kabbale spéculative vers la kabbale pratique.

L'intérêt des chrétiens pour la kabbale est indéniable, indépendamment de leurs motivations. Certains réformateurs tels que Zwingli, Oecolampade ou Melanchthon, de même que les grands ordres religieux comme les dominicains, les franciscains et les bénédictins témoignent d'un certain goût pour cette nouvelle doctrine¹⁸³. Qu'elle soit acceptée ou rejetée, la kabbale ne laisse pas les érudits chrétiens indifférents et bien que la méfiance à son égard progresse toujours plus durant la période de la Contre-Réforme, nombreux sont les traités qui paraissent dans ce domaine jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. De manière assez paradoxale, c'est au moment où la production kabbalistique juive s'étiole en Occident, à cause de l'histoire politique et économique peu favorable aux juifs, que la production des chrétiens connaît un essor phénoménal. En effet, l'Allemagne ne produit plus de littérature kabbalistique juive après 1400, le dernier ouvrage pouvant être considéré comme tel étant le *Sefer ha-Nizzakhon* de Yom Tov Lipmann Muelhausen (fin du XIVe ou début du XVe siècle). De même, l'espace germanique ne compte plus de véritable kabbaliste juif jusqu'au XVIIIe siècle. Ainsi, l'on observe que le mouvement intellectuel chrétien qui se développe autour de la kabbale se passe pleinement des juifs à partir du XVe siècle, avec une très nette volonté de la part des chrétiens de s'émanciper des aspects juifs originaux. Ce second domaine d'étude hébraïque tend à son tour à devenir une lecture chrétienne du christianisme et de ses dogmes, principalement parce que le judaïsme et le rejet de Jésus Christ par les juifs appellent à des explications plus argumentées. A l'arrière de l'engouement chrétien pour les études hébraïques se profile un intérêt missionnaire beaucoup plus grand encore, comme l'illustre l'essor du *yiddish* dans certains milieux savants chrétiens.

¹⁸¹ *ID.*, *Apologia versus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum, et excellentia verbi Dei*, s. 1., 1533.

¹⁸² *Dictionnaire de civilisation juive, op. cit.*, article "Kabbale", p. 146.

¹⁸³ JAVARY Geneviève, "Panorama de la kabbale chrétienne en France au XVIe et au XVIIe siècles", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 69.

c. *L'essor du yiddish dans les cercles d'érudits chrétiens.*

Les juifs de la *Diaspora* adoptent et adaptent à leurs besoins la langue parlée dans la région, en y ajoutant des mots, des expressions ou des tournures de phrases empruntés à l'hébreu. Le judéo-allemand ou *yiddish* fait partie de ces différentes langues juives, aux côtés du *ladino* ou du judéo-arabe. Il est la langue juive des pays germanophones qui composent la région dite *Ashkenaz*. La littérature *yiddish* émerge au XIII^e siècle, le premier écrit manuscrit connu dans cette langue est une bénédiction dans le *Makhzor* de Worms (1272). L'historien de cette langue aux époques médiévale et moderne est Jean Baumgarten, son ouvrage sur le *yiddish* ancien est particulièrement important pour notre étude¹⁸⁴. Il nomme "yiddish ancien" la langue parlée par les juifs entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, époque où le judéo-allemand se transforme au contact de la philosophie des Lumières¹⁸⁵. Le propos n'est pas ici de dresser l'évolution de cette langue populaire en milieux juifs, mais de constater quel est l'attrait qu'elle a suscité parmi les érudits chrétiens. Le développement de l'étude du *yiddish* est un corollaire de celui de l'hébreu et s'intègre pleinement aux sciences hébraïques.

Dans certains milieux d'érudits chrétiens émerge une tradition grammaticale en judéo-allemand. En 1534 est publiée la *Bible* de Luther en allemand et le premier livre connu en *yiddish*, le *Mirkeves ha-Mishne (Le second char)*, une concordance biblique bilingue (hébreu-*yiddish*) éditée à Cracovie¹⁸⁶. L'ouvrage de Joseph Prijs sur l'impression des *hebraica* à Bâle entre 1492 et 1866 montre que nombre de livres en judéo-allemand sortent des presses de Bâle, mais également des principales villes allemandes acquises à la Réforme : Constance, Augsbourg, Strasbourg et Zurich¹⁸⁷. Dans les universités protestantes, l'hébreu et le judéo-allemand sont enseignés, ce dernier étant considéré comme un pallier, un intermédiaire entre l'allemand et l'hébreu. Paul Fagius, pasteur et hébraïsant chrétien, explique dans la préface de son lexique *yiddish*-hébreu-latin-allemand (Isny, 1541) le but de sa démarche :

"(...) Cet ouvrage a été composé parce que je mets tous mes soins à recommander et à promouvoir, pour toutes les raisons possibles, et de tout mon pouvoir, la langue sainte auprès de ceux qui l'étudient. Or, j'ai pensé que ce but serait atteint si nous faisons ce que nous faisons dans d'autres langues, en apprenant à prononcer les noms des choses en langue sainte. C'est pourquoi j'ai pris soin que paraisse pour l'usage commun des étudiants cet opuscule qu'Elie a composé à leur usage. Et pour qu'il soit plus agréable, j'ai même ajouté aux mots hébreux les vocables latins et allemands qu'on trouvera dans l'ordre alphabétique. La première colonne contient les mots

¹⁸⁴ BAUMGARTEN Jean, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, 1993.

¹⁸⁵ Jusqu'en 1250, on parle de proto-*yiddish*, pour désigner l'époque antérieure à la prise de contact avec les langues slaves. Les mécanismes de fusion commencent à jouer ; 1250-1500 : période du *yiddish* ancien. En Bohême et en Pologne ont lieu les premières rencontres avec les langues slaves. Une littérature naît (poésie, traductions de la *Bible*) dans laquelle on observe une relative uniformité linguistique ; 1500-1700 : le *yiddish* moyen. La différenciation se produit entre le vieux tronc occidental de la langue et les nouveaux dialectes dans l'aire slave ; c'est le déclin du *yiddish* à l'ouest qui caractérise le début de l'époque moderne vers 1700.

¹⁸⁶ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op; cit., p. 19.

¹⁸⁷ PRIJS Joseph, *Die Basler hebräischen Drucke (1492-1866)*, Olten et Fribourg, 1964.

allemands en lettres hébraïques dont usent les juifs allemands quand ils écrivent cette langue, la deuxième est purement hébraïque, la troisième en latin, la quatrième en allemand. Si je savais que ce modeste ouvrage devait rencontrer la faveur des étudiants, je m'appliquerais à leur fournir un livre de conversation hébraïque et même un guide pour rédiger les lettres (...)"¹⁸⁸.

Ces ouvrages en *yiddish* nous sont connus grâce aux compilations des *hebraica* qui existent depuis le XVI^e siècle. Certaines sont répertoriées dans la *Bibliotheca Universalis* de Conrad Gesner¹⁸⁹, et dans l'édition de 1620 que j'ai pu consulter du *Thesaurus grammaticus linguae sanctae Hebraeae* de Johannes Buxtorf père, parue pour la première fois à Bâle en 1609, qui comprend de nombreux titres d'ouvrages en judéo-allemand¹⁹⁰. C'est la première bibliographie de livres en *yiddish*, classés dans une partie intitulée *Lectionis hebraeo-germanicae usus et exercitatio*, à la fin de laquelle est insérée une lettre, modèle de conversation épistolaire entre juifs dans cette langue (*Formula epistola familiaris et modi scribendi inter Judaeos usitati*). Dans ce chapitre, Johannes Buxtorf explique l'intérêt de bien connaître les caractères hébraïques, car c'est "non seulement utile pour lire le judéo-allemand mais aussi ce qui est écrit en hébreu". Les collections privées contiennent souvent des manuscrits en langues sémitiques (hébreu, syriaque, araméen, arabe, ...) et juives (*yiddish*, *ladino*, ...), qui ne servent à rien puisque personne n'est en mesure de les déchiffrer, aspect que Buxtorf père met en avant dans l'intention de promouvoir l'apprentissage de l'hébreu :

"(...) Nous le constatons dans la bibliothèque de l'illustre comte, le prince palatin et dans d'autres académies chrétiennes où se trouve une multitude de manuscrits hébreux. Des particuliers qui possèdent des livres ou des manuscrits hébraïques peuvent le confirmer. Ces ouvrages sont écrits, non seulement en alphabet biblique carré [écriture rabbinique carrée], mais aussi en caractères germaniques [écriture cursive *ashkenaze*]. Peut-on trouver parmi nous quelqu'un qui les lise ou les comprenne ? Nul doute que les livres de cette sorte contiennent de nombreux secrets qui illustrent l'histoire hébraïque d'une manière exceptionnelle, à condition qu'ils soient lus par des experts. Les juifs dans les lettres quotidiennes et les autres écrits divers se servent généralement des mêmes caractères. Aussi, nul ne pourra lire s'il n'a pas une certaine connaissance de cette écriture. En témoigne la poussière qui recouvre partout ces ouvrages (...)"¹⁹¹.

On peut ajouter à ces compilations, du même auteur, le *De abbreviaturis hebraicis* (Bâle, 1613), qui comprend une liste des *hebraica*, ordonnés par ordre alphabétique, reprise de son précédent opuscule et augmentée¹⁹², ainsi que dans la *Bibliotheca magna rabbinica* de Giulio Bartolucci¹⁹³ et dans la *Bibliotheca latino-hebraica* de Carlo Giuseppe Imbonatus¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Cité dans BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op; cit., p. 20.

¹⁸⁹ GESNER Conrad, *Bibliotheca Universalis...*, op. cit.

¹⁹⁰ BUXTORF Johannes, *Thesaurus grammaticus linguae sanctae Hebraeae... Prosodia metrica sive poesos Hebraeorum dilucida tractatio*, Bâle, 1620.

¹⁹¹ Cité dans BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op; cit., p. 21.

¹⁹² ID., *De abbreviaturis hebraicis. Liber novus et copiosus. Cui accesserunt Operis Talmudici brevis recensio, cum ejusdem librorum et capitum Indice. Item Bibliotheca Rabbinica nova, ordine alphabetico disposita, editione hac secunda, omnia castigatiora et locupletiora*, Bâle, 1613.

¹⁹³ BARTOLOCCI Giulio, *Bibliotheca magna rabbinica...*, op. cit.

L'essor du *yiddish* participe de ce mouvement culturel qui pousse les érudits du XVI^e siècle à s'intéresser aux parlers vernaculaires, qui conduit notamment Martin Luther à traduire entre 1521 et 1534 la *Bible* dans la *Muttersprache*, à savoir l'allemand, et à rédiger de nombreux traités théologiques dans cette langue. Beaucoup de grammaires comportent un passage explicatif sur le judéo-allemand, comme les *Institutiones grammaticae* de Münster qui comprennent un traité sur la façon d'écrire le *yiddish*¹⁹⁵. L'influence de la Réforme est décisive, puisqu'à partir de cette époque est assigné un rôle primordial à la diffusion des sermons et des prières en langue vulgaire. Les langues populaires, longtemps frappées d'interdit dans le monde des lettrés et des universitaires, sont alors perçues comme le moyen d'atteindre le plus grand nombre de fidèles. L'imprimerie et la création de caractères en hébreu permettent de diffuser des traités en judéo-allemand. Ce même phénomène est observable chez les juifs, même si l'hébreu conserve sa première place : l'offre appelle la demande, de plus en plus de livres en *yiddish* sont imprimés au cours du XVI^e siècle, en ne constituant toutefois qu'une petite partie de la production totale des *hebraica*.

Le but plus ou moins avoué des réformateurs et des humanistes est d'élargir leur public de lecteurs par le judéo-allemand. Ils espèrent ainsi attirer le plus grand nombre de juifs vers la conversion. Des traductions des *Évangiles* sont publiées, des bréviaires, des textes polémiques antijudaïques et antijuifs, qui comprennent des lexiques ou des traités de grammaire. Les premiers utilisateurs de ces manuels sont les pasteurs missionnaires chargés de l'évangélisation sur le terrain, directement auprès des communautés juives. Elias Schadeus, pasteur missionnaire alsacien et professeur d'hébreu, imprime en 1592 un opuscule intitulé *Mysterium*, destiné à mener les juifs au baptême, dans lequel les *Évangiles* ont été traduits afin de montrer aux juifs qu'ils sont dans l'erreur totale lorsqu'ils refusent la messianité du Christ ; on y trouve aussi un traité de grammaire de la langue judéo-allemande intitulée *Ein gewisser Bericht von der deutsch-hebreischen Schrift*¹⁹⁶. Chez les catholiques, cet engouement missionnaire s'organise au sein même du mouvement de la Contre-Réforme, autour des jésuites.

C'est Johannes Böschenstein le premier qui donne, en 1514 un abécédaire, avec la dénomination juive et chrétienne des lettres, dans son *Elementale introductiorum in hebraeas*

¹⁹⁴ IMBONATUS Carlo Giuseppe, *Bibliotheca latino-hebraica sive de scriptoribus latinis qui ... contra Judaeos scripsere...*, Rome, 1694.

¹⁹⁵ MÜNSTER Sebastian, *מלחמת הדקדוק* - *Institutiones grammaticae...*, *op. cit.*

¹⁹⁶ Cf. HORNING Wilhelm, *Magister Elias Schadhäus, Pfarrer an der Alt St. Peterskirche, Professor der Theologie und Münsterprediger zu Strassburg. Beiträge der Geschichte der lutheranischen Judenmission in Strassburg XVI.*, Leipzig, 1892.

litteras teutonice et hebraice legendas publié à Augsbourg¹⁹⁷. Cet abécédaire devient une base pour les hébraïsants chrétiens s'intéressant au *yiddish* qui distinguent dès lors entre l'écriture carrée, rabbinique, et la cursive germanique, comme nous l'avons vu plus haut dans le texte de Johannes Buxtorf. Dans son *Compendaria Isagoge in Linguam Hebraeam* une cinquantaine d'années plus tôt (Constance, 1543), Paul Fagius donne la terminologie latine de ces types d'écriture : le premier est appelé *scripturam assyriacam* ou *k'tivah asurit* selon sa transcription de l'hébreu ; le second est nommé *k'tivah k'tanah* ("petite écriture") en hébreu et *kurrent schrift* en judéo-allemand¹⁹⁸. A noter que Fagius, sur le point de s'exiler en Angleterre en 1549, fait parvenir une missive à Strasbourg au diacre de Saint-Thomas, Conrad Hubert. Ce texte est rédigé en *yiddish*¹⁹⁹.

Hormis ces cercles intellectuels qui s'intéressent réellement au judéo-allemand et qui cherchent à diffuser sa connaissance et en dehors des catholiques et des protestants missionnaires pour qui le *yiddish* n'est rien de plus qu'un moyen utile et supplémentaire de convertir les juifs, cette langue a mauvaise presse. Le *yiddish* est une déviance comme l'exprime Johann Jacob Schudt en 1715-1718 dans son *Jüdische Merckwürdigkeiten* qui traite, en quatre volumes, de l'histoire des juifs, de Francfort essentiellement, en parlant d'un "allemand grossier et corrompu" et d'une "prononciation curieuse et ridicule" (*eine sonderliche lächerliche Ausrede*)²⁰⁰ ou Christian Möller qui dénonce la *corrupte Ausrede* ("prononciation corrompue") des juifs. Schudt pointe leur parler "rude et défectueux", notamment le e équivalent au i (exemple : *mein liben – mein leben*). Ce constat aboutit chez Johann Cristoff Wagenseil à un réquisitoire sans appel contre le *yiddish* dans son *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreib Art*, dans le chapitre *Bericht wie das Jüdisch-Teutsche zu lesen* :

"Les juifs se sont comportés avec aucune autre langue de manière aussi blasphématoire qu'avec notre allemand. Ils lui ont donné un ton et un accent tout à fait étrangers ; ils ont tronçonné, brisé, inversé les bons mots allemands ; ils en ont imaginé d'autres inconnus de nous ; ils ont mélangé à l'allemand un nombre considérable de mots hébreux et de tournures (...). Ils ont également imprimé avec des caractères hébraïques, dans ce baragouin et cette langue de mixture, un nombre non négligeable de livres saints et profanes"²⁰¹.

¹⁹⁷ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op. cit., p. 24-25.

¹⁹⁸ FAGIUS Paul, *Compendaria Isagoge in Linguam Hebraeam*, Constance, 1543.

¹⁹⁹ KELLER Bernard, "Paul Fagius, hébraïsant, pasteur et pionnier (1504-1549)", *Almanach du KKL* (2004), p. 87.

²⁰⁰ SCHUDT Johann Jacob, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, tome III, Francfort, 1718, chapitre *Von der Frankfurter und anderer Juden Teutsch-Hebräischen Sprach*.

²⁰¹ Cité et traduit dans BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op. cit., p. 29-30 : (...) *Mit keiner Sprache sind die Juden jemals so, wie man zu reden pflegt lästerlich als mit unserer Teutschen umgangen, dann sie haben solcher einer ganz fremden Thon und Laut gegeben, die guten Teutschen Wörter gestümet, geradbrecht, verkehret, neue uns unbekannte erdacht, wie auch unzählich viel hebraïche Wörter und Red-Arten in das Teutsche gemischt, das solcher Gestalt wer sie Teutsch reden höret ni anderst glaubt, als sie reden pur lauter hebreisch, indem saft kein einges Wort verständlich für kommet (...).*

Cette perception négative du judéo-allemand perdure jusqu'au début du XXe siècle. Il reste pendant très longtemps un jargon hybride qui ne ressemble ni à l'allemand, ni à l'hébreu, un langage qui corrompt et souille la langue allemande, selon les propos des tenants de la *Wissenschaft des Judentums* comme Max Grünbaum²⁰² et Abraham Tendlau²⁰³.

Le *yiddish* n'est donc qu'un moyen de plus mis en œuvre par les chrétiens pour mener à bien leur entreprise missionnaire à l'égard des juifs. Certes, parmi eux il se trouve des érudits passionnés par le monde culturellement riche qui s'ouvre à eux dès lors qu'ils ont surmonté le handicap de la langue hébraïque. L'engouement chrétien pour les sciences hébraïques, sous quelle forme qu'il soit, n'a pas d'incidence directe sur les juifs. Ils ne sont absolument pas sollicités, les chrétiens ne réclament pas leur aide ou leur avis. Tout se passe comme si les juifs étaient un peuple éteint, dont on n'étudie plus que les dernières traces écrites qu'ils ont laissées derrière eux. Cependant, l'intérêt croissant pour l'hébreu et la multiplicité des domaines qu'il recouvre ont pour conséquence de faire naître partout en Occident des presses spécialisées, pourvues en caractères juifs, pouvant ainsi imprimer les traités des hébraïsants chrétiens, mais également des juifs qui profitent de l'extension de ces centres d'impression pour pouvoir continuer leur propre production intellectuelle. L'essor de l'hébreu réunit ainsi savants juifs et érudits chrétiens dans les centres de publication des *hebraica*, jusqu'à ce que les chrétiens les supplantent dans ce domaine également. Observons à présent les différents centres d'impression occidentaux, leur importance et la diversité des ouvrages qui y sont imprimés.

4. Les principaux centres d'impression des *hebraica* en Occident²⁰⁴.

a. 1475-1500 : l'ère des incunables.

Les différentes études historiques traitant de l'impression des livres hébraïques, effectuée par des juifs comme par des chrétiens, déterminent en général quatre périodes, que j'ai également adoptées en modifiant quelque peu les dates généralement proposées, pour une présentation certes arbitraire mais plus claire de la thématique. Les ouvrages en hébreu paraissent de plus en plus paraître sur des presses chrétiennes, pour une raison simple qui est l'interdiction faite aux juifs en de nombreux endroits de posséder un centre d'impression. Des

²⁰² GRÜNBAUM Max, *Jüdischdeutsche Chrestomathie*, Leipzig, 1882 et Hildesheim, 1969.

²⁰³ TENDLAU Abraham, *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit. Als Beitrag zur Volkssprach und Sprichwörter-Kunde, aufgezeichnet aus dem Munde des Volkes und nach Wort und Sinn erläutert von A. T.*, Francfort, 1860 et Cologne, 1998.

²⁰⁴ [diaporama 193].

presses juives émergent tout de même çà et là en Occident, de manière isolée. Il y a dans la Chrétienté une grande mobilité des imprimeurs qui n'hésitent pas à voyager pour pouvoir accéder à certains procédés plus nouveaux et des auteurs (juifs et chrétiens) qui se rendent là où l'édition des *hebraica* est autorisée, et la circulation des ouvrages hébraïques imprimés est relativement facile puisque l'on trouve à Strasbourg des ouvrages imprimés au XVIe siècle à Venise ou au XVIIe siècle à Anvers.

La première période qui s'étend de 1475 à 1500 voit des incunables hébraïques être produits en très grand nombre dans le sud de l'Occident. L'imprimerie juive est en effet limitée au départ à l'Italie et à la péninsule ibérique. C'est au XVe siècle que Johannes Gutenberg de Mayence s'intéresse aux procédés techniques qui permettraient de reproduire des textes à l'aide de caractères mobiles, donnant ainsi naissance en 1462, à Strasbourg, à l'imprimerie. Cette même année sont expulsés, pour une courte durée, les juifs de Mayence, qui fuient principalement en Italie, ce même lieu d'exil étant à nouveau choisi lors de l'expulsion de 1473. Il est probable qu'ils ont emporté avec eux dans leurs différents lieux de refuge ce savoir-faire nouveau. En 1483 paraît en Italie le premier ouvrage sorti de l'imprimerie fondée par Josua Salomon Soncino, une famille originaire de Spire ayant fui l'Allemagne²⁰⁵. Durant cette période dite des incunables, son neveu Gerson imprime une dizaine de livres en hébreu ; l'abbé Giovanni de Rossi, bibliophile et hébraïsant dit de lui au XVIIe siècle : "Il a apporté l'art de l'imprimerie de son pays à Brescia". Les Soncino, du nom de leur lieu de refuge italien, deviennent la famille d'imprimeurs juifs la plus célèbre pendant trois générations. Ils ne détiennent cependant pas le monopole. Joseph ben Jacob Gunzenhauser Aschkenasi – ce dernier nom soulignant son origine germanique – et ses fils Asriel et Abraham impriment de nombreux ouvrages, parmi lesquels le *Canon medicinae* d'Avicenne (980-1037)²⁰⁶ et le *Sefer Agur* de Jacob Barukh ben Juda de Landau vers 1490²⁰⁷. L'art de Gutenberg permet la survie des textes religieux, particulièrement dans le cas des écrits des juifs. Ce développement des presses italiennes est également attesté par Reuchlin, qui, en 1506, écrit dans une lettre à son frère Dionysius que partout dans ce pays des *Bibles* hébraïques sont imprimées et leur acquisition est assez aisée²⁰⁸.

²⁰⁵ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 61.

²⁰⁶ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 73.

²⁰⁷ Anthologie des coutumes et des rites judéo-allemands, destinée aux laïcs. Il s'agit du premier livre en hébreu à contenir des approbations rabbiniques et des énigmes talmudiques.

²⁰⁸ Cette lettre, du 7 mars 1506, est consignée dans les premières pages du *De rudimentis...*, *op. cit.*, p. 1-4 : (...) *Cum igitur Hebraicae bibliae passim in Italia imprimantur, quas sibi quisque pauco aere mercari facile queat* (...).

Vers 1500, les livres hébreux sont préparés sur les presses juives afin de répondre à des besoins spécifiques à la religion juive. Ce ne sera qu'après 1550 que ce type de littérature sera publié dans les milieux chrétiens, pour des chrétiens, sous le contrôle des chrétiens et sur des presses chrétiennes. Le *Tractatus contra perfidios Judaeos* de Peter Niger est considéré comme le premier incunable contenant des caractères hébraïques (Esslingen, 1475). On ne connaît pas de livres à caractères hébraïques imprimés en Allemagne avant 1500, bien que l'on accepte généralement que c'est dans ce pays que le procédé même d'impression a été inventé. Les expulsions des juifs dans le sud de l'Occident mettent en effet un frein à cette production.

b. *Essor et maintien de l'impression des hebraica dans l'Empire germanique.*

Entre 1500 et 1545, des presses juives sont installées en Turquie et dans le Saint Empire. La première presse juive d'Europe centrale et septentrionale est installée à Prague par Gershom ben Solomon ha-Kohen, à l'origine d'une famille d'imprimeurs connue sous le nom de Gersonides. Fort du soutien d'un grand nombre de personnes fortunées, il commence son activité en 1512. Il imprime un livre de prières et poursuit son activité dans le domaine liturgique exclusivement. Il travaille à Prague jusqu'en 1526, date à laquelle il s'installe à Augsbourg, où il publie les commentaires de Rachi sur le *Pentateuque* et les *Megillot* (1533), une *Haggadah** (1534), un livre de prières juives en allemand (1536). Il publie également une version du *Livre des Rois* (1543) et une autre du *Livre de Samuel* rimée et en judéo-allemand (1544). Il part en 1544 pour Ichenhausen (entre Augsbourg et Ulm) puis se fixe à Hedderheim deux ans plus tard où il publie encore quelques travaux²⁰⁹. Des imprimeurs au nord des Alpes découvrent également l'existence de caractères hébraïques et des extraits en hébreu sont alors ajoutés pour la première fois à des textes en latin ou en allemand dans des villes comme Strasbourg (1504), Paris (1508), Augsbourg (1509), Lyon (1520), Bâle (1516) et Londres (1524)²¹⁰.

Parallèlement a lieu dans quelques villes allemandes l'essor des presses chrétiennes qui se consacrent entièrement ou partiellement à l'impression des *hebraica*, produisant pour l'essentiel des extraits des livres bibliques, des éditions de psaumes, destinés à des enseignants chrétiens de Cologne, Wittenberg, Mayence, Worms ou Leipzig. Dans sa *Bibliotheca*

²⁰⁹ ROSENFELD Moshe N., "The development of hebrew printing in the sixteenth and seventeenth centuries", dans GOLD Leonard Singer, *A Sign and a Witness. 2000 Years of Hebrew Books and illuminated manuscripts*, New York et Oxford, 1987, p. 93.

²¹⁰ Cf. STEINSCHNEIDER Moritz, "Hebräische Drücke in Deutschland", *ZGJD*, 1 (1887), p. 103-105, 281-287, 377-382, 2 (1888), p. 200-203, 3 (1889), p. 84-86, 262-274, 5 (1891), p. 154-186.

Universalis, Conrad Gesner explique que si Pellican n'a pu faire imprimer sa grammaire en 1501, c'est parce que les caractères hébraïques n'existaient pas encore à Strasbourg à cette date²¹¹. Parmi les villes qui comportent des presses comportant des caractères hébraïques permettant l'édition d'ouvrages en hébreu, les principales sont Haguenau (Reuchlin, 1518²¹²) et Strasbourg (Pellican, 1504 ; Reuchlin, 1511 ; Capiton, 1526 et 1528) dans l'actuelle Alsace ; Pforzheim (Reuchlin, 1506) et Tübingen chez l'imprimeur Thomas Anshelm (Reuchlin, 1511 et 1514²¹³) dans le Bade-Wurtemberg, Augsbourg en Bavière (Ricius, 1515 ; Böschenstein, 1520), Wittenberg en Saxe (Bugenhagen, 1524 ; Aurigallus, 1525 ; Reuchlin, 1529 ; Trostus, 1543) et Francfort en Hesse (Galatinus, 1518), Isny en Souabe (Fagius, 1542 et 1543). Il faut également ajouter Anvers (Agrippa, 1530 et 1531). Notons qu'un érudit n'est pas attaché à une seule officine pour imprimer ses ouvrages. Les modalités d'impression ne nous sont pas parvenues, et l'on peut donc se demander si Sebastian Münster ou Johannes Reuchlin font jouer la concurrence pour obtenir des tarifs intéressants. Sebastian Münster fait imprimer la majeure partie de son œuvre à Bâle chez Johannes Froben, mais son *Dictionarium trilingue* (1530 et 1543)²¹⁴ et son *Opus grammaticum* (1544)²¹⁵ sont issus des presses de Heinrich Petrus de Bâle. L'on constate également qu'un de ses ouvrages qui ne requiert pas de caractères hébraïques, la *Germaniae atque aliarum regionum descriptio* est publiée chez Andreas Cratandes en 1530, à Bâle²¹⁶. Peut-être les imprimeurs ont-ils des spécialités ou des facilités d'impression, tel Johannes Froben qui est fortement sollicité pour les impressions d'ouvrages hébraïques. En 1529, Münster fait paraître un ouvrage sur les presses de Peter Schoeffer à Worms²¹⁷.

A Augsbourg, la plupart des impressions des *hebraica* sont dues à l'activité de Hayim Schwarz dit "Shakhor", imprimeur juif itinérant, activité qui s'intensifie à partir de 1532. Il est originaire d'Europe centrale et connaît une vie vagabonde, s'établissant là où il trouve du travail. A Augsbourg, il utilise les presses de l'imprimeur August Wind. Il part ensuite pour Ferrare, sans succès, et finit par s'installer en Bavière, à Ichenhausen en 1543. Là, avec son gendre, il imprime le premier livre de prières en judéo-allemand, *Tefile fun ganzen yor* (1544). Il part en 1544 pour Heddernheim près de Francfort-sur-le-main, mais les conditions

²¹¹ GESNER Conrad, *Bibliotheca Universalis...*, *op. cit.* : (...) *Reliqua vero non quidem excusa, cum id temporis Hebraici charateres nondum extarent (...)*.

²¹² Pour tous les auteurs qui vont suivre, je renvoie à la partie sources du présent mémoire de thèse.

²¹³ ALBERTS Hildegard, "Reuchlins Drucker Thomas Anshelm unter besonderer Berücksichtigung seiner Pforzheimer Presse", dans KREBS Manfred (dir.), *Johannes Reuchlin (1455-1522), Festgabe der Stadt Pforzheim*, Pforzheim, 1955, p. 205-224.

²¹⁴ MÜNSTER Sebastian, *שיליש לשונות* – *Dictionarium trilingue...*, *op. cit.*

²¹⁵ *ID.*, *Opus grammaticum consummatum. Additus est quoque liber Tobiae*, Bâle, 1544.

²¹⁶ *ID.*, *Germaniae atque aliarum regionum descriptio*, Bâle, 1530.

restant trop précaires, il repart sur les routes en direction de Lublin, où il meurt en 1550²¹⁸. Le chrétien Johannes Böschenstein est également actif dans la ville d'Augsbourg, son ouvrage *Elementale introductorium in hebraeas litteras teutonice et hebraice legendas* (1541) comprend la première étude publiée sur la langue *yiddish*. En 1544, le converti Paulus Aemilius publie une traduction du *Pentateuque*, des Cinq Rouleaux ou *Megillot* et des Prophètes ou *Haftarot* dont il existe une édition destinée aux juifs et une autre aux chrétiens ; il édite également deux chansons de geste en *yiddish*, le *Seyfer melokhim* (1543) et le *Seyfer Shmel* (1544)²¹⁹.

Sur le territoire de la Suisse actuelle, parmi les principaux ateliers se trouve celui de Christoph Froschauer, en fonction entre 1515 et 1564 à Zurich (Pellican, 1533-1535 et 1537 ; Bibliander, 1535 ; Gesner, 1545) qui publie une version du *Yosippon*, le récit de Flavius Josèphe, en 1546 et une édition du livre de morale de rabbi* Yona Gerondi, le *Deyfer ha-Yiro*, tous deux traduits en *yiddish* par le juif converti Michael Adam²²⁰. Il publie également la *Bible dite de Zurich (Zürcher Bibel)*. Il semble que Christoph Froschauer ait ouvert un atelier également à Constance puisque c'est chez lui (ou est-ce chez son neveu, Christoph Froschauer le Jeune ?) que Paul Fagius fait paraître en 1543 ses *Compendiaria Isagoge*²²¹.

Au XVI^e siècle, les impressions de livres en judéo-allemand se répartissent comme les impressions hébraïques dans des régions ou des villes bien délimitées dans l'Empire : le sud-ouest de l'Empire et l'Italie, auxquelles on peut ajouter la Bohême et la Pologne, régions dans lesquelles vivent des populations juives constituant un public *yiddishophone* potentiel. Des installations périphériques subsistent localement dans l'Empire, comme à Isny, où l'arrêt de l'activité d'imprimeur de Paul Fagius dans les années 1540 ne stoppe pas la production des *hebraica*, puisque Wilhelm Schickard y fait paraître ses *Institutiones linguae ebraeae* en 1647²²². Des livres en hébreu ou nécessitant des caractères hébraïques paraissent aussi à Wittenberg (Wolfgang Christoph Wenner, 1557²²³), Nuremberg (Johann Balthasar

²¹⁷ ID., *J. Abraham ben David. Compendium historiarum Josephii*, Worms, 1529.

²¹⁸ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 63.

²¹⁹ ROSENFELD Moshe N., "The development...", *art. cit.*

²²⁰ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 69. Voir également SHTIF Nahum, "Mikael Adams dray yidishe bikher", *Filologiske shriftn*, 2 (1928), p. 135-168.

²²¹ FAGIUS Paul, *Compendiaria Isagoge...*, *op. cit.*

²²² SCHICKARD Wilhelm, *Institutiones linguae ebraeae noviter recognitae et auctae Accessit Harmonia perpetua aliarum linguarum orientalium, chaldaeae, syrae, arabicae, aethipicae. Cum indicibus necessariis*, Isny, 1647.

²²³ WENNER Wolfgang Christoph, *בְּעִזְרַת הַשָּׁמַיִם - Rempublicam Hebraeorum, publicae sistunt disquisitioni praeses M. Wolfgangus Christophorus Wenner, Creilshemensis : et respondens M. Georg Caspar Kirchmaier, Uffenheim. Franci*, Wittenberg, 1557.

Baumbach, 1609²²⁴), Giessen (Christoph Helvicus, 1619 et 1620²²⁵). A Cologne, la querelle qui oppose Reuchlin au converti Pfefferkorn met en évidence que des presses sont installées dans la ville, et en 1560, celle d'Arnold Birckmann voit paraître le *Lexicon chaldaicum* de Elie Bakhur Levita²²⁶. En 1614, le juif converti Samuel Friedrich Brenz fait publier à Nuremberg son opuscule antijuif, *Jüdischer abgestreiffter Schlangen-Balg*, dans lequel il dénonce l'acharnement des juifs qui, malgré les interdictions diverses qui leur sont faites en Allemagne de posséder une presse, œuvrent à se fournir eux-mêmes en livres liturgiques²²⁷. Il fait allusion à une activité juive de courte durée dans le domaine (dans la ville de Nuremberg ?) qui le dérange puisque les juifs peuvent impunément imprimer "sans honte leurs blasphèmes" et c'est, non sans joie, qu'il fait allusion aux fermetures de ces ateliers clandestins. Dans la ville de Munich, rabbi* Isaac Mazia collabore avec le juif Simon Levi von Günzburg à l'impression en 1594 d'un *Makhzor* et d'un *Zulot* (livre des prières supplémentaires pendant les fêtes) sur les presses d'un chrétien, Adam Berg. La même année, les autorités de la ville découvrent l'activité de deux juifs : rabbi* Isaac Mazia est emprisonné et ses impressions confisquées. Les ouvrages sont finement inspectés à l'université d'Ingolstadt dans le but d'y trouver des passages antichrétiens. Rabbi* Mazia est libéré en 1597 et demande l'autorisation de poursuivre l'impression du *Makhzor*, en vain. Les 1500 copies déjà effectuées dudit *Makhzor* sont même brûlées²²⁸.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, de nouvelles presses sont créées en Allemagne, principalement en cinq lieux : à Francfort tout d'abord, où se concentre la plus grande partie des juifs d'Allemagne. Le conseil de la ville interdit aux juifs d'avoir des imprimeries mais non aux chrétiens de publier des *hebraica*. Christian Wüst imprime ainsi

²²⁴ BAUMBACH Johann Balthasar, *Quatuor utilissimi tractatus : I. De trium orientalium, hebraicae, chaldaicae et syrae. II. De appellationibus Dei in scriptis Rabbinorum. III. De Urim et Thummim et Bath Kol. IV. De modo disputandi cum Judaeis*, Nuremberg, 1609.

²²⁵ HELVICUS Christoph, *Elementale hebraicum et chaldaicum cui annexae sunt utriusque linguae conugationes*, Giessen, 1619 ; ID., *Grammatica Hebraea. Ad vulgares terminis accomodata. Pars I : in Elementario Libro exposita est. Pars II : est de Vocum Dignotione*, Giessen, 1619 ; ID., *Themata seu vocabula separata, e Genesi in usum eorum, qui juxta novam didacticam discere cupiunt linguam hebraeam*, Giessen, 1619 ; ID., *Lexicon hebraeum didacticum : summo studio, succincta brevitate, et exquisita planeque nova methodo ita concinnatum, ut brevissimo temporis intervallo, si recte adhibeatur, universa lingua animo possit comprehendere*, Giessen, 1620.

²²⁶ LEVITA Elie Bakhur, מְטוּרְגֵמָן – *Meturgeman*. – *Lexicon chaldaicum authore Elia Levita, quo nullum hactenus a quoquam absolutius est, omnibus Hebraeae linguae studiosis, imprimis et necessarium*, Cologne, 1560.

²²⁷ BRENZ Samuel Friedrich, *Jüdischer abgestreiffter Schlangen-Balg. Das ist : Gründliche Entdeckung und Verwerfung aller Lästerung und Lügen, derer sich das giftige Jüdische Schlangen-Gezieher und Otterngezücht, wider den frömmsten und unschuldigen Juden Christum Jesum, und sein ganzes theuer erkaufftes heiligthum, theils in den verfluchten Synagogen, theils in häusern und heimlichen Zusammenkunsten, pflegt zu gebrauchen. In sieben unterschiedliche Capitel verfasst, und zu Ehren-Rettung Christi Jesu, dess rechten Israeliten, frommen Christen, als nunmehr meinen Brüdern und Schwestern am Glauben, zur treuen Warnung, den Jüdischen Blind- Schleichen zur Buss und Bekehrung, in Druck verfertigt*, Nuremberg, 1614.

une Bible "non confessionnelle" en 1677, sous le titre hébreu *Esrin ve-arba kitvei kodesh*, éditée par le luthérien David Clodius et relue par un juif, dans laquelle les marges intérieures comprennent de courts résumés en latin, et les marges extérieures sont sans texte afin que le lecteur puisse annoter lui-même l'ouvrage²²⁹. La firme Wüst imprime pendant une cinquantaine d'années des livres hébreux pour le compte des juifs. A partir de 1682, l'imprimeur Blasius Ilsner imprime divers traités en hébreu. Un autre grand centre pour l'impression des hebraica est Sulzbach où le juif Abraham Lichtenthaler reçoit l'autorisation de fonder une presse le 12 mai 1664. C'est chez lui que Knorr von Rosenroth fait imprimer sa *Cabbala denudata*, l'une des principales sources sur la kabbale pour les chrétiens. Isaac Cohen Gersonides se rend à Sulzbach et y produit en 1669 quelques ouvrages en *yiddish* sur les presses de Lichtenthaler. Des livres comportant des caractères hébreux paraissaient déjà avant sur des presses chrétiennes à Sulzbach puisque dès 1657, Franz Mercurius van Helmont publie son étude sur l'alphabet hébraïque²³⁰.

Trois autres villes impriment également des ouvrages en hébreu : Fürth, qui commence son activité en 1691, Hambourg où Wilhelm Schickard fait imprimer en 1695 son *Analysis Hebraeo grammatica*²³¹, et tout à l'est, Dyhernfurth, où une presse est mise en place en 1689 par Shabettaï Bass. A la fin du XVIIe siècle, les grands centres d'impression germaniques de Sulzbach et de Fürth connaissent autant de succès que ceux d'Amsterdam. Près d'un millier de publications juives sont recensées pour Fürth où l'activité se maintient jusqu'au XIXe siècle²³². Leipzig connaît aussi une activité importante au XVIIe siècle avec les parutions des livres de Wilhelm Schickard en 1626²³³ et 1674²³⁴, et de Albrecht Friedrich Christiani en 1683²³⁵. En Pologne, l'activité se poursuit à Cracovie et à Lublin jusqu'au massacre de Chmielnicki en 1648. Le XVIIe siècle correspond donc à une période d'expansion des presses juives, davantage tolérées que par le passé.

²²⁸ ROSENFELD Moshe N., "The development...", *art. cit.*, p. 97.

²²⁹ <http://www.collectionscanada.ca/incunab/index-f.html#french>.

²³⁰ HELMONT Franz Mercurius van, *Alphabetici veri naturalis hebraici brevissima delineatio*, Sulzbach, 1657.

²³¹ SCHICKARD Wilhelm, *Analysis Hebraeo grammatica quindecim priorum versuum capitii tertii geneoseo speciminis gratia*, Hambourg, 1695.

²³² *Encyclopaedia Judaica*, ROTH Cecil (dir.), *op. cit.*, article "Hebrew print" et ROSENFELD Moshe N., "The development...", *art. cit.*, p. 100.

²³³ SCHICKARD Wilhelm, *Horologium ebraeum, sive consilium, quomodo sancta lingua spacio xxiv Horarum, ab aliquot Collegis sufficienter apprehendiqueat ; editio nona ; prioribus omnibus accuratior, plenior et ad usum tyronum accomodatior, quod praefatio ad lectorem docebit*, Leipzig, 1626.

²³⁴ *ID.*, *משפט המלך – Jus regium Hebraeorum, e tenebris Rabbincis erutum et luci donatum cum animadversionibus et notis Jo. Benedicti Carpozovi, hebr. ling. in Academia Lipsiensi Professoris*, Leipzig, 1674.

²³⁵ CHRISTIANUS Friedrich Albrecht, *ספר יונה – Jonas illustratus...*, *op. cit.*

L'Allemagne est amenée à jouer un rôle prééminent dans l'impression et la diffusion des sciences hébraïques particulièrement aux XVIIe et XVIIIe siècles, en raison de l'intérêt prononcé par les princes pour l'imprimerie. Celle-ci est une source de revenus importants pour les villes qui possèdent des presses. L'essor s'explique aussi par le vaste marché intérieur, la demande croissante pour une telle littérature et le marché extérieur qui permet de vendre hors de l'Empire, en Europe orientale notamment où la première presse juive date de la fin du XVIIe siècle²³⁶.

c. Des presses vénitiennes à l'hégémonie d'Amsterdam.

La période 1500-1625 se distingue par la fondation de la presse de Venise, à l'instigation de Daniel Bomberg (1470/1480-1553) et à son fonctionnement. Flamand né à Anvers venu s'installer à Venise, il est le plus célèbre des imprimeurs d'*hebraica*. Il a son importance dans le cadre de cette étude car non seulement beaucoup d'auteurs germaniques, juifs ou chrétiens, s'adressent à lui pour la publication de leurs ouvrages, mais en plus les livres issus des presses de Daniel Bomberg connaissent une très large diffusion en Occident. Le fonds ancien de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg comporte d'ailleurs beaucoup d'ouvrages imprimés à Venise. Bomberg ne ménage pas ses efforts pour protéger le moindre manuscrit et près de 200 œuvres sortent de ses presses dans la période 1516-1549, en collaboration avec des imprimeurs, tel le juif de Padoue Israel "Cornelius" Adelkind entre autres²³⁷ et des correcteurs juifs. Il obtient en 1516 le privilège d'imprimer des livres en hébreu pour le compte des juifs et commencent par des *rabbinnica* et des écrits midrashiques. Elie Bakhur Levita fait appel à ses services. Bomberg imprime en 1517-1518 et en 1524-1525 la *Bible* dite rabbinique, connue sous le nom de *Bible* de Bomberg, dont la pagination caractéristique est devenue un standard. La seconde impression voit le format se stabiliser et demeurer identique pendant trois siècles. J'ai pu consulter au Grand Séminaire de Strasbourg une édition de 1549, intégralement en hébreu : au centre de la page, sur deux colonnes, est donné le texte biblique, à savoir la version en hébreu accompagnée de sa traduction en araméen (le *targum*) ; de part et d'autre et au bas de la page se trouvent les textes des commentateurs le plus réputés du Moyen Age juif comme Rachi de Troyes, rabbi Abraham ibn Ezra, Radak,...²³⁸. Il édite également les versions intégrales ou du moins les plus

²³⁶ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 79.

²³⁷ Fils d'immigrants allemands. Il admire la famille Bomberg à un point tel qu'il ajoute le nom "Cornelius" au sien, qui est le prénom du père de Daniel Bomberg. Il nommera son fils Daniel Cornelius.

²³⁸ *Biblia Rabbiorum Bombergium*, Venise, 1549, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 73 [diaporama 177].

complètes du *Talmud* de Babylone et du *Talmud* de Jérusalem (1520-1523), la publication étant supervisée par Adelkind²³⁹. Il retourne à Anvers en 1539, ses presses restent en activité une dizaine d'année encore, avec un succès et une fortune un peu moins grands. On ignore quel a pu être le niveau d'hébreu de Daniel Bomberg, mais il est certain qu'il aimait cette langue et était reconnaissant à Reuchlin d'avoir initié un mouvement aussi important qui a permis l'essor des études hébraïques. Dans les derniers mois de la vie de Reuchlin, il dédie un psaume à celui qui, en plaçant les études hébraïques sous sa tutelle a "libéré l'hébreu de sa prison obscure"²⁴⁰. Il est étrange en revanche qu'il n'ait édité aucun ouvrage en judéo-allemand, alors que l'Italie du nord est un grand centre religieux, intellectuel et de rayonnement du livre juif, fort d'une communauté importante dont une partie parle le *yiddish* en raison de son origine germanique²⁴¹. Les presses vénitiennes s'essoufflent au XVIIe siècle, ainsi qu'en témoigne De La Grange le Capillain, en charge de trouver des *hebraica* pour Richelieu. Ce dernier nourrit un intérêt pour les *hebraica* et est le fondateur de ce qui est aujourd'hui la Bibliothèque Nationale, qu'il dote de livres et manuscrits hébreux. Dans une lettre datée du 24 janvier 1664, il apparaît que certains juifs parviennent à obtenir le droit d'imprimer, mais seulement des livres communs :

"Je n'y ai trouvé aucun libraire juif, mais seulement un pauvre relieur juif, qui cherche chez les particuliers les livres qu'on lui demande. Ils n'en impriment plus, si ce n'est des plus communs, comme les livres de prières (...). Ils n'ont pas même liberté entière pour l'impression, si ce n'est sous le nom et autorité d'un noble de Venise, nommé Bagradin (...)"²⁴².

Cet imprimeur est en effet connu depuis longtemps à Venise, pour son impression de livres en hébreu notamment, mais il ne semble plus y avoir d'autres artisans chrétiens spécialisés dans l'impression d'*hebraica* comme Bomberg.

Un grand nombre de villes italiennes possèdent une presse juive depuis le début du XVIe siècle, grâce entre autres à l'activité des Soncino, qui se trouvent à Fano en 1515, à Ortona en 1519 et à Rimini en 1521. A Bologne, où une presse est établie en 1537, une dizaine de livres de prières et de *responsa* sont produits entre 1537 et 1541. Rome possède également son centre d'impression hébraïque dès 1518 grâce à Elie Bakhur Levita. Et Mantoue (1513), autour des Rufenelli, a une production d'ouvrages suffisante en hébreu ou

²³⁹ *Encyclopaedia Judaica*, ROTH Cecil (dir.), *op. cit.*, article "Daniel Bomberg".

²⁴⁰ GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 471.

²⁴¹ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 63.

²⁴² KAYSERLING Mayer, "Richelieu, Buxtorf père et fils, Jacob Roman", *REJ*, 8 (1884), p. 75.

sur l'hébreu pour être citée. Peuvent encore être mentionnées les presses de Venise (1515) et de Vérone (1594)²⁴³.

L'impression des *hebraica* connaît également un essor dans la première moitié du XVI^e siècle dans la ville de Cracovie, avec notamment des presses juives, qui sont la propriété d'une famille juive chassée de Prague et établie à Cracovie dès 1530 : Hayyim Helicz et ses trois fils Shmuel, Asher et Elyakim²⁴⁴. Le premier ouvrage imprimé en *yiddish* dans cette ville est une concordance biblique bilingue de rabbi* Anshel, le *Mirkeves ha-Mishne* (1534)²⁴⁵.

Entre 1625 et 1735, Amsterdam connaît un véritable âge d'or pour tout ce qui a trait au judaïsme, la ville est appelée à cette époque "la Nouvelle Jérusalem"²⁴⁶. Il y existe en effet un climat unique de tolérance, puisqu'y sont installées des communautés juives réfugiées de la péninsule ibérique et d'Europe centrale. D'innombrables liens culturels et religieux sont tissés dans cette ville où les mondes juif et chrétien réformé se côtoient au quotidien, ainsi qu'un peintre comme Rembrandt a pu le mettre en scène sur certaines de ses toiles, comme le montre l'exposition "Rembrandt et la Nouvelle Jérusalem- juifs et chrétiens à Amsterdam au Siècle d'or", montée entre mars et juillet 2007 au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme à Paris. Le tableau "La circoncision" présente une famille juive entourée de juifs, dont un rabbin, et de chrétiens de haut rang. Cette ville compte également une communauté de "nouveaux chrétiens" puisqu'y vivent de nombreux marranes, des convertis de force du Portugal restés en secret fidèles à leur religion première. Deux presses juives y sont fondées en 1627, financées par de riches marranes, supplantant un siècle plus tard les presses juives des terres de l'Empire. L'une d'elle est dirigée par Menasseh ben Israel, qui imprime dans la première moitié du XVII^e siècle plus de soixante ouvrages, dont les siens, parmi lesquels une très bonne édition de la *Mishna** sans voyelles. On lui doit également le premier livre en *yiddish* imprimé, une adaptation rythmée de la Torah connue sous le titre de *Mizmor le-Torah*, imprimée en 1644 chez Menasseh ben Israel. 97 ouvrages en judéo-allemand sont imprimés dans cette ville entre 1644 et le XVIII^e siècle²⁴⁷. Ses fils continueront son œuvre. La Hollande se positionne en gardienne des presses juives au XVII^e siècle. La prospérité du pays favorise d'ailleurs leur expansion et des maîtres se font connaître comme Athias, Benveniste,

²⁴³ ROSENFELD Moshe N., "The development...", *art. cit.*, p. 92.

²⁴⁴ Cf. FRIEDBERG H. D., *Geschichte des hebräischen Buchdruckes in Krakau*, Cracovie, 1900.

²⁴⁵ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 61.

²⁴⁶ FUKS Lajb, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. Catalogue of the Bibliotheca Rosenthaliana University Library of Amsterdam*, Leiden, 1973.

²⁴⁷ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 59.

Phoebus²⁴⁸. Joseph Athias est imprimeur et éditeur. Il fonde une officine d'édition bilingue hébreu-hollandais. Son premier ouvrage est un livre de prières selon le rite sefarad (1658). L'année suivante il publie un commentaire du *Pentateuque* et prépare avec Johann Leusden – qui rédige de nombreux ouvrages entre 1652 et 1682²⁴⁹ – une Bible éditée pour la première fois en 1661. Il annonce en 1687 qu'il a imprimé plus d'un million d'exemplaires de la *Bible* pour le marché de l'Angleterre et de l'Ecosse. A sa mort en 1700, son fils Immanuel, associé depuis 1685, reprend l'affaire encore très florissante²⁵⁰.

d. Les presses de Bâle : des Froben aux Buxtorf.

Bâle est un pôle important de l'impression d'écrits hébraïques, grâce aux officines de Johannes Froben et Heinrich Petri. Johannes Froben (1460-1527) est le plus connu, c'est un bourgeois de Bâle qui fait ses débuts dans l'établissement de Johannes Amerbach avant de fonder son propre atelier d'imprimerie en 1491 qui comptera parmi les plus importants d'Occident pour les publications humanistes trilingues. Les caractères hébraïques qu'il utilise portent en quelque sorte une marque de fabrique qui les rendent reconnaissables : ils sont très nets et penchent vers la gauche, un peu à la manière des éditions de Mantoue dont les caractères portent le nom de l'imprimeur juif Abraham ben Salomon Conat (les caractères "conat", encore utilisés aujourd'hui dans les éditions de luxe)²⁵¹. Froben et ses successeurs produisent de nombreux ouvrages, notamment ceux de Sebastian Münster et d'Elie Bakhur Levita (1525 et 1527), qui leur valent leur renommée. La grammaire de Capiton est également imprimée à Bâle (1518)²⁵². Sa situation géographique au cœur de l'Occident, la présence de savants réputés, entre autres Conrad Pellican et Sebastian Münster, l'excellence du matériel typographique, l'arrivée de réfugiés pour cause de répression religieuse, notamment des réformés, font de Bâle un des pôles de l'imprimerie en Europe : les éditions hébraïques commencent en 1516 et perdurent plus d'un siècle²⁵³.

L'activité bâloise est intense pendant longtemps, maintenue par les successeurs de Johannes Froben et par la fidélité de Sebastian Münster, entre autres humanistes, qui continue

²⁴⁸ ROSENFELD Moshe N., "The development...", *art. cit.*, p. 99. Cf. également IFRAH Lionel, *L'aigle d'Amsterdam...*, *op. cit.*

²⁴⁹ Cf. partie sources.

²⁵⁰ *Encyclopaedia Judaica*, ROTH Cecil (dir.), *op. cit.*, article "Joseph Athias".

²⁵¹ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 73.

²⁵² BERNOULLI Charles, *Basler Büchermarken*, Strasbourg, 1895 ; PRIJS Joseph, *Die Basler hebräischen...*, *op. cit.*

²⁵³ Cf. BIETENHOLZ Peter G., "Edition et Réforme à Bâle (1517-1565)", dans GILMONT Jean-François (dir.), *La Réforme et le Livre : l'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*; Paris, 1990, p. 239-268.

de produire ses ouvrages dans cette ville notamment la grammaire d'Elie Bakhur Levita (1552)²⁵⁴ et son *Tobias* (1556)²⁵⁵. Entre 1500 et 1560, près de 430 *hebraica* sont produits sur les presses des Froben, qui finiront par remplacer Bomberg comme plus grands fournisseurs de matériaux rabbiniques et juifs à un public chrétien²⁵⁶. Aucune statistique n'a été faite sur la production des livres en *yiddish* dans cette ville, entre 1534 date à laquelle le premier ouvrage connu est publié, et le XVIIIe siècle. Pourtant selon le travail effectué par Joseph Prijs, une vingtaine de livres en judéo-allemand auraient été édités chez Conrad Waldkirch entre 1557 et 1612²⁵⁷. Bâle s'est hissé au rang international d'édition en développant une tradition multilingue : latin, grec, allemand et hébreu. De nombreux humanistes et réformateurs de tout l'Occident sont alors attirés par ce centre de rayonnement intellectuel. Le conseil municipal décrète en 1550 qu'aucun livre religieux ne peut être imprimé dans une langue autre que les quatre mentionnées²⁵⁸.

Les travaux de la famille Buxtorf apportent un souffle nouveau aux presses bâloises. Johannes Buxtorf père et fils sont tous deux professeurs d'hébreu à l'université de Bâle et très attachés à l'impression des *hebraica*. Leur activité nous est connue grâce à l'étude de Stephen G. Burnett²⁵⁹. Buxtorf père (1564-1629) s'installe à Bâle en 1588, à une époque où l'université de la ville jouit d'une grande renommée : elle est à son apogée entre 1570 et 1620²⁶⁰. Il baigne dans un univers où l'hébreu est reconnu : lui-même professeur d'hébreu, il se lie avec l'humaniste Kaspar Waser qui enseigne cette matière à Zurich et épouse Margaretha Curio, petite-fille de Coelius II Curio, professeur d'hébreu à l'université de Bâle. L'une de ses filles, Lucia, épouse l'imprimeur Ludwig König²⁶¹. En plus de l'enseignement, Buxtorf vend et achète des livres hébraïques, et exerce l'activité de correcteur pour le compte de Conrad Waldkirch puis de son gendre Ludwig König²⁶². Il fait part de son travail de correcteur à son ami Caspar Waser dans des lettres datées du 28 janvier 1595 et du 15 décembre 1596, conservées à la Zentralbibliothek de Zurich, dans lesquelles il explique que sa tâche consiste à lire les manuscrits, à les préparer pour l'impression et à relire les versions imprimées²⁶³. Il voyage beaucoup, écume les foires de livres, pour se procurer des manuscrits hébraïques qu'il

²⁵⁴ MÜNSTER Sebastian, *קטן קטן – Grammatica hebraea...*, *op. cit.*

²⁵⁵ *ID.*, *טוביא – Tobias. Cum versione et annotationibus Munsteri*, Bâle, 1556.

²⁵⁶ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 166.

²⁵⁷ PRIJS Joseph, *Die Basler hebräischen...*, *op. cit.*

²⁵⁸ BIETENHOLZ Peter G., "Edition...", *art. cit.*, p. 240 et suivantes.

²⁵⁹ BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden, New York et Cologne, 1998 (Studies in the History of Christian Thought, 48).

²⁶⁰ STAEHELIN Andreas, *Geschichte des Universität Basel (1632-1818)*, Bâle, 1957, p. 93.

²⁶¹ BURNETT Stephen G., *From Christian...*, *op. cit.*, p. 19-20.

²⁶² *Ibid.*, p. 35.

fait ensuite imprimer dans sa ville ou pour faire de la publicité pour les imprimeurs bâlois. Il est à l'affût des érudits qui cherchent à faire imprimer des *hebraica*. En 1595, il est à Strasbourg pour négocier un ouvrage vendu dans cette ville²⁶⁴. Buxtorf se constitue également un réseau de connaissances, qui lui permettent de se tenir au courant des derniers travaux ou recherches en cours. Il devient *de facto* collecteur de livres pour le compte de nombreux savants et personnalités, comme en témoigne l'étude de sa correspondance²⁶⁵, tel Richelieu²⁶⁶. Il délègue une partie de son travail à des agents qui à leur tour vont de foire en foire à la recherche des livres demandés. Avant 1620, parmi ses agents, l'on trouve des amis vivant aux Pays-Bas, comme Thomas Erpenius de Leiden²⁶⁷ ou le censeur des livres hébraïques de Hanau, Walter Keuchen :

"Le עניני נאמן est d'une confection très élégante, mais est difficile à trouver car trop rare. Je le possède personnellement et sais où se trouve un autre exemplaire, mais il est cher, au moins 4 florins. Si tu veux, je ferai de mon mieux pour l'obtenir. D'autres livres, nombreux, que j'ai en ma possession et qui sont rares, me sont offerts, tels les écrits d'Avicenne, ouvrage extrêmement rare qui a été vendu l'an passé à la bibliothèque de Heidelberg pour 30 florins (...)"²⁶⁸

Il est aussi en contact avec des vendeurs de livres juifs de confession juive, dont Mordechai Gumplin et Abraham Braunschweig²⁶⁹. Ses contacts sont très étendus, jusque dans l'Empire ottoman, comme en témoigne une lettre en hébreu que lui envoie Abraham Braunschweig en 1617²⁷⁰. Une lettre du pasteur réformé Paul Ferry envoyée à Buxtorf le 5 mars 1623 atteste également qu'il lui sert d'agent :

"J'ai bien trouvé chez quelques juifs la grammaire de rabbi Jona, le *Sepher Zachut* de rabbi Abraham ibn Ezra et le *Lischon Limmudim*, mais personne ne veut les vendre. Nulle part je n'ai trouvé la grammaire de rabbi Abraham Hayyug ; une personne entre autres me disait qu'elle avait vu cette grammaire à Cracovie, en manuscrit, mais jamais imprimée. Tous les autres livres sont imprimés à Venise et peuvent être achetés à Francfort pendant la foire. Il n'y a rien à attendre de notre rabbi, qui n'est ni savant ni complaisant"²⁷¹.

Buxtorf déploie tous les moyens en son pouvoir (et en ceux de ses agents) pour trouver les ouvrages, d'autant que les juifs ne cèdent que difficilement ceux qui sont en leur possession. Il profite largement de ses activités pour augmenter sa collection privée d'*hebraica*, se constituant ainsi une magnifique bibliothèque. Il est lui-même l'auteur de

²⁶³ Zentralbibliothek – Zurich : Ms S-150 (96) ; Ms S-151 (64).

²⁶⁴ Zentralbibliothek – Zurich : Ms S-150 (96).

²⁶⁵ Universitätsbibliothek – Utrecht : Ms 987 (237-238) : [3 avril 1606] lettre de Buxtorf à Joseph Scaliger ; Bâle, UB, Ms G I 59 (259) : [10 août 1607] lettre de Johannes Drusius à Buxtorf.

²⁶⁶ KAYSERLING Mayer, "Richelieu...", *art. cit.*

²⁶⁷ Universitätsbibliothek – Bâle : Ms G I 59 (273) : [10 avril 1614] lettre d'Erpenius à Buxtorf.

²⁶⁸ Bâle, UB, Ms I 60 (322) : [10 avril 1615] lettre de Keuchen à Buxtorf.

²⁶⁹ BURNETT Stephen G., *From Christian...*, *op. cit.*, p. 44.

²⁷⁰ KAYSERLING Mayer, "Richelieu...", *art. cit.*, p. 84.

²⁷¹ Bâle, UB, Ms G I 62 (131). Traduit dans KAYSERLING Mayer, "Richelieu...", *art. cit.*, p. 76.

plusieurs lexiques et livres de vocabulaire, parmi lesquels le *De abbreviaturis hebraicis* (1613)²⁷², le *Lexicon hebraicum et chaldaicum* (1621)²⁷³ et le *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum* complété par son fils et publié en 1640²⁷⁴, il a composé plusieurs grammaires, dont un *Epitome grammaticae Hebraeae* (1617)²⁷⁵ et un *Thesaurus grammaticus* (1620)²⁷⁶. Tous ses ouvrages connaissent de nombreuses rééditions jusqu'au XVIIIe siècle. Quant à son fils (1599-1664), il augmente et réédite une bonne partie de l'œuvre paternelle, traduit de nombreux commentaires juifs médiévaux, dont le *Kuzari* de Judah Halevi en 1660²⁷⁷. Il publie également le compte-rendu de sa controverse avec un hébraïsant contemporain, Ludovicus Capelus, dont les points de vue divergent quant à la datation de la vocalisation de l'hébreu (1653)²⁷⁸. Les positions de Buxtorf, pour qui elle remonte au moins à la période d'ibn Ezra, sont officiellement adoptées par l'Eglise suisse en 1675.

Cette activité de Buxtorf, que poursuit son fils après sa mort, en devenant un véritable intermédiaire pour le commerce des livres juifs, est fondamentale pour Waldkirch et la survie de ses presses, lui qui n'a jamais été qu'un artisan-imprimeur et qui n'aurait sans doute jamais connu un tel succès. Entre 1598 et 1603, puis entre 1606 et 1612, Waldkirch produit 49 livres destinés pour l'essentiel à un public juif, dont 14 livres de prières²⁷⁹. Quant à la production en *yiddish*, il faut attendre 1557 pour voir apparaître le premier ouvrage en judéo-allemand, une traduction des *Megillot* intitulée *Di megile in taytsher shprakh* et une version du *Livre de Daniel*, le *Daniel bukh*, publiés tous deux chez l'imprimeur Jacob Kündig. Cet imprimeur est le premier à utiliser les caractères hébraïques appelés *mashket* ou *meshey*t dans un contexte non-profane²⁸⁰. Le fameux *Mayse bukh* est imprimé dans l'officine de Conrad Waldkirch en

²⁷² BUXTORF Johannes (père), *De abbreviaturis hebraicis...*, op. cit.

²⁷³ ID., *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, Bâle, 1621.

²⁷⁴ BUXTORF Johannes (fils), *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum in quo omnes voces chaldaicae... fideliter explicantur... passim Hebraeorum Proverbia... Cum indice vocum latinarum*, Bâle, 1640.

²⁷⁵ BUXTORF Johannes (père), *Epitome grammaticae Hebraeae. Breviter et methodice ad publicum Scholarum usum proposita. Adjecta succincta de mutatione punctorum vocalium instructio, et Psalmorum aliquot Hebraicorum Latina interpretatio, ut prompta sit juventuti, et ad manum posita, lectionis et exercitationis materies. Editio tertia*, Bâle, 1617.

²⁷⁶ ID., *Thesaurus grammaticus...*, op. cit.

²⁷⁷ BUXTORF Johannes (fils), כוזרי – *Liber Cosri. Continens colloquium seu disputationem de religione, habitam ante nongentos annos, inter Regem Cosareorum, et R. Isaacum Sangarum Judaeum ; contra Philosophos praecipue e Gentilibus et Karraitas e Judaeis ; synopsis simul exhibens Theologiae et philosophiae Judaicae varia et recondita eruditione refertam ; eam collegit, in ordinem redegit et in lingua arabica ante quingentos annos descripsit R. Jehudah Levita, Hispanus ; ex Arabica linguam hebraeam circa idem tempus, transtulit R. Jehudah aben Tybbon, itidem natione Hispanus, civitate Jerichuntinus*, Bâle, 1660.

²⁷⁸ ID., *Anticritica : seu vindiciae veritatis hebraicae : adversus Ludovici Cappelli Criticam quam vocat sacram, ejusque defensionem ; quibus sacrosanctae editionis Bibliorum Hebraicae autoritas, integritas, et sinceritas, a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis, vidicantur, simul etiam explicantur et illustrantur*, Bâle, 1653.

²⁷⁹ BURNETT Stephen G., *From Christian...*, op. cit., p. 45.

²⁸⁰ PRIJS Joseph, *Die Basler hebräischen...*, op. cit., n°97 et n°101.

1602, un recueil d'histoire du Moyen Age et du début de l'époque moderne²⁸¹. L'éditeur de cet ouvrage est Jacob Buchhändler ou Jacob Mocher Sepharim, originaire de la ville de Meseritz en Lituanie et colporteur de livres et correcteur chez Conrad Waldkirch. La catalogue de Prijs le mentionne sous le nom de Yaakov Pollack²⁸². En plus du *Mayse bukh*, il publie un grand nombre de livres de prières en hébreu et en *yiddish*, ainsi qu'un manuel de correspondance, les *Iggerot chelomim* ("Lettres de paix ou d'amitié") en 1603²⁸³. Grâce aux Buxtorf principalement, les *hebraica* constituent, entre 1600 et 1625, 10% de la totalité de la production imprimée bâloise et ils vont propulser les presses de Waldkirch à un haut niveau, en les faisant sortir d'un secteur où pendant longtemps seuls les juifs étaient présents, et en (r)amenant à Bâle une clientèle d'hébraïsants chrétiens²⁸⁴.

Cette partie quelque peu en marge de l'argumentation générale de la thèse et très érudite, a mis en évidence l'étendue des échanges de la littérature juive. D'où le choix de présenter les principales presses d'Occident, plutôt que de me limiter à l'Allemagne. L'on constate qu'il existe des savants qui cherchent à accroître leurs connaissances dans le domaine des études juives ou qui se passionnent pour l'impression des *hebraica*, au point d'y consacrer leur vie, si l'on songe aux Buxtorf. Cela n'exclut pas les perspectives missionnaires, mais démontre que la production des ouvrages hébraïques est une réalité de la période moderne, une réalité de plus en plus chrétienne. Les écrits hébraïques et juifs, à mesure que les érudits s'attachent à les étudier, subissent des jugements et des critiques de plus en plus négatifs. L'hébreu étant une langue difficile à apprendre et réellement maîtrisée par un cercle restreint d'intellectuels seulement, certains théologiens s'emploient à ce que l'étude de l'hébreu ne dépasse pas le cadre théologique. La méfiance que cette langue suscite est liée aux soupçons séculaires de prosélytisme juif. L'Eglise se sent menacée, à plus forte raison depuis la scission provoquée par Luther. Les études hébraïques apparaissent dès lors comme un prétexte pour repenser et redéfinir les fondements ecclésiastiques. C'est pourquoi elles existent dans un univers essentiellement chrétien, la meilleure illustration étant la controverse entre Johannes Reuchlin et Johannes Pfefferkorn qui ébranle les esprits au début du XVIe siècle.

²⁸¹ *Ibid.*, n°178 et *Un beau livre d'histoires – Eyn schön Mayse bukh. Fac-similé de l'editio princeps de Bâle (1602)*, STARCK Astrid (éd. et trad.), Bâle, 2004 (Schriften der Universitätsbibliothek Basel, 6/1).

²⁸² *Ibid.*, n°255.

²⁸³ *Un beau livre d'histoires...*, *op. cit.*, p. XX-XXI.

²⁸⁴ GUGGISBERG Hans R., "Reformierter Stadtstaat und Zentrum der Spätrenaissance : Basel in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts", dans BUCK August (dir.), *Renaissance / Reformation : Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden, 1984, p. 214.

II. REGARDS CRITIQUES SUR LES ECRITS JUIFS.

1. De l'hébraïsant au judaïsant.

a. *L'hébreu, une langue difficile à maîtriser, une langue d'érudits.*

L'hébreu n'est pas une langue facilement accessible aux hommes des XVe et XVIe siècles, elle n'entre que difficilement dans le tronc commun de l'apprentissage. *L'homo trilinguis* de la Renaissance reste un idéal assez peu atteint dans les faits. En dehors des érudits comme Reuchlin et Münster, ou des éditeurs comme Bomberg, Froben ou Buxtorf, dont les activités respectives suscitent de nombreux commentaires de la part de leurs contemporains, la connaissance de l'hébreu reste rudimentaire. La plupart des universités en Occident possèdent leur chaire d'hébreu, mais l'enseignement est assez inégal selon les lieux, les enseignants y sont plus ou moins renommés, plus ou moins compétents. Les universités essaient par conséquent de faire venir à elles les grands noms de l'époque. Posséder une chaire d'hébreu est ainsi considéré au début du XVIe siècle comme une marque de qualité. L'université de Marburg, par exemple, tente d'avoir un enseignement en hébreu : son premier instructeur, Sebastian Nucenus, est un élève du juif converti Matthias Adrianus, nommé en 1536, auquel succède Johannes Lincerus, en poste jusqu'à sa mort en 1569. Aucun de ces deux enseignants ne rédige de grammaire ou de manuels d'hébreu. Les deux pôles universitaires incontournables dans ce domaine sont Paris et Zurich²⁸⁵. D'autres universités ajoutent l'hébreu à leur enseignement, mais tardivement : Königsberg en 1546, Rostock en 1553, Iena en 1558. Là non plus, les professeurs n'écriront pas de livres d'apprentissage. L'hébreu est enseigné à l'université de Strasbourg depuis 1526. Dans aucune de ces universités l'hébreu ne dépasse le stade d'une unité d'enseignement dans le cursus de la faculté de théologie. Dans le domaine de la connaissance en hébreu ou de la rédaction de manuels, les travaux des trois précurseurs, et particulièrement ceux de Reuchlin, restent inégalés.

La qualité de l'instruction en hébreu est un gage de prestige pour l'université, prestige qui rejaillit ensuite sur la ville. Jerome Friedman rapporte que Martin Luther surveille de près le choix de l'enseignant amené à occuper la chaire d'hébreu de l'université de Wittenberg et qu'il se renseigne auprès du Prince-Electeur Frédéric, dans une lettre datée du 22 mai 1519, sur le postulant, Johannes Keller von Burkundtstadt, connu également sous son nom d'humaniste Cellarius Gnostopolitanus. Il veut connaître son "opinion concernant un professeur d'hébreu (...) [qui] a enseigné l'hébreu à Heidelberg et est l'auteur d'un opuscule grammatical (que, me semble-t-il, vous avez vu) dans lequel il met en avant ses connaissances dans ce domaine (...). Il nous a promis qu'il ferait tout ce qui est en son pouvoir pour se

comporter en enseignant digne, à condition de percevoir un salaire décent de notre plus illustre souverain (...). Il est en ce moment à Leipzig, dans l'attente d'une réponse de notre part". Luther souhaite vivement, pour une question de prestige institutionnel, que le Prince-Electeur débloque les fonds nécessaires pour pouvoir payer Keller, afin qu'il vienne dispenser son savoir à Wittenberg et que l'*aura* de sa renommée rejaillisse sur la ville, car Johannes Keller a exercé dans le passé dans les universités de Mayence, Tübingen, et au collège trilingue de Louvain. La proposition de Leipzig s'avère plus intéressante que les 50 *gulden* annuels proposés par Luther, Keller décide d'y rester et la chaire d'hébreu de Wittenberg reste vacante. Le 7 novembre 1519, Luther rapporte que "Matthias Adrianus, un juif de Louvain d'origine espagnole [lui] a écrit (...). Il a été obligé d'en partir en raison de leur [les théologiens] tyrannie et demande à pouvoir enseigner l'hébreu [à Wittenberg]"²⁸⁶. Luther ne tarit pas d'éloges sur Adrianus :

"Vous connaissez la réputation et l'érudition de cet homme. Par conséquent faites porter l'attention du plus illustre souverain sur les dons de Dieu d'une très grande opportunité de promouvoir l'étude de l'hébreu parmi nous. Je vous prie de répondre aussi vite que possible afin que je puisse lui transmettre une réponse"²⁸⁷.

Le réformateur hésite néanmoins entre deux convertis : Adrianus et Werner Einhorn de Bacharach. Il enjoint le Prince-Electeur, dans une lettre datée du 16 avril 1520, d'opter pour celui des deux qui semble le moins préoccupé par l'appât du gain. Il lui demande de ne pas trop tarder à choisir, de crainte que chacun des deux ne reçoive une proposition venant d'ailleurs :

"Nous nous sommes mis d'accord avec Adrian (...) pour qu'il attende un peu. Il a promis de rester à Berlin encore huit jours et d'attendre notre lettre. Notre tâche est maintenant d'obtenir une réponse de Werner de Bacharach aussi vite que possible, Adrianus, demande bien sûr un salaire de 100 *gulden* en tout. Il nous faut nous montrer extrêmement prudents dans toute cette affaire, car comme on dit, à essayer de s'asseoir sur deux chaises, on risque de tomber entre les deux (...)"²⁸⁸.

Or, Luther souhaite ardemment que la chaire d'hébreu de l'université de sa ville soit pourvue au plus vite. C'est Adrianus qui est finalement choisi, mais il en est expulsé dès 1521 pour divergence d'opinion²⁸⁹. Son successeur est Matthieu Goldhahn, Aurogallus de son nom

²⁸⁵ FRIEDMAN Jerome, "Luther, Forster...", *art. cit.*, p. 619, et *ID.*, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 33 et 173.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 33-34. L'un de ses collègues, Latomus, fervent détracteur de Luther, s'attaque violemment à lui et est la cause principale de son départ de Louvain en 1519. Cf. STEINSCHNEIDER Moritz, *Bibliographisches Handbuch über die theoretische und praktische Literatur für hebräische Sprachkunde. Ein selbstständiger Anhang zu Gesenius Geschichte der hebräischen Sprache und le Long, Maschis Bibliotheca Sacra*, Leipzig, 1859, p. 2.

²⁸⁷ Cité dans FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 34.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁸⁹ GEIGER Ludwig, *Das Studium...*, *op. cit.*, p. 41-48 et p. 134. Il part alors pour Leipzig (ou peut-être Fribourg, les sources sont incertaines sur ce point) où il serait resté jusqu'à sa mort. Auteur d'une *Introductio in Linguam*

d'humaniste. Il y reste jusqu'à sa mort en 1543. Le meilleur hébraïsant exerçant dans la ville de Luther est le théologien Johannes Forster, élève de Reuchlin à Ingolstadt. Il publie un ouvrage antijuif important, un lexique hébreu-latin et le *Dictionarium hebraicum novum* (Bâle, 1557). Conscient du savoir et du prestige qu'il apporte à la ville, il réclame un salaire de 200 *gulden*²⁹⁰.

Il est impossible de connaître la proportion d'étudiants qui ont eu une instruction en hébreu, à l'université ou chez un maître juif ou converti, et encore moins de savoir quel est leur niveau de pratique et de compréhension. Il apparaît évident que les humanistes hébraïsants qui font le plus parler d'eux comptent parmi les plus compétents. Nombreux sont aussi ceux qui ont appris l'hébreu au cours de leurs années d'études, mais qui n'en font aucun usage par la suite ; et lorsqu'usage il y a, il est rare que celui-ci dépasse la connaissance première des textes bibliques. Il s'agit d'un hébreu à vocation purement utilitaire. Il n'y a guère que Reuchlin, Münster et les Buxtorf qui soient en mesure, et qui se donnent la peine, de pénétrer cet univers théologique et spirituel dont l'hébreu constitue la clef. Reuchlin perçoit l'hébreu comme "la source d'où jaillit toute théologie"²⁹¹. Johannes Buxtorf père ouvre son *Epitome grammaticae Hebraeae* (Bâle, 1617) par une citation qui montre ce que représente l'hébreu à ses yeux :

"L'hébreu est le précepte des sages, לעולם למד אדם לתלמידים בתוך קצרה, l'homme enseigne toujours à ses élèves par le chemin le plus court"²⁹².

En 1628, les professeurs de théologie de Strasbourg déclarent que Buxtorf est le plus grand hébraïsant du siècle et le félicitent pour la brièveté et la clarté de ses ouvrages. C'est surtout son *Thesaurus Grammaticus Linguae Sanctae Hebraeae*, paru en 1609, qui est plébiscité²⁹³.

Hebraeam, sa réputation se forge davantage sur ses capacités linguistiques que sur ses écrits ou sont art d'instruire.

²⁹⁰ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 35.

²⁹¹ REUCHLIN Johannes, *De rudimentis...*, *op. cit.*, préface : (...) *hebraicorum vocabulorum proprietatem et veram conditionem sermonis a quo fonte omnis theologia scaturivit avido conatu libenter assequamur (...)*.

²⁹² BUXTORF Johannes, *Epitome grammaticae Hebraeae. Breviter et methodice ad publicum Scholarum usum proposita. Adjecta succincta de mutatione punctorum vocalium instructio, et Psalmorum aliquot Hebraicorum Latina interpretatio, ut prompta sit juventuti, et ad manum posita, lectionis et exercitationis materies. Editio tertia*, Bâle, 1617, p. 4 : (...) *Sapientum Hebraeum praeceptum est, לעולם למד אדם לתלמידים בתוך קצרה, semper doceat homo discipulos suos via brevi (...)*.

²⁹³ Bâle, UB, Ms G I 61 (2), folio 109 : [lettre de la faculté de théologie de Strasbourg à Buxtorf, 23 septembre 1628] (...) *Caeterum, uti omnes qui Hebraea vel a limine salutarunt, nominis tui famam maximi faciunt, teque facile Primatem atque Antistitem omnium hujus seculi Hebraeorum Doctorum agnoscunt, qui pulchra methodo, brevitate, perspicuitate, eo quae ab aliis confuse, proluxe, obscure olim fuerunt, congesta, tradit (...)*. Cet ouvrage connaît de nombreuses révisions et rééditions du vivant de son auteur et après sa mort.

Dans ses travaux, Moritz Steinschneider fait apparaître des noms d'hébraïsants chrétiens – au sens le plus large du terme – de tout l'Occident, entre le XVe et le XXe siècle. Parmi les hébraïsants germaniques les plus importants de la période considérée dans notre étude, l'on trouve cités :

Johannes Reuchlin (1455-1522)
Johannes Böschenstein (né en 1472, Autriche)
Thomas Murner (1475-1537),
Conrad Pellican (1478-1556, Zurich)
Sebastian Münster (1489-1552, Bâle)
Johannes A. Widmanstadt (1500-1559, Wellingen),
Erasmus O. Schreckenfuchs (1511-1575, Tübingen)
Johannes Cellarius (vers 1518)
Rhegius Henricus Urbanus (vers 1535)
Johannes Buxtorf père et fils (Bâle)
Wilhelm Schickard (1592-1635, Tübingen)
Johannes Koch (Coccejus) (1603-1669, Leiden)
Balthazar Scheidt (1614-1670, Strasbourg)
Johann Heinrich Hottinger (1620-1667, Heidelberg)
Johannes Leusden (1624-1699, Utrecht)
Johann Christoph Wagenseil (1635-1703, Altendorf)
Knorr von Rosenroth (1636-1689, Sulzbach)
Johannes Jacob Buxtorf, fils de Johannes
Buxtorf fils (1645-1705, Bâle)
Johannes Wülfer (1651-1724, Nuremberg)
Daniel Sprenger (1656-1708, Breslau)
Philipp Johann Bleibtreu (vers 1699, Francfort)

A sa liste, toutefois incomplète, il ajoute les femmes chrétiennes qui se sont intéressées aux études hébraïques telles que :

Dorothee Maria, épouse du duc de Saxe (XVIIe siècle)
Anna Sophia, abbesse de Quedlinburg (2e moitié du XVIIe siècle)
la duchesse Antonia de Wurtemberg (morte en 1679)
Maria-Elisabeth, fille du duc Christian-Albert de Schleswig-Holstein (début du XVIIIe siècle)

Elles n'apparaissent pas avant le XVIIe siècle et sont toutes issues de milieux privilégiés puisqu'elles font soit partie des ordres religieux soit sont les épouses de responsables politiques. Il ne semble pas qu'elles aient laissé des écrits. Donc, si l'on tient compte des hommes seulement, entre le début du XVIe siècle et le milieu du XVIIIe, à peine plus d'une vingtaine d'hébraïsants chrétiens a émergé, dont les écrits ont servi à plusieurs générations d'érudits.

Comment juger le niveau de maîtrise de l'hébreu ? Celui-ci apparaît à la lecture des ouvrages que les hébraïsants publient. Nombre d'auteurs écrivent intégralement en latin et ajoutent quelques pages en hébreu, voire parfois seulement quelques mots, dans leur rédaction. C'est entre autres le cas de Martin Bucer. Rares sont ceux, en dehors des convertis,

qui écrivent en mode hébraïque, c'est-à-dire de droite à gauche, donc commence par la fin si l'on se réfère au mode occidental de lecture. On peut mentionner l'*Hebraicarum Institutionum* de Capiton²⁹⁴, le *Septem psalmipoenitentiales* de Johannes Böschenstein²⁹⁵, l'*Horologium ebraeum* de Wilhelm Schickard²⁹⁶ et les différents travaux des Buxtorf. Sebastian Münster est celui qui va le plus loin dans ce domaine, car ses ouvrages sont bilingues et la partie latine se lit également de droite à gauche, ce qui constitue une gymnastique de lecture peu habituelle pour l'esprit. Ce phénomène est visible notamment dans l'*Ecclesiastes juxta hebraicam veritatem* ou dans le *Canticum Canticorum*, parus tous deux en 1525²⁹⁷. L'ouvrage, bilingue, se lit de droite à gauche : la page de droite est en hébreu, celle de gauche est en latin. La seconde partie de l'ouvrage est entièrement en latin, mais la lecture se poursuit... de droite à gauche !²⁹⁸.

Seul un cercle restreint d'intellectuels conscients d'appartenir à une minorité maîtrise vraiment à fond l'hébreu. Les hébraïsants les plus compétents savent qu'ils ne peuvent compter que sur leur propre apport pour poursuivre toujours plus avant l'exploration de la langue hébraïque. Dans la préface de son *De accentibus* en 1518²⁹⁹, Reuchlin avertit le lecteur en présentant son livre comme un manuel de première approche sur la thématique traitée et renvoie le lecteur qui souhaiterait approfondir ses connaissances à celui de Capiton, paru la même année³⁰⁰. Pour certains humanistes, leur niveau est tel qu'ils ne trouvent plus de maîtres chrétiens capables de répondre à leurs questions. Il leur faut se tourner vers les juifs. Or, à l'instar de Pellican, nombreux sont ceux qui se plaignent que les juifs refusent de collaborer. C'est ce qu'exprime Reuchlin en 1506, dans la dédicace destinée à son frère Dionysius dans son livre *De rudimentis hebraicis*. Il laisse entendre qu'il doit écrire son ouvrage "surtout parce que les juifs de notre pays ne veulent pas instruire les chrétiens dans leur langue, soit par jalousie, soit par inexpérience"³⁰¹. Quant à Sebastian Münster, dans la préface de son *Arukh*, en 1525, il avoue que, à l'instar d'un grand nombre de ses contemporains, il s'est

²⁹⁴ CAPITON Wolfgang, *Hebraicarum Institutionum...*, op. cit.

²⁹⁵ BÖSCHENSTEIN Johannes, *Septem psalmipoenitentiales ex hebraeo ad verbum Latine Germaniceque a Johanne boeschenstain translati*, s.l., 1520.

²⁹⁶ SCHICKARD Wilhelm, *Horologium ebraeum, sive consilium, quomodo sancta lingua spacio xxiv Horarum, ab aliquot Collegis sufficienter apprehendiqueat ; editio nona ; prioribus omnibus accuratior, plenior et ad usum tyronum accomodatior, quod praefatio ad lectorem docebit*, Tübingen, 1654.

²⁹⁷ MÜNSTER Sebastian, *שִׁיר הַשִּׁירִים – Canticum Canticorum. Salomonis, Latine juxta Hebraicum contextum per Sebastianum Munsterum translatum, atque annotationibus aliquot nonnihil illustratum*, Bâle, 1525 [diaporama 174]

²⁹⁸, *קהלת – Ecclesiastes juxta hebraicam veritatem, per Sebastianum Munsterum translatus, atque annotationibus ex Hebraeorum rabinis collectis, illustratus*, Bâle, 1525.

²⁹⁹ REUCHLIN Johannes, *De accentibus...*, op. cit.

³⁰⁰ CAPITON Wolfgang, *Hebraicarum Institutionum...*, op. cit.

improvisé enseignant en hébreu à défaut de trouver un maître juif capable de répondre à ses attentes :

"(...) Nous avons été précepteurs avant d'avoir été disciples, je parle ici pour moi, que les autres jugent eux-mêmes de leur propre savoir. Naturellement, sera plus enclin à nous excuser celui qui, comme moi-même, s'en était rendu compte auparavant, et qui reconnaîtra combien font également défaut chez les juifs les livres dans lesquels on apprend le fondement et les débuts de la langue, à savoir les grammaires. Car en dehors des fragments des Kimkhi et de ce qu'on nomme 'Table', je ne sais pas ce qu'ils auraient d'autre. A cela s'ajoute le fait que les juifs méprisent grandement la grammaire ; en effet, ils n'acquièrent pas la connaissance de leur langue par des règles, mais par la lecture assidue de la Bible, comme si chez nous on proposait immédiatement aux enfants Cicéron et Virgile, et chez les Grecs Lucien ou Homère (...)"³⁰².

Il faut constater que de toute façon, la plupart des humanistes et des théologiens se contentent des ouvrages mis à leur disposition, incapables d'en juger la teneur. Willibald Pirckheimer encense par exemple l'humaniste et théologien alsacien Thomas Murner (1475-1537), qui a traduit à la demande des franciscains les prières juives de *Pessakh** en latin, ainsi que la prière *birkat ha-mazon*, la bénédiction faite après le repas³⁰³. Pourtant, l'ouvrage manque de précisions et trahit un certain nombre de lacunes dans le domaine de la linguistique comme dans celui de l'histoire religieuse des juifs. Le seul humaniste réellement reconnu par ses contemporains et leurs successeurs est Johannes Reuchlin, dont le réformateur Jacob Wimpfeling vante son aptitude dans les trois langues (latin, grec et hébreu) et l'excellence qu'il parvient à atteindre dans toutes les études qu'il entreprend, à tel point qu'on ignore s'il mérite la qualification de "très grand philosophe ou très grand théologien, hellénisant ou hébraïsant"³⁰⁴. Il loue également les compétences de l'humaniste Rudolf Agricola, "philosophe, orateur et poète" de talent, "le plus remarquable", fin connaisseur des langues grecque, latine et hébraïque, qui a traduit tout aussi bien un psautier de l'hébreu que des textes grecs de Platon³⁰⁵, alors que son niveau de connaissance dans le domaine reste

³⁰¹ REUCHLIN Johannes, *De rudimentis...*, op. cit. : (...) *praesertim cum nostrates Judaei vel invidia vel impericia ducti christianum neminem in eorum lingua erudine velint (...)*.

³⁰² MÜNSTER Sebastian, *קלר - Dictionarium chaldaicum non tam ad chaldaicos interpretes que Rabbiorum intelligenda commentaria necessarium : per Sebastianum Munsterum ex Baal Aruch et Chal. Bibliis atque Hebraeorum peruschim congestum*, Bâle, 1527. Cité dans WEIL Gérard E., *Elie Lévi. Humaniste...*, op. cit., p. 224-225.

³⁰³ MURNER Thomas, *ברכת המזון הייודים - Benedicite Judeorum uti soliti sunt ante et post cibi sumptionem benedicere et gratias agere deo, egregio, doctore Thoma Murner Argentinensi ordinis minorum interprete*, Francfort, 1512.

³⁰⁴ WIMPHILING Jacob, *Epistola excusatoria ad Suevos. Alsates infensos ne gens tibi suevica credas quos rhenus separat berciniusque nemus nec facile est adhibenda fides rabido nebuloni foedera qui vidans vulnerat invocos*, s. l., 1506 (?), p. a III : (...) *Joannes Reuchlin trium linguarum doctissimus quem nescimus si majorem grecum an hebreum majorem philosophum an theologum aut jure consultus debeamus judicare adeo in omnibus his excellere videtur (...)*.

³⁰⁵ ID., *Epitome rerum Germanicarum*, Marburg, 1562, p. 58 : (...) *Rudolphus de Gruningen natione Friso, vulgo Agricola cognominatus, philosophus fuit et rhetor atque poeta eminentissimus, Graecae, Latinae atque Hebraicae linguae non imperitus, cujus ingenium et eruditionem et summam morum innocentiam ipsi Itali laudaverunt (...). Quicquid habet Latinum, Graecia quicquid habet. Illustravit et legendo et docendo gymnasium Heidelbergense, in quo obiit, anno 1486, die 28. Octobris. Ex hebraeo Psalterium transtulit, ex graeco autem quaedam Platonis opera (...)*.

assez limité. L'idéal de l'homme trilingue de la Renaissance est peu atteint, mais est réel dans certains cas. On peut encore citer le maître ès arts de l'université de Bâle, Sebastian Murrho : Conrad Leontorius, un proche, écrit dans une lettre à Brunon Amerbach datée du 8 janvier 1509, qu'il a étudié cette langue "avec le plus grand soin, à un âge avancé"³⁰⁶. Il connaît suffisamment l'hébreu pour que Reuchlin lui confie la retranscription d'un *Pentateuque*. Cependant, Murrho ne peut accéder à cette requête, en raison de la pénurie de livres en hébreu à Bâle et dans tout l'Occident à cette époque. Il n'est alors en possession que de l'*Exode*³⁰⁷.

Un dernier élément permet de juger le niveau des hébraïsants : le fait que certains d'entre eux parviennent à correspondre avec des juifs en hébreu. Reuchlin, par exemple, envoie une lettre au physicien Bonet de Lattes en 1513³⁰⁸. Certains hébraïsants chrétiens s'échangent même entre eux des lettres intégralement rédigées en hébreu, comme Reuchlin à Johannes Böschenstein et Caspar Amman à Reuchlin en 1516³⁰⁹. Johannes Buxtorf père est fier d'écrire en 1599 à son ami Kaspar Waser qu'il est parfaitement capable de parler en hébreu, car un jour, ayant rencontré deux convertis venus d'Italie, il s'est entretenu avec eux dans cette langue, sans difficultés³¹⁰. Les plus scrupuleux, dans un souci de perfection absolue, cherchent même les correspondances des dates chrétiennes dans le calendrier hébraïque, afin d'écrire à leur destinataire une lettre hébraïque dans les règles les plus parfaites de l'art. Chez Reuchlin, cela revêt un aspect systématique. Néanmoins, il semble qu'il ne soit pas infallible, car sa lettre à Johannes Böschenstein est datée du "14 premier *Adar** de l'année 5276", soit le 18 février 1516, or, il n'existe pas de premier ou de second *Adar* dans le calendrier juif³¹¹. Bien que ce savoir-faire soit largement mis en valeur par les historiens travaillant sur la période de la Renaissance, seule une infime partie des humanistes hébraïsants est à même de pratiquer l'hébreu à ce haut niveau.

Les hébraïsants eux-mêmes reconnaissent que l'hébreu est une langue difficile : "Ne sois pas fâché que je ne t'écrive pas dans un hébreu parfait, cette langue est pesante pour moi",

³⁰⁶ Cité dans SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire de l'Alsace*, tome II, Paris, 1879, p. 37 : (...) *Seb. Murrho Colmariensis, qui maxima cura linguam hebraeam senior et praeter sacerdotis dignitatem jam tribus liberis genitis, teste me et inspiciente, studer voluit et apprehendere (...)*.

³⁰⁷ REUCHLIN Johann, *Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae*, Haguenau, 1519, p. 13.

³⁰⁸ MARCUS Jacob (éd.), *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook, 315-1791*, New York, 1938, p. 159-164.

³⁰⁹ ZIMMER Eric M. éd.), "Hebrew letters of two sixteenth century German Humanists", *REJ*, 141 (1982), p. 385-386. Cf. annexe 31.

³¹⁰ ZB Zurich, ms 154 (56) : lettre de Johannes Buxtorf à Kaspar Waser du 1^{er} septembre 1599 : (...) *cum alternito tantum ille loqui potui, et quidem hebraea lingua quantum necesse fuit (...)*.

³¹¹ ZIMMER Eric M. (éd.), "Hebrew letters...", *art. cit.*, p. 385-386 : (...) *שנת 5276* (...) *7 77 א7 אשן שנת 7א* (...)

écrit Caspar Amman à Reuchlin en 1516³¹². Reuchlin est bien le seul à vanter l'accessibilité de la langue, dans une lettre à son frère Dionysius en mars 1506 : l'enjeu mérite l'investissement. Lui-même rappelle ce que lui coûte en temps, en travail et en frais cet engagement intellectuel³¹³. Luther, comme nous l'avons vu précédemment, encourage les études d'hébreu à Wittenberg, non pas tant pour la langue elle-même, que pour le prestige qu'elles apportent. Bien qu'il ne la pratique pas lui-même, il considère cette langue comme fondamentale pour accéder aux *Écritures*. Durant la controverse entre Pfefferkorn et Reuchlin, il se tient du côté de ce dernier, parce qu'une fois ses thèses publiées, il fait l'objet d'attaques constantes de la part des dominicains, dont ceux de Cologne. Il dénonce pourtant ce qu'il nomme les "perversions des exégètes rabbiniques" qui "séduisent, contorsionnent, explicitent et martyrisent presque tous les mots"³¹⁴. Sa vision de la foi chrétienne est tout ce qu'il y a de plus traditionnel. Il considère cependant dans les années 1530 que "la langue hébraïque est la meilleure des langues, la plus riche en thèmes et la plus pure, parce qu'elle n'a rien à mendier aux autres langues. Elle possède sa propre couleur"³¹⁵, contrairement au grec ou au latin. Il reconnaît, comme Reuchlin, que sans l'hébreu, la connaissance des *Écritures* est chose impossible, car même le *Nouveau Testament* comporte de nombreux "hébraïsmes". "Il est dit à juste titre pour cette raison que les Hébreux s'abreuvent aux fontaines, les Grecs aux ruisseaux et les Latins dans les profondeurs de la mer". Martin Luther avoue toutefois ne pas maîtriser cette langue, par choix, parce qu'il ne veut pas "être un Hébreu par la grammaire". Il ne supporte pas non plus pas la contrainte qu'engendrent les règles de grammaire, il préfère en revanche s'adonner librement à cette langue, en dilettante : "l'interprétation exacte est un don spécial de Dieu"³¹⁶. Enfin, en 1538, il reconnaît l'utilité de l'hébreu, mais à condition d'en user

³¹² *Ibid.* : כי אני עד עתה אין שום כתבתי אליך ואל יפך בעבדך שלא כתבתי לך בלשון הקודש בנקיון כפי עשיי זאת בעבור שהיה לי למשא לכתוב בלשון הזה (...).

³¹³ Cette lettre, du 7 mars 1506, est consignée dans les premières pages du *De rudimentis...*, *op. cit.*, p. 1-4 : *Joannis Reuchlin Phorcensis LL. Doc.[toris] ad Dionysium, fratrem suum germanum, De Rudimentis Hebraicis liber primus. (...) Tunc enim tollitur omnium interpretationum commune fastidium, cum illa ipsa Veteris testamenti biblia in sua primordiali, hoc est Hebraica, lingua et legi a nostris et intellegi possit. (...) Quod iccirco, germane frater, ad te scribo, ut animadvertas et saepius cum tua mente revolvas, quantis laboribus, temporibus et impensis Hebraicae linguae sola initia sortitus sim, quae tibi nunc longe uberiora trado, quam acceperim (...).*

³¹⁴ LUTHER Martin, *LW*, vol. XXXII, p. 174 : (...) *versuchen, drehen, deuten, martern fast alle Wort (...).*

³¹⁵ *ID.*, *TR*, vol. I, n°1041 : *Lingua Ebraica est omnium optima ac in thematibus omnium copiosissima ac purissima, quia ab aliis linguis nihil prorsus mendicat. Sie hat ir eigen Farb. Graeci, Latini, Germani multum mendicant multisque se tegunt compositionibus seu compositis. Nam Germani ubi unum habent thema simplex, ex eo multa faciunt composita, ut a verbo lauffen, entlauffen, weglauffen, verlauffen ; ista singula Ebraeus singulis suis et propriis verbis effert. Sic nomen Germanicum hertz varie accipitur : er hat kein hertz, id est, est pusillanimis ; das hertz sagt mirs, id est, mens ; das hertz brennet im, id est irascitur. Quae omnia Ebraeus singulis et propriis suis nominibus dicit.*

³¹⁶ *Ibid.*, n° 3271 : [août 1533] *Ebrea lingua per impietatem tota contemnitur aut forte desperatione artis. Licet enim phrases et constructiones tradi non possint, tamen grammaticae tradi possunt, etiamsi constructio variet significationes verborum. Sicut si dico : Thu mir das nach, hoc est imitative dictum ; si autem dico : ich wils vor thum, darnach thu mirs nach, hos est processive dictum. Ita constructio variat verba. Et ego plus didici collatione lectionum quam per grammaticam observationem. Sine hac lingua nulla potest esse cognitio*

avec parcimonie et d'en faire un usage purement linguistique. L'hébreu n'a pas d'autre nécessité que la conjugaison, la déclinaison et la construction de phrases³¹⁷. Luther illustre parfaitement l'une des tendances de ses contemporains, à pratiquer l'hébreu de manière distanciée, sans entrer dans les détails de la syntaxe et de la grammaire, persuadé de son utilité mais plein de méfiance du fait de sa provenance juive. Il a de l'hébreu une conception utilitaire, à l'instar de beaucoup d'autres, dont Erasme.

Il semblerait que parmi tous les humanistes, ce soit Erasme le moins instruit en hébreu, et selon l'historien Ludwig Geiger, c'est même le seul³¹⁸. Sa position par rapport à cette langue est d'ailleurs très ambiguë. L'hébreu ne doit pas avoir de fonction autre que celle de résoudre les problèmes qui peuvent survenir lors de la lecture de la *Bible* hébraïque dans la traduction latine. Il faut être capable de retourner aux sources pour apporter les éclaircissements nécessaires à la compréhension. Erasme vante dans une lettre datée de 1516 les mérites de l'imprimeur Johannes Amerbach qui a enseigné l'hébreu à ses trois enfants (Bruno, Basilius et Bonifacius)³¹⁹. Il profite d'un séjour professionnel à Bâle consacré à la nouvelle édition du *Nouveau Testament* pour solliciter l'aide de Johannes Oecolampade en hébreu³²⁰. Il prend des cours auprès de Johannes Cellarius³²¹. Sa première tentative d'apprentissage date de 1504, mais il arrête rapidement, "rebuté par l'étrangeté de la langue, sans compter qu'une vie et un esprit humains ne peuvent répondre à plusieurs choses [à la fois]"³²². En 1515, il avoue ne pas avoir étudié suffisamment l'hébreu pour pouvoir pratiquer, et dit ne l'avoir "effleuré que du bout des lèvres"³²³. Il est tellement ignorant qu'il n'a même jamais entendu parler de Levita,

scripturae ; nam et novum testamentum, quantumvis sit Graece scriptum, tamen plenum est Hebraismis. Ideo recte dixerunt Ebreos ex fontibus bibere, Graecos ex rivulis, Latinos autem ex lacunis. Ego nullus sum Ebreus grammaticae nec volo quidem esse, quia non patior me regulis constringi, sed libere versor in hac lingua, quia quisquis habet linguarum dona, tamen non ideo statim potest vertere in aliam linguam, inde interpretari, istis ein sunderliche Gotts gaben (...).

³¹⁷ *Ibid.*, n°3794 : [mars 1538] *Munsteri Hebraismus. 27. Martii fiebat mentio Munsteri et aliorum Hebraeorum, qui Lutherum flagellarunt in translatione bibliae omnia ad regulas grammaticas referentes : Grammatica quidem necessaria est in declinando, conjugando et construendo, sed in oratione sententiae et res considerandae, non grammatica, den die grammatica soll nicht regnare super sententias (...).*

³¹⁸ GEIGER Ludwig, *Das Studium...*, *op. cit.*, p. 4.

³¹⁹ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. II, n°218.

³²⁰ *Ibid.*, vol. III, n°797 : (...) *Sed quando tu Thesei cognomen agnoscis, vere Theseum praestes oportet. Vexantur a multis Hebraica quae te fretus asscripsi, cum primis quod ex Annio collectum admiscuimus in Luca. Adero ante Majum Basileae, si modo licebit per Germaniae latrocinia, rursus editurus Novum Testamentum. Utinam illic adesses ac toto pectore negocium hoc adjutares ! (...).*

³²¹ KISCH Guido, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen, 1969 (Philosophie und Geschichte, 83/84), p. 25.

³²² ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. I, n°181 : [décembre 1504, lettre à Jean Colet] (...) *Coeperam et Hebraicas attingere, verum peregrinitate sermonis deterritus, simul quod nec aetas nec ingenium hominis pluribus rebus pariter sufficit, destiti (...).*

³²³ *Ibid.*, vol. II, n°324 : [1^{er} mars 1515] (...) *De hebraicis literis nihil arrogo mihi, quas primoribus duntaxat gustavi labris (...).*

ainsi qu'il l'écrit dans une lettre adressée en 1531 à Lazare Baïf³²⁴. C'est vers 1518 que sa position se durcit, sans qu'il soit possible d'en donner les raisons. Il reproche ainsi à Capiton son engouement pour l'hébreu et lui conseille de porter une attention plus soutenue à l'étude du grec :

"J'aurais souhaité que tu portes un plus grand intérêt à l'étude du grec que pour l'hébreu, bien que je ne réproue pas celui-ci. Mais je vois que ce peuple est nourri des fables les plus stupides et ne sait rien faire d'autre que jeter de la poudre aux yeux : le *Talmud*, la Kabbale, le Tétragramme, les Portes de la Lumière – que de vains mots ! (...) En Italie il y a beaucoup de juifs, en Espagne il est difficile de trouver un chrétien. Je crains que sous ce couvert [*i.e.* sous couvert de l'étude de l'hébreu et de la littérature hébraïque], l'épidémie entravée depuis longtemps ne relève la tête. Ah, si seulement l'Eglise n'accordait pas autant d'attention à l'*Ancien Testament* ! Celui-ci, ne l'oublions pas, n'a été donné que pour un temps, il ne contient que des ombres, et cependant, on le préfère presque aux *Ecritures* chrétiennes ; il nous écarte du Christ, qui nous suffirait à lui seul"³²⁵.

Toute l'aversion érasmienne pour l'hébreu vient de son rejet fondamental de la *Bible* hébraïque et des "fables" du peuple juif. Sa position d'humaniste l'empêche de condamner complètement l'apprentissage de l'hébreu ; il prend d'ailleurs une part active dans l'élaboration du collège trilingue de Louvain, en faisant appel au converti Matthias Adrianus dont il loue le travail (1517). Il s'attache alors à critiquer l'usage qui est fait de l'étude de cette langue. S'il est arrivé à plusieurs reprises à Erasme de qualifier l'hébreu de langue barbare, expression qui remonte à saint Jérôme, il a toujours reconnu en revanche l'absurdité de croire que l'apprentissage de la langue hébraïque constitue un danger important de judaïsation pour les chrétiens³²⁶. Ce n'est pourtant pas ce qui ressort de l'extrait cité.

Ce confinement d'une science et de sa connaissance au sein d'un petit groupe d'érudits confère à l'hébreu et aux disciplines qui en découlent un caractère mystérieux et secret qui ne joue ni en sa faveur ni en celle de ceux qui l'étudient. Lorsqu'on travaille à partir des écrits rabbiniques ou d'autres textes hébraïques, il faut garder à l'esprit de qui ils émanent. Cela signifie, pour les autorités religieuses particulièrement, que le risque de judaïsation n'est pas négligeable.

³²⁴ *Ibid.*, vol. IX.

³²⁵ *Ibid.*, vol. III, n°798 : *Optarim te propensioem ad Graeca quam ista Hebraica, licet ea non reprehendam. (...) Video gentem eam frigidissimis fabulis plenam nihil fere nisi fumos quosdam objicere ; Talmud, Cabalam, Tetragrammaton, Portas Lucis, inania nomina. (...) Italia multos habet Judaeos, Hispania vix habet Christianos. Vereor ne hac occasione pestis jam olim oppressa caput erigat. Atque utinam Christianorum Ecclesia non tantum tribueret Veteri Testamento ! quod, cum pro tempore datum umbris constet, Christianis litteris pene antefertur : interim utcunque deflectissimus a Christo, qui vel unus nobis sufficebat (...).*

³²⁶ MARKISH Simon, *Erasme et les juifs*, Paris, 1979, p. 57.

b. Les risques de judaïsation.

Ce n'est pas tant l'hébreu lui-même qui est considéré comme vecteur de dangers que les divers domaines qu'il permet d'explorer. Luther change d'avis sur l'engouement premier que doit susciter l'hébreu à partir du moment où il juge que les hébraïsants dépassent beaucoup trop le cadre de l'étude purement linguistique pour pénétrer les sphères théologique et spirituelle du judaïsme. Or les cercles protestants notamment sont réputés s'intéresser de trop près aux pratiques religieuses juives. Les écrits rabbiniques et kabbalistiques sont jugés néfastes pour les chrétiens qui s'en approchent. Des voix s'élèvent partout en Allemagne – et en Occident – pour dénoncer les risques que font encourir ces lectures. Mais quelle est la nature de ces risques ?

Les communautés ou *sodalitates* d'érudits biblisants et hébraïsants dérangent de plus en plus. Le groupe d'étude le plus important gravite autour de Bâle, dès le début du XVI^e siècle. Son rayonnement englobe l'axe Zurich-Strasbourg, dans lequel évoluent les intellectuels formés par Münster et Reuchlin. On y rencontre Johannes Oecolampade à Bâle, Martin Bucer, Martin Cellarius et Wolfgang Capiton à Strasbourg, Ulrich Zwingli et Leo Jud à Zurich. Il s'agit de l'école rhénane d'exégèse à laquelle le théologien canadien R. Gerald Hobbs a consacré plusieurs études³²⁷. Ces savants unissent leurs forces pour promouvoir toujours plus les études d'hébreu auprès des chrétiens. Ils sont particulièrement actifs dans le domaine des interprétations des commentateurs juifs de la *Bible* et dans la traduction, comme cela a été montré plus haut. Les deux volumes de la correspondance d'Oecolampade fait état de ce bouillonnement intellectuel : les humanistes se tiennent au courant des travaux en cours, des projets qui circulent, des ouvrages qui sortent des presses, ainsi que le montre une lettre envoyée à Caspar Amman en mars 1519³²⁸. Cela se ressent aussi dans des lettres de Capiton à Zwingli en décembre 1525³²⁹ ou d'Oecolampade à Zwingli en juillet 1529³³⁰. Le recueil de la *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française* permet de constater que des liens s'établissent au-delà des frontières. Ainsi Martin Bucer et Guillaume Farel s'échangent-ils de nombreuses lettres échangées durant l'année 1528³³¹.

³²⁷ HOBBS R. Gerald, "Monitio amica : Pellican à Capiton sur le danger des lectures rabbiniques", dans DE KROON Marijn et LIENHARD Marc (dir.), *Horizons européens de la Réforme en Alsace – Das Elsass und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts. Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65^e anniversaire*, Strasbourg, 1980 (Société savante d'Alsace et des régions de l'est, XVII), p. 81-93 ; *ID.*, "L'hébreu...", *art. cit.*

³²⁸ OECOLAMPADE Johannes, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampade*, STAEHELIN Ernst (éd.), Leipzig, 1927-1934, 2 volumes.

³²⁹ ZWINGLI Ulrich, *Zwinglis Briefwechsel*, EGLI Emil et alii (éd.), Leipzig, 1911, n° 428.

³³⁰ OECOLAMPADE Johannes, *Briefe und Akten...*, *op. cit.*, n°679.

³³¹ *Correspondance des réformateurs...*, *op. cit.*, n°223.

Des divergences subsistent parmi les savants au sujet des méthodes d'apprentissage de l'hébreu. Faut-il recourir à un maître juif pour une meilleure formation ? Ne vaut-il pas mieux, au contraire, en faire l'économie ? Les juifs, tout comme leurs écrits, sont susceptibles d'exercer une séduction sur les faibles chrétiens. C'est pour cette raison que certains hébraïsants chrétiens améliorent leurs connaissances, ils souhaitent à terme se rendre chez leurs propres maîtres chrétiens et n'étudier qu'à partir des transcriptions chrétiennes des sources juives. Sebastian Münster déjà pose la question de l'utilité des commentaires rabbiniques et laisse entendre que la plupart de ses lecteurs peuvent se passer de l'aide d'un maître juif³³². Pourtant, paradoxalement, il est sans doute le savant chrétien qui se réclame le plus de ses liens avec les savants juifs, surtout avec Elie Bakhur Levita. Il s'emploie par ailleurs à défendre vivement les hébraïsants de l'accusation de judaïser, dans la nouvelle introduction qu'il ajoute à son édition de 1546 des vingt-quatre livres de l'*Ancien Testament*. Celle-ci est intitulée "Il ne faut pas condamner les commentaires en hébreu"³³³. De son côté, Capiton est connu pour l'enthousiasme qu'il montre à l'égard des commentaires rabbiniques, et son auditoire comprend au moins un juif : le représentant des communautés juives d'Allemagne, Joselmann de Rosheim³³⁴. Cette sympathie ou du moins cette reconnaissance de juifs pour l'humaniste est mal perçue par les autorités religieuses, du côté chrétien comme du côté juif d'ailleurs.

La nécessité de travailler à partir des sources juives pose un réel problème : les différentes lectures qui peuvent être faites à partir d'un même texte suscitent des petites querelles qui amènent les savants chrétiens, entre eux, à s'accuser de judaïser. Cette accusation est très en vogue au XVI^e siècle. Ainsi, en 1558, dans le lexique posthume du théologien et hébraïsant Johannes Forster, l'introduction abonde en arguments contre Münster, Fagius³³⁵ et leurs acolytes "hébraïsants" et "judaïsants". Il les rend responsables des nombreuses dissensions internes aux études hébraïques, suivant ainsi le discours de son *mentor*, Martin Luther. Pourtant, Johannes Forster a eu pour maître en hébreu Johannes Reuchlin. Cela ne l'empêche pas de s'en distinguer en ne faisant pas preuve du même

³³² MÜNSTER Sebastian, *מקראשיי עשרים וארבע ספרי המכנב הקרוש עם עתיקותו בלשון רומיים ועם פירוש קצר על פסוקים המורים וקשים : נדפס פה בעיר באזל על ידי "ז" מ בסייעתא דשמיא – En tibi lector : Hebraica Biblia...*, op. cit., signet β 2 recto : (...) *Nec dubito, si Hieronymo fuisset vel Aben Ezrae aut Mosi Gerundensis aut Ben Gersom aut Dabid Kimhi commentarius, vivo praeceptore opus non habuisset (...)*.

³³³ Mikdash YHVH, *Hebraica Biblia*, Bâle, 1546, cité dans FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, op. cit., p. 165.

³³⁴ FEILCHENFELD Ludwig, *Rabbi Josel von Rosheim. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland im Reformationszeitalter*, Strasbourg, 1898, p. 182.

³³⁵ Sans qu'ils soient nommés !

engouement ni de la même ouverture d'esprit à l'égard des sources juives³³⁶. Il semblerait que ses divergences d'opinion soient inspirées largement par l'attitude de Luther, qui dénonce le caractère polémique des études hébraïques. Le titre même de son ouvrage paru en 1557 exprime tout son rejet : *Nouveau dictionnaire hébreu, arrangé non pas selon les commentaires des rabbis ni selon les imitations stupides des docteurs de nos régions, mais selon nos propres découvertes de l'Écriture Sainte, développées par une rigoureuse comparaison avec les passages bibliques, annotées avec des passages et des phrases de l'Ancien et du Nouveau Testament*³³⁷. Forster traduit totalement les hésitations et les peurs de Luther, et celles de beaucoup de ses contemporains, face au danger prosélyte juif³³⁸.

Il est à noter que certaines craintes de judaïsation ne sont pas forcément toujours sans fondement. Certains groupes religieux n'affichent pas de limite franche entre l'usage irréfutable des sources juives comme objet d'étude et la judaïsation pure³³⁹. Calvin, par exemple, est accusé de judaïser par le luthérien Aegidius Hunnius (1550-1603) qui publie un pamphlet polémique intitulé *Calvinus judaizans*³⁴⁰. Les calvinistes seraient ceux qui se rapprochent le plus des juifs par leurs pratiques religieuses : comme eux, ils rejettent l'idolâtrie et éliminent les icônes de leurs lieux de culte. Si les luthériens agissent à cet égard avec discrétion, l'introduction du calvinisme s'accompagne en revanche d'une vague iconoclaste revendiquée³⁴¹. Luther redoute grandement la judaïsation et fait remarquer que "en Moravie, de nombreux chrétiens sont circoncis et se font appeler Sabbataires"³⁴² et "en Moravie et en Autriche, des judaïsants incitent au *shabbat* et à la circoncision (...) ce qui est sans aucun doute un grand danger"³⁴³. L'éventualité de sa propre judaïsation lui fait horreur :

"J'espère ne jamais être assez stupide pour me faire circoncire. Je couperais plutôt le sein gauche de ma Catherine [son épouse] et de toutes les femmes"³⁴⁴.

³³⁶ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, op. cit., p. 166.

³³⁷ FORSTER Johannes, *Dictionarium Hebraicum Novum, non ex Rabbiorum Comentis nec ex Nostratum Doctorum Stulta Imitatione Descriptum, sed ex ipsis Thesauris Sacrorum Bibliorum et eorundem accurata locorum Collatione Depromptum, cum Phrasibus Scripturae veteris et Novi Testamenti diligenter annotatis*, Bâle, 1557.

³³⁸ FRIEDMAN Jerome, "Luther, Forster and the curious nature of Wittenberg *Hebraica*", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 42 (1980), p. 611 et 619

³³⁹ ID., *The most ancient...*, op. cit., p. 174.

³⁴⁰ HUNNIUS Aegidius, *Calvinus judaizans, hoc est Judaicae glossae et corruptelae, quibus Joh. Calvinus illust. scripturae sacrae loca et testimonia de gloriosa trinitate*, Wittenberg, 1599.

³⁴¹ BARON Salo Wittmayer, "John Calvin and the Jews", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, p. 380-400 ; BURNETT Stephen G., "Calvin's jewish interlocutor : christian hebraism and anti-jewish polemics during the Reformation", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 55 (1993), p. 113-123.

³⁴² LUTHER Martin, "Wider die Sabbather an einen guten Freund – 1538", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920 (Martin Luthers Werke, L), p. 309.

³⁴³ ID., *LW*, vol. XLII, p. 306.

³⁴⁴ Cité dans POLIAKOV Léon, *A History of Anti-semitism*, New York, 1974, p. 223.

En réalité, Luther confond les juifs et les Sabbataires : "En Moravie, ils [les juifs] ont circoncis de nombreux chrétiens et les appellent par le nouveau nom de Sabbataires"³⁴⁵. A ses yeux, ils forment un tout homogène qui empêche la réalisation de l'unité chrétienne. Ou peut-être est-ce un subterfuge pour mieux attaquer les juifs devenus dans les années 1530 des ennemis définitivement irréductibles. Ainsi écrit-il au comte Wolfgang Schlick von Falkenau en 1538 qu'il a bien pris note du fait que "les juifs font des incursions en de nombreux lieux à travers le pays avec leur venin et leurs doctrines et qu'ils ont déjà persuadé quelques chrétiens de se faire circoncire et de croire que le messie ou Christ n'est pas encore arrivé, que la Loi des juifs doit prévaloir pour toujours, qu'elle doit être adoptée par tous les Gentils"³⁴⁶. Par ailleurs, il accuse Sebastian Münster de rabbiniser (*rabinizat*)³⁴⁷ et de judaïser : "je hais les gloses juives" lance-t-il dans ses *Tischreden* à propos des interprétations de l'humaniste³⁴⁸. Or, retournement de situation intéressant, Luther lui-même, dans ses premières années, est perçu par certains de ses contemporains comme un judaïsant qui reproduit certaines pratiques culturelles juives. Dans ses mémoires, Joselmann de Rosheim dit à ce sujet que les juifs ont "sévèrement pris pour tâche d'enseigner aux luthériens leur foi"³⁴⁹. Hans von der Planitz, porte-parole de l'Electeur Frédéric, lui rapporte que lors de la Diète de Nuremberg en 1522, de nombreux princes catholiques et des représentants de l'Eglise font courir la rumeur selon laquelle Luther accepte des idées juives comme le fait que Jésus serait né de la semence de Joseph, Marie ne serait pas vierge et aurait mis au monde plusieurs enfants³⁵⁰. Dans la première partie de son *opuscule Que Jésus Christ est né juif (Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey, 1523)*, Luther dément son attachement au judaïsme et explicite ses choix :

"Un nouveau mensonge circule en ce moment. Je suis supposé avoir prêché et écrit que Marie, mère de Dieu, n'était pas vierge même avant ou après la naissance du Christ, mais qu'elle a conçu le Christ avec Joseph et a eu de nombreux enfants après. (...) Je suis supposé avoir prêché une nouvelle hérésie, à savoir que le Christ est issu des semences d'Abraham"³⁵¹.

³⁴⁵ LUTHER Martin, *LW*, vol. XLII, p. 306.

³⁴⁶ *ID.*, "Wider die Sabbather...", *op. cit.*, p. 65.

³⁴⁷ *ID.*, *TR*, vol. IV, n°5003 : [1540] *De Munsteri biblia. Ego hodie hujus laborem laudo. Et multa a nobis mutuatus est, sed rabinizat valde, ut est Judaicae religionis, nec intelligit nostram fidem et reprehendit nos in aliquot locis et studio, dissentit a nobis et saepe addit sua somnia. Si ego velim gloriae studere et essem adolescens, tum ego oppugnarem ejus translationem. Wen wir ein mal felen, so hat er 50 errores. Sed tamen laudo eum und wil jederman sein ehre lassen.*

³⁴⁸ *Ibid.*, vol. III, n°3503 : [décembre 1536] (...) *Munsterus autem plane judaisat (...). Ego valde odio Judaicas glossas (...).*

³⁴⁹ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann de Rosheim", *REJ*, 16 (1888). Cf. annexe 44.

³⁵⁰ LUTHER Martin, *LW*, vol. XLV, p. 197.

³⁵¹ *ID.*, *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey*, Wittenberg, 1523 ; LUTHER Martin, "Que Jésus Christ est né juif (1523)", dans *Œuvres*, vol. IV, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1958, p. 51-73.

Pour les autorités catholiques, cette autodéfense ne fait que confirmer que le fait que Luther est bien acquis aux idées juives, d'où peut-être aussi le développement d'un discours haineux et hargneux à l'égard des juifs, afin d'établir clairement qu'il n'est pas acquis aux idées juives. Le chanoine de Gotha (Saxe), Conrad Mutianus Rufus, écrit au mois de février 1524 à Erasme que "les juifs, qui sont de mauvais chrétiens, nous causent du tort, car sous des airs affichés de piété, ils altèrent avec habileté la foi des gens simples (...). Ces gens affluent vers Luther, ils donnent leur avis et sont estimés"³⁵². Erasme faisait part déjà de cette même méfiance à l'égard de Luther, dans une lettre à Capiton, en mars 1518 : ses idées perçues comme projuives font de lui un protecteur des juifs et des convertis³⁵³.

La connaissance de l'hébreu est au XVI^e siècle comprise peu à peu comme un pas vers la judaïsation mais aussi comme une marque de judéité. Martin Bucer se voit contraint de se défendre d'une telle accusation³⁵⁴ et Johannes Böschenstein, dont l'origine réelle demeure un mystère, dément s'être converti dans sa jeunesse :

"Nous sommes nés de parents chrétiens, mais parce que nous avons des connaissances dans la langue sacrée, ce qui n'est pas habituel dans notre pays, nous sommes détestés par des gens imprudents et ignorants"³⁵⁵.

Melanchthon fait partie de ceux qui le considèrent comme un converti : il rappelle que Böschenstein, insatisfait des conditions financières dans lesquelles il doit travailler, quitte son poste à l'université de Wittenberg après trois mois de service. Il part en 1519 à Ratisbonne. Melanchthon dit que "ce juif converti" pensait pouvoir y gagner 100 *gulden* en lisant la messe et espérait hiverner gratuitement chez ses anciens coreligionnaires, qui, hélas pour lui, sont expulsés de la ville cette même année³⁵⁶. Johannes Isaac, professeur d'hébreu dans la ville de Cologne (alors qu'il est protestant !) et critique de l'œuvre de Forster³⁵⁷, est né de parents juifs, mais clame toute sa vie que ces derniers se sont convertis avant sa naissance, ce qui fait de lui un chrétien à part entière. De même, Leo Jud, malgré son nom de famille dont on ignore l'origine, renie toute appartenance juive³⁵⁸. Enfin, il n'est pas rare de trouver les termes *Hebraei* ou *Judaei* appliqués à des chrétiens, dans les discours d'Erasme par exemple, pas

³⁵² ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, op. cit., vol. V, n°1425 : (...) *Nocent Hebraei male christiani, per speciem pietatis simplicium credulitatem mira vafricie corrumpentes. (...) Confluit ea gens ad Lutherum, dat consilia et habetur in precio (...)*.

³⁵³ *Ibid.*, vol. III, n°798

³⁵⁴ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, op. cit., p. 16.

³⁵⁵ Cité dans GEIGER Ludwig, *Das Studium...*, op. cit., p. 49.

³⁵⁶ MELANCHTHON Philipp, *Philippi Melanchthonis opera quae supersunt omnia*, BRETSCHNEIDER Carl Gottlieb et BINDSEIL Heinrich Ernst (éd.), Francfort, 1963, vol. 25, p. 611 : (...) *Fuit hic quidam Judaeus, lector linguae Hebraeae, qui erat sacerdos, qui dicebat : quid hic agam ? habeo 100 aureos, ego possum plus habere in otio Ratisbonae, et simul frui gratuito victu apud meos populares (...)*.

³⁵⁷ *Contra Confussum D. Joh. Fursteri Lexicon*, Cologne, 1558.

nécessairement dans une acception négative d'ailleurs. Il traite de "rabbis" aussi bien les adversaires du camp conservateur, les chefs de file de ce qu'il tient pour un nouveau judaïsme et une large partie des théologiens³⁵⁹. Calvin fait de même : en parlant de Michel Servet, il dit "cet excellent rabbi", face à son audace et son habilité à défendre ses positions en recourant aux textes rabbiniques et fait également remarquer sa capacité à savoir argumenter "comme les juifs et les musulmans sont habitués à le faire"³⁶⁰.

Malgré les apparences, dans certains cas trompeuses, la finalité de la grande majorité des *hebraica* est la mission juive, comme le rappelle Sebastian Münster dans la préface de son *Messias Christianorum et Judaeorum Hebraice et Latine* (Bâle, 1539) lorsqu'il dit que c'est en vain qu'il cherche à disputer avec les juifs, qui ont toujours une réponse argumentée à brandir en cas de controverse³⁶¹. Les études menées dans le domaine des sciences hébraïques sont autant d'armes argumentatives qui peuvent être retournées contre les juifs. Plus les hébraïsants seront nombreux, plus les chrétiens seront formés pour répondre aux juifs et les convaincre de leur erreur, afin que l'épisode qui a tant marqué Pellican dans sa jeunesse ne se reproduise jamais plus. Mais le discours de Münster explique bien plus encore le véritable enjeu de l'étude de l'hébreu : il s'agit pour les protestants et les catholiques de définir leur place les uns par rapport aux autres, indépendamment des juifs. Les accusations de judaïsation sont en fait bien moins le reflet de la réalité qu'une arme utilisée contre l'adversaire, à une époque où la lutte entre les factions catholiques et protestantes est à son apogée. Par un habile retournement de situation, l'adversaire change. La base reste toujours la même : l'Eglise en proie à des dissensions internes qu'elle ne parvient pas à juguler. La conséquence positive indirecte en est un intérêt accru pour les *hebraica*, chaque partie prenant ce champ d'études comme moyen de mettre à mal intellectuellement son interlocuteur. Cependant, à force de relire et de réinterpréter les textes rabbiniques et juifs, à trop vouloir s'émanciper des commentateurs juifs et de l'*Ancien Testament*, et à continuellement accuser l'adversaire de judaïser, le contenu des *hebraica* est toujours plus suspecté. En effet, les catholiques accusent les protestants de s'appuyer sur les textes juifs pour forger leur argumentation contre eux, et inversement, il devient donc nécessaire de contrôler de plus près les écrits juifs et les opuscules des hébraïsants chrétiens, particulièrement les écrits talmudiques, qui donnent lieu à une controverse au début du XVIe siècle.

³⁵⁸ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 173.

³⁵⁹ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 137.

³⁶⁰ Article "Calvin", *JewishEncyclopedia.com* ; COURVOISIER Jacques, "Calvin et les juifs", dans MARSCH Wolf-Dieter et THIEME Karl (dir.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mayence et Göttingen, 1961, p. 141-147.

2. La controverse sur le *Talmud* : un combat chrétien.

a. *Johannes Pfefferkorn ou la destruction des livres juifs.*

Une controverse s'ouvre en effet au début du XVI^e siècle, alimentée pendant près de quinze ans par de nombreux débats entre érudits chrétiens, qui nécessitent l'apprentissage de l'hébreu pour étayer l'argumentation des uns et des autres. Le combat revêt une dimension et une perspective totalement chrétiennes : le but est d'ôter aux juifs leurs arguments, en les privant de leur littérature théologique. Lorsqu'ils seront mis à mal par les chrétiens, lors de disputes par exemple, et qu'ils ne sauront plus quelle réponse apporter pour justifier leur rejet du Christ, alors ils se convertiront. La mission envers les juifs est au cœur de la controverse sur le *Talmud** et, de manière générale, elle est au centre des relations entre juifs et théologiens et humanistes. Les disputes théologiques deviennent une préoccupation plus importante à l'époque moderne, phénomène qui se reflète dans l'iconographie chrétienne, qui voit se multiplier les gravures illustrant des débats entre chrétiens et juifs, comme c'est le cas sur une gravure sur bois en couleur issue du *Stella Messiae* de Peter Niger (1477)³⁶², ou simplement entre juifs, tel que cela apparaît sur une gravure germanique de 1483³⁶³. Ces derniers tiennent pratiquement en main un livre, incontestablement le *Talmud**, objet sur lequel se concentre l'hostilité des chrétiens.

L'intérêt chrétien pour la culture religieuse des juifs est retourné contre eux. Cette dispute chrétienne autour de la conservation ou non du *Talmud** a été très étudiée depuis le XIX^e siècle et nombreux sont les historiens ou les théologiens qui se sont intéressés à cette question, de manière très inégale. Ils sont trop nombreux pour être cités ici, je ne mentionne que les nombreux articles écrits par Ludwig Geiger³⁶⁴ dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, j'introduirai d'autres études fondamentales au cours de ce travail.

L'affaire commence avec les accusations qu'un juif converti, Johannes Pfefferkorn, porte à l'encontre de ses anciens coreligionnaires. Né vers 1469 à Nuremberg, si l'on en croit une mention qu'il fait dans son ouvrage *Zu lob und Ere* publié en 1510, il aurait vécu 35 ans dans l'erreur, avant de se convertir (vers 1504-1505)³⁶⁵. Il est élevé par son oncle, le rabbi*

³⁶¹ (...) *Tentavimus quidem saepe ego et praeceptor meus D. Chonradus Pellicanus inire cum illis [Judaeis] certamen, sed frustra (...)*, cité dans BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Versuch...*, op. cit., p. 81.

³⁶² Controverse entre juifs et chrétiens. *Stella Messiae* de Peter Niger, Esslingen, 1477, dans KUNZE Horst, *Geschichte...*, op. cit., ill. 214 [diaporama 80].

³⁶³ Controverse entre juifs. Gravure sur bois germanique, extraite du *Der Selewurzgart* de Conrad Dinckmuth, Ulm, 1483, dans RUBENS Alfred, *A Jewish Iconography*, Londres, 1954 [diaporama 86].

³⁶⁴ Cf. bibliographie générale.

³⁶⁵ PFEFFERKORN Johannes, *Zu lob und Ere des aller durchleichtigisten und grossmechtigisten Fürsten und herren*, Augsburg, 1510, A 3 verso : (...) *Ob den XXXV jarn in dem jüdischen Irthum gewest (...)*, cité dans

Meir Pfefferkorn, et épouse plus tard une femme juive, Anna, avec laquelle il a plusieurs enfants. Pendant sa première vie, celle où il est juif, il vit entre autres du prêt d'argent comme il l'écrit dans son *Judenspiegel*³⁶⁶. D'après Isidor Kracauer, Pfefferkorn aurait aussi été boucher³⁶⁷. Ce n'est pas un érudit, il ne maîtrise l'hébreu que du fait de sa judéité première. Reuchlin reconnaît d'ailleurs que son adversaire possède cette langue³⁶⁸. Une fois devenu chrétien, il aurait traduit les *Évangiles* en hébreu pour "ouvrir aux juifs la voie de la vérité éternelle"³⁶⁹, très certainement avec le concours des frères mendiants³⁷⁰. L'action qu'il mène en tant que converti a suscité de nombreuses questions et des approches historiques et théologiques différentes. Isidor Kracauer³⁷¹ et Maier Spanier³⁷² au XIXe siècle le présente comme l'homme de paille des dominicains de Cologne, qu'il rejoint dès 1505, comme un être manipulé et sous influence démoniaque, les démons étant les frères mendiants. En effet, aussitôt converti, il est recruté par ces derniers pour œuvrer à la conversion des juifs. L'un des biographes de Reuchlin, Max Brod, a une autre vision de l'œuvre de Pfefferkorn : il n'est pas sous la coupe des dominicains, il agit selon son libre arbitre. Sa condamnation est sans appel³⁷³. C'est d'ailleurs une prise de position fréquente dans les travaux dressant le portrait de Reuchlin, ceux traitant de Pfefferkorn privilégiant davantage la première hypothèse.

Pfefferkorn ne cesse de répéter combien sa conversion lui a ouvert les yeux³⁷⁴ et à quel point la vérité du christianisme est évidente : il suffit pour cela de comparer le nombre de

MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation*, Göppingen, 1994, p. 11.

³⁶⁶ PFEFFERKORN Johannes, *Der Joeden spiegel*, Cologne, 1507, D 1 recto. Il existe une version latine de cet ouvrage, comme de presque tous les opuscules de Pfefferkorn, traduite comme les autres par le chef de file des dominicains de Cologne, Ortuin von Graes (1491-1542), et publiée la même année : PFEFFERKORN Johannes, *Speculum adhortationis judaice ad Christum*, Cologne, 1507.

³⁶⁷ KRACAUER Isidor, "Actenstücke zur Geschichte der Confiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt/main", *MGWJ*, 8 (1900), p. 234.

³⁶⁸ REUCHLIN Johannes, *Augenspiegel*, Tübingen, 1511, K 1 verso et I 4 recto.

³⁶⁹ PFEFFERKORN Johannes, *Der Joeden spiegel...*, *op. cit.*, C 4 verso : (...) *Demnach so han ich das heilig ewangelium auss dem latein in die hebreyschen schrift mit vil seuberlichen puncten auss den funff buchern Moysi psalter unnd propheten gezogen dar duch sie erquickt mochten werden und ein zu gan den weg der ewigen warheyt (...)*.

³⁷⁰ Dans la préface de la version latine de son *Judenspiegel*, Pfefferkorn dit avoir eu le soutien d'hommes instruits pour la traduction des *Évangiles* : *Speculum adhortationis...*, *op. cit.*, A 2 verso : (...) *Quamobrem cepi evangelia ex graeca in latinam traducta linguam partimque primum ex hebraea in graecam vertere in vestrum nostrumque sermonem hebraeum adjutoribus et auctoribus viris doctis sanctis et orthodoxae fidei professoribus linguae latinae sciis (...)*.

³⁷¹ KRACAUER Isidor, "Die Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt-am-main in den Jahren 1509 und 1510", *ZGJD*, 1 (1887), p. 160-176 ; *ID.*, "Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt am main confiscierten jüdischen Bücher", *MGWJ*, 44 (1900), p. 320-332, 423-430 et 455-460.

³⁷² SPANIER Maier, "Pfefferkorns Sendschreiben von 1510", *MGWJ*, 78 (1934), p. 581-587 ; *ID.*, "Zur Charakteristik Johannes Pfefferkorns", *ZGJD*, 6 (1936), p. 209-229.

³⁷³ BROD Max, *Johannes Reuchlin...*, *op. cit.*

³⁷⁴ PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung Johannes Pfefferkorn (den man nyt verbrant hat) zeygt menniglichen an den loblichen handell von ym geubt zwyschen ym und wyder Johan Reuchleyn und der trulosen juden zusambt yren mithelfers die wylche durch offenbaren smach bucher den aller unflätigisten und unfruchbarlichsten samen die welt auss geworffen haben*, s.l., 1516, M 2 recto : (...) *Item (...)* so glaub ich

chrétiens par rapport à la minorité juive³⁷⁵. La puissance et la force de l'Eglise constituent également une preuve éclatante de la supériorité de cette religion³⁷⁶. Il reprend aussi l'argument ancien selon lequel Dieu s'est détourné du peuple élu depuis 1 500 ans, après la mise à mort du Christ³⁷⁷. Pfefferkorn compare également les deux religions et loue l'importance fondamentale des *Evangelies* et de ce qu'ils lui ont apporté. Et dire qu'en des temps anciens et obscurs il ne lisait rien d'autre que les livres de Moïse et des prophètes, qui l'empêchaient de voir clair et de comprendre que l'esprit saint trouve son aboutissement dans le Christ³⁷⁸. Il met ensuite en avant la nécessité pour les juifs d'écouter des sermons chrétiens, ce qui fait partie d'ailleurs des objectifs fort anciens des dominicains et des franciscains. La démarche du converti est avant tout missionnaire : il rédige à cet effet, entre 1507 et 1509, quatre traités antijudaïques et antijuifs publiés en allemand et traduits en latin, sans doute supervisés par les dominicains : le *Judenspiegel* (Cologne, 1507)³⁷⁹, le *Judenbeichte* (Cologne, 1508)³⁸⁰, le traité sur la Pâque juive (Cologne, 1509)³⁸¹ ou encore le *Judenfeind* (Cologne, 1509)³⁸². Je ne m'intéresserai ici qu'aux attaques religieuses et théologiques faites par le converti et non au contenu proprement antijuif, dont il sera question ultérieurement.

Dans son premier opuscule, Pfefferkorn s'adresse directement aux juifs (*Ihr Juden*). Il s'agit d'un véritable prêche. Sa démonstration théologique consiste à les placer face à leurs

darumb do ich in der yrrung was (...) wan ich das heylig sacrament sahe umb traghen. So hielt ich es fur eyn ghespott und nyt mer (...) soe glaub ich. Ich befule in myr eyn wunderlich werck. Also do ich was in dem judischen yrthumb. Do wust ich von keyner sunderlichen bekorung (...). Il s'agit de la version allemande de l'opuscule *Defensio Joannis Pepericorni contra famosas obscurorum virorum epistolas. Ortuini Gratii Lamentationes obscurorum virorum*, Leipzig, 1864.

³⁷⁵ *Ibid.*, L 4 verso : (...) *So glaub ich darumb das so vil Christen unnd wenig juden syn. Ich sag also. Man weyss myr enyen judden ich weiss ym vl tausent Cristen (...).*

³⁷⁶ *Ibid.* : (...) *Item zu dem anderen. So glaub ich umb der loblichen herlichen ordenung und gut sytten in der Cristenlichen kyrchen regieren ist. Doe muss die vernunft des heyligen geysts wyrcken unnd nyt uss menschlich verstand. Dan kem es alleyn auss menschlicher vernunft. So wer solche ordenung auch under den juden und yn anderen seckten das doch gar nyt ist (...).*

³⁷⁷ *Ibid.* : (...) *Die weil sich der Almechtig mit allen seynen heyligen nun meer dan by den funffizehen hundert jaren von den juden abgekert. Unnd wyll yr gebet und oppfer auch groisse swere buss so sye in meynen taghen gethan haben wyder sehen noch horen das muss warlich eyn sunderlich ursach seyn. Das sie den Son gottes teglich lestern. Darumb werden sie auch von dem Son gottes teglich gestrafft (...).*

³⁷⁸ *Ibid.*, M 2 verso : (...) *Nach dem mal doe ich in dem unglauben was. Do pflag ich in den buchern Moysi psalter und propheten tzo studieren. Aber nyt anderst verstanden. Wie eyner eyn kunst buch oder merlyn. Sunder fuyr. Kalt ungeschmack wie eyn ungesaltzener stockfisch. Aber yetzund yst es anders. Wan ich das wort gots der heyligen Ewangeli hab gehort. Do seynd myr meyne augen durch die genade gots auffgangen. Und meyn geyst hat entpfangen den verstand tzu beweysen wes die propheten durch figuren und durch tremen und durch gleichnyss, und auch mit dem offnbaren Text gerett angezeigt und geschriben haben das nit anders zuverstan dan von der menschwerdung Cristi und von seyner pitter marter der ewigen seligkeyt. Die man nyt anders uberkomen mag dan alleyn durch Christum unsern lieben heren (...).*

³⁷⁹ *ID.*, *Der Joeden spiegel...*, op. cit.

³⁸⁰ *ID.*, *Ich heyss eyn buchlyn der Judenbeicht*, Cologne, 1508 et la version latine *ID.*, *Libellus de judaica confessione sive sabbato afflictionis*, Nuremberg, 1508.

³⁸¹ *ID.*, *Explicatio quomodo Judei suum pascha servant*, Cologne, 1509. L'ouvrage en allemand, que je n'ai pu consulter, est intitulé *ID.*, *Wie die blinden Juden yr Ostern hatten*, Cologne, 1509.

erreurs, la première de toute étant le rejet de Jésus en tant que messie³⁸³ : le Christ est bien à la fois homme et Dieu³⁸⁴. Pfefferkorn rejette l'attente vaine des juifs d'un autre messie, en leur démontrant que contrairement aux attentes messianiques des juifs qui prédisaient la venue de leur sauveur en 1500, rien ne s'est produit, personne n'est venu délivrer les juifs. Ils doivent comprendre que l'époque de leur espérance est depuis longtemps révolue. Un messie leur a été envoyé en la personne de Jésus, mais ils refusent de le reconnaître, tant ils sont aveugles (*blynt*) et obstinés (*verstockt*), et en cela ils se sont séparés (*abgeschyden*) de leur aïeul Abraham et de ses descendants qui ont suivi l'enseignement du Christ (*lere Christi*)³⁸⁵.

Un autre point important discuté dans le *Judenspiegel* est la virginité de Marie, remise en question par les juifs. Or, pour Pfefferkorn, il ne peut y avoir de doute à ce sujet, "Marie est une vierge pure", parce qu'elle a donné naissance au messie³⁸⁶. Pfefferkorn rejette aussi les accusations portées par les juifs à l'encontre des chrétiens, qui les présentent comme idolâtres, dans le seul but de leur nuire, parce que, contrairement au judaïsme, le culte des images est toléré³⁸⁷. Il demande également à ses anciens coreligionnaires comment ils parviennent à rester juifs tout en sachant pertinemment qu'ils se trompent, et où ils trouvent de ne pas se convertir malgré l'éclatante vérité qui s'impose à eux³⁸⁸. Leur exil et leur vie d'errance est pourtant une preuve éclatante de leur condition déchue, et la conversion est présentée, par le biais d'une argumentation à la fois théologique et sociale, comme le moyen pour eux d'améliorer leur existence. Les juifs ne devraient pas s'obstiner à le refuser catégoriquement, leur mise à mort du Christ ne le leur permet pas³⁸⁹. A la fin de l'ouvrage, Pfefferkorn ne s'adresse plus aux seuls juifs, mais également aux chrétiens, à qui il explique sa démarche missionnaire, afin qu'ils comprennent "comment [il] redresse ce peuple de profanateurs par

³⁸² *ID.*, *Ich bin ein buchlin...*, *op. cit.* Voir également la version latine *ID.*, *Hostis judeorum hic liber inscribitur*, Cologne, 1509.

³⁸³ *ID.*, *Der Joeden spiegel...*, *op. cit.*, A 2 verso : (...) *So gibt uns die heylig geschriffte genugsamlich scheynbarlich zu kennen das christus der warhafftig messias got und mensch ist, nach aussweyssung seyner ewigen weyssheyt, als alles in dem heyligen evangelium beschlossen wirt, dem welchen yr juden verretlich unnd widerspennig seyt alles durch nach vervolung ewre eltern, und verharrung ewrs verstantz (...).*

³⁸⁴ *Ibid.*, A 3 verso et folios suivants.

³⁸⁵ *Ibid.*, B 1 verso : (...) *Merckt ir nit die zal lengst vergangen und (...) seyt darneben noch unternenig so blynt verstockt und verschmecht, in vestlichem glauben sprechend auss freuenlichen gemuete und verhartung ewers hertzen ob Messias nymermer kome, so sein wir doch abrahams kynder auss dem geschlecht von Israel und bleyben stettiglich in unserm gesezte, unns Moyses gebotten hat (...) Die weyl ir nit thut die werck und willen abrahams, welcher alzeit die zukunfft messias verwart und verlangt hat, und darumb ir von Abraham und seyner samenlibellus abgeschyden seyt, welche samen messias erkant haben, das sein die kinder abrahe (...) hielt yr das gesezt Moysi, so volget yr auch pillich der lere Christi (...).*

³⁸⁶ *Ibid.*, B 1 recto : (...) *das Maria ein reyne junckfraw sey (...).*

³⁸⁷ *Ibid.*, B 3 verso.

³⁸⁸ *Ibid.*, B 3 verso : (...) *So findet man ein teyl von euch Juden, die wissen sich gantzlich in irrung zu sein (...) und das sie sunder an den christen glauben nit selig muegen werden, ir seyt aber so gar verhart unnd verblint durch girliche unseliche verhartung ewers falschenn unrechtenn zeitlichen guets, das ir dar von nit scheyden woellet, in welchem ir eyn wollust habt (...).*

des écrits empreints de vérité³⁹⁰. Il consacre entièrement sa troisième partie à , en avançant des arguments eschatologiques. Le monde est en désordre, le chaos règne, la violence est aux portes de l'Empire – il fait allusion ici aux Turcs. Seule la conversion religieuse peut apporter l'apaisement³⁹¹.

Cependant, un changement est nettement perceptible dans le second traité écrit par Pfefferkorn : en effet, le public premier du *Judenbeichte* n'est plus le seul groupe juif mais la communauté des chrétiens devant qui les juifs viennent se confesser. Cet opuscule est dans la droite lignée de son entreprise missionnaire. Il s'agit d'expliquer aux chrétiens la marche à suivre pour amener les juifs à la conversion. Ces derniers y sont montrés aveuglés par leur foi, ce qui se matérialise dans l'iconographie du traité par des bandeaux placés systématiquement sur les yeux des juifs, rappelant ainsi les yeux bandés de *Synagoga*³⁹². Il reproche aux juifs de vouloir imposer leur religion, leurs pratiques et d'essayer d'assujettir les chrétiens. Cette accusation n'est pas neuve, elle est au fondement même des disputations théologiques du haut Moyen Âge. Il faut enlever aux juifs leur source d'argumentation et c'est dans le *Judenbeichte* que pour la première fois Pfefferkorn formule l'idée de la confiscation des livres des juifs³⁹³. Le *Talmud* est le premier de tous les écrits juifs qu'il faut supprimer, selon lui, car son contenu est le plus nocif, puisqu'il est la source principale du judaïsme. Les motivations antitalmudiques sont les mêmes que celles invoquées au Moyen Âge, notamment dans l'affaire initiée à Paris dans les années 1240 par Nicolas Donin, lui aussi converti, qui conduit à l'autodafé des livres du *Talmud*. Quant aux rabbis, ils sont dénoncés pour leur ignorance et présentés comme ceux qui pervertissent le texte biblique par leurs interprétations erronées et délirantes.

A partir de 1508, la confiscation des livres juifs se trouve au cœur du combat de Pfefferkorn. C'est l'année suivante, dans son traité sur *Pessakh* qu'il lance un appel aux chrétiens, afin qu'ils réagissent et acceptent l'idée qu'il faut se débarrasser des livres juifs. Il y présente les juifs comme des hérétiques, or l'hérésie ne peut être extirpée que par la

³⁸⁹ *Ibid.*, C 1 recto-verso.

³⁹⁰ *Ibid.*, C 4 recto-verso : (...) *Mein aller liebsten yr habt zu guter massen wol gemerckt und verstanden wie ich diesen missbrauchen menschen mit warhafftigen schriefften gmengt redlichkeyt ermant unnd unterwysen han (...).*

³⁹¹ *Ibid.*, F 2 recto-verso.

³⁹² A noter que ce voilage des yeux est extrêmement rare dans l'iconographie des juifs. Depuis le Moyen Âge, seule *Synagoga* est rendue aveugle par un bandeau ou un serpent [diaporama 112 et 113].

³⁹³ *Ibid.*, A 4 verso : (...) *Warumb wer meyn getreuer rait nach meym cleynen verstant sulche bucher der vloechge van ynnen tzu nemen in die nit lassen. Wie wol uns yr boeses gebet unnd wunsche nit schaden mach (...). Unnd wer ouch den juden nutz das sy die bucher nit mer en hedden sy wurden der boeser gewonheit mit der tzeit vergessen (...).*

destruction de sa source principale : le *Talmud*. Ce traité est aussi l'occasion pour Pfefferkorn de tourner les juifs et le rituel de la Pâque juive en dérision. En effet, le *seder** est qualifié de "beuverie"³⁹⁴, quant au rituel du nettoyage de la maison lié à la prohibition de la consommation de *hamets* ("pâte levée") durant la période pascalle, visant à faire disparaître toute trace de levain, il permet à Pfefferkorn de dire que cette *mitsva** soulève le caractère exceptionnel du ménage chez les juifs, qui se complaisent dans la fange et la puanteur³⁹⁵. Il montre ainsi à quel point cette religion diffère de l'orthodoxie qu'est le christianisme. Cet ouvrage est cependant beaucoup moins polémique que ses autres traités, ce qui permet à certains historiens d'y voir une forme d'attitude positive³⁹⁶. Or ce n'est absolument pas le cas, d'autant que, dans cet ouvrage comme dans le précédent, la description des rituels permet à Pfefferkorn d'accuser les prières juives de comporter des éléments antichrétiens. Il est impensable que les chrétiens continuent de subir les agressions perpétuelles des juifs qui affichent ouvertement leurs différences religieuses, permettant ainsi aux chrétiens les plus faibles de douter du message christique. Il ne faut laisser aux juifs rien d'autre que le texte de la *Bible*, nu, sans les commentaires rabbiniques et talmudiques habituels³⁹⁷.

Le dernier ouvrage, *Der Judenfeind*, ne fait qu'affirmer la position de Pfefferkorn et présente de nouveaux exemples censés pousser les chrétiens à prendre des mesures contre les juifs. Pfefferkorn ouvre ainsi son premier chapitre par la liste des blasphèmes contenus dans les livres des juifs. Il rapporte que le Christ est traité de "bâtard" (*Bastard*), de "pendu" (*Gehenkten*) et de "corrupteur du peuple" (*Verführer des Volkes*), tandis que sa mère est perçue comme "hypocrite" (*heuchlerin*) et "impure" (*unreine*), elle est traitée de "prostituée" (*Hure*). Par ailleurs, la cène est qualifiée de "pain impur" (*unreine Brot*) et l'église de *Scheisshaus*³⁹⁸. Là non plus, il ne s'agit pas d'éléments novateurs, ces critiques remontent au début du Moyen Age. Ces accusations ne sont pas totalement sans fondement puisque, dans le *Talmud*, on trouve des récits populaires sur Marie et un faux prophète un peu magicien nommé Bileam. Jésus y est dépeint comme un rebelle, et dans les éditions censurées, il n'est pas cité nommément. Dans les *Toledot Yeshu*, le caractère messianique de Jésus et son aspect mi-homme mi-Dieu sont des motifs comiques très usités³⁹⁹. Pfefferkorn ne saurait le tolérer.

³⁹⁴ *ID.*, *Explicatio...*, *op. cit.*, B 1 verso.

³⁹⁵ *Ibid.*, A 2 recto.

³⁹⁶ KIRN Hans-Martin, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*, Tübingen (Paul Siebeck), 1989 (Texts and studies in Medieval and Early Modern Judaism, 3), p. 48-49.

³⁹⁷ *Ibid.*, C 4 verso.

³⁹⁸ *Ibid.*, A 2 recto.

³⁹⁹ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, p. 117.

Ce dernier quitte le domaine de la théorie en 1509 pour passer à la pratique, en poussant les autorités religieuses et civiles à se pencher sur la question. Il obtient le 19 août de cette même année un mandat impérial autorisant la confiscation et l'examen des livres juifs. Pfefferkorn rapporte dans son opuscule *Zu lob und Ere* qu'il a obtenu le soutien de la sœur de l'empereur, Cunégonde, veuve de l'évêque Albert IV, devenue abbesse franciscaine dans un couvent à Munich, et qu'elle l'a aidé à convaincre Maximilien Ier d'inspecter le contenu des livres juifs⁴⁰⁰. Reuchlin s'en plaint dans une lettre datée de 1513 adressée à Bonet de Lattes :

"Cet apostat, *meshummad* comme vous dites dans votre langue, a eu beaucoup de lettres de princes et d'évêques, et particulièrement d'une nonne, la sœur de notre seigneur, l'empereur – que sa majesté soit glorifiée. Non seulement elle a rédigé une lettre, mais s'est rendue en personne auprès de l'empereur, son frère, elle fit une révérence et pleura, en disant : "Ô seigneur et frère, pilier du monde et souverain des nations, tu es responsable de tous les péchés et transgressions commises dans ces livres, et bien qu'il soit en ton pouvoir d'arrêter cela, tu n'agis pas"⁴⁰¹.

L'empereur finit par autoriser Pfefferkorn à confisquer et examiner les ouvrages, et à détruire ceux qui paraissent suspects⁴⁰². Il se présente un mois plus tard avec le mandat devant le conseil de la ville de Francfort, ville par laquelle il souhaite commencer l'épuration. Il confisque ainsi tous les livres trouvés dans la synagogue⁴⁰³. Mais il ne s'arrête pas là et tente de s'emparer des ouvrages que les juifs gardent chez eux. Ces derniers appellent à la rescousse Uriel von Gemmingen, l'archevêque de Mayence, qui affirme que les juifs sont dans leurs droits et n'ont pas à donner leurs livres. Se sentant soutenus, les juifs poursuivent leur action de défense en s'adressant à l'empereur Maximilien Ier⁴⁰⁴. Devant tant de remous, les juifs ayant de leur côté envoyé également de nombreuses délégations, l'empereur suspend la

⁴⁰⁰ PFEFFERKORN Johannes, *Zu lob und Ere...*, op. cit., A 5 recto, cité dans MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, op. cit., p. 138.

⁴⁰¹ REUHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, op. cit., n°228 : lettre de Reuchlin à Bonet de Lattes, octobre ou novembre 1513. Cf. annexe 30.

⁴⁰² PFEFFERKORN Johannes, *Zu lob und Ere...*, op. cit. A 5 verso : (...) *bücher und schriftten überal zu visitieren zu erfaren und besehen und was darunder befunden die wider die buecher und gesatz moisi. Auch der propheten weren und wie obstet ungegrunt, unser hailigen cristen glauben zu schmach und übel richten, die selben alle, doch an jedem ort mit wissen ains raths und in gegenwurtigkait des pastors, auch zwaier vom rathe oder der oberkait von üch zunemen die aweg zethon ; und zu underdrucken (...)*, dans MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, op. cit., p. 139.

⁴⁰³ GEIGER Ludwig, "Der Kampf gegen die Bücher der Juden am Anfange des 16. Jahrhunderts in seiner Beziehung auf Frankfurt", *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, NS 4 (1869), p. 208-217 ; KRACAUER Isidor, "Actenstücke zur Geschichte der Confiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt/main", *MGWJ*, 8 (1900), p. 114-126, p. 167-177 et p. 220-234.

⁴⁰⁴ Tous ces épisodes sont consignés dans le traité de Johann Sleidan, *Histoire de l'estat de la religion et république sous l'empereur Charles cinquième*, Strasbourg, 1558. Cf. p. 53b : (...) *Quant est de Reuchlin Capnion, le cas est tel. Jean Phefercorne, juif converti à la Chrétienté, insistoit envers l'empereur Maximilian pour faire abolir tous les livres des juifs : pource qu'estans remplis d'impietez et superstitions, ils destournoyent les juifs de se faire chrestiens (...). On ne leur devoit rien permettre (...) sinon la Bible. Maximilian commanda finalement à Uriel archeveque de Mayence de donner charge à quelques Universitez et à Jacques Hocstrat inquisiteur, et à Jean Reuchlin d'en adviser (...). Cela se fit l'an mille cinq cent et dix (...)*.

validité de son mandat et Pfefferkorn se voit dans l'obligation de stopper son action⁴⁰⁵, bien en marche puisqu'en plus des 1 500 et quelques livres et manuscrits saisis à Francfort, des confiscations ont lieu à Mayence, Worms, Laufen, Bingen, Lorch et Deutz⁴⁰⁶. Une lettre en hébreu très touchante d'un juif de Francfort, Gumprecht Levy, appelant à l'aide ses coreligionnaires des *kehilot** d'Allemagne, rapporte le déroulement de la saisie effectuée à Francfort ; cette lettre est datée du 15 *Heshvan* 5269, c'est-à-dire le 9 octobre 1509 :

"Dieu qui est pénétré de lumière, prions, laissons-le nous tirer de l'obscurité vers la lumière, en ces temps de contrainte et de tension, car aujourd'hui n'est pas [un jour] de [bonnes] nouvelles. Malheur et hélas pour le désastre et la plainte qui ont dépassé nos châteaux ! L'apostat Pfefferkorn est venu et nous a présenté une copie du mandat de notre majesté impériale confisquant tous nos livres de prières, tous nos livres de supplications, tous nos textes de fête et de pénitence et tous nos traités issus de la tradition orale. Il ne nous reste que les cinq livres de Moïse, les prophètes et l'écrit saint – la loi écrite. Ceci a été exécuté par eux, ici, à Francfort, vendredi, veille de *Soukkot**, lorsqu'ils s'emparèrent desdits livres qui étaient à la synagogue. Sa main [celle de Pfefferkorn] est toujours tendue dans le but de confisquer les livres que nous avons dans nos maisons. C'est dans l'intention de l'apostat de ternir notre réputation en mettant en exergue certaines questions dans ces livres qui désacralisent leur religion et leur foi. Nous tenons à nous protéger car nous suspectons qu'il est en son pouvoir de persuader notre impériale majesté de menacer nos vies, (...) ce qui serait un décret intolérable d'une impénétrable magnitude. C'est en larmes que j'écris ces mots. Je ne suis que capable de présenter une toute petite fraction de la question comme notre envoi vous le dira. Donc, nous vous avons envoyé cette lettre par notre messenger afin que vous puissiez agir rapidement et assidûment. La crise a atteint la douzième heure ! (...)⁴⁰⁷

La destruction des livres du *Talmud* et les commissions qui se réunissent sont le fait de chrétiens. Elles ne sont pas la conséquence ou la punition d'un problème avec les juifs. L'animosité de Pfefferkorn à leur égard n'est pas liée aux circonstances. Ces événements font néanmoins entrer les juifs en scène, à partir du moment où ils décident de défendre leur littérature.

Le 26 juillet de l'année suivante, l'empereur réunit une commission de savants censés déterminer si le *Talmud* comporte ou non des éléments antichrétiens⁴⁰⁸. C'est dans une période troublée puisque d'une part, Pfefferkorn, appuyé ou poussé par les dominicains de Cologne, exerce une pression constante sur le pouvoir impérial, d'autre part parce qu'une accusation de crime rituel dans le Brandebourg vient de coûter la vie à 36 (ou 38) juifs⁴⁰⁹. Font partie de cette commission, Pfefferkorn, chargé de présenter à l'empereur le verdict final, l'archevêque de Mayence, le converti et dominicain Victor von Carben, l'inquisiteur pontifical Jacob

⁴⁰⁵ KRACAUER Isidor, "Die Confiscation...", *art. cit.*, p. 162 et suivantes. Voir également GEIGER Ludwig, "Johannes Pfefferkorn. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden und zur Charakteristik des Reuchlin'schen Streits", *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 7 (1869), p. 293-309 et *ID.*, "Maximilian I. in seinem Verhältnis zum Reuchlin-Streit", *Forschungen zur Deutschen Geschichte*, 9 (1869), p. 203-216.

⁴⁰⁶ POPPER William, *The censorship of Hebrew Books*, New York, 1968 (éd. orig. New York, 1899), p. 23.

⁴⁰⁷ ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, *op. cit.*, p. 128. Une autre lettre du même genre existe, datée du 28 septembre 1509, dans KOBLER Franz (éd.), *Letters of Jews through the ages, from biblical times to the middle of the eighteenth century*, volume II, Londres, 1953 (éd. orig. Londres, 1952), p. 331-333. Cf. annexe 43.

⁴⁰⁸ REUHLIN Johannes, *Augenspiegel*, *op. cit.* Tübingen, 1511, *folios* A 2b-3a. Cf. annexe 16

⁴⁰⁹ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann de Rosheim", *REJ*, 16 (1888), p. 89. Cf. annexe 44.

Hoogstraaten (moine dominicain et professeur de théologie à l'université de Cologne, 1460-1527), des professeurs des universités de Mayence, Erfurt, Cologne et Heidelberg. De plus, le meilleur hébraïsant de l'époque est sollicité : Johannes Reuchlin entre en scène en 1510⁴¹⁰.

b. Johannes Reuchlin : plaidoyer pour le Talmud.

L'étude de la controverse entre Reuchlin et Pfefferkorn a été traitée de manière très approfondie et avec beaucoup de textes à l'appui par Ellen Martin en 1994⁴¹¹. Cette étude demeure à l'heure actuelle la plus riche et la plus moderne. J'ai en outre travaillé à partir des écrits de Reuchlin et de Pfefferkorn qu'il m'a été possible de consulter, afin de tenter de percevoir une évolution de l'un et l'autre au sein même de leurs écrits. Les traités polémiques de Pfefferkorn postérieurs à 1514 constituent un apport historique important, bien que totalement subjectifs, car y sont consignées les avancées de la controverse, avec des extraits de lettres et de mandats, particulièrement dans le traité *Beschyrmung* (1516)⁴¹².

Johannes Reuchlin étudie l'hébreu, a lu le *Talmud* dans cette langue. Il en a par conséquent une réelle connaissance et sa présence dans la commission est précieuse. Il fait parvenir à l'empereur au mois d'octobre 1510 son *Gutachten über das jüdische Schriftum*⁴¹³ qui se présente de la façon suivante : le texte initial, en allemand du XVI^e siècle, se trouve sur la page de droite, et la transcription sur la page de gauche. Voici la question centrale que pose cet opuscule : faut-il confisquer et brûler tous les livres des juifs ? (*ob man den Juden alle ire bücher nemmen, abthun und verbrennen soll*). Reuchlin propose quatre arguments favorables à l'autodafé, habituellement avancés par les détracteurs des livres juifs :

1. "Les livres des juifs sont écrits contre les chrétiens.
2. Les livres des juifs offensent Jésus, Marie et les apôtres, ainsi que les chrétiens et l'ordre chrétien lui-même.
3. Ils ne sont qu'un ramassis d'erreurs.

⁴¹⁰ PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, *op. cit.*, C 3 recto : (...) *Die sacchen gruntlichen nach notturfft zu erwegen und zu beratslagen, welcher maissen und uff was grunt und weg das alles an zufahen und zu thun sy, und sunderlich ob sollicher bucher so sy uber die bucher der zehen geboit Moysi, der propheten unnd pselter des alten testaments gebrauchen ab zu thun gotlich und loblich inn unserm heyligen glauben nutzlichen sy, und zu merung und gut komen mog (...).*

⁴¹¹ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*

⁴¹² PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, *op. cit.*

⁴¹³ REUCHLIN Johannes, "Gutachten über die von Johannes Pfefferkorn angeregte Konfiskation und Vernichtung der hebräischen Bücher, 1510", dans *ID.*, *Augenspiegel*, *op. cit.* ; voir également *ID.*, *Gutachten über das jüdische Schriftum*, LEINZ-VON DESSAUER Antonie (éd.), Stuttgart, 1965. Cf. annexe 27.

4. Ils pousseront les juifs à persister dans le judaïsme et à ne pas se tourner vers la religion chrétienne⁴¹⁴.

Reuchlin explique ensuite qu'on ne peut condamner en bloc la littérature juive, il souligne la diversité et la richesse des écrits juifs : "pour répondre à cette question, il est utile de penser, à ce que sont la zizanie ou la mauvaise herbe, l'ivraie ou le blé, afin que l'un et l'autre ne croissent pas ensemble, comme le dit l'*Évangile* (*Matthieu*, 13:29). Ainsi, je trouve des écrits juifs de natures différentes :

1. Le livre saint, qu'il nomme *essrim varba*, i.e. 24 ; car c'est d'autant de livres que leur Bible est constituée.
2. Le *Talmud*, un ensemble d'enseignements et de commentaires sur toutes les prières et tous les interdits, qui se trouvent dans leur *Torah*, à savoir dans les cinq livres de Moïse (...).
3. Je trouve les secrets sublimes des jugements et des paroles de Dieu, qu'ils nomment Kabbale.
4. (...) Les commentaires [bibliques] qu'ils appellent *perush*.
5. Les discours, disputationes et livres de prédications, nommés *Midrash* ou *Draschoth*.
6. Les philosophes et les érudits (...).
7. Et enfin, je trouve des écrits poétiques, fabuleux, en vers, des contes, des satires et des compilations *d'exempla*, qui possèdent chacun leur nom propre (...)⁴¹⁵.

Reuchlin met en avant sa maîtrise de la littérature juive, il se positionne en connaisseur qu'on ne peut attaquer et fait montre d'une culture hébraïque étendue. Il ajoute qu'il est rare d'y trouver des marques d'ironie (*spottwort*), des blasphèmes (*lesterung*), ou de la médisance (*nachred*) à l'encontre de Jésus ou de la Vierge, en dehors de deux ouvrages : le *Sefer ha-Nizzakhon* et les *Toledot Yeshu*⁴¹⁶. L'ouvrage comporte 20 feuillets *recto verso* dans lesquels la supplication de ne pas faire disparaître les ouvrages talmudiques revient comme un *leitmotiv*. Il revendique le droit et la nécessité d'étudier le *Talmud* comme source, discours qui

⁴¹⁴ *Ibid.*, 1 *recto-verso* : (...) *Zum ersten : dann sie seien wider die cristen gemacht ; zum andern : sie schmehen Jesum, Mariam und die zwelfbotten, auch uns und unser cristenliche ordnung ; zum dritten : dann sie seien falsch ; zum vierden : so werden dardurch die juden verführt, das sie verharren in irer jüdischhait und nit zum cristenglauben kommen (...).*

⁴¹⁵ *Ibid.*, I *verso-II recto* : (...) *Uff dise frag zu antworten, ist not zu bedenken, was zizania und unkraut und was triticum oder waissen sei, damit ains nit mit dem andern ussgerauft werd, wie das hailig evangelium spricht (Matthaei, 13). Nun find ich under den judenbüchern, das sie seien mannicherlai gestalt. Zum ersten : die hailig schrift, haissen sie Essrim varba, das ist 24, dann sovil haben sy bücher in ir bibel ; zum andern : den Thalmud. Das ist ain versamelte leer und auslegung aller gebott und verbott, so in der thora, das ist in den fünf büchern Moysi inen gegeben (...); zum dritten : find ich die hohe haimlichhait der reden und wörter gottes, die sie haissent Cabala ; zum vierden : (...) solliche comment oder commentarien haissent sie perush ; zum funften : find ich sermones, disputationes und predigbücher, genannt midrasch oder draschoth ; zum sechsten : find ich gelert leüt und philosophos in allen künsten (...); zum letsten : find ich poetry, fabel, gedicht, merlin, spötterei und exempelbüchlin. Des hat jeglichs seinen aigen namen (...).*

⁴¹⁶ *Ibid.*, 2 *recto* : (...) *Uss denen yetzt zuletzt büchlin mag sein, es werden etliche gefunden – aber gar wenig – die etwas spottwort, nachred oder lesterung unssern lieben herrn und gott Jesu und seiner werden mutter, auch den aposteln und hailigen zulegen. Deren hab ich nit mer dann zway gelessen : das ain wirt genannt Nizahon, dans ander Tolduth Jeschu ha nozri (...).* Cette même remarque est faite au folio 15 *recto* : (...) *Das argument und die ursach were heftig, darumb ich über solliche bücher, wa man die fünde, mein verurteilung am ersten gesetzt hab. Ich hab aber dero kains nie weder gesehen noch gelessen, dann zwai, nemlich Nizahon und Tholduth ieschu ha nozri. In den andern büchern, die ich bissher gesehen oder gelessen hab, find ich kainen schmach. Dann was den glauben antrifft, da halten sir darfür, ir glaub sei gerecht, und der unsser sei ungerecht (...).*

sera repris plus tard par Johannes Buxtorf père qui voit dans cet écrit un moyen de connaissance incontournable du monde antique. Il explique d'ailleurs ce qu'est le *Talmud* dans son *Gutachten*⁴¹⁷, montrant ainsi qu'il existe deux *Talmud* : celui de Jérusalem et celui de Babylone. Cet ouvrage se subdivise en quatre parties comme l'université se compose de quatre facultés : théologie, lois, canons et médecine. Les quatre parties sont "les choses saintes, les fêtes et les cérémonies" d'une part et la postérité de l'autre, la troisième partie traite de la femme et du mariage, et la dernière du droit⁴¹⁸.

Reuchlin est donc tout à fait favorable aux écrits talmudiques et est soutenu par l'université de Heidelberg qui se prononce le 6 septembre 1510⁴¹⁹. Mais il est quelque peu isolé dans cet avis positif sur la littérature juive, puisque les professeurs des différentes universités représentées la jugent hérétique et antichrétienne. La faculté de théologie de Mayence soutient Jacob Hoogstraaten de Cologne : son rapport datant du 31 octobre 1510 stipule que la Bible hébraïque ne correspond pas à la Vulgate, qu'elle a été falsifiée en de nombreux endroits, et que pour cela elle doit être brûlée, tout comme le *Talmud*. C'est cette idée que l'on retrouve rapportée dans le *Beschyrmung* de Pfefferkorn, lorsqu'il rend compte de l'avis de l'université de Cologne (dont le rapport date du 11 novembre 1510) : il apparaît clairement que le livre des juifs qu'ils appellent *Talmud* renferme un grand nombre d'erreurs (*errores*) et de mensonges (*falsitates*), ainsi que des blasphèmes et des hérésies, les idées qui s'y trouvent vont à l'encontre de l'enseignement du Christ. L'examen de cet ouvrage met au jour des blasphèmes (*blasphemias*) et des divagations (*deliramenta*)⁴²⁰.

Les différents rapports remis à l'empereur, à l'exception de ceux de Reuchlin et de l'université de Heidelberg, émettent un avis défavorable aux livres juifs, reflétant et reprenant ainsi la pensée pontificale du XIIIe siècle, fortement marquée par Grégoire IX et Innocent IV. Devant tant d'avis divergents concernant le contenu des livres juifs, l'archevêque de Mayence,

⁴¹⁷ Il le refera dans l'ouvrage qu'il publie en 1511, *Der Augenspiegel*.

⁴¹⁸ *ID.*, *Augenspiegel*, *op. cit.*, B 3 recto : (...) *Das ist ain samlung der lere aller gebott gottes (...) und ist gemacht worden nach Cristus geburt als ettlich schreiben by den iiii hundert jaren aber ich hon inn den hebraischen buchern gelesen das der Thalmud sei uss vil maistern colligiert unnd zusamen gelessen (...). Doch synd zwaierlai Thalmud on all ynred gar vil mer dan tausent jar gewesen, und ist in vier tail getailt wie wir auch alle unsere lernung in vier facultates superiores getailt haben Theologiam, Leges, Canones, und Medicinam. Das ain tail ist von den hailigen dingen, festen unnd cerimonien. Das annder tail ist von den kreütern und samem. Das drit tail ist von der ee und den weibern. Das vierdt tail von den gerichtten und rechten (...).*

⁴¹⁹ PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, *op. cit.*, D 3 recto-verso.

⁴²⁰ *Ibid.*, C 3 verso : (...) *Certum est libros Talmudicos qui plurimi sunt. Ne dum errores et falsitates ymo blasphemias et contra christum et contra propriam legem continere si doctoribus ecclesiasticis linguam hebraicam callentibus credamus. Et quidem hoc ita esse tali vidici experimento. Rabbinus quidam librorum Talmudicorum zelator unum ex his mihi obtulit volumen quod non minoris auctoritatis apud judeos [?] libros Moysi esse asserunt. Hunc librum examinari faciens plurima deliramenta et blasphemias in eodem deprehendi et quibus certos articulos vestre celsitudini inspiciendos his allegatos transmittito (...).*

Uriel von Gemmingen, suggère en octobre 1510 d'effectuer un nouvel examen. Une nouvelle commission est réunie par l'empereur qui se solde par la décision de rendre tous les livres à leurs propriétaires juifs⁴²¹. Cette réussite de Reuchlin ne décourage pas Pfefferkorn qui ne s'attaque plus seulement aux écrits juifs, mais à Reuchlin lui-même. Une guerre de pamphlets commence : Pfefferkorn répond au *Gutachten* de Reuchlin par son *Handtspiegel* (Mayence, 1511), Reuchlin riposte par son *Augenspiegel* (1511), Pfefferkorn publie alors son *Brantspiegel* (Cologne, 1512)⁴²²,... dans lequel il accuse Reuchlin d'être trop favorable aux juifs (*Judenbegünstiger*) et surtout hostile à la Chrétienté (*Christenfeind*).

Bien que Johannes Reuchlin refuse de considérer le judaïsme comme une hérésie, il œuvre tout de même activement à la conversion des juifs, même si son action missionnaire semble plus limitée que chez certains de ses contemporains⁴²³. Son attitude envers les juifs se durcit à partir de 1512, date à laquelle il tient plus que jamais les juifs pour ennemis de la foi chrétienne, en partie parce qu'à cette époque, les dominicains s'acharnent à faire de lui l'ami des juifs⁴²⁴. Reuchlin les décrit alors comme des êtres "entêtés, aveugles et maudits", contre lesquels l'Eglise est en droit d'exercer son autorité : elle peut surveiller leur comportement religieux, inspecter leurs ouvrages et, si cela doit se faire, les contraindre afin qu'ils ne causent pas de tort aux chrétiens. Il défend cette position plus dure à l'égard des juifs notamment dans son *Ain clare verstantnis*, dans lequel il affiche désormais des idées beaucoup plus conformes à celles de l'Eglise. En 1512, il perçoit ou dit percevoir la religion juive comme fausse et nocive, tout en faisant toujours preuve d'autant de fermeté sur le sujet de la conservation du *Talmud* et des autres écrits juifs. Son postulat est le suivant : les juifs sont une minorité qui redoute l'anéantissement par les chrétiens. Donc pour quelles raisons leur porteraient-ils atteinte délibérément en inscrivant des choses contre les chrétiens dans leurs livres ? Il est simplement absurde de le penser⁴²⁵.

Autre aspect du problème pour Reuchlin : tenter de sauver le maximum de livres, en mettant en avant qu'un livre comportant des éléments antichrétiens n'est pas représentatif de l'ensemble du corpus, que tous doivent être minutieusement examinés. Les ouvrages traitant des cérémonies, des fêtes et d'autres parties de la vie culturelle juive ne doivent pas être détruits, car ils ne sont pas porteurs d'un quelconque danger. Il reprend et augmente

⁴²¹ *Ibid.*, E 4 verso-F 2 verso.

⁴²² Je n'ai pu consulter les ouvrages cités de Pfefferkorn, les exemplaires de la BNUS ayant disparu, et la bibliothèque de Cologne ne disposant pas de ces titres.

⁴²³ *Ibid.*, E 1 verso.

⁴²⁴ *ID.*, *Ain clare verstantnis von den Juden büchern*, Tübingen (?), 1512, C 3 verso.

⁴²⁵ *Ibid.*, C 2 verso.

l'argumentation de son *Gutachten* selon laquelle les livres ne doivent pas être condamnés en bloc⁴²⁶. Tous ceux qui ne concernent pas directement le *Talmud* doivent être préservés, car ils permettent un approfondissement de la langue et apportent une meilleure connaissance de la culture judaïque. De la même manière, le *Talmud* ne doit pas être rejeté dans son intégralité, seuls les passages litigieux doivent être retirés et éventuellement brûlés⁴²⁷. Reuchlin est à cette époque l'un des rares hébraïsants compétents, et il en est conscient. C'est d'ailleurs l'un des arguments qu'il met en avant pour la sauvegarde des livres juifs : il n'y a aucune nécessité de placer ces ouvrages sous le joug de la censure chrétienne, puisque parmi les chrétiens, personne n'est en mesure de les lire et de les comprendre⁴²⁸.

Les motivations de Reuchlin ne sont en aucun cas philosémites, il n'agit pas pour aider les juifs, mais par amour personnel des sciences hébraïques, d'où le fait qu'il réclame des condamnations partielles et non totales des livres juifs⁴²⁹. Cela ne signifie pas qu'il considère que le *Talmud* ne renferme pas des blasphèmes à l'encontre du culte chrétien, mais il se fait peu d'illusions sur les intentions des correcteurs qui veulent absolument y trouver quelque chose de néfaste. Il met en garde également les censeurs contre les sens multiples qui peuvent être attribués à une phrase ou même à un mot : ce qui signifie une chose pour les juifs ne sera peut-être pas comprise de la bonne façon par les chrétiens. Il faut pour effectuer ce travail de relecture un homme averti et très érudit, ayant de solides connaissances en hébreu et en matière de littérature rabbinique et juive, car "il ne faut pas s'y élancer avec des pieds sales"⁴³⁰. Il désire protéger les ouvrages des censeurs fanatiques et antitalmudiques, qui ne feraient qu'exécuter les volontés des papes du XIII^e siècle⁴³¹, et pour cette raison dit en 1513 que "si l'on trouve de telles choses dont parle ce *meshummad* [Pfefferkorn], ce ou ces livres

⁴²⁶ *Ibid.*, C 3 verso : (...) *Mein mainung ist anders nit dan das alle bücher sie syen der juden der haiden oder der cristen (...) die zu schmach syen, oder die so gots lesterung inn sich halten, oder die so irrig glauben und ketzereyen lernen, redigen und underwyssen, oder die so verboten, hessig und schedlich künsten oder zauberyen anzaigen und practiciern, sollen all und jeglich under gedruckt und abgethon werden (...).*

⁴²⁷ *Ibid.*, A 4 recto : (...) *Die weil der thalmud vil tail hat die man von ainander wol tailen mag, so soll er an denen ortten do kain ketzerei noch gottslesterung erfunden unnd gesundert wirt, nit verbrent noch abgethon werden. Daruss mag man dry beschaid und abvertigung nemmen. Zum ersten also, inn den tailen darinn ketzerei oder gots lesterung ist, mag man den thalmud verbrennen und abthon (...). Zum anndern also die weil vil und manicherlai tail des thalmuds sind, unnd yeglichs tail gewonlich genent wirt thalmut, so ist nit not gleich von stund an zu glauben das dises oder dises tail ketzerei oder gotts lesterung in im halt sunder man soll jeglichs gruntlich erfarn, so doch vil der tail moegen sin, die sollichs übel nit haben. Zum dritten, in den tailen unnd an den ortten da kain ketzerei noch gotts lesterung ist oder des glychen, da sol man den Thalmud nit verbrennen noch ab thon on sunder verschulden oder recht ursach, so lang sie dann under uns gedult und gehalten werden (...).*

⁴²⁸ *ID.*, *Augenspiegel*, *op. cit.*, B 3 verso.

⁴²⁹ Cf. AWERBUCH Marianne, "Über Juden und Judentum zwischen Humanismus und Reformation. Zum Verständnis der Motivation von Reuchlins Kampf für das jüdische Schriftum", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p.189-200.

⁴³⁰ *ID.*, *Ain clare verstentnis...*, *op. cit.*, B 3 recto : (...) *das man nit sol mit ungeweschen fuessen darüber lauffen (...).*

[qui les contiennent] doivent être brûlés ; mais il existe un grand nombre d'écrits kabbalistiques et autres dont la destruction constituerait une perte énorme"⁴³².

Ce n'est pas sans violence que Pfefferkorn réagit à la publication du *Augenspiegel* dans lequel il était personnellement attaqué, puisque le titre complet de l'ouvrage de Reuchlin comporte la mention "contre un juif converti du nom de Pfefferkorn qui a publié à plusieurs reprises des traités ignominieux et mensongers"⁴³³. Ce dernier prêche publiquement contre les juifs et leur "protecteur" à Francfort, en l'église Sankt Bartholomäus. Un exemplaire de *l'Augenspiegel* est envoyé aux dominicains de Cologne, pour qu'ils prennent connaissance de son contenu, avec l'interdiction formelle formulée par le curé de la ville de Francfort, Petrus Meyer, d'acheter tout autre exemplaire⁴³⁴. La faculté de théologie de cette même université charge deux de ses érudits d'inspecter le contenu de *l'Augenspiegel*, Arnold von Tongern et Conrad Kollin. Reuchlin est informé de la condamnation de son ouvrage par une lettre du dominicain Udalricus de Stainheim, qui l'avertit que les théologiens de Cologne le destinent aux flammes le 26 octobre 1511⁴³⁵.

S'ensuit alors un long échange épistolaire entre Reuchlin et différents professeurs ou responsables de la faculté colonaise, comme on peut le constater dans les nombreux recueils épistolaires consacrés soit à Reuchlin⁴³⁶, soit à l'un de ses contemporains comme Capiton⁴³⁷, Melanchthon⁴³⁸, Erasme⁴³⁹, ou les frères Blaurer⁴⁴⁰. Cela s'observe aussi dans des recueils plus généraux⁴⁴¹. Reuchlin écrit notamment à Kollin le 28 octobre 1511, pour lui rappeler leur ancienne amitié, ne sachant pas que ce dernier loue son honorabilité auprès de Pfefferkorn⁴⁴².

⁴³¹ *Ibid.*, B 3 verso.

⁴³² REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, *op. cit.*, n°228 : lettre de Reuchlin à Bonet de Lattes, octobre ou novembre 1513. Cf. annexe 30.

⁴³³ *Doctor Johannsen Reuchlins der Kaiserlichen Majestät als Ertzherzogen zu Osterreich auch Churfürsten und fürsten gemainen bundtrichters inn Schwaben warhafftige entschuldigung gegen und wider ains getaufften juden genant Pfefferkorn vormals getruckt ussgangen unwarhaftigs schmachbüchlin.*

⁴³⁴ Lettre de Petrus Mayer à la faculté de Cologne, 10 février 1512, dans PFEFFERKORN Johannes, *Defensio...*, *op. cit.*, p. 129.

⁴³⁵ REUCHLIN Johannes, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, GEIGER Ludwig (éd.), *op. cit.*, p. 257.

⁴³⁶ *Ibid.* ; *ID.*, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, *op. cit.*

⁴³⁷ CAPITON Wolfgang, *Correspondance de Wolfgang Capiton (1478-1541). Analyse et index* (d'après le Thesaurus Baumanus et autres sources), MILLET Olivier (éd.), Strasbourg, 1982.

⁴³⁸ MELANCHTHON Philipp, *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, WETZEL Richard (éd.), vol. I : *Texte 1-254 (1514-1522)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.

⁴³⁹ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum*, ALLEN P. S. (éd.), Oxford, 1906.

⁴⁴⁰ *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer...*, *op. cit.*

⁴⁴¹ *Thesaurus Epistolicus Reformatorum Alsaticorum*, tome I : 1511-1522, s.l., s.d. ; *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, HERMINJARD André L. (éd.), Genève et Paris, 1866-1897, 9 volumes ; SCHLECHT Joseph (éd.), "Briefe aus der Zeit von 1509 bis 1526", dans *Briefmappe*, vol. II, Münster, 1922 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 40).

⁴⁴² REUCHLIN Johannes, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, GEIGER Ludwig (éd.), *op. cit.*, p. 140-144.

D'ailleurs, lorsqu'il répond à Reuchlin au mois de janvier 1512, le ton employé est empreint de sympathie⁴⁴³. Mais l'université de Cologne répond à son tour, et fait clairement comprendre à l'intéressé que ses accointances avec les juifs ainsi que ses attaques contre Pfefferkorn ne peuvent que susciter le mépris⁴⁴⁴. C'est dans ce contexte que Pfefferkorn rédige son *Brantspiegel*, dans lequel il demande à l'empereur de faire paraître un mandat pour condamner l'ouvrage de Reuchlin, tandis qu'Arnold von Tongern publie son *Articuli sive propositiones de judaico favore nimis suspecte ex libello theutonico domini Joannis Reuchlin legum doctoris* (Cologne, 1512)⁴⁴⁵. Ce dernier, las d'être sans cesse calomnié, se défend en écrivant un nouvel opuscule, *Ain clare verstentnis*, en 1512 qu'il dédicace à l'empereur. Mais Maximilien Ier, dans une ordonnance datée du 7 octobre 1512, interdit la publication, l'achat et la vente de l'ouvrage de Reuchlin, et demande que ses exemplaires soient confisqués⁴⁴⁶. Ce mandat n'est exécuté que dans les villes de Francfort et de Cologne.

Déterminé à prouver qu'il n'est pas le défenseur des juifs qu'on veut voir en lui, Reuchlin se défend par la publication de sa *Defensio Johannis Reuchlini contra calumniatores suos Coloniensis* (Tübingen, 1513)⁴⁴⁷, dans laquelle il rappelle à l'empereur qu'il agit depuis le début à sa demande et sous sa protection. Il souhaite mettre un terme à cette querelle ouverte six ans plus tôt et décide d'agir à la manière de ses ennemis, en s'assurant du soutien de l'empereur à tout prix. Il lui remet à cet effet, personnellement, son traité polémique, dont le ton est beaucoup plus incisif que dans les précédents. Hoogstraaten répond à ce qu'il prend pour une offense en incitant le conseil de la ville de Francfort, en tant que *Schutzpatron* de l'université, à envoyer à Maximilien Ier une lettre de réclamations. Le but est de le convaincre, en tant que protecteur de l'Eglise, d'interdire la *Defensio* afin d'éviter tout désagrément supplémentaire⁴⁴⁸. Il essaie d'obtenir également le soutien de l'université de Paris et lui envoie pour examen des exemplaires de l'*Augenspiegel*. Reuchlin entreprend alors d'écrire à l'une de ses connaissances sur place, Jacob Faber, pour lui demander d'intercéder en sa faveur auprès de ses collègues⁴⁴⁹. En vain. L'empereur ordonne la confiscation de la *Defensio*, comme le répète avec grand plaisir Pfefferkorn dans tous ses traités postérieurs à 1513⁴⁵⁰, et particulièrement dans son *Sturm Glock* (Cologne, 1514), dont le titre complet fait

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁴⁴ Lettre de la faculté de théologie à Reuchlin, 2 janvier 1512, dans PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, *op. cit.*, H 1 recto-H 2 recto.

⁴⁴⁵ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁴⁶ Rapporté dans PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, *op. cit.*, B 2 recto.

⁴⁴⁷ REUCHLIN Johannes, *Defensio...*, *op. cit.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, I 1 recto ; KOBBER Adolf, "Urkundliche Beiträge zum Reuchlinschen Streit", *MGWJ*, 67 (1923), p. 121.

⁴⁴⁹ REUCHLIN Johannes, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, GEIGER Ludwig (éd.), *op. cit.*, p. 198.

⁴⁵⁰ PFEFFERKORN Johann, *Beschyrmung...*, *op. cit.*, folios H 4a-I 1a. Cf. annexe 18.

mention de cette condamnation⁴⁵¹. L'empereur Maximilien Ier ordonne la confiscation des exemplaires de la *Defensio* de Reuchlin⁴⁵². Malgré la longue lettre que Reuchlin envoie à l'université de Paris en juin 1514⁴⁵³, le verdict est rendu par Faber le 2 août de cette même année : l'*Augenspiegel* est condamné pour hérésie par l'université parisienne⁴⁵⁴. De son côté, Hoogstraeten, dès septembre 1513, intente un procès à Reuchlin, pour ce même motif d'hérésie⁴⁵⁵ :

"Et lorsque ce *meshummad* et les théologiens de l'université de Cologne s'aperçurent que c'est à cause de mes conseils que leur plan a échoué, ils se plaignirent amèrement, me traitant d'hérétique et d'incroyant en notre religion parce que rejetant leurs principes"⁴⁵⁶.

Reuchlin mélange dans cette lettre l'ordre des événements, mais les idées principales y sont : il perçoit nettement le changement d'attitude à son égard et la nouvelle tournure que prend la querelle, le *Talmud* n'apparaissant plus qu'en toile de fond, puisque selon Pfefferkorn, Reuchlin est corrompu par les juifs. En décembre, l'évêque de Spire convoque les deux hommes, mais seul Reuchlin se présente, l'affaire est reportée, et lors du jugement final, l'évêque de Spire se montre favorable à Reuchlin et à ses écrits. Les frais de justice sont à la charge de celui qui est à l'instigation du procès : Hoogstraeten est doublement perdant⁴⁵⁷. Insatisfait du résultat, le théologien de Cologne relance les poursuites, les dominicains font pression sur le pape et la querelle reprend⁴⁵⁸.

Le point majeur de cette controverse est la perte des juifs en cours de route, c'est-à-dire la dimension absolument chrétienne du débat. On est passé, de plus, d'une querelle sur la conversion à une lutte de personnes, dans laquelle apparaît en toile de fond la place des juifs

⁴⁵¹ ID., *Sturm Johansen Pfefferkorn uber und wider die drulosen Juden anfechter des leichnams Christi. Und seiner glidinossen. Sturm uber eynen alten sunder Johann Reuchlin, zuneigter der fakschen Juden, und wesens, uffwarer thatt begriffen, in seinem biechlin Augenspiegell, duch sunderlichem gescheft kaiserlicher majestait. Unnd anzeigung vierer hohen schulen durch den Ketzermeister, mit recht und myt urtell. Offentlichen zu Cöllen, abgethon verdischt unnd mit dem fuer verbrant ist worden. Wilche verbrantniss nu confirmiert ist durch die erwerdigft und allerhoichst universiteit von Paryss.*

⁴⁵² ID., *Beschyrmung...*, op. cit., H 4 recto-I 1 recto.

⁴⁵³ REUCHLIN Johannes, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, GEIGER Ludwig (éd.), op. cit., p. 218-223.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁵⁵ PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, op. cit., K 1 recto ; KOBER Adolf, "Urkundliche...", art. cit., p. 119.

⁴⁵⁶ REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, op. cit., n°228 : lettre de Reuchlin à Bonet de Lattes, octobre ou novembre 1513. Cf. annexe 30.

⁴⁵⁷ PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, op. cit., K 1 recto : (...) *Und nemlichen so hat er [Reuchlin] ym in eynen guten schiin von dem stull zu Rom eyn Commissio zu spier bestymbt etliche richter nach synem willen erlangt (...).*

⁴⁵⁸ POPPER William, *The censorship...*, op. cit., p. 25. Voir également PETERSE Hans, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin : ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*, Mayence, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, 165).

dans la société. Les partisans de Reuchlin et de Pfefferkorn se mobilisent, la controverse initiale devient une guerre de pamphlets qui semble ne pas pouvoir finir.

c. *Illustri viri obscuros viros.*

L'ultime décision quant à l'issue à donner à la controverse revient au pape, sollicité par les deux camps adverses. Reuchlin écrit à l'un de ceux qui lui ont enseigné l'hébreu, le médecin du pape Léon X, le juif Bonet de Lattes, en lui expliquant qu'il est son dernier recours, que lui seul est en mesure d'influencer l'autorité pontificale en sa faveur. Il lui envoie une lettre, en hébreu, fin octobre ou début novembre 1513, s'adressant à lui en des termes élogieux et déférents, montrant clairement qu'il est en situation délicate et qu'il compte beaucoup sur l'aide de son ancien maître :

"A mon maître, qui trône sur le siège de la sagesse ; à la grande lumière, pilier de l'exil juif ; à celui qui brille dans le ciel, l'habile médecin, mon maître et enseignant Mazal Tov [de son nom hébreu, traduit en italien par Bonetto] de la province romaine, médecin attitré du pape (...). Comme je crains qu'ils [le clan de Pfefferkorn] me citent à comparaître dans une cour en dehors de ma ville et de ma province, ce qui susciterait des dépenses importantes, j'implore votre gracieuse faveur. J'ai entendu dire que vous êtes tous les jours dans les quartiers pontificaux et que c'est vous qui êtes qualifié pour soigner le corps de sa Sainteté. Je prie pour cette raison votre Excellence d'influencer la Sainteté, notre seigneur, le pape, de ne pas leur permettre de me citer devant une cour (...) [étrangère]. Et si après cela ils souhaitent se rendre auprès de sa Sainteté, notre seigneur, le pape, je suis prêt à tout : à leur répondre et à arranger correctement cette affaire. Mais il ne me semble pas légal de me faire venir à Cologne, dans leur propre cour, ou dans une cour voisine, ce n'est pas juste⁴⁵⁹. Dans cette controverse, je sais que j'ai trouvé grâce aux yeux de votre Excellence, que je n'ai pas œuvré et que je ne me suis pas débattu pour rien, c'est grâce à moi que tous les écrits talmudiques n'ont pas été brûlés en Allemagne (...). Je vous demande et vous prie, comme je l'ai déjà dit, de ne pas refuser ma requête, parce qu'il est en votre pouvoir d'agir dans mon sens et même plus encore. Et s'il s'avère qu'ici, chez moi, je puis être utile à votre Excellence ou à l'un des vôtres, c'est de tout cœur, de plein gré et avec joie que je le ferai. Votre Excellence n'a qu'à ordonner et je m'exécuterai (...)"⁴⁶⁰.

Cette lettre ne servira jamais à rien : en effet, Reuchlin semble ignorer que Bonet de Lattes est déjà mort depuis trois ans lorsqu'il lui écrit. Étonnamment, l'empereur Maximilien change de camp en soutenant Reuchlin, dans une lettre qu'il adresse au pape le 23 octobre 1514, alors qu'il s'était prononcé contre l'*Augenspiegel* et la *Defensio*⁴⁶¹. Il souhaite surtout mettre un terme définitif à cette querelle qui n'en finit plus. Le pape rend un jugement favorable à Reuchlin en 1516 et dépose par la même occasion Hoogstraaten de ses fonctions d'inquisiteur, mais cette décision n'ayant pas force de loi, la querelle se poursuit. Celle-ci s'achève six ans plus tard, avec l'échec de Reuchlin qui voit son *Augenspiegel* condamné et qui est dans l'obligation, en tant que perdant, de payer les frais du procès ; Hoogstraaten est

⁴⁵⁹ Puisqu'à Cologne, les dominicains exercent le contrôle des cours ecclésiastiques.

⁴⁶⁰ REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, *op. cit.*, n°228 : lettre de Reuchlin à Bonet de Lattes, octobre ou novembre 1513. Cf. annexe 30.

⁴⁶¹ GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 309.

réintégré dans l'ordre dominicain⁴⁶². Le dernier traité de Pfefferkorn, en 1521, *An mitleydliche allernedichsten Kayser*⁴⁶³, célèbre cet échec, alors même que l'empereur avait ordonné que plus aucun traité polémique ne soit rédigé et imprimé dans le cadre de ce conflit. L'imprimeur est emprisonné et Pfefferkorn est sommé de s'excuser, sans autre poursuite, peut-être parce que le successeur de Maximilien Ier (décédé en 1519) n'est pas aussi impliqué dans l'affaire⁴⁶⁴. Cette défaite de Reuchlin stoppe la querelle, les théologiens sont satisfaits, ils ont finalement obtenu gain de cause, après une lutte qui aura duré treize ans. Pfefferkorn s'éteint en 1521. Dans le camp opposé, personne ne conteste le jugement, et la mort de Reuchlin l'année suivante clôt définitivement les débats.

Le contenu de la lettre envoyée à Bonet de Lattes en 1513 nous apprend beaucoup sur la façon dont Reuchlin perçoit cette controverse. Il s'élève contre Pfefferkorn et ses acolytes qui accusent les juifs de blasphémer quotidiennement à l'encontre non seulement des chrétiens et de leur religion, mais aussi "de l'empereur, du roi, des princes, des gouverneurs et de tous ceux [appartenant à] notre nation et à notre peuple. Tout cela est dû au *Talmud*". Reuchlin juge ridicule cette conviction des dominicains selon laquelle les juifs se convertiraient à la religion chrétienne si les écrits rabbiniques n'existaient pas. Il estime également que Pfefferkorn n'a pas de preuves concrètes de ce qu'il avance et que son unique dessein est d'échauffer les esprits et de "causer des troubles". Selon lui, Pfefferkorn et ses alliés n'agissent que par méchanceté et par orgueil mal placé :

"Lorsqu'ils comprirent qu'ils n'étaient pas en mesure de me nuire auprès des inquisiteurs pour voir mon ouvrage brûlé, qu'ils étaient incapables de soulever le public contre moi (...), que, dans cette affaire, je me suis soumis, ainsi que ma cause, à la cour pontificale, et qu'ils ne pouvaient rien faire contre moi, alors ils écrivirent un gros livre [*Articuli sive propositiones* d'Arnold von Tungern] pour m'attaquer et le diffusèrent abondamment pour révéler ma nature aux yeux de Dieu et des hommes (...). Je suis persuadé et convaincu que l'étalage des calomnies de ces livres n'avait pas d'autre but que de gagner en notoriété"⁴⁶⁵.

On retrouve cette idée dans une lettre que le prélat augustinien envoie à Reuchlin peu après le verdict favorable de Spire, le 23 septembre 1515 :

"Laisse-moi te faire part de ma joie la plus sincère concernant ta victoire (...) sur les prêtres jacobites, tes adversaires. Ils agissent comme Esaü, faisant preuve d'un comportement malveillant, avec à leur tête, le boucher poivré de viande non comestible [Pfefferkorn, d'après un jeu de mots fait à partir de la traduction de son nom et de son ancienne profession]. Il a menti et tous se montrent arrogants, pire défaut d'entre tous. L'orgueil humain est la pire de toutes les attitudes car il conduit les hommes à mépriser leurs semblables dans leur cœur et

⁴⁶² *Ibid.*, p. 451.

⁴⁶³ PFEFFERKORN Johannes, *An mitleydliche allernedichsten Kayser, und gantze deutsche Nacion, durch Johannes Pfefferkorn gegen den ungetruwen Johannis Reuchlin, unnd wydder seynen falschen raytschlag, vormalss vur die trewloissen Juden, und wydder mich geübt, und unchrystlichen ussgegessen*, s.l., 1521.

⁴⁶⁴ KOBER Adolf, "Urkundliche...", *art. cit.*, p. 122.

⁴⁶⁵ REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, *op. cit.*, n°228 : lettre de Reuchlin à Bonet de Lattes, octobre ou novembre 1513. Cf. annexe 30.

oralement, à les rabaisser. De plus, l'homme fier se glorifie lui-même et de ce fait ne reconnaîtra jamais ses erreurs et ne verra jamais la vérité"⁴⁶⁶.

Pfefferkorn et les théologiens de Cologne semblent avoir l'esprit trop étroit pour concevoir les écrits de Reuchlin comme acceptables. A partir de 1514, au moment où la querelle est portée devant l'autorité pontificale, les érudits prennent position pour l'un ou l'autre des adversaires, se constituant ainsi progressivement en factions ennemies, dont le cœur du problème n'est plus le *Talmud* (ou plus seulement), mais Reuchlin lui-même et son honneur, comme le souligne Johann Sleidan en 1558 :

(...) On ne pourroit estimer combien les Theologiens de Coloigne se firent hair pour cette menée : en sorte que tous les savans d'Alemaigne composoyent contre eux quelques livres facetieux, pour defendre le parti de Reuchlin. Et se gaudissoyent d'eux, comme de gens barbares, ennemis des langues et de toute bonne literature (...)⁴⁶⁷.

Le contenu des traités polémiques de Pfefferkorn change de manière évidente à partir de cette date, le *Sturm Glock* étant beaucoup moins dirigé contre les juifs mais davantage vers la condamnation des écrits de son adversaire. D'ailleurs, cette dernière partie du conflit n'oppose plus tant Reuchlin à Pfefferkorn que Reuchlin à l'inquisiteur Hoogstraaten. Des deux côtés, les alliés publient des traités visant à défendre leur parti et dévalorisant leurs interlocuteurs. Les plus célèbres sont les *Epistolae obscurorum virorum*, recueil de lettres adressées aux dominicains obscurantistes de Cologne en 1514-1515, publié par Hermann von Neuenahr⁴⁶⁸, et la réponse faite par Pfefferkorn dans son traité *Beschyrmung*, dont la page de couverture met en scène le pape et l'empereur, leurs fidèles et leurs sujets et Pfefferkorn lui-même, mettant à l'index Reuchlin-Satan et ses adeptes⁴⁶⁹. Le *Contra speculum orare* d'Ortuin

⁴⁶⁶ ZIMMER Eric M. (éd.), "Hebrew Letters of two sixteenth century German Humanists", *REJ*, 141 (1982), p. 385-386 :

אני באמת שמדה וישון הרבה בלבו מחמת שאתה כדניאל התנצחת על אויביך. והם לא אחים יעקוביים כי הם עשויים מלאים מידות הרעות עם נגידם פלפל טרפה קצב. וגם הוא שקר מדבר האיש וכולם אנשי הגאווה אשר מידה הרעה מכל המידות הרעות. כי הגיאות אדם היא גאווה הרעה אשר יבוזה כל האדם בלבו ובפיו וכולם פחזתים (...).
וקטמים בעיניו ומהלל ומשבח עצמו שהוא גדול בחכמה ומתוך כך לא יודה על אמת

⁴⁶⁷ SLEIDAN Johann, *Histoire de l'estat de la religion...*, op. cit., p. 54b.

⁴⁶⁸ J'ai pu consulter deux éditions tardives de ces lettres : *Epistolae obscurorum virorum*, BÖMER Aloys (éd.), Heidelberg, 1924, 2 volumes ; *Epistolae obscurorum virorum*, Cologne, 1515, dans HOLBORN Hajo (éd.) et STOKES Francis Griffin (trad.), *On the Eve of the Reformation*, New York, 1964. Ce recueil s'oppose en apparence à celui des hommes illustres adressé à Reuchlin. Les dominicains de Cologne et Pfefferkorn sont complimentés pour leur érudition et le bien fondé de leur lutte est souligné. Reuchlin et ses partisans y sont maltraités, qualifiés d'hérétiques qu'il faut exterminer, tandis que Pfefferkorn et Hoochstraaten sont exaltés de façon très naïve. Les théologiens de Cologne ont été bernés et longtemps ont cru que ce recueil émanait de l'un des leurs pour se venger des humanistes. Lorsque la mystification est découverte, le livre est interdit par décret pontifical (1517).

⁴⁶⁹ Voir en annexe la reproduction de la page de titre de cet ouvrage, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, op. cit., p. 79 [diaporama 116]

von Graes peut être ajouté (Cologne, 1514)⁴⁷⁰. Reuchlin et ses alliés, le poète satirique et humaniste Ulrich von Hutten (1488-1523) en tête⁴⁷¹, tournent publiquement en dérision les partisans des théologiens de Cologne, mettant en avant leur ignorance et leur sectarisme.

Le pape se retrouve ainsi tiraillé entre d'un côté les dominicains dont le soutien constitue l'assise de son pouvoir, et de l'autre la plupart des humanistes de l'époque, dont l'influence sur les populations chrétiennes n'est pas négligeable. En 1519, Philipp Melanchthon fait paraître une nouvelle édition augmentée des *Epistolae obscurorum virorum* sous le titre, *Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae*, envoyées par ou à Reuchlin par tous ses amis qui s'expriment sur la controverse et assurent l'humaniste de leur soutien⁴⁷². Cet ouvrage comprend en son début une liste des gens qui s'affichent pleinement acquis aux idées de Reuchlin. Parmi les personnalités les plus éminentes, l'on trouve Wolfgang Capiton, Erasme, Martin Bucer, Philipp Melanchthon, Beatus Rhenanus, Willibald Pirckheimer, Martin Luther, Conrad Peutinger, Johannes Oecolampade,... Notons cependant que leur appui est très aléatoire et plus ou moins affirmé selon les cas. Il y a également des gens de Cologne, qui ne sont pas acquis aux idées de Pfefferkorn, tels que le comte Hermann von Neuenahr qui qualifie Hoogstraaten de "peste de l'Allemagne"⁴⁷³, et le prévôt Johannes Potke, qui lui écrit que "vivent à Cologne plusieurs de tes amis, comme peut-être tu le crois et l'espère"⁴⁷⁴. Le soutien à Reuchlin dépasse les frontières de l'Empire, puisque Pic de la Mirandole et Petrus Galatinus se montrent également solidaires. Ce dernier est l'auteur du *De arcanis Catholicae Veritatis*, en 1518, qui se présente sous la forme d'une conversation entre Reuchlin, Hoogstraaten et lui-même, par laquelle il démontre qu'il est nécessaire de se rallier à Reuchlin parce qu'il défend les livres du *Talmud*, grâce auxquels la vérité de la foi chrétienne peut être prouvée⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ GRAES Ortuin von, *Hoc in opusculo contra speculum oculare Johannis Reuchlin Phorcensis hec in fidei et ecclesie tuitionem continentur*, Cologne (?), 1519. Voir aussi ECKERT Willehad Paul, "Das Verhältnis...", *art. cit.*, p. 186.

⁴⁷¹ Fils d'un prêtre de Guémar en Alsace, suit des cours à l'école latine de Sélestat, avec Martin Bucer. Il est étudiant à l'université de Bâle en 1499, où il se fait appeler Leo Keller.

⁴⁷² MELANCHTHON Philipp, *Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae*, Haguenau, 1519.

⁴⁷³ Article "Hoogstraten", *JewishEncyclopedia.com*.

⁴⁷⁴ Cité dans ECKERT Willehad Paul, "Das Verhältnis...", *art. cit.*, p. 187 et p. 198.

⁴⁷⁵ GALATINUS Petrus, *De arcanis Catholicae Veritatis, libri XII. Quibus pleraque religionis Christianae capita contra Judaeos, tam ex Scripturis veteris Testamnti authentici, quam ex Talmudicorum commentariis, confirmare et illustrare conatus est. Item Johannis Reuchlini Phorcensis, De Cabala, seu symbolica receptione. Dialogus tribus libris absolutus*, Francfort, 1518.

Reuchlin est fortement heurté par les accusations portées contre sa personne, cela est perceptible dans la lettre qu'il écrit à son ancien maître juif en 1513⁴⁷⁶ et dans le fait qu'il rédige un traité pour se défendre intitulé *Ain clare verstenis*, suivi l'année d'après de sa *Defensio Johannis Reuchlini contra calumniatores suos Coloniensis* (Tübingen, 1513)⁴⁷⁷. Tous deux permettent de faire connaître le traitement que lui font subir Pfefferkorn et Hoogstraaten. Ce phénomène s'observe aussi dans une lettre intégralement en hébreu, non datée, consignée dans le recueil *Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae*. D'après son contenu, elle daterait de 1519 ou 1520, puisqu'elle est postérieure au décès de l'empereur Maximilien, ainsi que l'indique l'abréviation לך ("que sa mémoire soit bénie"), mais antérieure au jugement de 1520, puisque Reuchlin pense avoir la papauté de son côté. Reuchlin y répète ce qu'il écrit dans la lettre de 1513. Il est important pour lui de rétablir la vérité, en rappelant que ses détracteurs agissent dans le seul but de lui nuire, rédigeant des pamphlets qui ternissent son image et brûlant en place publique les exemplaires de ses livres⁴⁷⁸.

Reuchlin est clairement devenu la bête noire de ceux qu'il nomme les obscurantistes, qui l'attaquent dans tous les domaines. Ainsi, Hoogstraaten publie en 1519 son *Destructio Cabale*, qui démonte point par point tout l'argumentaire kabbalistique du *De arte Cabalistica* de Reuchlin imprimé deux ans auparavant et qui met surtout en avant son ignorance dans le domaine⁴⁷⁹. L'inquisiteur ne le lâche plus, surtout à partir du moment où il est démis de ses fonctions par le pape en 1516, jusqu'en 1519, période durant laquelle il fait imprimer pas moins de cinq opuscules tous dirigés contre Reuchlin et ses écrits. Il est d'autant plus acerbe que le jeune Luther se montre favorable au courant éclairé, alors qu'Hoogstraaten voit en lui l'ennemi le plus dangereux de l'Eglise et parvient à faire brûler ses écrits en novembre 1519 à Cologne. Il lance à partir de 1519 une véritable chasse aux sorcières contre les ennemis des chrétiens, dont les cibles de choix sont Luther et Reuchlin. Il est freiné une première fois dans son élan par le décès de Reuchlin en 1522, et par sa propre mort en 1527, son cinquième et

⁴⁷⁶ REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), vol. II, *op. cit.*, n°228 : lettre de Reuchlin à Bonet de Lattes, octobre ou novembre 1513. Cf. annexe 30.

⁴⁷⁷ *ID.*, *Defensio Johannis Reuchlini contra calumniatores suos Coloniensis*, Tübingen, 1513.

⁴⁷⁸ L'entête de la lettre est en latin : *Ad perpetuam calumniae memoriam a theologis et fratribus praedicatoribus Coloniensibus, mihi Joanni Reuchlin Legum Doctori turpiter illatae*. Cf. annexe 32.

⁴⁷⁹ HOOGSTRATEN Jacob, *Destructio Cabale, seu Cabalistiche perfidie ab Joanne Reuchlin Capnione jam pridem in lucem edite. Sanctissimo domino nostro Leoni pape decimo per Reverendum patrem Jacobum Hochstraten, artium et sacre Theologie Professorem eximium, et heretice pravitatis per Coloniensem, Maguntinensem, Treverensem provincias Inquisitorem aequissimum, vigilantissimumque, ad totius ecclesie honorem reverenter dedicata. Opus novum*, Cologne, 1519 ; cf. KISCH Guido, *Erasmus' Stellung...*, *op. cit.*, p. 18.

dernier traité antiluthérien, *De christiana libertate tractatus V contra Lutherum*, datant de 1526⁴⁸⁰.

Sa volonté de transparence et sa crainte de la calomnie conduisent l'hébraïsant à rendre publics les actes du procès, en les faisant paraître en 1518 à Haguenau, sous le titre *Acta judiciorum inter F. J. Hochstraten inquisitorem Coloniensium et J. Reuchlin L. L. Doct. ex registro publico, autentico et sigillato*⁴⁸¹. Le soutien des érudits contemporains est très important pour Reuchlin. Le recueil de 1519 va dans ce sens ; Pfefferkorn y est dénigré, traité de *sceleratissimus* par von Hutten dans un poème satirique écrit à cet effet (*Exclamatio in Sceleratissimum Joannem Pfefferkorn*)⁴⁸², mais aussi par Listrius en 1514, qui se plaint des monstres produits par son siècle⁴⁸³ ; Erasme déjà en 1512 rassure Reuchlin en lui rappelant combien il est aimé (*amant*) par tous les savants (*eruditi*) et hommes honnêtes (*probi*)⁴⁸⁴.

Dans une lettre à Beatus Rhenanus, Martin Bucer, ancien dominicain rallié depuis peu aux idées luthériennes, fait part de son désappointement face à l'attitude écœurante des théologiens de Cologne à l'égard de Reuchlin⁴⁸⁵. Il est à noter tout de même que le silence de certains reste un mystère, je pense notamment à des hébraïsants comme Paul Fagius ou Sebastian Münster. De plus, Reuchlin est longtemps rassuré par le soutien que lui accorde le pape, à défaut de celui de l'empereur, comme il n'a de cesse de le répéter dans ses opuscules comme dans sa correspondance. Dans une lettre en hébreu adressée au professeur d'hébreu Johannes Böschenstein le 18 février 1516, il dit qu'il " ne crain[t] pas que Dieu soit de [s]on côté et la roche est [s]a force, [s]on aide. [II] aspire à vivre dans le chant et la joie, tranquille et en sécurité, dans les jours qui viennent", ceux qu'il nomme ironiquement "l'homme de la confusion poivrée" (פלפל בלב) et les "prédicateurs jacobites" (יעקוביים אנשי פרידיקאטורם) ne sortiront pas vainqueurs de cette lutte, car "ni le pape ni les cardinaux n'ont donné de crédit à leurs paroles et rumeurs. En vérité j'ai trouvé grâce aux yeux du pape, du clergé et des cardinaux, et de tous les érudits de Rome". Il "aspire désormais à vivre dans le chant et la joie,

⁴⁸⁰ Article "Hoogstraten", *JewishEncyclopedia.com*.

⁴⁸¹ GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 321.

⁴⁸² Article "Hutten", *JewishEncyclopedia.com*.

⁴⁸³ REUCHLIN Johannes, *Illustrium virorum...*, *op. cit.*, lettre de Listrius à Reuchlin : (...) *Jam audio, etiam si diis placet Pepericornum, cum quo saepe mihi tuo nomine Coloniae res fuit, ex scelerato Judaeo sceleratissimum Christianum, si meo talia portenta hoc nomine digna sint, librum edidisse lingua germanica, in quo tu in omnes literarum candidatos, tu in te et Erasmus poceres et literarum numina mirifice bacchet, quem equidem fustibus, lapidibus, et carnifice, non libris vicissim censeo arguendum. O mores nostri seculi, quod talia monstra fert (...)*.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, lettre d'Erasme à Reuchlin.

⁴⁸⁵ ECKERT Willehad Paul, "Das Verhältnis...", *art. cit.*, p. 187.

tranquille et en sécurité, dans les jours qui viennent"⁴⁸⁶. Il ignore encore que le vent pontifical tournera en sa défaveur quatre ans plus tard.

Enfin, pour la plupart des "reuchlinistes"⁴⁸⁷, la question des écrits juifs n'est même pas soulevée, certains d'entre eux étant sur ce point souvent plus proches des considérations négatives de Pfefferkorn. Il s'agit plutôt pour eux de se positionner dans la société, non pas en fournissant les armes intellectuelles pour étayer la défense de la cause soutenue par Reuchlin, mais en s'inscrivant ouvertement à ses côtés dans le camp des hommes éclairés, des *illustri viri*, avec pour unique dessein de se distinguer des obscurantistes et de se moquer de cette école des "théologues" dépassés. Selon Ludwig Geiger, la "guerre" du *Talmud* entraîne une scission dans la société savante entre les partisans de Reuchlin, qui désirent protéger la science mise à mal, et les *Dunkelmänner* qui supportent le groupe de Cologne⁴⁸⁸ ; Max Brod y voit le combat des humanistes contre les anciens scolastiques⁴⁸⁹. *Moderni* contre *Antiqui*, *clari* contre *obscuri*, peu importe la façon de les nommer, les érudits se divisent et s'affrontent, apportant au sein même de la Renaissance une pensée plus moderne, basée sur le rejet d'une perception ecclésiastique du monde en général jugée trop étriquée. Cette attitude est pleinement celle d'Ulrich von Hutten qui souhaite quant à lui profiter de cette controverse pour libérer l'Allemagne du joug oppressif et tyrannique de l'Eglise⁴⁹⁰. Le traitement des juifs, la conservation de leurs ouvrages, les débats intellectuels sur le *Talmud*, rien de tout cela n'entre plus en jeu.

Le retournement de situation en quatorze années est spectaculaire si l'on songe que le débat premier porte sur les accusations antijuives et antijudaïques d'un ancien juif désireux de promouvoir la doctrine ecclésiastique afin de convertir ses anciens coreligionnaires. L'entrée en scène de Reuchlin en 1510 et le soutien que lui témoigne entre autres le pape change la donne. On passe progressivement d'un rejet de la culture juive à une dénonciation de l'obscurantisme ecclésiastique, sans qu'il soit question désormais du *Talmud* ou des juifs. Toute cette querelle dont le but premier était d'atteindre les juifs pour les amener à renier leur foi, s'inscrivant donc tout à fait dans cet esprit missionnaire propre à l'Eglise depuis le Moyen

⁴⁸⁶ ZIMMER Eric M. (éd.), "Hebrew letters...", *art. cit.*, p. 383-384 :

לכן קדושת הפיפור והאגמונים אין האמנתה לדברם ולשמועותיהם. כי אני למען אמתתי יותר מצאתי חן (...) בעיני הפיפור והאגמונים והגלחים חכמים כולם דרומי (...). ובימים הבאים אחים בשירים בשמחה בהשקט ובבטחון (...).

⁴⁸⁷ Selon les termes d'Heinrich Graetz, qui oppose au *Dominikanerpartei* le *Reuchlinistische Partei*, dans GRAETZ Hirsch, *Geschichte der Juden : von maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1908 (*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, VII et VIII), p. 160.

⁴⁸⁸ GEIGER Ludwig, *Das Studium...*, *op. cit.*, p. 323.

⁴⁸⁹ BROD Max, *Johannes Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁹⁰ Article "Hutten", *JewishEncyclopedia.com*.

Age, par la remise en question d'ouvrages qui sont au cœur même du judaïsme, se déroule sans présence juive, à l'exception peut-être de l'aide demandée à Bonet de Lattes. La campagne de Reuchlin n'est absolument pas menée dans une optique projuive, ni antijuive d'ailleurs. Le combat est entièrement chrétien, par son contexte comme ses protagonistes. Il constitue sans doute le meilleur exemple démontrant que la lutte contre le judaïsme est avant tout un élément de la redéfinition ou de l'affirmation de la place du christianisme, qui ne parvient pas à se définir autrement que par rapport à ce culte juif qui reste une réalité. Le détournement qui s'opère met en évidence la force des dissensions internes et la nécessité pour une partie des chrétiens de faire réformer l'Eglise, d'où le fait que le soutien apporté à Reuchlin ne provienne pas que des hébraïsants. C'est d'ailleurs à cette époque qu'émerge Luther. Cette controverse ne traduit pas seulement les perceptions d'un homme vis-à-vis d'une religion indocile, mais témoigne des difficultés et des conflits que la société chrétienne porte en son sein. Cependant, en plus d'accroître la notoriété de Reuchlin et d'asseoir son autorité de manière incontestable, cette affaire, notamment à ses débuts, constitue finalement par ricochet une publicité extraordinaire pour la promotion de l'hébreu et du *Talmud*, qui explique en partie l'engouement des chrétiens pour les études hébraïques. En effet, la première partie du conflit voit fleurir des arguments contradictoires aux écrits talmudiques, qui poussent les érudits à s'interroger à leur tour sur ce point et à approfondir leurs connaissances pour pouvoir donner leur avis. L'intérêt pour la littérature juive est ravivé, et si cette controverse n'explique pas à elle seule cette stimulation qui s'empare des savants chrétiens, elle en constitue néanmoins l'un des éléments déclencheurs. L'autre conséquence est la multiplication des avis sur les écrits talmudiques et les sciences hébraïques en général. De ce fait, une polarisation s'effectue autour de ce domaine, encourageant ou freinant la production des *hebraica* et conférant à la censure un rôle de premier plan.

d. Le poids de la censure.

A peine l'imprimerie est-elle créée et les premiers *hebraica* publiés, que la censure des livres hébraïques fait son apparition. Les écrits juifs sont concernés, mais pas seulement : en effet, les travaux des chrétiens font aussi l'objet d'une surveillance accrue, comme l'a mis en évidence le combat autour des livres du *Talmud* entre 1517 et 1521. Une seule étude, effectuée par William Popper, parue en 1899 et réimprimée en 1968, porte véritablement sur cette question de la censure des *hebraica*⁴⁹¹. *L'Encyclopaedia Judaica* dirigée par l'historien

⁴⁹¹ POPPER William, *The censorship...*, *op. cit.*.

Cecil Roth (1972) comprend également une entrée "Livres en hébreu et censure"⁴⁹², réalisée essentiellement à partir des travaux de William Popper, Moritz Steinschneider⁴⁹³ et Abraham Berliner⁴⁹⁴, et portant largement sur l'espace italien, là où l'Index et la censure sont le plus en vigueur. L'on peut largement déplorer l'absence d'une étude complète et surtout récente sur le sujet. L'ouvrage de Jerome Friedman qui traite de la question des livres hébraïques écrits par des chrétiens ne prend pas en charge celle de la censure⁴⁹⁵. Il est par conséquent difficile de suivre le parcours d'un ouvrage hébraïque, et *a fortiori* de tous les ouvrages, afin de savoir s'il a été censuré ou non. On sait, parce que cela est maintes fois répété dans les ouvrages des historiens, que les textes de Rachi et les traductions qui en sont faites, craints pour leur contenu réputé antichrétien, sont censurés au XVIe siècle, alors que le XVIIe verra leur redécouverte. Franz Heinrich a dressé au XIXe siècle la liste des opuscules et traités interdits, ce travail important étant pour nous une base de données fondamentale⁴⁹⁶. En raison du manque de sources pour ce thème, je ne donne ici qu'un aperçu très général de la situation.

La plus ancienne restriction connue dans le domaine de l'imprimerie est un décret promulgué à Mayence le 3 janvier 1486. Tous les imprimeurs germaniques, à partir de 1501, doivent soumettre les ouvrages avant impression à l'archevêque de leur ville ou à l'un de ses représentants, sous peine d'excommunication. Il faut obligatoirement avoir obtenu une licence au préalable pour effectuer un travail d'impression⁴⁹⁷. En lien direct avec la querelle qui oppose Reuchlin à Pfefferkorn, le concile de Latran V prend la décision en 1515 de restreindre la liberté des presses romaines et Léon X promulgue une bulle spécifiant que tout manuscrit doit être relu par des censeurs avant impression, et ne peut être imprimé s'il ne comporte pas la signature de l'examineur.

En Allemagne, c'est l'université de Cologne la première qui reçoit du pape Sixte IV le droit de censurer tout ouvrage jugé inconvenant en 1479⁴⁹⁸ ; la ville de Nuremberg compte également parmi les premières à pouvoir recourir à la censure (1524). La Diète de Spire accepte la censure pour l'ensemble du territoire allemand en 1529 : Charles-Quint fait imprimer à Bruxelles une première liste des ouvrages prohibés, qui ne doivent en aucun cas se retrouver sur une presse de l'Empire. Il s'agit de traités écrits pas des hérétiques ou contenant des hérésies. Le 8 avril 1546, le concile de Trente interdit la vente de tout livre théologique ou

⁴⁹² Article "Censorship of hebrew books", *JewishEncyclopedia.com*.

⁴⁹³ STEINSCHNEIDER Moritz, *Bibliographisches Handbuch...*, *op. cit.* ; *ID.*, "Hebräische Drücke...", *art. cit.*

⁴⁹⁴ BERLINER Abraham, *Censur and confiscation*, Francfort, 1891.

⁴⁹⁵ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*

⁴⁹⁶ REUSCH Franz Heinrich, *Der Index der Verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-85, 2 volumes ; *ID.*, *Indices Librorum Prohibitorum*, Tübingen, 1886.

⁴⁹⁷ POPPER William, *The censorship...*, *op. cit.*, p. 22.

religieux anonyme. En dehors de ces catégories d'ouvrages, il n'existe pas en Allemagne, à cette époque, de catalogue plus complet comme en Angleterre, à Paris ou à Venise, où le premier apparaît en 1548-1549. C'est à l'issue de la dernière session du concile de Trente que paraît un index, le 24 mars 1564, où, parmi les livres interdits, on trouve "le *Talmud* et ses gloses, annotations, interprétations et commentaires" avec l'ajout que "s'ils peuvent être publiés sans le titre *Talmud*, et sans les calomnies et les insultes faites à la religion chrétienne, ils peuvent être tolérés"⁴⁹⁹.

Les *hebraica* ne souffrent pas réellement de restriction entre la fin de la controverse en 1521 et le pontificat de Jules III (1550-1553) où sont censurés localement de nombreux ouvrages et où le *Talmud* est brûlé en 1553 et l'année suivante à Rome et Venise⁵⁰⁰. Pour la première fois, le *Talmud* est inscrit dans l'*Index Librorum Prohibitorum* publié en 1554, action suivie par la suite dans de nombreux pays de la Chrétienté. La principale conséquence des ces condamnations locales et arbitraires est la mise en place d'une censure institutionnalisée, érigée en modèle et utilisée entre autres contre les *hebraica*⁵⁰¹. La censure est d'abord une initiative qui émane des autorités religieuses : les censeurs sont choisis parmi les inquisiteurs. Elle ne devient une application officielle qu'avec l'implication des pouvoirs civils. Munich publie un index officiel calqué sur celui du concile de Trente en 1569 et le légat pontifical pour la Bavière et l'Allemagne supérieure fait de même en 1582, sans y apporter de modifications. Prague est, au XVIIe siècle, la seule ville à pouvoir publier sans entraves, d'où le fait certainement qu'elle soit la seule ville d'Allemagne à encore abriter une presse juive, malgré le fait que cette ville soit devenue le lieu de violents mouvements antitalmudiques, inauguré en 1560 par une confiscation orchestrée par les dominicains. L'empereur Ferdinand II ordonne aux frères mendiants de restituer tous les livres saisis. Le 7 décembre 1693, le père jésuite Wolfgang Preissler intente une nouvelle action, beaucoup plus violente que celle de 1560. Plus de 200 ouvrages sont confisqués ; le mouvement s'étend, à Friedberg notamment. mais une fois encore, c'est l'intervention de l'autorité royale qui permet aux juifs de retrouver leurs ouvrages. A Fürth, en Bavière, une confiscation similaire a lieu en 1702. Cet épisode rappelle fortement les débuts de l'affaire Reuchlin-Pfefferkorn, puisqu'il est le fait d'un juif converti, Mordechai ben Moshe, connu sous sa nouvelle identité chrétienne

⁴⁹⁸ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, op. cit., p. 170.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 27 et p. 52.

⁵⁰⁰ Cf. STOW Kenneth R., "The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34 (1972), p. 435-459.

⁵⁰¹ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, op. cit., p. 26.

comme Philipp Ernst Christfels⁵⁰². Des actions semblables ont lieu partout sur le territoire occidental jusqu'au XIXe siècle⁵⁰³.

Si un ouvrage est imprimé sans licence, qu'il ait été rejeté par les censeurs ou qu'il ne leur ait pas été présenté, l'original et ses copies sont condamnés aux flammes sans recours possible. Il arrive que l'impression d'un ouvrage soit autorisée malgré des passages litigieux : dans ce cas, les censeurs recourent au procédé d'expurgation, qui consiste, avant impression, à supprimer des parties de textes, condition *sine qua non* pour que l'ouvrage puisse paraître. Parfois, on s'aperçoit après coup de ce qui aurait dû être censuré, alors les mots ou paragraphes gênants sont recouverts d'encre pour les rendre illisibles. L'opuscule de Jacob Ben Asher *Arba Yoreh Deah*, imprimé en 1516 par Soncino et conservé à la bibliothèque de l'université de Columbia (New York), contient de nombreuses marques de cette forme partielle de censure⁵⁰⁴. La bibliothèque du grand séminaire de Strasbourg renferme une *Bible* rabbinique dite de Bomberg datant de 1549, dans laquelle de nombreuses pages comportent des mots noircis, sans qu'il soit possible de déterminer la date de la censure⁵⁰⁵. Cette *Bible* comprend néanmoins une notice manuscrite⁵⁰⁶ datant de 1713, placée tout au début, qui explique pour quelle raison des mots sont raturés ou recouverts d'encre :

Sur ce qui est effacé de la Bible de Bomberg. Les mots effacés dans la Bible de Bomberg sont des corrections de l'Inquisition d'Espagne. Il y en a ainsi dans une infinité de livres avec des pâtés d'ancre de la façon des Réviseurs, souvent ignorants qui effacent jusqu'à des articles de foy, quand ils ne les entendent pas, (...) je l'ay remarqué plusieurs fois. Comme les notes sont la plupart de Rabins, il peut y avoir eu quelque chose de mauvais. A Madrid, le 24 avril 1713. P. Robinel.

Les censeurs laïques se basent essentiellement au XVIe et au XVIIe siècle sur les *indices* qui existent, il faut attendre, à part en Italie, le XVIIIe siècle pour qu'un examen complet soit fait d'un ouvrage hébraïque avant son impression. L'Italie est en effet le pays qui, à la Renaissance, applique le plus la censure, et il n'est pas rare de trouver des documents portant la mention *expurgator*, *revisore* ou *revedetor* à côté des signatures⁵⁰⁷. Le terme censeur est peu usité, on trouve par exemple des *censores* le 27 août 1595 : il s'agit des trois convertis désignés par l'évêque de Mantoue pour corriger les épreuves d'un manuscrit hébraïque⁵⁰⁸. Dans l'Empire, les autorités sont extrêmement vigilantes, les juifs ne peuvent y avoir de presses, mais la production et la vente d'*hebraica* par des chrétiens sont licites, bien

⁵⁰² Article " Confiscation of hebrew books", *JewishEncyclopedia.com*.

⁵⁰³ BERLINER Abraham, *Censur...*, *op. cit.*, p. 4, p. 13 et p. 59.

⁵⁰⁴ Page censurée extraite du *Arba Yoreh Deah* de Jacob ben Ascher, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 79 [diaporama 176].

⁵⁰⁵ Page censurée. *Biblia Rabbinorum Bombergium...*, *op. cit.* [diaporama 178].

⁵⁰⁶ Je remercie M. Louis Schlaefli, bibliothécaire du Grand Séminaire de Strasbourg, de me l'avoir signalée.

⁵⁰⁷ Article " Censorship...", *art. cit.*, *JewishEncyclopedia.com*.

⁵⁰⁸ STERN Moritz (éd.), *Urkundliche Beiträge...*, *op. cit.*, n°158.

que douteuses aux yeux des autorités, qui ordonnent que de telles presses ne soient en activité que dans des endroits où se trouvent des censeurs compétents. En cas de doute, les presses sont saisies et les exemplaires litigieux confisqués, comme à Thannhäusen en 1592⁵⁰⁹. Les livres qui ne sont pas approuvés ne peuvent être commercialisés au sein de l'Empire ; des officiers impériaux s'assurent que lors des grandes foires, à Francfort surtout, seuls les livres autorisés sont présentés au public.

Les passages qui posent problème aux correcteurs sont ceux qui, dans les ouvrages de juifs, placent la religion juive comme religion première et véritable, qui font allusion à la venue prochaine du messie, qui se montrent prosélytes ou qui font preuve d'antichristianisme (blasphèmes, hérésies, erreurs, ...) ; dans les ouvrages émanant de chrétiens, les passages judéophiles sont supprimés. Les termes "saint", "pieux", ... et tout autre épithète à connotation positive appliqué à la religion juive ou à ses membres sont expurgés. Dans l'édition latine des *Voyages* de Benjamin de Tudèle, nombreux sont les termes condamnés par l'index pontifical paru en 1612 : les rabbis ne peuvent être qualifiés de *boni, felices, probandi*, ... ; les juifs de *honesti viri* ; la synagogue de *sacra*⁵¹⁰. A l'inverse, tout ce qui est jugé péjoratif pour la religion chrétienne est également supprimé. La conséquence néfaste à laquelle on ne pense pas toujours mais qui est visible lorsqu'on tient dans les mains un imprimé censuré partiellement est la détérioration de l'ouvrage due à l'encre acide qui entraîne son émiettement⁵¹¹. Au cours du XVIe siècle, de nombreuses visites sont effectuées au domicile des juifs, soupçonnés de détenir des ouvrages censurés, particulièrement des traités talmudiques. Ces livres sont alors soumis à divers examens, parfois plusieurs fois.

La censure devient de plus en plus sévère au cours du XVIe siècle et croît davantage encore aux siècles suivants. Au XVIIe siècle, on trouve des *indices* de livres prohibés publiés en hébreu, pour s'assurer que les juifs ne peuvent pas ignorer les règlements en cours. Et paradoxalement, alors que les règles de la censure s'harmonisent et émanent des autorités officielles, dans la pratique, les contrôles sont fort arbitraires. Les différents auteurs de la notice de la *Jewish Encyclopedia* avancent comme hypothèse, probable, le fait que les juifs ont pu soudoyer les censeurs qui se montrent à l'occasion plus cléments et laissent certains ouvrages paraître, alors qu'en d'autres lieux, au même moment, ces mêmes livres sont

⁵⁰⁹ ROSENFELD Moshe N., "The development...", *art. cit.*, p. 97.

⁵¹⁰ Article "Censorship...", *art. cit.*, *JewishEncyclopedia.com*.

⁵¹¹ D'autant que l'encre s'efface au cours du temps, ou est grattée par ceux qui veulent connaître le sujet prohibé, ce qui contribue beaucoup à endommager les ouvrages, de nombreuses pages sont ainsi lacérées et leur contenu est définitivement perdu. L'application d'une encre indélébile date du XIXe siècle. Parfois également, les folios

condamnés aux flammes. L'argent permet aux juifs, dans certains cas, de préserver leurs écrits, ce qui est une chance, si l'on songe que les expurgateurs commettent de nombreuses erreurs dues à leur ignorance et suppriment des parties complètes d'ouvrages, finalement pour rien. De nombreux mots sont noircis parce que jugés impropres dans leur usage lié aux juifs, alors que la phrase fait clairement apparaître qu'ils sont employés dans un contexte chrétien, ou inversement : ainsi, dans la préface d'Abraham ibn Ezra aux commentaires de son *Pentateuque*, plusieurs correcteurs ont rayé des termes qu'ils estimaient antichrétiens, alors que l'auteur parlait clairement de commentateurs karaïtes et de sectes semblables. Il n'y avait aucune hostilité contre les chrétiens⁵¹². C'est exactement ce que craignait Reuchlin lorsqu'il disait qu'il fallait craindre que les corrections puissent être faites par des gens ignorants ou du moins pas assez érudits, ou des hommes d'Eglise désireux de faire disparaître les écrits des juifs.

En 1571 paraît le premier *Index Expurgatorius* pour les livres non-juifs. Mais il est clair que ce sont les ouvrages juifs davantage que les ouvrages hébraïques qui font l'objet d'une surveillance accrue, les textes du *Talmud* étant ceux qui continuent de poser le problème majeur. L'idée que les écrits talmudiques empêchent les juifs de voir la vérité est toujours aussi forte à la fin du XVIe siècle et au XVIIe siècle. Johannes Buxtorf père est, entre autres activités, censeur dans la ville de Bâle : son rôle est de lire les manuscrits et de soumettre un rapport au gouvernement de la ville approuvant ou rejetant le travail. Il est payé en retour de son travail et obtient également une copie du travail qu'il a approuvé, c'est de cette manière qu'il peut se constituer une bibliothèque extraordinaire d'*hebraica*. Néanmoins, il est intéressant de se demander quelle est sa position sur les écrits rabbiniques : dans son traité *Juden Schuhl* (*Synagoga Judaica* en latin) écrit en 1603, réimprimé de nombreuses fois, il soutient que les rabbins ont rédigé le *Talmud* et que les juifs sont dans l'obligation de croire ce qui y est écrit et d'y obéir, et qu'ils doivent de la même manière suivre l'enseignement des rabbis. Selon lui, seul le diable peut avoir inspiré le *Talmud*⁵¹³. Il se montre farouchement

d'un ouvrage sont arrachés et des colonnes entières découpées. Il est fréquent que des ouvrages comportent plusieurs signatures de correcteurs ou qu'au fil du temps, on réaffirme la prohibition d'un ouvrage.

⁵¹² REUSCH Friedrich Heinrich, *Der Index...*, op. cit.

⁵¹³ BUXTORF Johannes, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica, das ist Juden Schul. Darinnen der gantz Jüdische Glaub und Glaubens ubung, mit allen Ceremonien, Gatzungen, Sitten und Gebräuchen, wie sie bey ihnen öffentlich und heimlich im Brauche : auss ihren eigenen Bücherehen und Schriffthen, so den Christen mehrtheils unbekandt unnd verborgen sind, mit vermeldung jedes Buchs ort und blat, grundlich erkläret. Item ein Ausführlicher Bericht von ihrem zukünfftigen Messia. Sampt einer Disputation eines Juden wider einen Christen : darinnen der Christlich Glaub beschirmet, und der Jüdisch Unglaube widerleget und zu boden gestürtzet wird. Jetzt erstmals der gantzen Christenheit zu gut an tag gegeben*, Bâle, 1603, p. 80-81 : (...) *Wie nun der Teuffel, ein Vatter aller lügen, inn massen vermeldet, mit den Jüden umb das Göttlich wort gewürfflet, unnd den ersten anwurff ihnen glücklich abgewonnen, ist er weiter im Spiel fortgefahren, unnd ihnen diese gantz liebliche unnd annemliche Consequentz eingeblasen, nemlich : Dieweil der Talmud das recht Fundament, unnd*

opposé aux théologiens du judaïsme à cause de qui les juifs restent dans l'erreur, sans possibilité d'évoluer et cette accusation revient comme un *leitmotiv* dans son ouvrage⁵¹⁴.

L'acte de censure fait partie du conflit interreligieux, les papes continuent d'être surtout actifs dans ce domaine, affichant une attitude davantage antijudaïque qu'antijuive. Leur politique est d'ailleurs très variable : s'ils traquent sans relâche les textes juifs antichrétiens et essaient par ce moyen de nuire au judaïsme, ils sont loin d'agir de manière cohérente et logique. En effet, le pape Sixte V, en 1540, ordonne une nouvelle expurgation du *Talmud*, mais meurt l'année suivante et son successeur juge cette entreprise vaine et sans intérêt⁵¹⁵. Grégoire XIII autorise l'édition mutilée du *Talmud* de Babylone à Bâle, dans les années 1578-1581. En 1592, l'Inquisition romaine rappelle aux juifs qu'ils n'ont pas le droit de détenir des livres juifs autres que la *Bible* et des grammaires. Ces controverses autour du *Talmud* atteignent leur paroxysme au début du XVI^e siècle. L'année suivante, une nouvelle bulle pontificale restreint les livres prohibés aux traités talmudiques et kabbalistiques, en plus des livres portant déjà une mention de censure. Le 17 avril de la même année, une autre bulle pontificale est promulguée, laissant aux juifs six semaines pour expurger les livres qui n'ont pas encore été interdits⁵¹⁶.

La conséquence de cette attitude instable des papes est que les autorités et les inquisiteurs locaux agissent à leur guise, ce qui, selon les cas, joue ou non en faveur des juifs. D'autant que les inquisiteurs considèrent qu'il est plus du ressort de l'Eglise de punir les juifs qui cachent des ouvrages prohibés que d'œuvrer à corriger des manuscrits et à expurger des imprimés. La perception des écrits talmudiques est toujours aussi trouble pour les autorités chrétiennes du XVII^e siècle. Il est évident qu'elles n'ont jamais su gérer ce "paramètre" juif, problème qui s'est cristallisé au début du XVI^e siècle, dans la querelle entre Reuchlin et Pfefferkorn, après laquelle une petite amélioration est perceptible, sans qu'apparaisse pour autant une approbation ecclésiastique, même après expurgation ; au cours de l'histoire du christianisme, dans le meilleur des cas, le *Talmud* ne sera jamais que toléré.

Si le juif n'est pas physiquement présent dans la controverse ou dans les mouvements culturels cherchant à promouvoir l'hébreu et les sciences hébraïques, il est faux cependant de

die gewisse Richtschnur ist, nach welcher das Geschriebene Gesetz soll abgemessen, gehoblet, behawen, gerichtet und zerlegt werden, so Müsse auch aller Rabbiner Lehr, in ausslegung des Göttlichen Worts, nach dieser Schnur gerichtet seyn : und wie der Talmud wahr ist unnd nicht fehlen kan, also müsse auch alles wahr seyn, was die Rabbiner nach der richtschnur des talmuds geschrieben, reden und lehren (...).

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 2, 18, 26, 41, 43-45, 81, 90, 96, 103, 119, 170-171, 263.

⁵¹⁵ BERLINER Abraham, *Censur...*, *op. cit.*

⁵¹⁶ Article "Censorship...", *art. cit.*, *JewishEncyclopedia.com*.

dire qu'il est totalement absent de l'esprit des chrétiens de l'époque. En effet, c'est pour mieux les combattre que sont mis en œuvre ces différents moyens. Connaître son ennemi permet de l'affaiblir partiellement. Les érudits chrétiens s'emploient à lutter contre le judaïsme, car c'est bien d'une lutte religieuse et théologique dont il est question, en démobilisant les juifs par le recours à leurs propres armes. Le combat se fait de l'intérieur, à partir des sources textuelles. Un autre élément fondamental et constitutif de l'antijudaïsme de l'époque moderne apparaît dans la controverse entre Reuchlin et Pfefferkorn, non pas directement, mais en creux : la place et le rôle des convertis dans la société chrétienne, particulièrement dans leurs rapports avec leur ancienne religion et les juifs.

III. DE L'INFLUENCE NEFASTE DES CONVERTIS SUR LA PERCEPTION DES JUIFS.

1. Une place délicate dans la société.

a. L'importance de la conversion des juifs.

La lutte que mène l'Eglise contre les juifs a pour finalité leur conversion, et c'est dans ce sens qu'œuvrent les réformateurs et les théologiens de l'époque moderne qui espèrent atteindre leur objectif avec une meilleure connaissance des écrits juifs, qui leur permet, selon eux, de les battre sur leur propre terrain. Au XVe siècle, cela fait plus de mille ans que la religion chrétienne a été instaurée, et le judaïsme est toujours aussi présent, malgré les missions chrétiennes, malgré les persécutions et les mesures vexatoires. Les campagnes missionnaires à destination des juifs connaissent une vigueur nouvelle à la fin du Moyen Age, notamment suite au concile de Bâle qui réaffirme en 1434 la force nécessaire de la prédication⁵¹⁷. Quelques prédicateurs se font alors connaître durant cette période, parmi lesquels le franciscain Johann von Capistrano qui, en pleine guerre contre les hussites en 1451, prêche contre les juifs dans les villes de Vienne et Nuremberg, et le dominicain Peter Niger dont les opuscules antijuifs ont déjà été cités. Comme il maîtrise l'hébreu, il peut faire ses sermons dans cette langue et s'adresser directement aux juifs. Mais l'un comme l'autre n'atteignent pas leurs objectifs⁵¹⁸. Toutes les dispositions médiévales favorisant les conversions spontanées dans le respect de la *Constitutio pro Judeis* sont remises en œuvre à l'époque moderne. Ainsi, il est rappelé que les biens des convertis ne doivent pas être saisis selon le canon réaffirmé lors du concile de Bâle et repris de nombreuses fois par la suite⁵¹⁹. La

⁵¹⁷ MANSI, tome XXIX, col. 98-99. Cf. annexe 3.

⁵¹⁸ BROWE Peter, *Die Judenmission...*, *op. cit.*, p. 32 et ECKERT Willehad Paul, "Das Verhältnis...", *art. cit.*, p. 161.

⁵¹⁹ MANSI, tome XXIX, col. 98-99. Cf. annexe 3.

réalité des faits à partir du XIV^e siècle montre au contraire que la force et la violence sont employées plus que jamais par les chrétiens désireux de parvenir massivement à leurs fins, particulièrement lors des soulèvements contre les juifs ou lors des expulsions, nombreuses dans l'Empire au XV^e et au XVI^e siècle, où la seule alternative possible est l'acceptation du baptême.

Il est une question qui est vivement débattue entre les théologiens et les humanistes et qui se pose déjà dans une moindre mesure au Moyen Age : celle du baptême des enfants juifs. Au XIII^e siècle, les théologiens réprouvent le fait que les enfants juifs soient arrachés à leurs parents pour être baptisés (Thomas d'Aquin). L'aspect qui s'avère problématique est de savoir comment agir avec les enfants dont l'un des parents s'est converti. L'opinion la plus couramment admise dans l'ensemble de l'Occident est formulée par Huguccio de Pise :

"[Si ce sont] des enfants incapables de ruse [en dessous de l'âge de raison], dans ce cas ils doivent être baptisés contre le gré de leur parent juif ou juive. Mais s'ils sont adultes ou capables de ruse, leur accord doit être demandé et obtenu. Autrement, ils ne doivent pas être baptisés, même si leurs parents le désirent"⁵²⁰.

A Strasbourg, en 1229, l'évêque Berthold Ier se trouve face à un dilemme et demande conseil au pape : un père de famille se convertit au christianisme, ce que refuse sa femme. Il souhaite alors avoir son petit garçon auprès de lui. Comme ce dernier est âgé de 2 ans, Grégoire IX convient que la présence maternelle est indispensable, mais précise que lorsqu'il atteindra l'âge de trois ans, il devra être confié à son père et sera baptisé⁵²¹. Entre le droit paternel et le droit naturel qui est celui de la mère, il n'existe pas de position tranchée au Moyen Age, même s'il apparaît que pour les enfants encore très petits, la garde est confiée pour une durée déterminée à la mère. C'est aussi un moyen supplémentaire d'inciter les juifs à se convertir en famille et sans exception. Ce point de vue est remis en question à partir du XIV^e siècle, notamment sous la plume de John Duns Scot. Deux siècles plus tard, les positions de ce dernier sont reprises par le juriste fribourgeois Ulrich Zasius, qui se prononce en faveur du baptême forcé des enfants, à condition que leur vie ne soit pas mise en danger et qu'après leur baptême ils soient effectivement instruits dans la foi chrétienne. Sinon, il faut renoncer au baptême des enfants⁵²². Il publie à Strasbourg en 1508 un traité sur ce thème, sous

⁵²⁰ Ms. Paris, BN, lat. 3 892, folio 296a, cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 152 : (...) *Filii, scilicet infantes, nondum doli capaces, tales in hoc casu invito parente Judeo vel Judea debent baptizari. Si vero sunt adulti vel doli capaces, exquerenda est et obtinenda eorum voluntas. Aliter non sunt baptizandi, sive filii Christianorum, sive Judeorum, sive Christianorum et Judeorum, quamvis et parentes velint* (...).

⁵²¹ *Concilium Germaniae*, vol. III, p. 536 : [16 mai 1229].

⁵²² KISCH Guido, *Zasius und Reuchlin...*, op. cit., p. 6 ; ROWAN Steven, "Ulrich Zasius and the Baptism of Jewish Children", *SCJ*, 6/2 (1975), p. 14.

le titre *De parvulis Judaeorum baptisandis*, dans lequel il s'appuie sur plusieurs occurrences qu'il compare afin de répondre au mieux au problème⁵²³. Cet opuscule a pour base un cas réel survenu à Fribourg-en-Brisgau, où les habitants ont emprisonné un père juif et son fils. Le père est finalement libéré mais ce n'est pas le cas du fils, qui durant sa captivité fait part de son désir de se convertir. Comme le doute subsiste quant à la nature de la conversion, volontaire ou forcée, les esprits s'échauffent et c'est dans ce contexte qu'est publié le texte de Zasius, dans lequel il s'interroge sur le droit de convertir de force un enfant, contre la volonté de ses parents⁵²⁴. Les récits d'enfants juifs réclamant la conversion ne sont pas rares, mais il s'agit le plus souvent d'inventions chrétiennes. Il peut arriver néanmoins qu'un enfant fasse preuve de curiosité, comme à Worms en 1476, où un jeune garçon de huit ans demande à ses camarades de classe chrétiens quelle est la procédure à suivre pour devenir catholique⁵²⁵. Zasius cautionne l'attitude des habitants de Fribourg et en arrive à la conclusion que non seulement les princes ont le droit de disposer des biens des juifs qui se convertissent car ils ont une dette ancienne à rembourser à l'ensemble de la Chrétienté du fait de leur crime originel, mais encore ils peuvent s'emparer des enfants juifs, le rapt et la conversion qui s'ensuivent étant pour eux avant tout une délivrance et une réponse à la volonté divine. D'où l'étonnement devant la fresque de l'église de Hunawihir, mentionnée dans la première partie, qui fait preuve de tolérance en représentant le baptême de l'enfant en présence de son père.

Au XVIIe siècle, l'on assiste à une reprise du questionnement initial sur le bien fondé de la conversion forcée des enfants, questionnement dû pour l'essentiel aux pasteurs protestants, tel Johannes Müller de Hambourg, qui s'exprime sur ce point dans un chapitre de son *Judaismus oder Judenthumb* intitulé "Faut-il enlever de force les enfants des juifs et les baptiser contre la volonté de leurs parents ?". Il estime que les autorités n'ont pas le droit de se substituer aux parents qui eux seuls ont le dernier mot quant à ce qu'il doit advenir de leurs enfants ; cette conversion doit être obtenue avec douceur⁵²⁶. Par la suite, le luthéranisme s'oppose également à l'idée de gagner de nouveaux adeptes par la force. La *Hanauische Kirchenordnung* de 1659 précise qu'il ne faut pas contraindre les juifs au baptême (*Juden soll man zur Taufe nicht zwingen*)⁵²⁷. Il s'agit d'une maison de convertis comme l'Angleterre médiévale a pu en connaître. Il semble pourtant que ces requêtes restent tout à fait théoriques, en tout cas du côté catholique, si l'on en croit non seulement les sources juives, mais également les chroniques chrétiennes et les documents d'archives : le curé de Saverne,

⁵²³ ZASIUS Johann Ulrich, *De parvulis Judaeorum baptisandis*, Strasbourg, 1508.

⁵²⁴ CHRISTMANN Gérard, "L'image du juif.", *art. cit.*, p. 42.

⁵²⁵ REUTER Fritz, *Warmaisa. 1 000 Jahre Juden in Worms*, Worms, 1984, p. 64 et suivantes.

⁵²⁶ *Judaismus oder Judenthumb*, Hambourg, 1644, p. 1402-1403.

Zwanger, parmi d'autres, se plaint dans les années 1652-1655 des conversions clandestines des enfants juifs⁵²⁸.

La conversion des juifs, peu importe finalement l'art et la manière de l'obtenir, est une finalité qui reste une préoccupation centrale des théologiens catholiques puis protestants durant toute l'époque qui nous concerne. A côté des baptêmes forcés, il y a des juifs qui se tournent volontairement vers le christianisme⁵²⁹, ce qui donne lieu à un apprentissage accéléré en quelques mois, à des cérémonies et à des immersions destinées à consacrer la rupture avec le judaïsme et à célébrer l'entrée dans la religion chrétienne⁵³⁰. Ce rite de passage a été étudié par Elisheva Carlebach en 2001, dans un travail plus large absolument unique et fondamental sur les convertis en Allemagne entre 1500 et 1750⁵³¹. Il révèle des caractéristiques communes d'un converti à l'autre et nous est connu grâce à des récits faits par d'anciens juifs, tel Johann Bugenhagen, qui raconte sa conversion survenue en 1575 dans un ouvrage paru la même année à Nuremberg : après avoir renié sa foi première au cours d'un serment formel, le futur chrétien subit une exorcisation des esprits malins qui sont en lui (celle-ci devenant quasiment systématique au XVIIIe siècle)⁵³². Daniel Jacob Bon – pour lequel je n'ai pu trouver aucune trace dans les bibliothèques ou dans les différents centres d'archives visités – choisit le christianisme en 1694 et rapporte que des robes de baptême spéciales, en lin blanc, sont données aux convertis pour symboliser leur nouvelle vie de nouveaux chrétiens⁵³³. Une invocation est faite pour éloigner le diable :

"Je te conjure, toi esprit juif impur, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, de partir et de quitter ce disciple de Jésus Christ. Amen (...). Va-t'en esprit juif impur et laisse l'esprit saint prendre ta place"⁵³⁴.

Le converti change de religion et dans la plupart des cas de prénoms et/ou de noms. Ainsi Josef Pfefferkorn devient Johannes Pfefferkorn. Il n'est pas rare que le prénom choisi soit celui du nouveau parrain. Dans les archives de Strasbourg apparaît Abraham bar Azriel

⁵²⁷ Cité dans HAARSCHER André-Marc, *Les juifs...*, op. cit., p. 248.

⁵²⁸ ADBR : G 6309 : protocole concernant des procès-verbaux.

⁵²⁹ C'est ce qui apparaît dans *La chronique des Jésuites de Haguenau* : cinq baptêmes de juifs et de juives sont décrits pour les années 1623, 1630, 1633, 1675 et 1686. Cf. *La chronique des Jésuites de Haguenau (1604-1692)*, GROMER Georges (éd.), Haguenau, 1959, p. 145-146, 187, 193, 321-322 et 352.

⁵³⁰ FRIEDRICH Martin, *Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*, Tübingen, 1988, p. 39.

⁵³¹ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, op. cit., p. 106.

⁵³² BUGENHAGEN Johann, *Tröstlicher warhaffter Unterricht, von der Tauff und ungerboren kindern, auch von den kindern, die wir nit tauffen können, und doch, nach Christi befehl, gern tauffen wolten geschrieben*, Nuremberg, 1575.

⁵³³ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, op. cit., p. 106.

⁵³⁴ *Ich beschwere dich, du unreiner Jüdischer Geist, bey dem Nahmen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, das du ausfahret und weichest von diesem Diener Jesus Christus. Amen (... Fahre aus du unreiner Jüdischer Geust, und gib Raum dem heiligen Geiste*, cité dans *Ibid.*, p. 108.

de Prague, domicilié à Bouxwiller : il se convertit en 1602 et choisit comme parrain le comte palatin Johann Reinhart, dont il prend le nom⁵³⁵. Il est fréquent que les parrains soient des gens importants (comtes, rois, empereurs, papes, ...). Ainsi, un juif natif de Metz, Ludwig Compiègne de Veil, se convertit le 12 juin 1655, en présence d'une audience particulière :

(...) *Il eut pour parrain et marraine
Le Roy, notre Sire, et la Reine,
Ce fut l'Evesque de Soissons
Qui le baptisa sur les Fonts ;
De Gens, une troupe infinie,
Voyans cette cérémonie (...)*⁵³⁶.

Et nombreux sont les convertis qui introduisent un élément chrétien notoire dans leur patronyme, tels Christian Gerson (anciennement Gershon ben Meir von Biberbach), Friedrich Albrecht Christiani ou Paul Christian Kirchner. Le prénom Paul est souvent choisi, peut-être en rappel de l'apôtre apostat⁵³⁷, ainsi Johannes Pauli et Paulus Weidner. Ce dernier (vers 1525-1585) est né en Italie sous le nom d'Asher Judah ben Nathan Ashkenazi. Il se convertit en 1558 avec sa famille à Vienne, où il devient physicien et recteur de l'université. Sa conversion est contemporaine du pontificat de Paul IV Carafa (1555-1559), il est probable qu'à l'instar d'autres de ses coreligionnaires, il ait choisi le nom du pape en place comme nom de baptême.

Une fois convertis, les nouveaux chrétiens voient s'ouvrir à eux des possibilités professionnelles qui leur étaient fermées jusque-là et il arrive que certains d'entre eux connaissent une ascension sociale considérable. Certains deviennent médecins, alliant ainsi leurs compétences acquises en tant que juifs à l'opportunité nouvelle et licite de pouvoir exercer ce métier. C'est le cas de *Johannes Baptista dem juden artzot* qui, grâce à sa conversion, peut s'établir à Strasbourg au début du XVI^e siècle, alors que la ville n'accepte plus de juifs depuis 1388, et y acquiert le rang de bourgeois en 1509⁵³⁸. Comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail, il est courant de retrouver des convertis dans les ordres religieux, chez les dominicains (Pfefferkorn, Peter Niger) et les franciscains (Johannes Pauli) principalement. Cette pratique relativement courante d'accepter des anciens juifs dans les congrégations religieuses se comprend à la lecture d'une mention qui figure dans les statuts de la collégiale de Saint-Pierre-le-Jeune de Strasbourg promulgués en 1421, qui font part non

⁵³⁵ AM Strasbourg : 1 AST 44 (80).

⁵³⁶ Texte anonyme, cité dans CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 111.

⁵³⁷ *Les actes des apôtres*, 21:21.

⁵³⁸ *Le livre de Bourgeoisie de la ville de Strasbourg (1440-1530)*, *texte*, WITTMER Charles et MEYER Jean-Charles (éd.), Strasbourg, 1954, p. 579, n°5 884.

sans fierté "que ceux nés de manière illégale et les juifs ne reçoivent pas de contributions dans notre église et qu'ils n'accèdent pas à des charges secrètement, ni à des offices (...) au sein de cette même église"⁵³⁹. L'étude de l'engouement pour l'hébreu a également mis en avant la présence de convertis à des postes universitaires, en raison de leur maîtrise de la langue. L'un des cas les plus exemplaires étant celui de Matthias Adrianus tant loué par Luther : d'origine espagnole, il est expulsé avec ses parents en 1492, émigre vers l'Empire germanique et se convertit au christianisme. Ancien élève de Conrad Pellican, il devient à son tour enseignant dans les universités de Wittenberg, Bâle, Tübingen, Heidelberg, Leipzig, Liège et au collège de Louvain et se fait ainsi connaître, alors que par sa formation de base il est physicien. Il instruit Wolfgang Capiton en hébreu au tout début du XVI^e siècle ; en 1513, il est appelé à Heidelberg pour occuper la chaire d'hébreu où il a pour étudiants Johannes Oecolampade et Johannes Brenz. Il est vivement recommandé par Erasme auprès de la direction du collège trilingue de Louvain en 1517 qui vient d'ouvrir ses portes, mais il en est chassé deux ans plus tard, pris dans la tourmente d'une controverse portant sur saint Jérôme et ses écrits, dans laquelle sont impliqués Capiton et Erasme⁵⁴⁰.

D'autres nouveaux chrétiens ont une carrière universitaire : Victor von Carben (1422-1515) intègre la faculté de théologie de l'université de Cologne en 1485 ; Antonius Margaritha (né vers 1490) est lecteur d'hébreu dans les universités d'Augsbourg, Zell, Meissen et Leipzig ; Paulus Weidner, recteur de l'université de Vienne ; Johann Immanuel Tremellius (1510-1580), protestant, professeur d'hébreu à l'université de Strasbourg puis lecteur d'hébreu à l'université de Cambridge⁵⁴¹. Il passe également quelque temps à Heidelberg où il enseigne l'*Ancien Testament*. Le milieu des érudits compte quelques érudits, qui se distinguent dans les pays de langue allemande en publiant des ouvrages sur la kabbale et sur les écrits des juifs. Si des convertis comme Pfefferkorn ou Tremellius n'ont fait preuve d'aucun intérêt pour ces champs d'étude, les convertis luthériens ou calvinistes en revanche s'y sont largement intéressés⁵⁴². Ainsi Paulus Weidner rédige en 1559 un opuscule expliquant les principaux points de la foi chrétienne dans lequel il établit une comparaison entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, en s'appuyant sur des commentaires kabbalistiques et bibliques⁵⁴³. Christian Gerson, auteur du *Jüden Thalmud* publié en 1609, y consacre le 31^e chapitre à la

⁵³⁹ (...) *quod deinceps illegitime nati et judaei baptisati quicumque in dicta nostra ecclesia in canonicos non recipiantur nec ad prebendas dignitates personatus vel officia (...) in eadem admittantur (...)*, cité dans STEIN Edmund Ludwig, *Geschichte des Kollegialstifts Jung-Sankt Peter zu Strassburg von seiner Gründung bis zum Ausbruch der Reformation*, Fribourg, 1920, p. 15.

⁵⁴⁰ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, vol. III, n°798.

⁵⁴¹ Les guerres de religions le poussent à émigrer en Angleterre.

⁵⁴² SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens...*, *op. cit.*, p. 249.

⁵⁴³ *Loca praecipua fidei christiane, collecta et explicata*, Vienne, 1559, réédité en 1562, cité dans *Ibid.*, p. 250.

kabbale, qu'il définit d'après l'ouvrage *Tishbi* d'Elie Bakhur Levita⁵⁴⁴. Il faut y ajouter Paul de Prague, originaire de Pologne, auteur du *Mysterium novum, ein neu herrlich Beiweiss aus den prophetischen Schriften nach der Hebraer Cabala das der Name Jesus Christus Gottes und Maria Sohn in den furnehmsten Propheceiungen von Messia verdeckt bedeutet* dans lequel il tente de démontrer la vérité messianique de Jésus. Il est perçu comme mystique par ses contemporains qui ne lui accordent que peu de crédit. Il se fait baptiser deux fois, en 1556 et 1568⁵⁴⁵. A première vue, l'intégration des juifs convertis dans la société semble s'effectuer de manière satisfaisante pour les autorités chrétiennes comme pour les convertis eux-mêmes.

b. Un groupe rejeté.

Pourtant, il apparaît que les convertis sont un groupe religieusement et socialement rejeté et largement déconsidéré, en dépit des victoires qu'ils représentent pour l'Eglise. De nombreux soupçons pèsent sur eux. En effet, leur sincérité et la validité de leur foi sont constamment mises à mal, et cet aspect devient de plus en plus problématique à partir du XVe siècle. Lors du concile de Latran IV en 1215, la question du retour des convertis à leur ancienne foi est soulevée (canon 70)⁵⁴⁶ et tend à devenir de plus en plus centrale. L'archevêque de Canterbury, John Peckham, dans une lettre adressée au roi Edouard Ier en 1281, mentionne ce "retour au vomissement" (*ad vomitum*) si abject⁵⁴⁷. Cette même idée est contenue dans le *Tractatus de judeorum* anonyme de 1474, conservé à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg. Il s'agit d'un opuscule de controverses, dont l'une des premières phrases de l'introduction précise que "les juifs, par infidélité, retourne fréquemment à leur vomi"⁵⁴⁸. Si dans l'absolu la conversion des juifs est considérée comme rédemptrice, dans la pratique, quoi que puissent faire les juifs, ils naissent juifs et le demeurent, ainsi que le met en évidence l'inscription qui accompagne la *Judensau* de la cathédrale de Freising, datée du XVe siècle : "Pas plus que la souris ne peut dévorer le chat, le juif ne peut devenir un

⁵⁴⁴ GERSON Christian, *Der Jüden Thalmud Fürnembster inhalt und Widerlegung*, Gosslar, 1609, p. 282-293.

⁵⁴⁵ SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens...*, op. cit., p. 251.

⁵⁴⁶ MANSI, XXIII, col. 1058.

⁵⁴⁷ PECKHAM John, *Registrum epistolarum fratris Iohannis Peckham, archiepiscopi cantuariensis (1279-1284)*, MARTIN Ch. T. (éd.), Londres, 1884, vol. I, lettre CXCVIII, p. 239 : *Non sine dolore cordis et angustia est nostris auribus inculcatum, quod nonnulli sexus utriusque, tam in civitate London quam alibi, qui a Judaica perfidia ad Christianam religionem conversi fuerant, ad vomitum redierunt, superstitionem Judaicam, ut primitus non sine contemptu fidei Christianae nequiter mutantes.*

⁵⁴⁸ *Tractatus de judeorum et christianorum communione et conversatione : ac constitutiones super hac re innovatione*, Bâle, 1474 : (...) [J]udei quorum perfidia frequenter ab vomitus redit (...). Toutes les initiales de ce traité sont manquantes.

véritable chrétien"⁵⁴⁹. Ulrich Zasius exprime exactement cette idée en 1508 dans son opuscule sur le baptême des enfants juifs lorsqu'il dit que l'on "n'extirpe pas ses éléments naturels par la conversion"⁵⁵⁰.

Cette obsession de la sincérité des nouveaux chrétiens est sans conteste inspirée par les événements espagnols : suite aux persécutions qui prennent une ampleur conséquente à partir de 1391, près de 50 000 juifs se convertissent vers 1415. Ces nouveaux chrétiens connaissent une ascension fulgurante dans la société espagnole, suscitant convoitise et jalousie. A partir de 1480 est établie une Inquisition nationale à Séville chargée d'éradiquer l'hérésie judaïsante parmi les convertis, l'édit d'expulsion des juifs en 1492 n'est ainsi qu'un prolongement radical de cette politique, une extirpation du mal par la privation de sa source⁵⁵¹. Le Portugal crée en 1535 une Inquisition semblable à celle basée à Séville. Le marranisme est un syncrétisme du judaïsme et du christianisme, les marranes crient leur catholicité sans pour autant renoncer à une certaine forme de judaïsme, plus spirituel que pratique en raison des difficultés à accomplir une partie du rituel (comme la circoncision, par exemple) ; les prières sont récitées en langues vernaculaires ; le culte mêle des éléments chrétiens et juifs (le calendrier juif notamment, qui n'est plus connu, est recréé à partir du calendrier chrétien, afin que les fêtes puissent être célébrées). Les nouveaux chrétiens ou crypto-juifs sont excessivement mal perçus. Le nom même de marranes est un dérivé de l'arabe *mahram* ou *moharannah* ("ce qui est interdit"), désignant souvent le porc⁵⁵².

Il n'y a pas réellement de "religion marrane" dans l'Empire germanique, bien que la *Diaspora** marrane se soit largement étendue entre le XVIe et le XVIIe siècle à tout l'Occident (particulièrement aux Pays-Bas⁵⁵³) et à l'Empire ottoman. On trouve également quelques *conversos* en Alsace dans les années 1540. Leur arrestation révèle la suspicion qu'ils suscitent. En avril 1545, Ferdinand Ier promulgue un décret à Worms pour les territoires

⁵⁴⁹ *So wahr die Maus die Katz nit frisst, wird der Jud ein wahrer chrisdt*, cité dans RAPHAËL Freddy, "La représentation...", *art. cit.*, p. 33.

⁵⁵⁰ ZASIUS Johann Ulrich, *De parvulis...*, *op. cit.*, p. 29b.

⁵⁵¹ Article "Marranisme" dans *Dictionnaire de civilisation juive*, *op. cit.*, p. 178-180. Cf. ROTH Cecil, *A History of the Marranos*, New York, 1959 ; CARRASCO Rafael, "Preludio al 'Siglo de los Portugueses'. La inquisicion de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el signo XVI", *Hispania*, 166 (1987), p. 503-559 et ESCAMILLA-COLIN Michèle, *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale*, Paris, 1992.

⁵⁵² Il existe des théories divergentes sur la question des marranes entre les historiens qui soutiennent que tous les convertis d'Espagne pratiquent le marranisme (REVAH Israël S., "Les Marranes portugais et l'Inquisition au XVIe siècle", dans BARNETT Richard David (dir.), *The Sephardic heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, tome 1, Londres, 1971, p. 479-526) et ceux pour qui la religion marrane n'est pas une réalité globalisante (PULLAN Brian, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, Oxford, 1983, p. 204).

autrichiens des Habsbourg dans lequel la peur des marranes et de ce qu'ils représentent est clairement spécifiée. Des mesures sont prises "pour que nous ne soyons pas mis en véritable danger par ces juifs baptisés, qui ont relâché nos vraies foi et religion chrétiennes et sont retombés dans leurs ancienne erreur juive et qui voudraient se rendre sous l'autorité turque"⁵⁵⁴. La lutte virulente que mène l'Eglise *via* les dominicains dans la partie sud de l'Occident trouve des échos plus ou moins forts partout ailleurs. De plus, les centres d'impressions bâlois publient beaucoup d'auteurs espagnols qui constituent une source d'inspiration pour les érudits germaniques. Des ouvrages polémiques espagnols sont publiés en Allemagne, tels ceux de Samuel de Morocco et d'Alfonso d'Espina. Johannes Eck par exemple se réfère à eux pour lutter contre "l'hérésie juive" comme il la nomme dans son *Ains Judenbuechlein* paru en 1541 et salue au début de son ouvrage la formation que Peter Niger a suivie en Espagne :

"(...) Je me contenterai de citer un seul Allemand – Petrus Schwartz [Peter Niger], prédicateur, venu de Salamanque, qui a appris l'hébreu et l'arabe (...). Il a obtenu de l'empereur que les juifs de Ratisbonne écoutent des sermons obligatoires, dans lesquels il prêche par tous les moyens contre les juifs (...)"⁵⁵⁵.

Niger part en effet en Espagne se former et à son retour en Allemagne, essaie d'implanter les techniques de disputes contre les juifs observées dans la péninsule ibérique principalement dans les villes de Ratisbonne, Francfort, Worms et Nuremberg. Par ailleurs, les liens sont effectifs entre l'Allemagne et l'Espagne à cette époque, puisque Maximilien Ier parvient à arranger le mariage de son fils Philippe avec Jeanne, la fille de Ferdinand et Isabelle d'Espagne.

En France, au XVIIe siècle, Pierre de L'Ancre (1533-1631), ancien élève des jésuites et docteur en droit, invoque un autre motif encore contre les conversions : il accuse les juifs de vouloir se convertir dans la seule intention de mieux profiter des biens des chrétiens. Les juifs restent à ses yeux des usuriers maudits et s'ils se convertissent, c'est qu'ils y voient une utilité matérielle :

(...) Ils sont si obstinez, que c'est avec peu de fruit [...]. Et quand il s'en convertit quelqu'un, et qu'on luy demande nouvelles, si en son âme n'a pas un merveilleux contentement, ils disent et laissent échapper des

⁵⁵³ C'est à Amsterdam que vit au XVIIe siècle le Marrane Menasseh ben Israel, qui retournera au judaïsme et sera grand rabbin d'Amsterdam à la fin de sa vie, plaidera la cause de ses coreligionnaires auprès de Cromwell afin qu'ils puissent se réinstaller en Angleterre, d'où ils ont été expulsés en 1290.

⁵⁵⁴ AM Colmar : GG 170 (4). Traduit et développé dans GREYERZ Kaspar von, "Quelques aspects européens...", *art. cit.*, p. 55.

⁵⁵⁵ ECK Johannes, *Ains Judenbuechclins verlegung : darin ain Christ, gantzer Christenhait zu schmach, will es geschehe den Juden unrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt, gedruckt in Ingolstadt 1542 bei Alexander Weissenhorn*, FREY Winfried (éd.), Francfort, 1986.

*paroles si impies, qu'ils tesmoignent bien que la conversion ne leur entre au cœur : leur Dieu n'est qu'en l'usure, et s'ils se font Chrestiens, ils n'ont rien dit devant les yeux que l'utile (...)*⁵⁵⁶.

La conversion des juifs, à quelque époque qu'elle se produise, demeure suspecte, *a fortiori* parce qu'ils pourraient y gagner de l'argent. L'imagerie populaire, qui n'a de cesse de souligner leur insupportable appât du gain, y voit une raison de ne pas croire en la bonne foi du converti : ce n'est qu'un usurier qui cherche à s'enrichir. Les autorités continuent en effet d'accorder certaines faveurs financières aux nouveaux chrétiens, au moins jusqu'au XVII^e siècle : l'intendant français de La Grange promulgue un édit en 1683 stipulant que trois ans durant, dans les terres alsaciennes, tout nouveau converti catholique, quelle que soit son origine religieuse (luthérienne, calviniste ou juive), n'a pas à répondre à l'obligation de loger les gens de guerre et est exonéré de tout impôt⁵⁵⁷. Pierre de L'Ancre s'appuie également sur une tradition ancienne illustrée par le proverbe *Bonus Judaeus numquam christianus bonus*, que l'on retrouve cité parfois dans des textes du XV^e siècle. L'essence même du juif est trop viciée par sa proximité avec Satan et son appât immodéré pour le gain pour pouvoir faire de lui un bon chrétien. Arlette Jouanna voit dans cette attitude le passage évident de "l'antisémitisme religieux" à l'antisémitisme racial"⁵⁵⁸.

Un autre élément joue dans l'opprobre jeté sur le nouveau chrétien est l'instabilité dont il fait preuve et la facilité avec laquelle il change de religion. Donc, paradoxalement, les chrétiens déploient leurs forces pour évangéliser les juifs, mais lorsqu'ils obtiennent les résultats escomptés, ils dénoncent leur versatilité et redoublent de méfiance à leur égard : s'ils sont prêts à abandonner leur foi, rien ne permet de s'assurer qu'ils n'apostasieront pas une nouvelle fois, pas forcément en faveur du judaïsme d'ailleurs. Finalement, que les juifs acceptent ou refusent le baptême, ils auront de toute façon tort. Il est vrai qu'à partir du XVI^e siècle, les juifs ont le choix entre la religion catholique et le protestantisme, lui-même divisé en plusieurs branches. Johann Immanuel Tremellius par exemple se convertit au catholicisme vers 1540 alors qu'il vit encore dans son pays d'origine – l'Italie – puis l'année suivante opte pour le calvinisme et obtient un poste à l'université de Strasbourg. Sa religion lui vaudra d'être expulsé de l'université de Heidelberg en 1576⁵⁵⁹. Cet aspect dérange davantage les catholiques que les protestants. Il est difficile d'estimer la part des juifs passés à l'une ou l'autre religion, et il l'est encore plus de tenter de déterminer quelle proportion de convertis a opté pour la Réforme. Entre 1600 et 1650, Elisheva Carlebach estime le nombre de convertis en

⁵⁵⁶ Cité dans JOUANNA Arlette, *L'idée de race...*, *op. cit.*, p. 343.

⁵⁵⁷ ADBR : 43 J 18.

⁵⁵⁸ JOUANNA Arlette, *L'idée de race...*, *op. cit.*, p. 343.

⁵⁵⁹ Article "John Immanuel Tremellius", *JewishEncyclopedia.com*.

Allemagne à 85 d'après les mentions relevées dans des sources imprimées, soit une à deux conversions par an, ce qui n'est pas énorme, mais non négligeable⁵⁶⁰. La dichotomie entre l'idéal des conversions massives et le peu de résultats effectifs a pour conséquence l'émergence d'une littérature où se ressent la frustration, où est expliquée la difficulté de convertir un cœur juif, ainsi que le montre l'ouvrage de Sigismund Hosmann intitulé *Das Schwer zu bekehrende Juden Hertz, nebst einigen Vorbereitungs – Mitteln zu den Juden Bekehrung* (Zelle, 1699)⁵⁶¹. Il semblerait que la religion catholique ait eu plus de succès, alors même qu'elle est plus éloignée du judaïsme que le luthéranisme et surtout le calvinisme. Après le passage de la région qui correspond aujourd'hui à l'Alsace à la domination française, les conversions au protestantisme sont interdites par un décret daté du 25 janvier 1683, tout pasteur contrevenant à cet édit encourt une amende d'un montant minimum de 500 livres et la perte de sa fonction. Quant à ceux qui se convertiraient, juifs ou catholiques, ils risquent d'être expulsés de la région⁵⁶². Le nombre de convertis semblent plus élevé à l'époque moderne que durant le Moyen Age, mais peut-être est-ce leur position sociale, positive ou négative, qui donne l'impression qu'ils sont plus actifs et plus présents dans la société, et deviennent *de facto* plus repérables.

Les papes s'attachent à mener une politique de visibilité, qui se traduit par l'identification du converti comme tel, ou par le rappel de son passé juif, au moyen d'un épithète accolé à son nom (*Jud, getauft*). Une liste de criminels établie à Colmar vers 1460 mentionne un converti anonyme⁵⁶³ : un certain Heinrich Jude est signalé comme chanoine à Cologne en 1452 ; un autre clerc de Cologne à la même période et curé de Saint-Martin entre 1431 et 1473 porte le nom de Heinrich de Judaeis⁵⁶⁴. Pfefferkorn et von Carben se plaignent du fait d'être perçus comme juifs perpétuels par les chrétiens. Dans l'ouvrage de Pfefferkorn intitulé *Libellus de Judaica confessione*, l'imprimeur a ajouté deux mentions : sous le titre est précisé *per Johannem Pfefferkorn factum ex judeo christianum nuper editus*. A la fin de l'ouvrage l'on trouve cette phrase : "cet ouvrage a été édité par Johannes Pfefferkorn autrefois juif et désormais chrétien"⁵⁶⁵. Quant à von Carben, l'épithaphe gravée sur la porte de l'église Sainte-Ursule de Cologne rappelle aussi son origine : "Victor, jadis juif, écrivit en 1509 quatre

⁵⁶⁰ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶² ADBR : 17 J 145.

⁵⁶³ AM Colmar : FF 358 (18).

⁵⁶⁴ MENTGEN Gerd, "Jüdische Proselyten im Oberrheingebiet während des Spätmittelalters. Schicksale und Probleme einer "doppelten" Minderheit", *ZGO*, 142 (1994), p. 123.

⁵⁶⁵ PFEFFERKORN Johannes, *Libellus de judaica...*, *op. cit.* : (...) *Hoc opus editum a Johanne Pfefferkorn olim judeo nunc christiano (...)*.

opuscules contre les erreurs des juifs"⁵⁶⁶. Le cas de Stephan Isaac (1542-1597) mérite d'être cité, car il mêle à la fois cet aspect du converti mauvais chrétien et des éléments de controverses religieuses entre catholiques et protestants. Son père, Johannes Isaac, se convertit avant sa naissance, au protestantisme puis, par intérêt afin d'être pourvu au poste de l'université de Louvain, au catholicisme. Stephan est donc bien catholique. Elevé chez les jésuites, il prêche d'une manière qui déplaît à la hiérarchie de Cologne qui finit par lui demander de quitter la ville. Il décide de passer au protestantisme en 1584. De là, les catholiques le surnomment "le juif" ou "le juif devenu mauvais chrétien" selon le rapport fait à Rome (*giudeo mal battezzato*). En 1591, un magistrat se plaint d'avoir eu à comparaître devant *Stephan Isaci den Juden*⁵⁶⁷. L'épithète se transmet, si bien qu'au bout de quelques générations, il est difficile de savoir si l'on est en présence d'un converti ou d'un descendant de converti. L'humaniste Leo Jud, bien qu'il s'en défende, pourrait descendre d'une famille de convertis. Il est également difficile de déterminer si l'épithète *Jud* désigne la judéité actuelle ou passée de la personne qui le porte. En effet, les documents conservés en archives regorgent de cas litigieux de la sorte : Lutzschin et Menlin Jude vivent dans les environs de Thann en 1394⁵⁶⁸, un Otteman Jude semble avoir été arrêté en 1435⁵⁶⁹, un Jeckel Juden est signalé à Bergheim en 1551⁵⁷⁰ ; on trouve également des épithètes *Jud* dans les listes d'admission à la bourgeoisie, notamment dans le registre de Strasbourg où un certain Juden Lauwel de Marlenheim est inscrit en 1488⁵⁷¹.

Cette épithète "juif" perdure longtemps après la conversion et retarde le processus d'intégration des convertis dans la société chrétienne. Au lieu de leur donner une place précise, elle les déclasse : ils ne sont plus juifs, mais ne sont pas vraiment chrétiens. Cette place à part qui leur est dévolue se remarque jusque dans l'iconographie, comme le met en évidence une gravure de Passau, en 1490, qui présente un vol d'hostie sous forme d'histoire illustrée. A la fin, le voleur (Cristoff Eisengreissamer), les coupables juifs et les délateurs convertis sont massacrés. Chacun a son rôle propre à jouer, les convertis sont bien distincts⁵⁷². La sincérité des convertis ne peut être mesurée, leurs motivations réelles ne peuvent être évaluées, *a fortiori* dans les cas de conversions forcées. Il apparaît aussi que nombres de conversions volontaires seraient consécutives à un massacre, une expulsion ou une situation

⁵⁶⁶ Cité dans l'article "Von Carben", *JewishEncyclopedia.com*.

⁵⁶⁷ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 60-61.

⁵⁶⁸ ADHR : 1 C 47 (3) *folio* 2.

⁵⁶⁹ ADHR : 1 C 2 (11).

⁵⁷⁰ AM Bergheim : GG 7 (1).

⁵⁷¹ *Le livre de Bourgeoisie de la ville de Strasbourg...*, *op. cit.*, p. 431, n°3 938.

⁵⁷² Gravure de Passau, fin du XV^e siècle, dans SCHÖNER Petra, *Judenbilder im deutschen Einblattdruck der Renaissance. Ein Beitrag zur Imagologie*, Baden-Baden, 2002, fig. 41 [diaporama 54].

de crise. Après les massacres consécutifs au passage des troupes suisses en Alsace en 1477, des juifs se convertissent. Seul un juif de Colmar, prénommé Raphaël, ne retourne pas au judaïsme une fois le danger éloigné⁵⁷³. Il est des cas où la conversion est effectivement un moyen sûr de rester en vie. Certains se convertissent par choix religieux, ont une révélation, d'autres par peur ou par la lassitude qu'occasionne la situation qu'ils vivent en tant que juifs. L'Eglise réclame lors du concile de Bâle que les évêques veillent dans la mesure du possible à ne pas marier les nouveaux chrétiens entre eux⁵⁷⁴. Face à cette défiance, des voix s'élèvent parmi les convertis pour justifier du bien fondé de leur décision et de la véracité de leur foi. Ces écrits sont les seules sources de première main que nous possédions sur la condition des convertis et leur point de vue ne peut être que biaisé puisque tout l'intérêt consiste à prouver leur droit à exister pleinement afin de consolider leur position sociale. Les motivations réelles de leur conversion, si elles sont autres, sont forcément dissimulées. Dans cet effort de persuasion et cette nécessité d'autodéfinition, la tendance générale consiste à prendre des positions radicalement antijudaïques, ce qui paraît somme toute assez compréhensible, mais qui tendent à se doubler d'un discours très antijuif.

2. La diffusion d'une image négative des juifs.

a. *Les écrits de Pfefferkorn.*

Le passage de Pfefferkorn du judaïsme au christianisme n'intervient pas sans heurts. Il se retrouve dans cette situation délicate d'entre-deux, ni juif ni chrétien. Il n'est pas le premier converti à s'exprimer vertement sur les juifs, mais l'ensemble de sa production littéraire offre la typologie la plus complète, réalisée par un seul homme, des récriminations faites aux juifs. Dans ses écrits, il n'explicite pas beaucoup les raisons de sa conversion, comme nous l'avons montré lors de l'exposé de la querelle contre Reuchlin. Ses motivations dépassent la sphère du religieux et s'inscrivent clairement dans le domaine politique et social. Toutes les sources s'accordent à montrer les conditions de vie peu faciles des juifs à la fin du Moyen Age dans les parties occidentales de l'Empire où les juifs ont pu se maintenir. Lorsqu'il est encore juif, Pfefferkorn vit à Nuremberg, ville qui cherche depuis des années à se défaire de sa

⁵⁷³ KRACAUER Isidore, "Rabbi Joselmann de Rosheim", *REJ*, 16 (1888), p. 96. Traduction de Simon Schwarzfuchs : "(...) Mon père m'a raconté que soixante âmes, hommes et femmes, défièrent l'épée et l'eau et sanctifièrent le Nom Saint. Seuls six hommes apostasièrent et par la suite tous revinrent à leur foi, à l'exception d'un certain Raphaël qui mourut à Colmar (...)". Cf. annexe 44.

⁵⁷⁴ MANSI, tome XXIX, col. 98-99. Cf. annexe 3.

communauté juive et qui y parvient en 1499 avec l'accord de l'empereur Maximilien Ier⁵⁷⁵. Les juifs de Nuremberg partent à la recherche d'un nouveau lieu d'asile, Francfort-sur-le-main en fait partie. C'est dans ce contexte troublé qu'intervient la conversion de Pfefferkorn, qui n'apporte pas l'apaisement escompté dans l'immédiat. Une rumeur rapporte qu'il aurait été emprisonné pour un vol commis à Dachau en Bavière (ou à Tachau en Bohême ?⁵⁷⁶), alors qu'il n'avait plus aucun moyen de subsister. Une lettre du comte Heinrich von Gutenstein datée de 1509 relate qu'il a été arrêté (*daruf er den in meinem gefenknis kumen ist*) pour cambriolage (*tibstal*) et libéré contre le versement de 100 *gulden* (*hundert Ungerschen gilden*)⁵⁷⁷. Pfefferkorn dément formellement cette information dans son opuscule *Streydtpuechlyn* paru en 1516 et se fait délivrer un certificat par les autorités de Dachau qui attestent qu'il n'a jamais été emprisonné dans cette ville⁵⁷⁸. En tout cas cet épisode n'est pas improbable, surtout si l'on songe que les biens des nouveaux chrétiens sont saisis par les autorités comme prix du sang. Il est fort possible que Pfefferkorn se soit trouvé sans le sou.

En Allemagne, du côté catholique comme protestant, on œuvre à la conversion des juifs. Les dominicains recourent à tous les moyens possibles et Pfefferkorn est une aubaine pour eux, ils vont en faire, en sa qualité de témoin direct, une arme humaine non seulement contre les écrits talmudiques et rabbiniques, mais encore contre les juifs eux-mêmes. Beaucoup de convertis s'engagent dans la voie des campagnes missionnaires destinées à éclairer leurs anciens coreligionnaires et Pfefferkorn constitue dans ce domaine un exemple parfait. Chacun de ses opuscules constitue un modèle de manuel missionnaire, avec cette particularité supplémentaire qu'ils s'inscrivent tous dans le genre littéraire de l'époque, la *Flugschriftenliteratur*, qui ne se contente pas de refléter les problèmes de son époque, mais les expose sur le mode de la satire, de la propagande, ... jouant sur des sentiments tels que la

⁵⁷⁵ WÜRFEL Andrea, *Historische Nachrichten...*, op. cit. ; MÜLLER Arnd, *Geschichte der Juden in Nürnberg (1146-1945)*, Nuremberg, 1968 ; *Juden in Nürnberg. Geschichte der jüdischen Mitbürger vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Nuremberg, 1993.

⁵⁷⁶ Le comte Heinrich von Gutenstein semblerait venir de cette ville. Cf. KIRN Hans-Martin, *Das Bild...*, op. cit., p. 12.

⁵⁷⁷ *Ich, Heinrich her vun Gutenstain, bekenen und tun kunt mit disem brif noch dem Josef jud, metzger, Pfeferkorn genant, so sich in neilicher zeiten zu Köln taufen losen hot, izunt Johanes Pfeferkorn genant wert, etwan hinter mir zu Tachau weselich gewont, das der diselbig zeit ainem unerton do selbst angebrochen unt an ainem tibstal betreten worden, daruf er den in meinem gefenknis kumen ist. Deshalben getochter meiner unerton iber in verbirgt unt an mich begert im gegen dem peinlichen recht zu Tachau gestaten, unt wiwol ich dem und solche seine begangene mishandlung und dibstal mit peinlichem rechten wol het mögen strofen idoch uf gros bet seiner vraitschaft, seinthalben an mich geschehen, ach den vertrag, so er mit mir gemacht, nemlich hundert Ungerschen gilden, so er mir doselbst zu wandel gegeben, hab ich dem des lebens begnod, doch mich verwiligung obgedochtens meines unertons unt vun mir ous gefankenes kumen losen. Des zu urkunt solcher seiner begangen handelung hab ich mein insigel hivor gedruckt, der gegeben ist zu Regesburk am mitwoch noch Urschel unt ir geselschaft noch Krist geburt vinfzehen hundert un neinten jor*, cité dans MARTIN Ellen, *Die deutsche Schriften...*, op. cit., p. 21, note 65.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 22.

peur ou l'espoir⁵⁷⁹. Je ne reviens pas sur l'aspect antijudaïque de ses traités qui s'emploient à mettre en exergue l'erreur que constitue le judaïsme en le faisant davantage passer pour une superstition que pour une religion ; je vais m'intéresser plutôt aux attaques clairement antijuives, toujours largement empreintes de religion ou de religiosité dans leur formulation.

Les juifs sont des êtres présentés comme dangereux et à ne pas fréquenter, dans quelque domaine que ce soit. Ils sont particulièrement performants pour ce qui est de tuer les chrétiens, à l'image de ce que leurs ancêtres ont fait au Christ, et leurs proies de prédilection sont les enfants, mais, précise-t-il, non pas à des fins rituelles comme cela est véhiculé dans l'imaginaire collectif, car une telle accusation est à la fois contre nature et contraire à l'*Ancien Testament*⁵⁸⁰. Il explique dans son *Judenspiegel* que les juifs enlèvent quelque fois la vie à des enfants parce qu'ils jalourent (*neyde*) et méprisent (*verachte*) les chrétiens⁵⁸¹. Que le meurtre soit rituel ou non, il est attesté ici par un juif et ne fait que renforcer une croyance déjà bien établie, *a fortiori* parce qu'elle émane d'un connaisseur supposé des coutumes juives, au fait des écrits juifs. Peut-être est-ce un moyen de continuer à faire peser de lourds soupçons sur les communautés de l'Empire, tout en minimisant la cause originelle des meurtres infantiles, et surtout il s'agit pour lui de se protéger contre toute attaque éventuelle concernant des crimes de ce genre auxquels il aurait pu prendre part. Il lui faut charger ses anciens coreligionnaires avec subtilité, en raison de son statut d'ancien juif. Il entreprend dans ses ouvrages, et notamment dans le premier, le *Judenspiegel*, de rédiger des plaidoyers pour les convertis, afin d'améliorer leur perception. L'on perçoit qu'il a affaire au préjugé selon lequel un ancien juif ne peut faire un bon chrétien. Il écrit en effet que ce sont ceux qui après le baptême n'écourent pas l'enseignement du Christ et n'œuvrent pas dans la bonne direction qui "ne sont pas de vrais chrétiens dans leurs cœurs"⁵⁸². Dans cette même optique, il entreprend d'expliquer aux chrétiens que leurs craintes concernant le retour des convertis à leur ancienne foi sont inutiles, dans la mesure où, une fois que les juifs se convertissent, ils s'empressent d'adhérer à l'enseignement du Christ et finissent par comprendre à quel point la *Torah* répand des faussetés, ne songeant plus dès lors à retourner vers le judaïsme⁵⁸³. Leur entêtement et leur persévérance se transforment en une foi inébranlable en la religion chrétienne⁵⁸⁴. Les traits de

⁵⁷⁹ OBERMAN Heiko A., "Zwischen Agitation...", *art. cit.*, p. 288.

⁵⁸⁰ PFEFFERKORN Johannes, *Der Joeden spiegel...*, *op. cit.*, E 2 verso.

⁵⁸¹ *Ibid.*, E 3 recto : (...) *man etliche juden funden solt haben und noch biss here der selben noch vill zu finden weren, die einen christen menschen seyne kinder vervolgen martern zerren, und vom leben zum todt bringen, nit nach notturfft des blutz, sunder von neyde und verachte der christen menschen (...).*

⁵⁸² *ID.*, *Ich heyss eyn buchlyn...*, *op. cit.*, D 2 verso : (...) *nach dem douff sich nit uben unnd gebrauchen in gudenn wercken als mit vasten beden und tzu hoeren das wort gotz, ist eyn tzeichen das sy in dem hertzen nit recht cristen seynt (...).*

⁵⁸³ *Ibid.*, E 3 verso.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, E 4 verso : (...) *dester vester und standhafftiger yn dem weg christi wandeln und beherten (...).*

caractère négatifs des juifs sont érigés en qualités chrétiennes pleinement constitutives des nouveaux chrétiens. Le discours de Pfefferkorn sur les valeurs intrinsèques des convertis contraste nettement avec celui de ses contemporains chrétiens, ce qui met en avant les conditions difficiles dans lesquelles les nouveaux chrétiens se trouvent au début du XVI^e siècle.

Afin de souligner les différences fondamentales qui distinguent un converti d'un juif, Pfefferkorn ternit l'image de ses anciens coreligionnaires pour mieux laisser éclater la pureté des convertis. Il joue sur sa position d'ancien juif qui peut désormais dévoiler les secrets perfides et funestes d'une communauté maudite. C'est ce que laisse entendre le titre de son ouvrage publié en 1508, *Libellus de judaica confessione*. Pfefferkorn entend se livrer à une confession (*Judenbeichte*)⁵⁸⁵. Il y fait un tableau des mœurs juives en démontrant à quel point avoir un tel groupe dissident dans la société constitue une source de nuisances. C'est dans leur *Talmud* et dans leurs autres livres compulsés par des rabbis qu'ils puisent les éléments de leur Loi pernicieuse (*boese ordenung*)⁵⁸⁶. Les deux armes de Pfefferkorn sont la méchanceté et la raillerie. Il explique que cette dernière est un moyen d'amener les juifs à comprendre leur erreur et de les conduire sur les voies du christianisme⁵⁸⁷. Les rites d'expiation notamment sont décrits comme ridicules et absurdes. Ainsi, durant la période très solennelle de *Rosh ha-Shana**, les juifs se recueillent et font acte de pénitence. Une cérémonie symbolique appelée *Tashlikh* (תשלוח) s'accomplit au bord de l'eau (rivière, fontaine, ...) selon les versets du prophète Michée : "Tu plongeras (qui se dit *tashlikh* en hébreu) dans les profondeurs de la mer tous leurs péchés" (7:18-20). Pfefferkorn se moque de cette coutume en critiquant le fait que les juifs, qui se tiennent de manière étrange au bord de l'eau, le bas de leur vêtement relevé, s'imaginent que livrer aux poissons leurs péchés "fétides" (*putida*) suffit à les libérer et à les rendre purs⁵⁸⁸. Il tourne également en dérision une autre forme d'expiation, propre à la fête de *Kippour*, appelée *kapparot* ("expiations"/תקופה), qui consiste pour le juif à prendre un coq ou une poule par les pattes, à le faire tourner au-dessus de sa tête trois fois, en prononçant

⁵⁸⁵ *ID.*, *Libellus de judaica...*, *op. cit.* ou *ID.*, *Ich heysse eyn buchlyn...*, *op. cit.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*, C 2 verso : (...) *das der talmot unnd ander yrer valschen Rabi buecher mit yren bede bucherenn in welchen yr boese ordenung und gewonheit geschriben ist van yn genomen und gantz ausgedilget wurden (...).*

⁵⁸⁷ *Ibid.*, C 1 verso: (...) *Hant ich der juden ungegrunde boese gewonheit geöffent (...) darumb das sulchs in gespotz weise yn vur gehalden werden solde. Ob sy vil leicht durch sulich gespot tzu verlaissen yr yrrunge und tzu dem lycht des cristen gelouwens sich tzu keren gereitzet mochten werden (...).*

⁵⁸⁸ *ID.*, *Libellus de judaica...*, *op. cit.*, partie II, *Particula II ostendens cui et quo confiteantur et quis eos absolvat a peccatis* : (...) *Accedente meridiano tempore de quo supra egrediuntur omnes synagoga accedunt aquam limpidam profluentem, in qua et pisces cernere possent convertunt facies suas ad fluvium sublevant vestimenta sua ab anteriore parte excutiunt sinum eorum alloquuntur pisces sonora voce ex imo cordis sui dicentes projicimus ad vos pectora nostra ea recipit vobis. Suntque omnino in ea opinione quasi pisces eorum putida ac sententia (...) ad se capiant illique sic ab eis liberentur (...).*

une formule biblique⁵⁸⁹. La volaille est ensuite offerte à ceux de la communauté qui sont dans le besoin⁵⁹⁰. Pfefferkorn rapporte également que ce "poulet blanc" (*gallum album*) a des vertus multiples, entre autres de permettre le bon déroulement d'une grossesse, à condition que la future mère place l'animal près de son ventre⁵⁹¹. Ces "abus et rites sans fondement" à caractère païen ne servent à rien selon lui, si ce n'est à montrer à quel point ils sont loin de la foi véritable⁵⁹², que ce n'est pas de la sorte qu'ils feront leur salut et que le seul moyen d'atteindre Dieu est de passer par la voie chrétienne. Ces deux descriptions expiatoires s'accompagnent d'illustrations : la première montre des juifs au bord de l'eau avec des poissons prêts à recevoir leurs péchés⁵⁹³, la seconde des juifs et des juives tenant des poulets comme des objets magiques⁵⁹⁴.

La description des juifs comme espiègles et méchants revient dans chacun de ses opuscules comme un *leitmotiv*, au même titre que leur présentation comme personnes pires encore que le diable. Leurs actions maléfiques ont pour fondement la crucifixion de Jésus et le lien avec Satan apparaît dans une illustration présente au début et à la fin de la version latine du *Judenspiegel* : il s'agit de la scène de la crucifixion, sur laquelle apparaissent deux diables noirs. En bas à gauche, l'on peut en voir un des deux se tenir aux côtés de deux hommes (juifs) en train de circoncire un enfant ; le second est à la gauche du Christ et incite un jeune homme à plonger la tête dans les fonts baptismaux, remplis du sang du Christ, dont on voit le sang gicler⁵⁹⁵. Il est une autre accusation omniprésente qui cause du tort à ses anciens coreligionnaires : si ces derniers parviennent à se maintenir malgré tout, c'est grâce à leur duperie et leur hérésie, et parce qu'ils agissent en secret et surnoisement pour éliminer les chrétiens "nuit et jour, tout le temps, au moyen de l'usure" et d'autres pratiques commerciales⁵⁹⁶. Le prêt d'argent est un élément récurrent dans ses traités antijuifs et le mal

⁵⁸⁹ *Ibid.* : (...) *Paterfamilias antem suum tenens manu gallum stat in medio familie intento animo devotoque corde suorum adhuc memor pectorum. Ubi jam eorum satis sibi recordatus videtur, apprehendit gallum per pedes et ter girat eum circum caput suum, ita ut gallus cogatur concutere alas suas et quasi caput hominis diverberare (...).*

⁵⁹⁰ Aujourd'hui, cette pratique a été remplacée par un don d'argent.

⁵⁹¹ PFEFFERKORN Johannes, *Libellus de judaica...*, *op. cit.* : (...) *redeunt domum judei omnes juvenes et senes masculini sexus gallum album tenent habentque semine gallinas ejusdem coloris, si modo eis possibile sit hec indipisci. Si qua mulier pregnans est ex ipsis ea gallum et gallinam ut habeat jubetur pro fructu quem in utero gerit qui nec dum peccavit (...).*

⁵⁹² *Ibid.*, p. 1 : (...) *ut possint intellectu et recta rone utentes homines abusiones et ritus vanos ipsorum qui absque solido quidam fundamento sunt agnoscere et considerare, agnitosque et contenere (...).*

⁵⁹³ Cérémonie de *Tashlikh*. PFEFFERKORN Johannes, *Libellus de judaica...*, *op. cit.*, folio B2 recto, dans MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, ill. 5 [diaporama 113].

⁵⁹⁴ *Kapparot*. PFEFFERKORN Johannes, *Libellus de judaica...*, *op. cit.*, folio B1 recto, dans MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, ill. 4 [diaporama 112].

⁵⁹⁵ Page de titre du *Judenspiegel* de Johannes Pfefferkorn, dans MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, ill. 1 [diaporama 108].

⁵⁹⁶ *ID.*, *Ich heyss eyn buchlyn...*, *op. cit.*, C 3 verso : (...) *Über all das ghene das vur gesagt ist. Gedencken sy die cristen menschen nit alleyn yrer edeler selen halben dan ouch in yren gudere und habe tzu beschedigen und*

financier qui en découle fait partie intégrante de la nature pervertie et corrompue des juifs. Il lance un appel aux autorités en 1508, implorant qu'elles ne cautionnent pas de telles pratiques⁵⁹⁷. Il décrit tout particulièrement cette ruine de la Chrétienté dans son opuscule *Der Judenfeind* en 1509, sous forme de petits récits fictifs de prêts contractés par des chrétiens auprès de juifs⁵⁹⁸, dont le dénouement est toujours semblable et défavorable aux chrétiens écrasés par le poids de l'usure juive⁵⁹⁹. Ces histoires sont inspirées par la pièce de théâtre de Hans Folz parue en 1491, *Jüdischer Wucher*⁶⁰⁰. Pfefferkorn décrit dans ses écrits un juif usurier stéréotypé, qui s'oppose au marchand chrétien exemplaire, non moins stéréotypé. Il consacre dans le *Judenspiegel* un chapitre entier consacré à l'avarice et à l'usure des juifs, demandant à ces derniers d'abandonner cette propension à collecter et de couper court à leur insatiabilité. Il présente l'avidité comme une caractéristique juive que la seule conversion peut guérir⁶⁰¹.

Il s'adresse dans son premier opuscule aux juifs, dans les suivants aux chrétiens. La solution qu'il propose aux juifs présente deux alternatives : la conversion ou l'expulsion. Il incite ses contemporains à percevoir les juifs d'une façon péjorative, en prônant leur dévalorisation sociale, un maintien dans des conditions inférieures à celles des chrétiens et l'anéantissement progressif de leurs croyances. Son discours sur les juifs se durcit et le *Judenfeind* est clairement antijuif, ainsi que le titre même le laisse présager. On n'y trouve plus la compassion et l'indulgence, réelles ou simulées, présentes dans le *Judenspiegel*. Même si ses requêtes à l'égard des juifs et les accusations qu'il fait à leur encontre ne sont pas neuves, il fait partie de ceux qui ouvrent la voie, ou du moins la prolongent, à une certaine forme d'antijudaïsme, basée sur une réalité plausible, qui a pour conséquence d'être de plus en plus porteuse de dangers effectifs pour les juifs. Il s'accompagne en effet d'un discours de plus

verderben dem sy nacht und tag tzu allen tzeiten mit woecher und vill mer anderen verdeckten handelung nach gedencken und gaen frue und spade, welchs der duuel nit doit, sonder er begert alleyn die sele der menschen (...).

⁵⁹⁷ *Ibid.*, C 4 verso.

⁵⁹⁸ *ID.*, *Ich bin ein buchlin...*, *op. cit.*, notamment A 4 verso-B 2 recto.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, B 2 verso : (...) *Die Christlich macht durch ir der Judenn arglistikait geschwecht und verdruckt wirt (...).*

⁶⁰⁰ FOLZ Hans, "Jüdischer Wucher - 1491", dans, FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 310, et surtout p. 310, pour la description du la *Wuchertabelle* de Ruprecht Kolberger de Nuremberg, que l'on retrouve chez Pfefferkorn. Cf. MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁰¹ PFEFFERKORN Johannes, *Speculum...*, *op. cit.*, chapitre *Esse quos avaricia et questus usurarius in judaismo detineat. Aliquo quin christiane religioni non male affectos : (...)* *Tamen ad illam transire nolunt. Id cause vobis est avaricia et insatiabilis atque immoderata cupiditas rerum temporalium coacervandarum etiam injuste. Quas collectas deferere non vultis oblectari usque adeo in his. Ut agnate veritatis lumine contempto in vestris tenebris perseveretis. Non advertentes quantum [??] id quod temporale et quod perpetuo duraturum sit intersit. Quare vos moneo et hortor fratres ut adeuntes sanctum evangelium utamini ratione. Ibi docebimini viam rectam. Ut abjectis operibus tenebrarum induamini arma lucis, que est Christus Jesus (...).*

en plus formaté et toujours plus efficace, fondé sur une "nature juive" à part, soulignant l'altérité de cette catégorie de la population. La compréhension des écrits de Pfefferkorn ne donne pas lieu à une interprétation unique dans le milieu scientifique. Heiko A. Oberman qui s'est intéressé à la question des "feuilles volantes" satiriques comme miroir de la haine des juifs durant la Réforme soutient que le comportement de Pfefferkorn est avant tout dû à sa conversion et à l'intégration dans la société chrétienne qui en découle⁶⁰². Son étude, qui ne se base que sur le *Judenspiegel*, qui n'est en rien représentatif, est critiquée par Winfried Frey, qui a également travaillé sur ce même traité : il est d'avis que la colère sociale et la fureur populaire se déchaînent contre les juifs, et que les ouvrages de Pfefferkorn n'en sont que le reflet. Il n'y voit pas comme Oberman un miroir de la réalité des conditions d'existence des juifs, mais une sorte de propagande servant à unifier le groupe contre un ennemi commun⁶⁰³.

Ici, c'est l'autre, le juif, qui est chargé des tares de la société et vecteur des différents maux, l'économie ayant chez Pfefferkorn une place de choix. Les actions contre les juifs ou les incitations à se mobiliser contre eux sont un élément de la consolidation sociale et du maintien de l'unité chrétienne. La première monographie des écrits antijuifs de Pfefferkorn a été réalisée en 1989 par le théologien Hans-Martin Kirn qui cherche à connaître la perception religieuse et sociale qu'ont des juifs les lecteurs de Pfefferkorn⁶⁰⁴. Il est le premier à avancer l'hypothèse que l'attitude antijuive de Pfefferkorn est une tentative personnelle d'échapper à l'image ternie du converti, idée reprise par Ellen Martin dans la reprise qu'elle a effectuée de ce travail : les convertis dérangent par leur aspect inclassable, mais on ne veut pas les considérer comme chrétiens du fait de leur passé juif⁶⁰⁵. Le regard que Pfefferkorn pose sur ses anciens coreligionnaires s'inscrit pleinement dans la perception que ses contemporains se font d'eux.

Même s'il est délicat de parler déjà pour cette époque de racisme, l'on peut avancer, avec il est vrai une certaine prudence – même si l'on a affaire à une altérité forcée ou par défaut du juif due à la nécessité de définir les convertis par rapport à ce qu'ils ne sont plus – que ce type de discours porte en germes les fondements des théories raciales antisémites des

⁶⁰² OBERMAN Heiko A., "Zwischen Agitation und Reformation : die Flugschriften als *Judenspiegel*", dans KÖHLER Hans-Joachim (dir.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Stuttgart, 1981, p. 269-289 et KÖHLER Hans-Joachim, "The Flugschriften and their importance in religious debate : a quantitative approach", dans ZAMBELLI Paola (dir.), *'Astrologi Hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time*, Berlin et New York, 1986, p. 153-175.

⁶⁰³ FREY Winfried, "Der *Juden Spiegel*. Johannes Pfefferkorn und die Volksfrömmigkeit", dans DINZELBACHER Peter et BAUER Dieter R. (dir.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn, 1990, p. 177-193.

⁶⁰⁴ KIRN Hans-Martin, *Das Bild...*, op. cit., p. 189.

⁶⁰⁵ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, op. cit., cf. introduction.

XIXe et XXe siècles⁶⁰⁶. Pfefferkorn a incontestablement contribué à fixer dans l'imaginaire chrétien la figure du juif maléfique, non pas tant par les arguments auxquels il recourt dans son discours que par son origine qui lui confère une dangereuse crédibilité. Les préjugés et les fantasmes véhiculés sur les juifs prennent corps. La controverse dans laquelle il est engagé pendant près de 15 ans lui apporte un public de lecteurs non négligeable, auprès desquels il peut distiller ses idées antijudaïques et antijuives, prouvant ainsi sa bonne foi sans cesse remise en question par ses détracteurs.

b. Peter Niger, Victor von Carben et Antonius Margaritha.

Johannes Pfefferkorn n'est ni le premier ni le seul converti à écrire sur les juifs. Entre le XVe et le XVIIe siècle, trois convertis se font connaître par leurs écrits missionnaires à caractère nettement antijuif, justifiés à la fois par le besoin de réhabiliter l'image des nouveaux chrétiens pour s'assurer une place décente dans la société chrétienne et par l'envie d'attirer leurs anciens coreligionnaires vers le christianisme : il s'agit de Peter Niger (1434-1483), Victor von Carben (1422-1515) et Antonius Margaritha (né vers 1490).

Peter Niger, dont le passé juif n'est pas complètement certain, intègre l'ordre des dominicains en 1474 et prêche dans les villes de Francfort, Ratisbonne et Worms. Le *Tractatus ad perfidiam Judaeorum extirpandam* qu'il publie en 1475 est une compilation antijudaïque des sermons et disputes religieuses entrepris dans la ville de Ratisbonne. Deux ans plus tard paraît une version augmentée de cet ouvrage, le *Stella Messiae*, dans lequel apparaissent les récriminations habituelles contre les juifs : il leur est reproché de rejeter la sainte Trinité (chapitre 1) et de ne pas croire en Jésus (chapitre 8), l'entrée du paradis céleste leur est interdite (chapitre 10) et la nécessité pour eux d'être convertis est fortement soulignée (chapitre 9). Le onzième et dernier chapitre traite des arguments auxquels les juifs recourent pour rabaisser la religion chrétienne et de la manière de les réfuter⁶⁰⁷. Contrairement à ce qui est souvent répété, le traité de Niger ne comporte pas d'attaques autres que religieuses, l'on n'y trouve pas encore d'appels à la haine contre les juifs comme ce sera le cas chez des auteurs plus tardifs. Il donne lui-même le ton de son ouvrage, qui s'apparente en cela au *Judenspiegel*

⁶⁰⁶ Sans pour autant aller aussi loin qu'Ellen Martin qui semble faire du juif imaginaire et stéréotypé une création de Pfefferkorn, le plaçant ainsi comme le père des antisémites modernes, "l'un des historiens qui a ouvert la voie à l'antisémitisme moderne". Cf. *Ibid.*, p. 9 et p. 391.

⁶⁰⁷ NIGER/SCHWARZ Peter, *Stella...*, *op. cit.*

de Pfefferkorn, lorsqu'il précise qu'il a "écrit ce livre pour satisfaire leur soif spirituelle et non pour les persécuter, par amour pour eux"⁶⁰⁸.

Victor von Carben est le premier converti attesté dont on possède le nom. Son parcours est fort intéressant car non seulement il se convertit tard, à l'âge de 49 ans, mais en plus c'est un ancien rabbi, ainsi que l'explique le titre d'un de ses premiers opuscules, paru en 1508 (*welicher eyn Rabi der Juden gewest ist*)⁶⁰⁹. Il prend part à une dispute entre juifs et chrétiens en 1480 à Poppelsdorf, près de Bonn, à la suite de laquelle les juifs auraient été expulsés⁶¹⁰. Il intègre l'université de Cologne cinq ans plus tard. Son principal ouvrage paraît en 1509, sous le titre latin *De vita et moribus Judaeorum*⁶¹¹, écrit en réalité par Ortuin von Graes. Une version augmentée est publiée la même année, intitulée *Opus aureum ac novum*⁶¹² et traduite en allemand dès 1519⁶¹³. L'on y retrouve les accusations traditionnelles portées contre les juifs et le *Talmud*, vecteurs de haine antichrétienne car l'auteur y explique comment et à quel degré les juifs détestent les chrétiens (chapitre 18). Cet ouvrage comprend des passages que l'on peut qualifier d'ethnographiques, traitant des mariages juifs, de la question du divorce dans le judaïsme, des bénédictions qui précèdent et suivent les repas (chapitre 18), de l'observation du *shabbat* (chapitre 16), ... Von Carben dénonce aussi la nature superstitieuse et blasphématoire de la religion juive :

"Les juifs haïssent à ce point la croix qu'ils évitent de passer à côté [lorsqu'il s'en trouve] dans un champ ou dans la rue. Ils nomment la croix *zelem*⁶¹⁴ en hébreu, et lorsqu'ils passent à côté, ils jurent"⁶¹⁵.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, 5 b : (...) *yren geistlichen hunger czu püsen hab ich diss büchlein gemacht und nicht sie czu verfolgen wann ich hab yer person lieb (...)*, cité dans CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 5. Voir également WALDE Bernhard, *Christliche Hebraisten...*, *op. cit.*, p. 87, note 3.

⁶⁰⁹ CARBEN Victor von, *Dem durchleuchtigsten hochgebronen fursten und herren herren Ludwign Phaltzgrauen bey Rein Hertzogen in Obren une Nidern Ercztruchsen und Curfursten Meinen gnedigisten liebsten herrn etc. Hier inne wirt gelesen wie Her Victor von Carben, welicher eyn Rabi der Juden gewest ist, zu Christlichem glawbn komen. Weiter vindet man dar in eyn Costliche disputatz eynes gelerten Christen, und eynes gelerten Juden dar inne alle Irthumb der Juden durch yr aygen schriftt aufgelost werden*, Nuremberg, 1508.

⁶¹⁰ *Ibid.*.

⁶¹¹ *ID.*, *De vita et moribus Judeorum Victoris de Carben olim Judei nunc Christi misertione Christiani libellus*, Cologne, 1509 et Paris, 1511. Je n'ai pu trouver cet ouvrage.

⁶¹² *ID.*, *Opus aureum ac novum et a doctis viris diu expectatum domini Victoris de Carben olim judeis mox christianis sacerdotis in quo omnes judeorum errores manifestantur qui hactenus nobis ignoti fuere declarantur etiam in hoc opere omnes judeorum mores quos circa quecunque opera exercere consueverunt ac tandem (id quod inaditum est) ex veteri tum testamento convincuntur*, Cologne, 1509.

⁶¹³ *ID.*, *Jüdenbüchlein. Hyerinne würt gelesen, wie herr Victor von Carben, welcher ein Rabi der Juden gewest ist, zu Christlichem glaubem kommen. Weiter findet man darinnen ein köstliche disputatz eines gelerten Christen, und eins gelerten Juden, darinne alle irthumb der Juden durch ir eygen schafft auffgelöst werden. Eyn Underredung vom Glauben, durch herr Micheln Kromer, Pfarherr zu Cunitz und einem Judischen Rabien nut namen Jacob von Brucks, geschehen zu Cunitz*, s. l., 1550.

⁶¹⁴ "forme".

⁶¹⁵ CARBEN Victor von, *Jüdenbüchlein...*, *op. cit.*, chapitre 14.

L'association du judaïsme à la superstition pour démontrer qu'il ne s'agit pas d'une religion véritable est un lieu commun dans les écrits chrétiens, que les convertis reprennent à leur compte. Friedrich Albrecht Christiani divise son ouvrage *Juden Glaube* en deux sections distinctes : d'une part les pratiques et les croyances basées sur la *Bible (Glaube)*, d'autre part les croyances populaires et les superstitions (*Aberglaube*). Le converti Johann Christoff Lewien écrit en 1722 un traité "sur les fables et les superstitions des juifs" (*Tractälein von denen Jüdischen Fabeln und Aberglauben*)⁶¹⁶. Il fait paraître en 1518 un traité en latin très antijudaïque, écrit dans une forme à la mode à cette époque, un dialogue entre un chrétien et un juif, qui lui permet de faire passer ses idées sur le judaïsme de manière plus subtile⁶¹⁷. Sa conversion est sans aucun doute le fruit d'un choix mûrement réfléchi, d'abord en raison de sa fonction initiale, ensuite parce qu'il laisse derrière lui femme et enfants, comme il le confesse dans son *Jüdenbüchlein*⁶¹⁸. Notons d'ailleurs que les femmes font leur entrée dans les descriptions de la vie juive, sous la plume des convertis et ont une place importante dans les écrits de von Carben, peut-être à cause de son histoire personnelle, comme semble l'indiquer le titre du premier chapitre de son *Jüdenbüchlein* : "A quel point un juif devient-il chrétien lorsque sa femme ne l'en empêche pas"⁶¹⁹. Il se livre aussi à un développement sur les raisons selon lesquelles les femmes juives font montre d'une fois plus inébranlable que leurs maris : tout vient du fait qu'elles sont méprisées par Dieu et qu'elles redoublent d'efforts pour être acceptées⁶²⁰. Les femmes sont incluses dans tous les éléments négatifs du judaïsme. Il intitule son chapitre 16 "De quelle manière les juifs, femmes et hommes, maudissent les chrétiens", dans lequel il déclare que les femmes sont plus hostiles encore que les hommes aux non-juifs⁶²¹. Dans ce même chapitre, il rapporte l'histoire d'une femme juive prête à tuer son fils qui montre un penchant certain pour le christianisme. Parce qu'il est rabbin, sa conversion fait sensation, dans les milieux chrétiens et juifs, et les autorités chrétiennes espèrent que ses coreligionnaires vont suivre son exemple⁶²². Mais il est impossible de prendre la mesure de cet aspect. Son passé de rabbin lui donne plus de poids encore qu'aux autres convertis et renforce le contenu de son discours, notamment lorsqu'il demande aux chrétiens de ne pas disputer avec les juifs, parce qu'on enseigne à ces derniers, dès leur plus jeune âge, à défendre

⁶¹⁶ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, op. cit., p. 198.

⁶¹⁷ CARBEN Victor von, *Propugnaculum fidei christianae, instar Dialogi inter Christianum et Judæum, in quo quod Jesus Verus Messias, Verus Deus et Homo, totiusque humani generis salvator sit demonstratur*, s. l. (sans doute Cologne), 1518. Je n'ai pu consulter cet ouvrage.

⁶¹⁸ *ID.*, *Jüdenbüchlein...*, op. cit. : (...) *So verliß ich myn weyb mit den kynden und hab nyt angesehen wes myr von den juden uberkomen mocht und fugt mich zu syner f. G. gen mentz yn die Engelspurg (...).*

⁶¹⁹ *Ibid.* : [chapitre 1] *Wie manig Jud Christen wurd wan er nicht durch sein Weib verhindert wer.*

⁶²⁰ *Ibid.* : [chapitre 19] *Darneben meldet auch warumb die Weiber der Juden standhafftiger dann die Mann im glauben seindt.*

⁶²¹ *Ibid.* : [chapitre 16] *Wie die Juden Weib und Man die Christen verfluchen (...). Das die Judinen den Christen vil mehr dann die Mann hesszig seind : (...) Und man sindt vil der weiber die vil böser dann die mann sein (...).*

leur foi, expliquant ainsi qu'ils sont si obstinés et résolus à ne pas changer de religion. Il explique dans son *Jüdenbüchlein* que de tous les gens de la terre, les juifs sont les plus attachés à leur Loi et les plus durs à convaincre de leur erreur.

Ce qui passe pour un compliment envoyé aux juifs est surtout un moyen pour von Carben de retourner à son avantage un aspect important de la question du converti : ses motivations. Son discours sur les juifs est acerbe. Son attachement réel à sa nouvelle religion peut difficilement être mis en doute, car il ne se contente pas de mettre à mal verbalement ses anciens coreligionnaires par ses traités et par sa participation à la commission chargée de déterminer le degré de nocivité du *Talmud* dans la controverse qui oppose Reuchlin à Pfefferkorn ; il s'attaque directement et physiquement à eux, lorsqu'il obtient leur expulsion des villes de Brühl et Deutz, entre autres, comme il en témoigne dans son *Opus aureum ac novum*⁶²³. Et après l'expulsion des juifs du diocèse de Cologne au début du XVIe siècle, il écrit à l'archevêque pour le féliciter de son acte. Son zèle religieux semble sincère, ainsi que son rejet du judaïsme, si bien qu'il peut être considéré comme l'un des agents actifs de l'antijudaïsme au XVIe siècle, *a fortiori* parce que sa participation à la querelle du *Talmud* lui confère une notoriété certaine qui lui permet de diffuser ses ouvrages dans tout l'Empire et au-delà (notamment à Paris, où l'université est acquise en partie aux idées des dominicains de Cologne que fréquente von Carben).

Le troisième homme est Antonius Margaritha, fils du rabbi Samuel ben Jacob Margoloth de Ratisbonne. Il se convertit au catholicisme en 1522, soit trois ans après l'expulsion des juifs de Ratisbonne à laquelle il semble prendre part alors qu'il est encore juif⁶²⁴. Il passe plus tard au protestantisme. Il est lecteur d'hébreu dans plusieurs universités allemandes, et de 1537 à sa mort (à une date inconnue) occupe ce poste à l'université de Vienne. Son ouvrage contre les juifs le plus connu est *Der gantz Jüdisch glaub* (Augsbourg, 1530)⁶²⁵. Un deuxième opuscule du même genre paraît en 1541 à Vienne⁶²⁶. Ces opuscules prennent clairement pour modèles ceux de Pfefferkorn et de von Carben, mais les dépassent,

⁶²² GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 164.

⁶²³ CARBEN Victor von, *Opus aureum ac novum* Voir également GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*, p. 134.

⁶²⁴ BARON Salo Wittmayer, *A social and religious history of the Jews. Late Middle Ages and era of expansion (1200-1650)*, vol.XIII : *Inquisition, Renaissance and Reformation*, New York, Londres et Philadelphie, 1967, p. 426-427, note 21.

⁶²⁵ MARGARITHA Antonius, *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründtlichen und warhafften anzeygung. Aller Satzungen, Ceremonien, Gebetten haymliche und offentliche Gebreuch, deren sich bye Juden halten durch das ganz Jar. Mit schönen und gegründten Argumenten wyder iren Glauben*, Leipzig, 1530.

⁶²⁶ ID., *Ain kurtzer Bericht und anzaigung wo die Christlich Ceremonien vom Balmesel in bayden Testamenten gegründet sei. Auch etlich erdichte falsche Comment und Fabeln. So die blinden yetz vermainten halfsterrige*

car il fait l'ethnographie un genre littéraire à part entière⁶²⁷. Les illustrations que l'on y trouve sont celles qui ont été utilisées dans le *Libellus de confessione judaica* de Pfefferkorn en 1508. Margaritha décrit minutieusement les coutumes et les rites des juifs, ridiculise leurs préceptes religieux et les accuse de ne pas faire preuve de charité, d'injurier la Chrétienté et d'être des traîtres en puissance. Il inclut dans son opuscule, comme preuves de ce qu'il avance, des prières juives qu'il a lui-même traduites en allemand, révélant au passage sa maîtrise toute relative de l'hébreu, comme le note Wagenseil dans sa traduction latine du traité *Sotah*⁶²⁸. Le *Der gantz Jüdisch glaub* donne lieu à une dispute religieuse en 1530 entre Joselmann de Rosheim et Margaritha, à la demande de l'empereur Charles-Quint lors de la Diète d'Augsbourg qui cherche à confronter les deux religions afin de déterminer laquelle des deux est la plus légitime. Aucune trace écrite relatant cet événement n'a été conservée, l'on sait seulement qu'il se solde par l'emprisonnement de Margaritha et son bannissement de la ville d'Augsbourg en tant que dangereux perturbateur, une fois que Joselmann de Rosheim réussit à prouver la fausseté de ses allégations⁶²⁹. Son ouvrage en revanche n'est pas censuré et connaît de nombreuses réimpressions, à Francfort jusqu'à la fin du XVIIe siècle et à Leipzig au XVIIIe siècle. Il influence tout particulièrement Luther qui en fait mention à de nombreuses reprises dans son *Von den Juden und ihre Lügen* et qui s'en sert comme source pour connaître le judaïsme et de là condamner les prières juives.

En effet, l'une des charges principales portées contre les textes juifs par Margaritha concerne le blasphème intolérable à l'encontre de Jésus que contiendrait la prière *Alenu* : il reprend cette accusation d'un converti allemand de Prague dénommé Pierre qui avance en 1399 que dans cette fameuse prière, les lettres du mot "Jésus" ont la même valeur numérique que les mots "et vanité". Les juifs de Prague auraient été jetés en prison et certains même tués suite à cette dénonciation⁶³⁰. Cette accusation a la vie longue, surtout à partir du moment où elle est reprise et diffusée par Luther. En 1614, le converti Samuel Friedrich Brenz de Souabe, baptisé en 1610, publie son *Jüdischer abgestreiffter Schlangen-Balg*, l'ouvrage le plus antijudaïque et le plus antijuif du XVIIe siècle, dans lequel il déverse toute sa haine contre les juifs, qui, comme l'indique le titre, est une "exposition des blasphèmes des serpents et vipères

Juden von irem zukünftigen erdichten Moschiach, das ist Christus und von seinen Esel schreiben unnd liegen, Vienne, 1541.

⁶²⁷ BURNETT Stephen G., "Distorted Mirrors : Antonius Margaritha, Johann Buxtorf and Christian Ethnographies of the Jews", *SCJ*, 25 (1994), p. 275-287.

⁶²⁸ WAGENSEIL Johann Cristoff, *Sotah*, Altdorf, 1674, p. 1105, cf. article "Margaritha", *JewishEncyclopedia.com*.

⁶²⁹ STERN Selma, *Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*, Stuttgart, 1959, p. 102.

⁶³⁰ Article "Apostasy and apostates from judaism", *JewishEncyclopedia.com*.

juifs" perpétrés contre Jésus Christ⁶³¹. Cet opuscule se subdivise en sept parties et la prière *Alenu* fait l'objet d'attaques toutes particulières, réfutées par le juif Zalman Zevi Hirsch dans son traité bilingue (hébreu-allemand) *Theriaca Judaica* (Hanovre, 1615)⁶³² qui s'insurge dans son premier chapitre contre les nouveaux chrétiens qui les font passer pour les blasphémateurs les plus infâmes (*sceleratissimos blasphematores*) et les pires imposteurs (*praestigiatores*) qui existent⁶³³. Les deux ouvrages sont traduits en latin et publiés dans le même recueil, en 1681 par Johann Wülfer, sous le titre *Theriaca Judaica* également⁶³⁴. De nombreux convertis font part de leur hostilité envers la kabbale, comme Gerard Veltwyck, orientaliste du XVIIe siècle, auteur d'un pamphlet virulent contre les juifs, le *Shevilei Tohu – itinera deserti, de Judaicis disciplinis et earum vanitate* (Venise, 1539), traduit en latin par Conrad Pellican en 1545. Il dénonce vivement les mensonges que contiennent les traités kabbalistiques⁶³⁵. Brenz aussi s'attaque à la kabbale et au *Golem*⁶³⁶. Le juif espagnol Josef Delmedigo rapporte qu'en 1625, "de nombreuses légendes de ce genre sont courantes, particulièrement en Allemagne"⁶³⁷. Hirsch ne nie pas l'existence de telles pratiques magiques au moyen de la kabbale, mais elles sont désormais ancestrales ou étrangères. Dans sa réponse, Hirsch se moque ouvertement du "renégat" Brenz :

"(...) Le renégat a dit qu'il y en a parmi les juifs qui prennent un bloc d'argile, le modèle en figure humaine, et murmure des incantations et des sortilèges, grâce auxquelles le corps prend vie et bouge. Dans la réponse que j'ai écrite pour les chrétiens j'ai tourné en ridicule le renégat, j'y ai dit que lui-même a dû être

⁶³¹ BRENZ Samuel Friedrich, *Jüdischer abgestreiffter Schlangen-Balg...*, *op. cit.*

⁶³² HIRSCH Zalman Zevi, *Theriaca Judaica, sive Liber salutaris, ac plane pharmaceuticus, quo ipso omnes plebeii Judaei, viri et foeminae, apud Christianos, illaesa veritate, excusare et defendere se possunt ; quinimo firmis testimoniis tam Veteris Testamenti, Mischane, Talmudis, aliorumque virorum doctorum, quam auxilio et autoritate celeberrimorum Christianorum, in solidum demonstrare queunt, Judaeos ab Apostata quodam, Sammaele Friderico Brenzio, falso, in crimen vocatos esse in Libro suo, quem Leberidem appellat, et nos sparsim Apologiae nostrae inservimus, additis marginalibus, concordantiis, ac contentorum omnium ad calcem Indice, quo in loco singula reperiri possint, in honorem omnium Virorum et Foeminarum, lingua contextus germanica, ea fini, ut cuilibet prosit, et a quovis legi ac intelligi queat, opus, quale nunquam visum est antea*, Hanovre, 1615.

⁶³³ *Ibid.*, titre du premier chapitre, p. 6 : *Caput I in quo ipso a nobis Judaeis demonstratur, Apostatam Oettingensem, Sammaelem Fridericum Brenzium nos falso incusare, dum sceleratissimos blasphematores, praestigiatores, aliorumque complurimu scelerum Architectos, nos, appellat, qua in re turpissime mentitur. Refellimus, veritate ipsa, mendacia ejus ac luculentis testimoniis, e Veteri Testamento ispoque Talmude petitis, nos excusamus. Ipsius praeterea Apostatae mendacia in proprium sinum conjiciuntur, ac, occasione ferente, Blax, rudisve omnis Ebraeae literaturae esse ostenditur.*

⁶³⁴ WÜLFER Johann, *Theriaca Judaica, ad examen revocata, sive scripta amoibaea Samuelis Friderici Brenzii, conversi Judaei, et Salomonis Zevi, Apellae astutissimi, a viris doctis hucusque desiderata, nunc primum versione latina, justique animadversionibus aucta, et in publicum missa. Opus non solum Philologis : sed et omnibus veritatis cupidis perquam utile, ac necessarium, in quo, ut Judaei plurimorum scelerum, nequitiae, et impietatis convincuntur : ita et a multis facinoribus, salva veritate, vindicantur*, Nuremberg, 1681.

⁶³⁵ Cf. ROSENBERG Manfred G., *Gerard Veltwyck, Orientalist, Theolog und Staatsmann*, 1935.

⁶³⁶ La traduction de ce terme est "masse informe". Il apparaît dans la Bible dans *Psaumes*, 139:16. Il a sa place dans l'histoire de la magie, revêtant une apparence humaine et étant amené à la vie par artifices humains (mais reste muet). Cette idée est déjà présente dans le *Talmud (TB Sanhedrin, 65b)*. Cette légende connaît un vif succès au Moyen Age et durant la Renaissance. Cf. IDEL Moshe, *Le Golem*, Paris, 1992.

⁶³⁷ Cité dans TRACHTENBERG Joshua, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, 1961 (éd. orig.1939), p. 85.

façonné par de tels blocs pétris d'argile et de glaise, sans aucun esprit ou intelligence, et que son père a dû être un prodigieux travailleur, comme il écrit, nous appelons un tel corps un *khomer golem* [une masse de matière informe et brute], que l'on peut traduire par "un âne monstrueux" [très bon jeu de mots], que je dis être une parfaite description de lui. Je n'ai moi-même jamais vu de pareille performance, mais quelques sages du *Talmud* possédaient le pouvoir de le faire, au moyen du Livre de la Création (...). Nous, les juifs d'Allemagne, avons perdu cette tradition mystique, mais en Palestine, il peut encore être trouvé des hommes pouvant réaliser de grands prodiges grâce à la Kabbale. Nos imbéciles [un autre jeu sur le mot *golem*] ne sont pas créés à partir de glaise, mais viennent des utérus de leurs mères (...)"⁶³⁸.

Brenz reprend à son compte les anciens reproches faits aux juifs concernant les noms insultants par lesquels ils désignent le Christ et la Sainte Famille. Hirsch y répond par une certaine naïveté affectée pour montrer l'absurdité des accusations auxquelles lui et les siens sont confrontés en permanence :

"(...) Nous savons que ces derniers jours, de nombreux juifs se sont convertis au christianisme. Pourquoi mépriserions-nous le messie chrétien en toute impunité, même entre nous, si agir de la sorte nous fait courir un grave danger ? (...)"⁶³⁹.

L'influence de Margaritha n'est pas négligeable : son ouvrage oriente la pensée de Luther et sert de modèle à d'autres convertis : ainsi Philipp Wolf, baptisé en 1550, publie quatre ans plus tard un *Spiegel der Juden* à Danzig qui ne semble en être qu'une pâle copie⁶⁴⁰. Margaritha est surtout à l'origine d'un genre nouveau de littérature sur les juifs, basé sur une observation du quotidien, des pratiques, des modes de vie, ... un genre dit "ethnographique" par les historiens, qui connaît un franc succès dans les milieux chrétiens, tant parmi les convertis ainsi que le montre la seconde partie du *Flagellum Judeorum* de Ernst Ferdinand Hess (Strasbourg, 1601)⁶⁴¹, que parmi les "vrais" chrétiens (Johannes Buxtorf⁶⁴², Friedrich Müller⁶⁴³, Johann Jacob Schudt⁶⁴⁴).

c. *Discours et impact des convertis*

Ils sont nombreux à s'exprimer au XVIe et au XVIIe siècle, dans une optique le plus souvent missionnaire, sous l'influence des dominicains surtout et d'autres ordres religieux. Le discours produit n'est pas systématiquement négatif et agressif à l'égard des juifs. Johannes Pauli, né juif dans les années 1450, se convertit et entre chez les franciscains. Dans son

⁶³⁸ WÜLFER Johann, *Theriaca Judaica...*, op. cit., p. 23 ; cité et traduit dans *Ibid.*, p. 86.

⁶³⁹ HIRSCH Zalman Zevi, *Theriaca Judaica...*, op. cit., p. 2b-3a.

⁶⁴⁰ SECRET François, *Les kabbalistes...*, op. cit., p. 250.

⁶⁴¹ HESS Ernst Ferdinand, *Flagellum Judeorum...*, op. cit., partie II : *Darinn vermeldet von der Juden Geburt, Leben, Feyer und Fest, sampt etlichen darzu verordneten Bettagen, Gebetten. In Summa, wie sie sich in all ihren handel, wandel, essen, trincken, schlaffen, waschen, gehen und stehen verhalten und schicken (...)*.

⁶⁴² BUXTORF Johann, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica...*, op. cit.

⁶⁴³ MÜLLER Friedrich, *Judaismus oder Judenthumb. Das ist ausführlicher Bericht von des Jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung*, Hambourg, 1644.

⁶⁴⁴ SCHUDT Johann Jacob, *Compendium Historiae Judaicae...*, op. cit. ; *ID., Jüdische...*, op. cit.

Schimpf und Ernst, collection de 693 anecdotes morales tirées de sources médiévales et modernes qui connaît plus d'une soixantaine de rééditions avant 1700, il procède par des démonstrations exemplaires sensées faire comprendre aux juifs quelle voie nouvelle ils doivent prendre. Son histoire raconte qu'une femme juive au service d'une chrétienne tombe malade et que le curé vient lui rendre visite : il la convainc que le seul remède dans son cas est la conversion⁶⁴⁵.

Des efforts importants sont ainsi déployés en Allemagne pour convertir les juifs, leur conversion finale étant au centre même de l'idéologie chrétienne ; elle est également au cœur de la mission des convertis, qui, par amour pour leur foi nouvelle ou de manière forcée, montrent qu'ils ont totalement absorbé le discours chrétien. Christian Gerson, qui se convertit au début du XVIIe siècle décrit sa conversion comme venant "peu avant la fin des temps" (*kurtz vor dem Ende der Welt*)⁶⁴⁶ et Friedrich Albrecht Christiani décrit la sienne dans son *Juden Glaube* comme survenant *den letzten Tagen*⁶⁴⁷. Les autorités chrétiennes obligent en de nombreux endroits les juifs à écouter des sermons, souvent prêchés par d'anciens juifs : Paulus Weidner se voit attribuer cette tâche en 1560 dans la ville de Prague⁶⁴⁸.

Pour mieux persuader encore le public chrétien de la sincérité de leur foi et pour les rassurer de l'impossibilité de tout revirement, les nouveaux chrétiens s'attaquent à ceux qui font le choix de rester juifs et qui méprisent les convertis, en les traitant de *meshumadim* (משומדים), terme suscitant de nombreuses polémiques quant aux sens qui peuvent lui être attribués. Victor von Carben est le premier à affirmer que les convertis sont maudits dans les livres de prières des juifs :

"(...) Les juifs qui se convertissent au christianisme (qu'ils croient être la pire religion dans le monde entier) sont maudits deux fois par jour dans leurs prières [juives], jour et nuit en hébreu. La prière est ainsi : *Lameschommodim all thehi thykfo* (...)"⁶⁴⁹.

La traduction du terme *meshumadim* est "apostats", du verbe *shemed* (שמד) signifiant "se convertir". Von Carben lui donne le sens de "devant être détruits". Pfefferkorn cite également cette prière pour son contenu détestable, en hébreu accompagné d'une translittération, dans le but de convaincre Maximilien du bien fondé de la confiscation des

⁶⁴⁵ PAULI Johannes, *Schimpf...*, *op. cit.*, n°DLV.

⁶⁴⁶ GERSON Christian, *Der Jüden Thalmud...*, *op. cit.*.

⁶⁴⁷ Cité dans CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁴⁸ Cf. DIAMANT Paul J., *Paulus Weidner von Billerburg (1525-1585)*, 1933.

⁶⁴⁹ Cité dans CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 27.

livres des juifs⁶⁵⁰. Reuchlin s'y intéresse dans son *Gutachten* et démontre que la phrase problématique dans laquelle s'insère le terme *meshumadim*, "Que ceux qui prient pour notre perte soient eux-mêmes anéantis", ne doit pas être prise pour une offense, car cette prière est récitée en des lieux où les chrétiens ne vivent pas, là où les juifs vivent sous la domination "des Turcs, du sultan, des païens, des Tartares" ; par conséquent, *meshumadim* n'est pas un synonyme de "chrétiens"⁶⁵¹. Reuchlin étend ce constat à un autre terme litigieux, *minim* (מִיִּינִי), qui signifie "race", "espèce" selon le contexte dans lequel il est employé. Ce terme désigne "tous ceux qui n'ont pas la bonne foi. Qu'est-ce qui nous permet de dire que c'est nous qui sommes [ces *minim*] et pas les autres ?"⁶⁵². Pour Margaritha, la phrase est à comprendre ainsi : "Que ceux qui adhèrent à une autre religion soient détruits sur le champ". Il ajoute que les juifs altèrent exprès le terme *meshumad* en lui substituant un *tet* (lettre t) au *daleth* (lettre d) final (משומד devient משומט), le t étant la première lettre du mot *Teufel*, marquant ainsi le lien entre les convertis et le diable⁶⁵³. Les partisans de von Carben se fondent sur les *Écritures* pour argumenter leur point de vue, où les apostats sont qualifiés de "rebelles contre Dieu"⁶⁵⁴, de "déserteurs"⁶⁵⁵, d'"étrangers"⁶⁵⁶ ; de même, dans les écrits rabbiniques trouve-t-on plusieurs sens autour de la notion d'apostat⁶⁵⁷ : "celui qui a été forcé d'abandonner sa foi"⁶⁵⁸, "dénégateur"⁶⁵⁹, ... Tous les convertis ne partagent pas l'avis de von Carben et de Margaritha. Les débats se prolongent et au XVIIIe siècle, Paul Christian Kirchner, dans son *Jüdisches Ceremoniel*, traduit *meshumadim* par "juifs baptisés"⁶⁶⁰. Les juifs essaient également de défendre leurs écrits en expliquant qu'il n'y a rien de péjoratif dans ce terme. Isaac Viva rédige un traité en 1681, le *Vindex sanguinis*⁶⁶¹, en réponse à une attaque de Jacob Geus sept ans plus tôt qui explique les raisons pour lesquelles les juifs haïssent les chrétiens et ont besoin de

⁶⁵⁰ PFEFFERKORN Johannes, *Ich bin ein buchlin...*, op. cit.

⁶⁵¹ REUCHLIN Johannes, *Gutachten...*, 4 verso-5 recto. Cf. annexe 27.

⁶⁵² *Ibid.*, 5 recto : (...) Zum andern, so haisst מיני "alle die, so kainen rechten glauben habent". Wie kunden wir sagen, daz wir die seien, oder das nit ander seien ? (...).

⁶⁵³ MARGARITHA Antonius, *Der gantz Jüdisch glaub...*, op. cit. : (...) Un alle die ein anderen gleuben für sich selbs haben sollen als in aynem augenblick vergon (...). Sie heisen getauften Juden Meshumad מְשֻׁמָּד auf teutsch ein Abgetilgter. Sage aber, dass ich wol leiden möge, dass sie mich, und einen jeden getauften Juden Meschumat מְשֻׁמָּט heisen, dass das ך ein ך verändert sey, das da heiset ein Entrunner und ein Entschlupffter, das verstehe, dass ich dem Teufel und Menschen Gesetzen entrunden und entschlupfft bin (...).

⁶⁵⁴ Nombres, 14:9 ; Premier livre des Maccabées, 13:16.

⁶⁵⁵ Premier livre des Rois, 21:13 ; Premier livre des Chroniques, 28:19.

⁶⁵⁶ Exode, 12:43.

⁶⁵⁷ TB Sukkot, 56b.

⁶⁵⁸ Exode, 12:43.

⁶⁵⁹ TB Baba Mezia, 71a.

⁶⁶⁰ KIRCHNER Paul Christian, *Jüdisches Ceremoniel, das ist allerhand jüdische Gebräuche welche die Juden in und jeden Fest-Tagen, im Gebeth, im Oppfern, im Beschneidungen, in Copulation, in Auslösung der Erstling, im Sterben und Begräbnissen, in Erbschafften, in Essen und Trincken, und dergleichen mehr pflegen*, Erfurt, 1717.

⁶⁶¹ VIVA Isaac, *Vindex sanguinis, sive Vindiciae secundum veritatem, quibus Judaei ab infanticidiis, et victima humana, contra Jacobum Geusium vindicantur. 'Ne imputes sanguinem innocentem in medio populi tui Israel, et expiabitur ab eis sanguis' (Deut., 21:8)*, Amsterdam, 1681.

leur sang, se fondant en partie sur le verset 21:8 du *Deutéronome* : "Pardonne à Israël ton peuple, toi Yahvé qui l'as racheté, et ne laisse pas verser un sang innocent au milieu d'Israël ton peuple. Et ce sang leur sera pardonné"⁶⁶². Isaac Viva consacre son 29^e chapitre à la question de l'emploi du terme *meshumad* ("Nous appelons le juif baptisé *meshumad*) et en explique le sens réel :

"(...) On rapporte que le juif converti est appelé *meshumad*, par exemple parce qu'il a été rejeté par Dieu. Mais moi, avec sérénité, je démontre que ce terme signifie "détourné", soit celui qui s'est fait *ηλλοτειούτο* ou qui appartient à autre chose, (...) que ce soit un juif, un chrétien ou un Turc. En effet, celui qui a abandonné sa foi est appelé *משומד* (*meshumad*), c'est-à-dire étranger (...) et *כל בן נכר לא יאבל בי* ["tout étranger ne sera pas regretté"] (...). [Il est aussi appelé] *משומד לאכול חזיר*, c'est-à-dire un étranger qui imite des coutumes qui ne sont pas les siennes, comme manger du porc, comme s'il n'avait aucune conscience de ce que lui interdit la Loi divine. (...) Celui qui est appelé *משומד* (*meshumad*) est quelqu'un qui est né de parents juifs mais qui a transgressé la Loi dans son intégralité (...)"⁶⁶³.

Il explique plus loin que les auteurs juifs ne font pas un emploi exclusif du terme *meshumad*, dont la signification est assez neutre, et que d'autres termes servent clairement à dénigrer les convertis, tels que *malshinim* (*מלשינים* - "accusateurs") ou *moumarim* (*מומרים* - "traîtres"), qui s'appliquent aux anciens juifs qui dévoilent les secrets du judaïsme et calomnient ses fidèles, en leur attribuant des actes vils qu'ils n'ont jamais commis⁶⁶⁴, tel Margaritha, "qui supporte difficilement d'être appelé *meshumad*"⁶⁶⁵.

Les convertis ont davantage une fonction de passeurs que de constructeurs du stéréotype du juif, car aucune des attaques antijudaïques ou antijuives émanant de convertis n'est inédite. Ils se contentent de prolonger un discours médiéval et se posent en détenteurs de certaines vérités que seule leur ancienne religion permet de révéler, conférant ainsi un fondement sérieux aux accusations portées contre les juifs et une part de réalité à certaines facettes du juif imaginaire. Cela est perceptible dans le choix des titres de leurs ouvrages qui

⁶⁶² GEUS Jacob, *Victimae Humanae. Complexa modos, ceremonias et tempora ; quibus olim, homines Diis suis immolabant, et humanum sanguinem libabant*, Groningen (Pays-Bas), 1675.

⁶⁶³ *Ibid.*, chapitre XXIX, p. 105-106 : *Judeum baptizatum vocamus משומד : Conversum autem Judaeum משומד vocari, ait, a DEO puta rejectum. Ego vero liquido ostendam, vocabulum hoc abalienatum significare, seu eum, qui ηλλοτειούτο aut alienum se fecit, dataque opera, quis sit, celat, sive Judaeum is sit, sive Christianus, sive Turca. Is enim, qui a fide sua deficit, nec eam in qua natus est, servat, משומד dicitur, id est abalienatus (...), qui ad verba כל בן נכר לא יאבל בי quemvis (...). משומד לאכול חזיר eum appellant, id est, abalienatum, qui alienigenae mores hoc ipso imitatur, quod suillam comedit, quasi nihil omnino de Lege Divina, quae id prohibeat, sibi conscius. Quae cum ita sint, non immerito, imo majori potius jure, is משומד dicitur, qui universam Legem transgreditur, a Judaeis parentibus natus (...).*

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 132 : (...) *Ut plurimum tamen Judaeos baptizatos מומרים vocamus. est quidem hoc vocabulum latius quandoque, quam ut eos denotet, qui e Judaeis Christiani facti sunt : hosie tamen alium per idipsum ut plurimum denotant neminem, quam eum, qui mutata Religione ac fide Judaica, ad nostros ritus cultusque migravit. Vocantur alias conversi Judaei מלשינים et מומרים et calumniatores et proditores, tum quia fidei secreta Christianis produnt, tum vero improbis quandoque mendaciis falsisque criminibus eos onerant. est enim ut plurimum Apostata Religionis suae osor, ad quam extinguendam non tam aperta vi, quam clandestinis machinationibus utitur (...).*

comportent les notions de secret, révélation, confession, ... La part qu'ils prennent dans les campagnes missionnaires entraîne forcément la rédaction de traités antijuïques, puisqu'il s'agit de prouver la vérité de la foi chrétienne. Ces traités se doublent dans certains cas d'un aspect franchement antijuif. L'impact des convertis est beaucoup plus net dans les coups portés contre les juifs réels, le plus souvent par le biais de questionnements sur la littérature juive, depuis le Moyen Age avec Nicolas Donin qui est à l'origine de l'autodafé des livres talmudiques à Paris au XIIIe siècle ou Pablo Christiani impliqué dans l'affaire du *Talmud* de Barcelone en 1263, à Johannes Pfefferkorn qui plonge le monde des érudits de la Renaissance dans une querelle de quinze ans. Ils sont particulièrement nombreux en Espagne. La liste des nouveaux chrétiens impliqués dans ce genre d'affaires est longue. Ils ont dans ce domaine un certain pouvoir car les autorités chrétiennes, lors des litiges, font appel à eux pour examiner les contenus des ouvrages incriminés, en raison de leur meilleure connaissance de l'hébreu et des écrits juifs (Victor von Carben en 1509, Conrad Weidner en 1560, ...). La situation des juifs peut dépendre de leur verdict. L'empereur Ferdinand Ier ordonne à plusieurs reprises l'expulsion des juifs de Bohême ; en 1560, il fait confisquer les livres des juifs et réunit une commission à Vienne chargée d'en vérifier le contenu. Paulus Weidner fait renvoyer les livres à leurs propriétaires après avoir déclaré qu'ils ne renferment rien qui puisse choquer les chrétiens⁶⁶⁶.

Dans la ville de Prague et en Italie, des milliers de livres juifs sont brûlés entre 1550 et 1600, à l'instigation entre autres de deux petits-fils d'Elie Bakhur Levita, Vittorio Eliano et son frère Solomon Romano. Dans l'affaire de Simon de Trente, qui met en danger la vie de juifs de Trente et de Ratisbonne, trois apostats sont concernés : Wolfkan, qui porte contre les juifs des accusations de sang ; Hans Vayol qui dénonce le rabbi de Ratisbonne comme criminel principal ; Peter Niger qui diffuse des calomnies sur ses anciens coreligionnaires et qui les conduit dans l'église de la ville pour leur faire entendre des sermons antijuifs⁶⁶⁷. D'autres encore, comme von Carben ou Margaritha, sont à l'origine du bannissement de certaines communautés juives.

Enfin, il faut souligner les quelques apports moins négatifs des convertis à leurs anciens coreligionnaires : il n'existe apparemment qu'un seul traité qui soit réellement amical envers les juifs et qui leur montre la voie de la conversion sans recourir à la haine ou à la

⁶⁶⁵ *Ibid.* : (...) *Antonius Margarita non aegre se ferre ait, si תשובה vocetur (...)*.

⁶⁶⁶ Article "Paulus Weidner", *JewishEncyclopedia.com*.

⁶⁶⁷ Article "Apostasy...", *art. cit.*, *JewishEncyclopedia.com*.

colère. Il s'agit du catéchisme écrit par le converti calviniste Johannes Immanuel Tremellius en 1554. Dans son introduction, il explique en ces termes les motivations qui l'animent :

"(...) J'attends le salut (d'Israël) et tous mes désirs vont vers la rédemption d'Israël et c'est dans cette optique que j'ai écrit ce petit livre (...)"⁶⁶⁸.

Les convertis cherchent à anéantir leur ancienne religion, pas forcément à avilir complètement les juifs. Il est curieux en effet de constater que rares sont ceux qui cautionnent les accusations de sang et les rapt d'enfants. Comme nous l'avons vu, Pfefferkorn ne dément pas le meurtre d'enfant, mais nie l'aspect rituel. Margaritha dément le crime de sang, en donnant les ingrédients nécessaires à la préparation des *matsot*, censées contenir du sang chrétien : on y trouve "seulement de la farine et de l'eau, ni sel ni graisse ne sont ajoutés" ; il précise qu'il a personnellement assisté à leur confection⁶⁶⁹. Le médecin de l'empereur Maximilien Ier, Paul Ricius, également converti, s'élève contre ces affabulations. Au XVIIe siècle, au contraire, les nouveaux chrétiens sont nombreux à attester de pareilles pratiques, tels que Samuel Friedrich Brenz, Dietrich Schwab, Ernst Ferdinand Hess ou Paul Christian Kirchner⁶⁷⁰. Au début du XVIIe siècle, Christian Gerson fulmine contre les nouveaux chrétiens qui osent propager ces ignominies :

"(...) Beaucoup de ces auteurs n'ont pas lu eux-mêmes les livres juifs, ils ne peuvent pas plus les lire que les comprendre. Ils n'ont aucun scrupule à lancer des contrevérités, comme si l'une ou l'autre était écrite dans les livres juifs, alors que la vérité est tout autre. Cela sert davantage à contraindre les juifs et leur foi (ou la foi juive) qu'à l'affaiblir (...)"⁶⁷¹.

Il aspire à mener une lutte religieuse, basée sur des textes exacts et non sur des mensonges malicieux et avilissants, et dans ce même ordre d'idée, il qualifie les travaux de Luther – le *Shem Hamphoras* surtout – et de Hess de "littérature antijuive polémique improductive"⁶⁷². Zalman Zevi Hirsch, de la même manière, défend ses coreligionnaires contre l'accusation de recourir à du sang chrétien pour des besoins médicaux et des potions magiques, comme le laisse entendre Brenz dans son *Jüdischer abgestreiffter Schlangen-Balg* :

"[Brenz dit que] lorsque nos femmes sont enceintes, nous écrivons sur des amulettes secrètes *heymlikhe tsettel* que l'on place dans leur bouche ou dans leurs mains (...) écrit avec du sang chrétien"⁶⁷³.

⁶⁶⁸ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 250.

⁶⁶⁹ MARGARITHA Antonius, *Der gantz Jüdisch glaub...*, *op. cit.*, p. 14a.

⁶⁷⁰ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁷¹ GERSON Christian, *Der Jüden Thalmud...*, *op. cit.*

⁶⁷² CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 199

⁶⁷³ HIRSCH Zalman Zevi, *Theriaca Judaica...*, *op. cit.*, p. 8a.

Les propos antijuifs que l'on peut lire dans les différents traités des convertis mettent en évidence que le premier public visé n'est pas les juifs mais les chrétiens, même lorsque l'auteur s'adresse directement aux juifs. D'ailleurs, il est également intéressant de constater que lorsque l'auteur consacre effectivement une partie aux juifs pour leur expliquer qu'il leur faut suivre son exemple, même dans le pire traité haineux et abject à l'égard des juifs et de leur religion, le ton employé est amical. C'est tout à fait flagrant dans le *Flagellum Judeorum* de Ernst Ferdinand Hess. Ce titre n'est pas des plus positifs, surtout dans son extension qui compare les juifs aux Turcs comme infidèles qu'il faut détruire. Pourtant, sa préface est intitulée "Introduction au Fouet des juifs, dans laquelle ils sont exhortés à se convertir à la religion du Christ et à mettre en pièces leurs croyances erronées"⁶⁷⁴. Il interpelle directement les juifs, sur un ton très fraternel, les qualifiant de *Liebe Juden* et *vermeinte Brüder*⁶⁷⁵, "vous qui avez été mes pères, sœurs et frères et qui pourriez l'être à nouveau (...) si vous ne vous montriez pas si téméraires, entêtés, aveugles et opiniâtres"⁶⁷⁶.

L'attitude générale affichée par les convertis tend plus vers le rejet et la calomnie. Ils sont nombreux à ressentir le besoin de se justifier au cours de l'époque moderne : dans sa *Bibliotheca Hebraea* parue en 1720, Johann Christoph Wolf en dénombre près de 80. Le dédain affiché pour le judaïsme par la reprise de l'argumentaire antijuif médiéval constitue avant tout un appel à la reconnaissance de l'Eglise et des théologiens. Le rejet de tout ce qui touche au judaïsme n'est pas une fin en soi mais un moyen, d'autant qu'il est difficile de penser que des discours qui font preuve d'un antijudaïsme virulent puissent donner lieu à des conversions volontaires. Leur attitude s'explique en partie par la place qu'il cherche à acquérir dans la société chrétienne et par le besoin permanent de prouver la sincérité de leur conversion. Ils se montrent bien plus antijudaïques que judéophobes. C'est-à-dire que, dans la plupart des cas, ils cherchent à nuire religieusement à leurs anciens coreligionnaires, plus que physiquement ou moralement. D'où le fait que certains convertis propagent une image avilie des juifs, sans cautionner le crime rituel. Leur antijudaïsme est aussi à replacer dans un contexte plus vaste, dans lequel d'autres voix se font entendre et mettent en péril la vie des

⁶⁷⁴ HESS Ernst Ferdinand, *Flagellum Judeorum...*, op. cit. : (...) *Eingang dieser Juden Geissel, darinn die Juden zur bekehrung zu Christo Jhesus vermanet, und abschaffung ihres falschen vermeinten Gottesdiensts gereisst* (...).

⁶⁷⁵ *Ibid.* : (...) *Liebe Juden, vermeinte Brüder, obwol ich von euch täglich hören, leiden und dulden muss, das ihr mich lesterlich, grewlich und abscheulich schmehen, hönen, verfluchen, anspeyen, und vermaledeyen, als einen jemach schemo, das ist, Sein Name muss auss dem Buch der Lebendigen vertilget werden, oder zu Capora musse der Meschumad, der Vertilgte sol ein Opffer für meine sünde sein, wie ir dann alle Christgleubige Menschen mit solchem Fluch immer und stets grüssen und verehren pflegt* (...).

⁶⁷⁶ *Ibid.* : (...) *Derhalben meine liebe Juden, die ihr meine Vetter, Schwester und Brüder seid gewesen, und widerumb werden könnet so ir euch selbst recht erkennen lernet, sehet euch erstlich wol für, dass ir nicht seid vorwitzig, verstockt, verblendet und hartneckig*, (...).

juifs, influencés par les convertis mais les inspirant en retour : avec Martin Luther, Martin Bucer et Johannes Eck, entre autres, l'époque moderne connaît une réaffirmation de l'antijudaïsme.

IV. LA REAFFIRMATION DE L'ANTIJUDAÏSME.

1. L'évolution du comportement de Martin Luther envers les juifs.

a. *L'appel à la conversion.*

La perception qu'a des juifs Martin Luther, souvent qualifiée d'ambiguë ou de schizophrène par les historiens, est très intéressante car elle reflète de manière évolutive celle de ses contemporains. Durant ses premières années, il adopte un comportement favorable aux juifs en apparence, mais sa position se radicalise vers 1530. Il offre ainsi une palette étendue des sentiments projuifs et antijuifs qui existent à cette époque. Matthieu Arnold et Albert Greiner ont publié en 2001 dans la revue *Positions luthériennes* une liste très fournie des parutions récentes sur Luther, mettant ainsi en avant l'engouement que ce personnage continue de susciter, entre autres dans ses rapports avec le judaïsme et les juifs⁶⁷⁷. Les approches qui en sont faites sont très différentes selon les auteurs : certains se consacrent à la seconde partie de sa carrière, plus polémique (Mar U. Jr. Edwards⁶⁷⁸) ou étudient sa vie au regard de sa correspondance (Matthieu Arnold⁶⁷⁹), d'autres proposent des biographies proches de l'hagiographie (Yves Congar⁶⁸⁰) ou se positionnent à l'inverse d'emblée dans une perspective assez proche du réquisitoire (Heiko A. Oberman⁶⁸¹). L'un des biographes les plus importants et les plus modernes ayant écrit en langue française est Marc Lienhard⁶⁸². La question du traitement des juifs par le Réformateur est abordée d'une manière ou d'une autre par tous ces auteurs, mais nombreuses sont les monographies parues sur cette thématique, trop nombreuses d'ailleurs et fort inégales pour pouvoir être toutes citées. Il faut noter l'absence de neutralité de la part des différents auteurs s'attelant à la question des juifs dans la théologie de

⁶⁷⁷ ARNOLD Matthieu et GREINER Albert, "Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther", *Positions luthériennes. Théologie. Histoire. Spiritualité*, 49/1 (2001), p. 367-381. . Matthieu Arnold a donné également en 2002, dans la revue *Positions luthériennes*, un aperçu général de la question et de ses approches, donnant ainsi une bibliographie conséquente en lien avec ce sujet. Cf. ARNOLD Matthieu, "Luther et les juifs, état de la question", *Positions luthériennes*, 50 (2002), p. 139-165.

⁶⁷⁸ EDWARDS Mar U. Jr., *Luther's last battles : Politics and Polemics, 1531-1546*, New York, 1983.

⁶⁷⁹ ARNOLD Matthieu, *Luther au miroir de sa correspondance : étude historique, littéraire et théologique*, Mayence, 1996.

⁶⁸⁰ CONGAR Yves, *Martin Luther, sa foi, sa réforme : études de théologie historique*, Paris, 1983 (Cogitatio Fidei, 119).

⁶⁸¹ OBERMAN Heiko A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1983.

⁶⁸² LIENHARD Marc, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Genève, 1983 ; *ID.*, *Martin Luther*, Genève, 1991 ; *ID.*, *Martin Luther : la passion de Dieu*, Paris, 1999.

Luther, leur regard étant influencé par leur origine religieuse, leur vécu ou la nature de leur discipline. Si certains travaux lui trouvent des circonstances atténuantes et expliquent son antijudaïsme comme découlant de sa défense acharnée de la foi chrétienne⁶⁸³, l'attitude générale tend à condamner ce qui passe pour être un comportement "antisémite"⁶⁸⁴.

Aux yeux de Luther, en effet, les juifs constituent un groupe dangereux qui entrave l'unité chrétienne à laquelle il aspire, alors même qu'il l'un des principaux artisans du schisme survenu dans la Chrétienté, qui a donné naissance au courant protestant. Le combat antijudaïque de Luther doit être analysé à la lumière de cette dimension obsessionnelle qu'est pour lui la réunion des chrétiens en un corps unique et uniforme. A cela s'ajoute sa crainte permanente du diable, toujours plus prégnante, dont l'œuvre maléfique est de briser ses projets de réforme par le biais de ses agents, dont les juifs font partie. Satan est un concept pratique qu'il projette sur toutes les catégories de la population qui se dressent sur sa route et qu'il juge néfastes : les juifs, les papistes, les Turcs, mais aussi les Sabbataires, les sorcières et les paysans révoltés. Ce rejet généralisé permet à certains scientifiques de s'interroger sur la nature réelle de l'antijudaïsme de Luther : déteste-t-il profondément les juifs ou condamne-t-il seulement les mauvaises actions qu'ils sont supposés commettre en tant que membres d'une société non-juive plus vaste ?⁶⁸⁵ Autrement dit, son rejet des juifs est-il un moyen ou une fin ? Pour répondre à cette question, il faut consulter les différents traités qu'il a rédigés au cours de ce qui est, rétrospectivement, considéré comme les deux périodes de son existence, à savoir *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey* (1523)⁶⁸⁶ d'une part, *Von den Juden und ihren*

⁶⁸³ LAHARPE Nicole de, "Image des juifs", dans *EAD., Image de l'autre et image de soi. Les stéréotypes nationaux dans les "Tischreden" de Luther*, Paris, 2002, p. 109-169.

⁶⁸⁴ LEWIN Reinhold, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin, 1911 ; SUCHER C. Bernd, *Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanischen Sicht*, Niewkoop, 1977 (Bibliotheca humanistica et reformatorica, 23) ; DEGANI Ben-Zion, "Die Formulierung und Propagierung des jüdischen Stereotyps in der Zeit vor der Reformation und sein Einfluss auf den jungen Luther", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 3-44 ; GINZEL Günther B., "Martin Luther : "Kronzeuge des Antisemitismus"", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 189-210 ; KREMERS Heinz, "Martin Luther und die Juden – ein Problem, ein Predigt und Unterricht", dans *ID. (dir.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985 ; OBERMAN Heiko A., "Die Juden in Luthers Sicht", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 136-162 ; SIEGELE-WENSCHKEWITZ Leonore, "Wurzeln des Antisemitismus in Luthers theologischem Antijudaismus", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 351-367 ; DEGANI Ben-Zion, "Medieval Anti-Semitism in the Works of Luther, and its influence on Anti-Jewish writing in Germany", *Eshel Beer Sheva*, 3 (1986), p. 179-227 [en hébreu] ; SPÄTH Andreas, *Luther und die Juden*, Bonn, 2001.

⁶⁸⁵ GODIN André, "Luther, antisémite ?", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 78/3-4 (1983), p. 785-787.

⁶⁸⁶ LUTHER Martin, *Das Jesus Christus...*, op. cit.

Lügen (1543)⁶⁸⁷, *Von Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (1543)⁶⁸⁸ et *Von den letzten Worten Davids* (1543)⁶⁸⁹ d'autre part. Il convient également d'explorer ses *Tischreden* qui font de nombreuses mentions des juifs ou du judaïsme⁶⁹⁰, ainsi que sa correspondance, qui permet d'affiner l'étude de sa perception des juifs⁶⁹¹.

Luther écrit aussi bien en allemand qu'en latin, et son emploi du terme *Jude* ou *Judaeus* sert à désigner tantôt les juifs bibliques, tantôt les juifs contemporains. Il est par conséquent fondamental, comme l'a fait remarquer Walther Bienert, de déterminer le contexte dans lequel le réformateur s'exprime sur les juifs afin de ne pas commettre d'erreur d'interprétation⁶⁹², sachant qu'il est souvent difficile dans le cas des textes des *Tischreden* de savoir de quel juif on est en présence. La distinction est importante, dans la mesure où non seulement l'opinion de Luther évolue au cours des années, mais encore son approche du juif biblique et du juif réel n'est pas la même. Il a pour le premier une certaine admiration jusqu'à la fin de sa vie, à l'instar des Pères de l'Eglise qui louaient les actions des prophètes et des apôtres. Pour lui, ce sont des "véritables juifs" (*veris Judaeis*) qui ont rédigé le *Nouveau Testament* puisque les apôtres étaient juifs. "Ainsi Dieu montre que dans la synagogue, il nous faut adorer la parole divine"⁶⁹³. Il fait montre également d'une certaine sympathie à l'égard d'Abraham qui n'a pas hésité à opter pour le sacrifice de son fils unique pour satisfaire Dieu, alors même qu'il aime Isaac⁶⁹⁴. Son admiration toutefois n'est pas aveugle, il émet également des critiques par rapport aux personnages vétérotestamentaires : le roi David, qui fut un époux, un roi et un guerrier extraordinaire et dont il loue l'esprit⁶⁹⁵, est aussi dépeint comme le plus grand pécheur (*maxime peccator*)⁶⁹⁶. Pour Luther, les prophètes et les Hébreux ne sont pas à mettre sur le même plan. Le peuple d'Israël biblique bénéficie de l'avantage d'avoir donné naissance à ces "hommes par lesquels Dieu s'est adressé à l'humanité"⁶⁹⁷ et ce privilège

⁶⁸⁷ *ID.*, *Von den Juden und ihren Lügen*, Wittenberg, 1543.

⁶⁸⁸ *ID.*, *Von Schem...*, *op. cit.*

⁶⁸⁹ *ID.*, *Von den letzten Worten Davids*, Wittenberg, 1543.

⁶⁹⁰ *ID.*, *Tischreden...*, *op. cit.*

⁶⁹¹ *ID.*, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1933-1978 (Martin Luthers Werke, III, V, VII, VIII, IX, XV) ; *ID.*, *Œuvres*, vol. VIII : *correspondance*, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1959.

⁶⁹² BIENERT Walther, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Francfort, 1982.

⁶⁹³ LUTHER Martin, *TR*, vol. IV, n°4425 [20 mars 1539]: (...) *Similiter, et novum testamentum a veris Judaeis est conscriptum, nam apostoli fuerunt Judei. Ita ostendit Deus, quod nos verbum Dei debeamus adorare in synagoga (...)*.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, vol. I, n°372 [Automne 1532] et vol. II, n°2754 A [Automne 1532].

⁶⁹⁵ *Ibid.*, vol. IV, n°4425 : (...) *Postea legit in Psalterio, Davidis spiritum admirabatur dicens : Liebe Herre Gott, welche leute seind das geqesen ! Hic David fuit conjugatus, rex, bellator, negotiis fere oppressus et causis in foro submersus, attamen tantum conscripsit librum (...)*.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, vol. II, n°1184 A [1532].

⁶⁹⁷ LAHARPE Nicole de, "Image...", *art. cit.*, p. 114 et suivantes.

est un acquis solide⁶⁹⁸. Il loue ces juifs élus par Dieu car "ce n'est par eux seuls que le Saint Esprit espéra transmettre tous les livres de la sainte *Écriture* au monde ; ils sont les enfants et nous sommes les invités et les étrangers. A l'instar des femmes de Canaan, nous devrions nous satisfaire d'être les chiens qui mangent les miettes tombées de la table du maître"⁶⁹⁹. Il reproche à certains juifs de se réclamer de la lignée d'Abraham non par une conduite exemplaire, mais pour une gloire toute personnelle, "à l'instar des petits curés qui clament leur lien avec le Christ dans l'unique but d'en obtenir de grandes récompenses"⁷⁰⁰. Le discours de Luther n'offre pas de traitement homogène de l'image du juif biblique, en raison de la diversité humaine que recouvre cette "étiquette". Il n'est pas non plus original dans ce domaine puisqu'il ne fait que reprendre les idées des Pères de l'Eglise et son approche du peuple d'Israël se fonde sur les conceptions des prophètes.

Le juif biblique, c'est également celui qui est contemporain de l'arrestation et de la crucifixion du Christ. Ainsi, Luther reste fidèle à la tradition chrétienne médiévale qui assigne aux juifs une forte responsabilité dans la mort de Jésus⁷⁰¹. Il est à noter toutefois que dans l'ensemble de l'œuvre luthérienne, ce point n'est pas développé outre mesure et est relaté de façon plutôt objective, même dans ses diatribes les plus virulentes. Son attitude est plus mesurée que celle de certains Pères de l'Eglise qui s'acharnent sur ceux qu'ils considèrent comme déicides. Il n'y a pas d'explication à cette modération, et la réponse qui consiste à faire de cette accusation quelque chose de suffisamment ancien pour être acquis n'est pas satisfaisante. En effet, comment expliquer alors que des contemporains de Luther, qu'ils s'expriment par la plume ou le pinceau, recourent à des descriptions détaillées du crime pour souligner la haine des juifs envers les chrétiens ? A en juger par ses nombreux écrits, tant ceux de la "première période" que de la "seconde", son opinion sur les juifs néotestamentaires ne diffère pas au cours de sa vie. Il fait par conséquent une distinction nette entre le juif biblique et le juif réel.

Quel traitement Luther réserve-t-il à ses contemporains juifs ? Il semble accorder un crédit assez important au juif imaginaire et à ses pouvoirs maléfiques, reprenant à son compte l'enseignement médiéval qui le perçoit comme une source de nuisances religieuse,

⁶⁹⁸ LUTHER Martin, *TR*, vol. IV, n°5089 : [juin 1540] (...) *Certe hic populus longe superavit nos magnis viris. Habuit enim hic populus Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moses, David, Daniel, Salomon. Paulum doluit gentem tantam perire* (...). Voir également *Ibid.*, vol. III, n°3862 [30 avril 1538], vol. I, n°746 A [1530-1535], vol. II, n°2583 A et B [1532].

⁶⁹⁹ LUTHER Martin, "Vorlesung über Jesaia – 1527-1529 / In *Esaiam Scholia – 1523-1524*", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1902, p. 260 (Martin Luthers Werke, XXV).

⁷⁰⁰ *ID.*, *TR*, vol. II, n°1684 [1532].

⁷⁰¹ *Ibid.*, vol. II, n°1867 et vol. III, n°3138.

économique et sociale. L'Eglise articule en effet son discours autour du crime originel et des pratiques usuraires. L'antijudaïsme athéologique de Luther, c'est-à-dire son rejet social et culturel des juifs indépendamment de toute considération religieuse ne fait pas irruption subitement dans les années 1530⁷⁰². Il est présent depuis le début et à toujours fait partie de son système de pensée, mais il est longtemps masqué par ses intérêts religieux. Le traité *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey* (1523)⁷⁰³ suscite de nombreuses questions chez les historiens : Luther tente d'amener les juifs à la conversion en faisant preuve d'une compassion exceptionnelle à leur égard. Il écrit cet opuscule pour répondre à des accusations portées contre lui l'année précédente, lors de la Diète d'Augsbourg, lui reprochant de démentir le caractère surnaturel de la naissance de Jésus et de se montrer trop acquis aux idées juives. Il en profite pour faire un état des lieux de la situation des juifs en Occident et particulièrement dans l'Empire : son but premier est de dénoncer le comportement scandaleux des papistes et leur incapacité à séduire suffisamment les juifs pour qu'ils adoptent leur foi. Luther s'interroge : comment les juifs pourraient-ils se tourner vers une religion qui multiplie les exactions à leur encontre depuis des siècles ? Comment la violence pourrait-elle être source d'apaisement et de concorde entre ces deux groupes religieux ? Il ne faut pas considérer ce traité comme un plaidoyer en faveur des juifs mais comme un réquisitoire contre les catholiques, la hiérarchie de l'Eglise tout particulièrement. Cela paraît évident dès les premières lignes, lorsqu'il s'attaque aux différents "bouffons" et "ânes bâtés" qui la composent. Cette citation est un peu longue mais le passage mérite d'être restitué dans son intégralité, tant pour le contenu que pour la forme :

"(...) Je veux exposer, en partant de l'*Ecriture*, les raisons qui me poussent à croire que le Christ est un juif né d'une vierge, avec l'idée aussi d'amener peut-être quelques juifs à la foi chrétienne. Car nos bouffons, les papes, évêques, sophistes et moines, ces ânes bâtés, ont agi jusqu'ici de telle manière avec les juifs qu'un bon chrétien aurait bien pu souhaiter devenir juif. Et si j'avais été un juif et que j'aie vu de tels lourdauds et butors régir et enseigner la foi chrétienne, j'aurais préféré devenir une truie plutôt qu'un chrétien. Ils ont en effet traité les juifs comme s'ils étaient des chiens et non pas des hommes ; ils n'ont rien su faire d'autre que de les invectiver et prendre leurs biens, quand on les a baptisés. On ne leur a fait voir ni doctrine ni vie chrétiennes, mais on les a simplement assujettis au papisme et à la moinerie. Mais quand ils ont vu que le judaïsme était si fermement fondé sur l'*Ecriture* et que le christianisme n'était qu'un pur bavardage sans nulle *Ecriture*, comment auraient-ils pu apaiser leur cœur et devenir de bons et vrais chrétiens ? J'ai moi-même entendu des juifs baptisés et pieux déclarer que s'ils n'avaient pas aujourd'hui entendu l'*Evangile*, ils seraient restés toute leur vie des juifs sous un vêtement chrétien. Car ils avouent n'avoir jamais entendu parler du Christ par ceux qui les ont baptisés et dirigés. J'ai bon espoir, quand on traitera amicalement les juifs et qu'on les instruira correctement par la sainte *Ecriture*, que beaucoup d'entre eux deviendront de vrais chrétiens et retourneront à la foi de leurs pères, les prophètes et les patriarches, alors que maintenant on ne fait que les en écarter en rejetant leur religion, en refusant d'en faire le moindre cas et en les traitant avec orgueil et mépris. Si les apôtres, qui étaient aussi des juifs, avaient agi avec nous, païens, de la même manière que nous, païens, agissons avec les juifs, jamais aucun païen ne serait devenu chrétien (...)"⁷⁰⁴.

⁷⁰² Cette scission est tout de même difficile à faire en raison, puisqu'elle se produit dans un univers chrétien.

⁷⁰³ J'ai travaillé à partir de l'édition française de ce texte : LUTHER Martin, "Que Jésus Christ...", *op. cit.*

Il ne semble donc pas en 1523 éprouver une quelconque animosité à l'égard des juifs, ce que semble corroborer cette phrase issue du même traité :

"(...) Je prie mes chers papistes, au cas où ils seraient las de me traiter d'hérétique, de commencer maintenant à me traiter de juif. Car on fera sans doute encore de moi un Turc et tout ce que mes hobereaux voudront (...)"⁷⁰⁵.

Il désire sincèrement amener les juifs sur la voie de la conversion, non pas par le choix habituel des catholiques qui propose le baptême ou l'expulsion/la mort, mais en leur proposant un réel programme basé sur le discours et l'échange :

"(...) Mais nous ne voulons pas uniquement répondre aux vains menteurs qui m'ont calomnié dans ces choses ; nous désirons également rendre service aux juifs en ramenant quelques-uns d'entre eux à leur véritable foi qui est celle de leurs pères. C'est pourquoi nous voulons continuer à discuter avec eux et proposer, à ceux qui veulent faire de même, une méthode et des textes dont on devra se servir avec eux (...)"⁷⁰⁶.

Il importe de leur expliquer point par point leurs erreurs et les raisons pour lesquelles la conversion constitue pour eux un salut nécessaire. Cette compréhension et cette compassion de Luther envers les juifs ne font pas figures d'exception dans ce traité de 1523. Une attitude tout à fait similaire se retrouve dans certaines de ses *Tischreden*. En effet, dix ans après son plaidoyer, en 1532-1533, il écrit que "les juifs, de tous les peuples, sont le plus misérable, pourchassés et ballottés d'un lieu à un autre" et dénonce le fait qu'il ne leur soit pas permis de posséder du bétail, de commercer, d'être ouvriers ou artisans, et qu'en plus ils font les frais d'une politique économique qui les ruine⁷⁰⁷. Il reprend également ses arguments contre les catholiques pour enjoindre les juifs à se rallier à ses idées, conscient également que s'ils se convertissaient au luthéranisme ils renforceraient sa position dans la Chrétienté. Le problème majeur est à ses yeux les rabbins, l'un des derniers remparts puissants contre la conversion, sans lesquels les juifs, las de subir toutes sortes d'exactions, se tourneraient vers le christianisme et arrêteraient de disputer de manière si orgueilleuse⁷⁰⁸. Ce sont eux les mauvais juifs qu'il faut absolument combattre.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 55-56.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁰⁷ *ID.*, *TR*, vol. III, n°2863 B : (...) *Judaei omnium pauperrimi sunt et hinc inde persequuntur (...) Judaeis etiam neque labor nec artificium neque pecudes permittuntur, sed tantum fornera und mit ross teutschen und mit kleidern zu handeln ; damit müssen sie sich behelffen. Et maxime a magistratibus, sub quibus degunt, mulctantur (...).*

⁷⁰⁸ *ID.*, *TR*, vol. III, n°2912 A : [janvier 1533] (...) *Si Judeus essem, wolt ich mich ehe zu zehen mal redern lassen quam concedere ad papam. Summa scandala praebuit Judeis papatus. Puto multos Judeos convertendos, si praedicationem nostram et interpretationem veteris testamenti audirent. Disputatione autem tantum indurantur, quia sunt nimis praesumptuossi. Si unus et alter rabi deficeret, da solt sich ein fallen heben ; sie sind schir mude (...).*

La première perception luthérienne des juifs fait de ces derniers des éléments pleinement intégrés à la société civile, considérant même dans son traité *De la vie conjugale* (1522) que les mariages mixtes ne sont pas à proscrire absolument⁷⁰⁹. De même, à cette époque, il ne considère pas que l'usure soit un fléau typiquement juif ainsi qu'il l'expose dans ses sermons de 1520⁷¹⁰ ou de 1524⁷¹¹. Son opinion dans ce domaine est quelque peu en marge de l'opinion commune puisqu'il ne voit pas nécessairement derrière le juif se profiler l'abominable usurier. Luther s'en prend surtout dans ses traités aux marchands et banquiers chrétiens influents, comme les Fugger, qui n'ont aucun scrupule à outrepasser les commandements bibliques (notamment *Matthieu*, 5:42 et *Luc*, 6:30). Dans son opuscule *Deuteronomion Mosi cum annotationibus* (1525), il défend les juifs accusés de ruiner la Chrétienté en expliquant qu'ils n'ont pas d'autres moyens de subsister et que l'usure est peut-être à comprendre comme une intervention divine destinée à protéger le peuple élu⁷¹². La conclusion de son traité *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey* adopte un ton fraternel et amical, forcé ou non, il est difficile de le dire. Il est vrai qu'il critique l'attitude des papistes qui malmènent les juifs au moyen d'accusations de sang et d'expulsions alors même qu'il adoptera un comportement similaire parfois plus virulent encore. Le dernier paragraphe de son traité laisse clairement entrevoir l'enjeu que les juifs représentent pour Luther :

"(...) Je préconise qu'on agisse avec eux d'une façon prudente et qu'on les instruisse par l'*Écriture* ; certains d'entre eux pourraient ainsi se convertir. Mais si maintenant nous les traitons avec violence et répandons sur leur compte des inepties mensongères, les accusant d'avoir besoin du sang des chrétiens pour ne pas puer et je ne sais quelles autres folies, si on les traite comme des chiens, que pourrions-nous faire de bien pour eux ? De même, lorsqu'on leur défend de travailler parmi nous, d'exercer un métier, d'entrer en relation humaine avec les autres, on les pousse à se livrer à l'usure ; comment cela pourrait-il les rendre meilleurs ? Si on veut les aider, il faut pratiquer envers eux, non pas la loi du pape, mais celle de l'amour chrétien, les accueillir amicalement, les laisser briguer un emploi et travailler avec nous, afin qu'ils aient l'occasion d'être autour de nous et avec nous, d'entendre notre enseignement chrétien et de voir notre vie chrétienne. Si quelques-uns se montrent entêtés, qu'importe ? Nous ne sommes pas tous non plus de bons chrétiens. Pour cette fois, je vais m'arrêter ici, jusqu'à ce que je voie ce que j'aurai obtenu. Que Dieu nous donne à tous sa grâce. Amen⁷¹³".

Et c'est bien là que réside bientôt le problème : Luther n'obtient rien des juifs.

⁷⁰⁹ KAENNEL Lucie, *Luther était-il antisémite ?*, Genève, 1997, p. 43.

⁷¹⁰ *ID.*, *Sermon von Wucher*, Leipzig, 1520.

⁷¹¹ *ID.*, "Du commerce et de l'usure (1524)", dans *Œuvres*, vol. IV, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1958, p. 119-144.

⁷¹² *ID.*, "Vorlesung über das Deuteronomium – 1523-1524 / *Deuteronomion Mosi cum annotationibus* – 1525", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1895, p. 655 et suivantes (Martin Luthers Werke, XIV).

⁷¹³ *ID.*, "Que Jésus Christ...", *op. cit.*, p. 76. De tels élans de sympathie se retrouvent également dans son *Magnificat* traduit en allemand et commenté en 1521.

b. *Les espoirs déçus.*

La question de la tolérance des juifs est devenue une part importante de la théologie dès lors qu'il a commencé son entreprise de conversions. Sa lecture christologique de l'*Ancien Testament* les place *de facto* en marge de sa conception du monde. Il ne croit pas vraiment à la réussite de la conversion massive des juifs et a toujours opté pour une œuvre missionnaire plus ciblée. Ses propos témoignent clairement, dès les années 1520, de la responsabilité des juifs dans leur propre déchéance par leur refus du baptême. Cette obstination est due aux écrits talmudiques, qu'il ne voit pas autrement qu'un tissu de mensonges et d'erreurs dispensé dans le seul but de nuire au christianisme. Ce sentiment s'accroît davantage encore avec l'engouement chrétien manifeste pour les sciences hébraïques. D'ailleurs il rappelle lui-même dans sa correspondance que ses critiques valent autant pour les juifs que pour les hébraïsants⁷¹⁴. La persévérance des juifs dans leur foi est de plus en plus comprise comme un affront personnel. Que faire de ces gens qui refusent de s'intégrer à la Chrétienté ? "Il est aussi facile de convertir un juif que de convertir le diable, car un juif, un cœur juif, sont aussi durs qu'un bâton, qu'une pierre, que le fer, que le diable lui-même. Bref, ils sont les enfants du diable et par-là même condamnés aux flammes de l'enfer" s'exclame-t-il dans son *Vom Schem Hamphoras*⁷¹⁵. A partir de 1532-1533, lorsqu'il réalise qu'il n'est pas dans l'intention des juifs de se convertir, ni maintenant ni jamais, les premiers signes d'un fléchissement dans son œuvre missionnaire se font sentir et sa haine se déploie alors à leur rencontre. Il ne cherche dès lors plus à mener les juifs au baptême mais tente d'expliquer aux chrétiens qu'ils sont leurs ennemis irréductibles. Il s'élève contre ces blasphémateurs⁷¹⁶, qu'il condamne en 1542 :

"(...) Une nouvelle fois, j'écris contre les juifs, car j'apprends que certains de nos seigneurs prennent leur défense. Je leur conseille de les chasser et de les bannir du pays. Pourquoi calomnient-ils et outragent-ils la douce Vierge Marie ! Ils la nomment *Haria*, latrines, *Narda*, monstre ! Si j'étais un seigneur, je les tiendrais par le cou jusqu'à ce qu'ils m'en donnent la raison (...)"⁷¹⁷.

⁷¹⁴ FRIEDMAN Jerome, "Luther, Forster...", *art. cit.*, p. 619.

⁷¹⁵ LUTHER Martin, "Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, vol. LIII, p. 579 : (...) *Nicht die Juden zu bekeren, welchs eben so müglichh ist, als den Teuffel zu bekeren. Denn gleich wie wir muessen leren und schreiben vom teuffel, helle, Tod und Sunde, was sie sind und thun, nicht, das wir aus dem Teuffel einen Engel, aus der hell einen himel, aus dem Tod ein Leben, aus der sunde heiligkeit wolten machen, welches unmueglich ist, sondern das wir uns dafür hueten, also schreibe ich auch von den juden. Denn ein Jude odder Judisch hertz ist so stock, stein, eisen, Teuffel hart, das mit keiner weise zu bewegen ist (...).*

⁷¹⁶ Voir également *ID.*, *TR*, vol. II, n°1743 [août 1532] ; vol. III, n°3336 [1533] ; vol. IV, n°5026 : [1540] *Judaei. Vocant Christum Thola, suspensum, et Mariam Haria, latrinam (...)* ; *ID.*, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, p. 521 : (...) *Wir heissen ire Weiber nicht huren, wie sie Maria, Jhesus Mutter, thun, wir heissen sie nicht humkinder, wie sie unsern herrn Christum heissen (...).*

⁷¹⁷ *ID.*, *TR*, vol. V, n°5462 : (...) *Ich will wider die Juden noch einmal schreiben, denn ich höre, es nemen sich unsere herren eins teils umb sie an. Ich will in den rad geben, das sie sie sollen vorjagen und zum land austreiben. Was haben sir vor ein ursach, das sie die liebe jungkfrau Mariam so lestern und schenden ? Nennen*

Tous les maux de la terre leur sont imputés, le processus de diabolisation est en marche : il recourt aux accusations traditionnelles les plus abominables (crime de sang, rapt d'enfant, empoisonnement des puits, meurtres des patients chrétiens qui consultent des docteurs juifs, ...). Peut-être est-il influencé par les nombreuses feuilles volantes qui circulent depuis la fin du XVe siècle en Occident et dans lesquelles l'accusation d'outrage à Marie est très répandue. Les juifs sont désormais les fils maléfiques de Satan (*Kinder des Teufels*), c'est ainsi qu'il les nomme dans ses trois pamphlets de 1543, et principalement dans les deux premiers, *Von den Juden und ihre Lügen*⁷¹⁸ et *Von Schem Hamphoras*⁷¹⁹. Il est d'ailleurs à déplorer qu'en raison de l'absence d'édition française des œuvres de Luther, une large part de chercheurs ignore le contenu des ouvrages du Réformateur.

La rédaction du premier opuscule est motivée par l'agacement que suscitent chez Luther d'une part l'audace avec laquelle les juifs s'en prennent aux dogmes chrétiens, d'autre part les dissensions qui se font jour dans ses propres rangs autour de questions théologiques débattues entre chrétiens et nouveaux chrétiens comme Antonius Margaritha ou l'hébraïsant de Leipzig Bernhard Ziegler (1496-1556)⁷²⁰. Il y répète les anciennes accusations selon lesquelles les juifs ne considèrent pas les *goyim* comme des êtres humains, qu'ils prient pour leur malheur et que lorsque les chrétiens viennent chez eux, ils leur souhaitent la bienvenue de façon sournoise, en les traitant de démons⁷²¹. Tous les griefs possibles sont utilisés contre les juifs et c'est dans le *Der gantz Jüdisch glaub* d'Antonius Margaritha, tout juste paru en 1530, qu'il puise abondamment ses exemples pour répondre à sa question principale : "Qu'allons-nous faire, nous chrétiens, de ce peuple juif abject et damné ?"⁷²². Luther fait une proposition en sept points du sort qui doit être réservé aux juifs, qu'il adresse une proposition aux autorités

sie Haria, ein scheishaus, Narda, monstrum ! Wenn ich herr were, ich wolte sie beim hals nemen, oder musten mir ursach sagen (...). Voir également vol. V, n°5567 A [1543].

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 420.

⁷¹⁹ *ID.*, "Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, p. 580.

⁷²⁰ *ID.*, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Werke...*, *op. cit.*, p. 550.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 535 et suivantes : Les juifs disent en effet *Seid willkommen*, que les chrétiens comprennent comme *Sed willkommen*, le problème portant sur le terme *sed* (שֵׂד) qui signifie "diable" en hébreu. Cette question est déjà soulevée et réfutée par Reuchlin en 1511 dans son *Gutachten* : les chrétiens se trompent, car en hébreu, la lettre שֵׂד peut être *sin* ou *shin*, selon l'endroit où se trouve son point (à droite pour *shin* - שֵׁד, à gauche pour *sin* - שֵׂד). Or, démon se dit *shed* et non *sed*. Cela confirme les peurs de Reuchlin quant aux risques d'une mauvaise interprétation des textes hébraïques et lui fait dire que tous ces points de discorde ne sont que de "stupides babillages" (*dummes Geschwätz*) et des enfantillages (*Kinderei*) qui ne méritent pas d'être développés dans son traité (cf. REUCHLIN Johannes, *Gutachten...*, *op. cit.*, 5 recto).

⁷²² LUTHER Martin, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, p. 522 : (...) *Was wollen wir Christen nu thun mit diesem verworfften, verdampften Wolck der Juden ? (...)*.

civiles, comme Pfefferkorn avant lui, cherchant à accroître de cette façon l'impact de ses propos⁷²³. Les paragraphes trois et quatre relèvent de la sphère du religieux :

"Troisièmement, je demande que leur soient confisqués tous leurs livres de prières et leurs traités du *Talmud* par lesquels ils apprennent de tels mensonges, idolâtries, malédictions et outrages.

Quatrièmement, je réclame qu'il soit interdit à leurs rabbis d'enseigner. Ils sont démis de cette fonction car ils maintiennent les pauvres juifs sous leur joug en s'appuyant sur *Deutéronome*, 17:10 qui leur commande l'obéissance corps et âme à leurs docteurs. Or Moïse stipule clairement " ce qu'ils t'enseignent d'après la Loi du Seigneur". Mais les vauriens transgressent cela et exploitent l'obéissance du pauvre peuple pour alimenter leur malveillance à l'encontre de la Loi du Seigneur et versent en eux poisons, malédictions et outrages (...)"⁷²⁴.

Luther continue de percevoir la population juive comme soumise au *diktat* de ses rabbis, véritable cause du mal-être juif en pays chrétiens, puisqu'ils propagent sans relâche l'enseignement talmudique qui s'oppose à la doctrine chrétienne. "Si l'un de leurs rabbis leur faisait défection, nombreuses seraient les conversions, car ils sont lassés" (1533)⁷²⁵. Il change son discours concernant l'usure et demande que ces pratiques soient interdites aux juifs, adoptant un ton plus en adéquation avec les idées véhiculées depuis le XIIIe siècle et fort vivaces chez ses contemporains. Les juifs ne sont rien d'autre que des voleurs : "qu'on leur confisque leur argent et leurs bijoux en argent ou en or et qu'on les mette en dépôt. Tel est le motif : tout ce qu'ils détiennent (...) a été volé et dérobé au moyen de l'usure, qui est leur seul moyen de subsistance"⁷²⁶.

Luther propose un moyen radical de ne plus avoir à souffrir de la nuisance qu'occasionnent les juifs : le bannissement. Les préserver revient à mettre les chrétiens en danger, donc "si cela ne sert à rien, il nous faut nous en débarrasser comme des chiens enragés afin de ne prendre part ni à leurs infâmes blasphèmes ni à leurs vices, et de ne pas risquer d'encourir avec eux l'ire divine et la damnation (...)"⁷²⁷. La solution de l'expulsion revient à maintes reprises dans ce traité – comme dans ses *Tischreden*⁷²⁸ – et Luther érige en modèles les pays ou régions qui ont su se débarrasser de leurs juifs, comme l'Espagne, le Portugal ou la

⁷²³ Cet aspect est très intéressant si l'on songe que Luther est opposé à toute forme d'intervention de l'Etat jusqu'en 1523, année où il rédige son traité *De l'autorité civile et des limites de l'obéissance qui lui est due*. Il change d'avis après la guerre des paysans en 1525 et la lutte pamphlétaire avec Thomas Münster.

⁷²⁴ Cité et traduit dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, op. cit., p. 207. Voir également LUTHER Martin, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, op. cit., p. 523 et suivantes.

⁷²⁵ LUTHER Martin, *TR*, vol. III, n°2912a : (...) *Si unus et alter rabi deficeret, da solt sich ein fallen heben ; sie sin schir mude*.

⁷²⁶ Cité et traduit dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, op. cit., p. 207. Voir également LUTHER Martin, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, op. cit., p. 523 et suivantes. Ce qui est novateur chez Luther, c'est l'usage qu'il propose de faire de l'argent saisi, qui "doit servir aux juifs convertis et à rien d'autre ; qu'on leur donne cent, deux cents, trois cents florins, selon le nombre de personnes, de sorte qu'ils puissent commencer à travailler pour subvenir aux besoins de leur pauvre femme et de leurs enfants, et entretenir les vieux et les infirmes, car un bien acquis avec tant de méchanceté est maudit lorsqu'il n'est pas utilisé à bon escient avec la bénédiction de Dieu (...)"

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 541.

⁷²⁸ *ID.*, *TR*, vol. III, n°3512 [1536].

Bohême. Il invite les autorités germaniques à faire de même ; que ce soit par leur religion, leur usure ou les meurtres d'enfants, les juifs sont pour la Chrétienté un mal qu'il est nécessaire d'extirper au plus vite, car "ils demeurent nos meurtriers quotidiens et des ennemis assoiffés de sang", dont "les prières, les blasphèmes et les nombreuses histoires qui relatent des tortures d'enfants sont autant de preuves". C'est d'ailleurs pour ces motifs qu'ils "ont souvent été conduits au bûcher ou bannis"⁷²⁹.

Le second pamphlet, *Vom Schem Hamphoras*, réfute une idée propagée par les juifs, selon laquelle Jésus recourt à la magie pour réaliser ses miracles. Luther s'attaque aux traités kabbalistiques et à la littérature rabbinique, et fait preuve d'une véritable frénésie antijuive, d'une grossièreté sans précédent :

"(...) Sache, ô Christ adoré, et ne t'y trompe pas, qu'à part le diable, tu n'as pas d'ennemi plus venimeux, plus acharné, plus amer, qu'un vrai juif, qui cherche véritablement à être juif. maintenant, celui qui a envie d'accueillir ces serpents venimeux et ces ennemis acharnés du Seigneur et de les honorer, de se laisser voler, piller, souiller et maudire par eux, celui-là n'a qu'à prendre les juifs en charge. Si cela ne lui suffit pas, il n'a qu'à en faire davantage, à ramper dans leur c... et adorer ce sanctuaire, à se glorifier ensuite d'avoir été miséricordieux, d'avoir fortifié le diable et ses enfants, afin de blasphémer notre Seigneur adoré et le sang précieux qui nous a rachetés. Il sera alors un chrétien parfait, plein d'œuvres de miséricorde, ce dont le Christ le récompensera le jour du jugement dernier par le feu éternel de l'enfer [où il rôtera ensemble] avec les juifs (...)"⁷³⁰.

Le dessein de l'auteur n'est plus, comme dans l'ouvrage précédent, d'exposer aux chrétiens ce qu'est un juif et ce que sont ses coutumes. Il explique lui-même qu'il n'avait pas pour intention d'écrire contre les juifs, mais de montrer le tort que causent leurs mensonges. Il agit pour mettre en garde ses coreligionnaires contre les attaques diaboliques et leur offrir des armes pour se protéger⁷³¹. Connaître son ennemi, c'est savoir comment l'appréhender.

⁷²⁹ ID., "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, op. cit., p. 538 : (...) *Ja, wenn sie uns das kuentden thun, das wir inen thun koennen, wuerde unser keiner eine stunde leben muessen. Weil sie es aber oeffentlich nicht vermoegen zu thun bleiben sie gleich wol im hertzen unser tegliche Moerder und blutduerftige Feinde. Solchs beweisen ir beten und fluchen und so viel historien, da sie Kinder germartert und allerley laster geubt, darueber sie offft verbrand und vejagt sind. Darumb ich wol gleube, das sie viel ergers heimlich reden und thun weder die historien und andere von inen schreiben. Sie aber sich auffs leugnen und ir geld verlassen. Aber wenn sie gleich alles leugnen kuentden. So koennen sie das nicht leugnen, das sie uns Christen oeffentlich fluchen nicht umb unser boeses leben willen, sondern das wir den Jhesum fur Messia halten, und das sie bey uns gefangen sein muessen, so sie wol wissen das sie daran liegen und viel mehr sie uns in unserm Lande durch iren Wucher gefangen halten jederman aber ir gern los were (...).*

⁷³⁰ Cité et traduit dans POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, op. cit., p. 238.

⁷³¹ LUTHER Martin, "Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, op. cit., p. 579 : (...) *Im nehesten Buechlin hab ich verheissen, ich wolt hinnach lassen laufen, was die rasenden, elenden Juden von ihren Schem Hamphoras liegen und lestern, wie davon schreibt Purchetaus in seinem Buch, Victoria genant. Das wil ich hiemit also gethan haben, unserm glauben zu ehren und den Teuffels luegen der Juden zu wider, das auch die, so Juden werden wollen, sehen muegen, was sie fur schoene Artickel bey den verdampften Juden gleuben und halten muessen. Denn wie ich inn ihenem Buechlin bedingt, ist mein meinung nicht, wider die Juden zu schreiben, als hoffet ich sie zu bekeren, hab darumb dasselb buch nicht wollen nennen : widder die Juden, sondern : von den Juden und ire luegen, das wir Deudschen historien weise*

Cette image ternie des juifs est celle qu'il conserve jusqu'à la fin de sa vie et l'on constate que les pires juifs resteront toujours à ses yeux les autorités rabbiniques. Son dernier traité, *Von den letzten Worten Davids*, s'attaque encore une fois aux exégètes rabbiniques à travers l'analyse de l'adieu fait par David en *II Samuel*, 23:1-7⁷³². Cet ouvrage est particulièrement mal connu, mais comme le fait remarquer Jerome Friedman, il est si "haineux" et "exécrable" qu'il est préférable qu'il demeure une source mal traitée⁷³³. Luther ne croit plus en la possibilité de convertir les juifs depuis la fin des années 1530 et s'emploie désormais à les isoler dans leur religion et dans la société, comme nous allons le voir, espérant dissuader les chrétiens tentés par le judaïsme. Les sectes l'ont particulièrement marqué, comme en témoigne le pamphlet écrit contre les Sabbataires en 1538⁷³⁴.

Le durcissement de sa position à l'égard des juifs a donné lieu à de nombreux questionnements dans l'historiographie. Il est souvent perçu à tort par les historiens et les théologiens comme un changement radical ou une "volte-face" selon les termes de Salo W. Baron⁷³⁵. Pour Jean Delumeau, il y a clairement deux Luther qui s'opposent : celui d'avant 1525 et celui d'après⁷³⁶. D'autres comme C. Bernd Sucher ont vu dans le XVI^e siècle un retour à l'antijudaïsme médiéval, catholique, dont Luther se serait fait l'apôtre⁷³⁷. Johannes Brosseder évoque quant à lui une continuité théologique dans l'attitude de Luther envers les juifs, mais une radicalisation de son comportement⁷³⁸. La plupart des auteurs s'accordent aujourd'hui dans ce sens, comme Reinhold Lewin⁷³⁹, qui observe non pas une rupture mais une évolution de l'attitude du Réformateur à l'égard des juifs. Celle-ci serait due à la fois à une mauvaise compréhension de sa part, dès le départ, de la nature même du judaïsme et à une certaine lassitude face aux mouvements sectaires et devant l'inefficacité de son programme missionnaire.

Les années 1530-1540 sont effectivement marquées par une certaine judaïsation des pratiques religieuses dans le courant anabaptiste de Silésie (notamment la pratique du

auch wissen moechten, was ein Jude sey, unser Christen fur ihnen, als fur den Teuffeln selbs, zu warnen, unsern glauben zu sercken und zu ehren (...).

⁷³² LUTHER Martin, "Von den letzten Worten Davids – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920, p. 16-100 (Martin Luthers Werke, LIV).

⁷³³ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 204.

⁷³⁴ LUTHER Martin, "Wider die Sabbather...", *op. cit.*

⁷³⁵ BARON Salo Wittmayer, *History and Jewish Historians. Essays and addresses*, Philadelphie, 1964, p. 30.

⁷³⁶ DELUMEAU Jean, *Le cas Luther*, Paris, 1983, p. 83.

⁷³⁷ SUCHER C. Bernd, *Luthers Stellung...*, *op. cit.*

⁷³⁸ BROSEDER Johannes, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äusserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum*, Munich, 1972 (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 8).

⁷³⁹ LEWIN Reinhold, *Luthers Stellung...*, *op. cit.*

shabbat) ou dans des groupes religieux moraves (circoncision et *shabbat*), par l'essor des unitariens qui rejettent la Trinité⁷⁴⁰, parmi lesquels se fait entendre Michel Servet, auteur d'un traité apologétique sur le monothéisme juif, intitulé *De trinitatis erroribus*⁷⁴¹. A cela, il faut ajouter les juifs, les Turcs et les différents courants hérétiques, présentés comme des ennemis de la Chrétienté en puissance, dans la théologie de Luther qui accorde une place toujours plus grande au diable et à ses séides. Enfin, Luther doit constamment se laver de l'accusation de judaïser depuis la parution de son traité *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey*. Un tel contexte ne peut que le conduire à radicaliser sa position, contre les juifs et contre les autres.

L'attitude de Luther n'est pas à attribuer à un seul événement, de nombreux facteurs s'entremêlent et ont pour conséquence ce rejet virulent des juifs en tant que groupe religieux et groupe social. Néanmoins, les espoirs vains du réformateur d'amener les juifs vers sa religion nouvelle ne sont pas à négliger. Luther lui-même donne cette explication en 1537 à Joselmann de Rosheim, lorsqu'il lui refuse son aide, alors que le représentant des communautés juives d'Allemagne lui demande d'intervenir en faveur des juifs expulsés de Saxe qui se voient interdire tout droit de passage dans le duché. Dans cette lettre datée du 11 juin, Luther s'adresse à son "sage Josel" et "bon ami", pour lui signifier qu'il ne fera rien pour venir en aide à ses coreligionnaires parce qu'ils n'ont pas su se montrer reconnaissants de sa bienveillance à leur égard :

"(...) J'aurais volontiers aimé intervenir pour vous auprès de mon très gracieux Seigneur, à la fois en paroles et par écrit ; et vous savez du reste que mon opuscule [*Que Jésus Christ est né juif*] a rendu grand service à toute la judaïcité. Mais étant donné que les vôtres mésusent si honteusement de ce service et entreprennent des choses que nous chrétiens ne pouvons souffrir de leur part, ils m'ont ainsi enlevé eux-mêmes toute possibilité de les recommander aux princes et seigneurs Car mon sentiment était – et il est encore – que l'on doit se comporter avec bonté envers les juifs afin qu'un jour ils parviennent à reconnaître en notre Dieu le messie, mais il ne faut pas qu'ils croient que par mes bienfaits, je les conforte dans leurs erreurs et deviennent pires encore qu'ils ne sont (...)"⁷⁴².

Luther rappelle que ses intentions n'ont jamais été autres que missionnaires et dénonce le fait que les juifs ont cru trouver en lui un allié, ce qu'il n'a jamais été et qu'il ne compte pas devenir, à moins qu'ils en viennent à reconnaître leurs erreurs, car leur salut ne viendra que du Christ. Comment les juifs peuvent-ils être si sûrs d'être dans le vrai, alors que le Dieu que les chrétiens vénèrent est juif ?⁷⁴³ Il ne peut se résoudre à comprendre cette *caecitas* des juifs, qui les maintient pourtant "en exil depuis maintenant plus de quatorze ans"⁷⁴⁴. Seule la Réforme

⁷⁴⁰ FRIEDMANN Jerome, "Unitarians and New Christians in Sixteenth-Century Europe", *ARG*, 81 (1990), p. 216-238.

⁷⁴¹ SERVET Michel, *De trinitatis erroribus libri septem*, Haguenau, 1531.

⁷⁴² LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. VIII : *correspondance*, *op. cit.*, n° 119. Cf. annexe 34.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ *ID.*, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, p. 538.

est valable. Il termine sa lettre sur le sentiment amer d'être utilisé par les juifs à des fins qui vont à l'encontre des valeurs qu'il prône :

"(...) Veuillez accepter de bon cœur ces paroles que je vous adresse comme une exhortation. Car pour moi, au nom du juif crucifié que personne ne doit me prendre, je serai volontiers disposé à faire à tous les juifs tout le bien possible, sauf dans le cas où vous devriez utiliser ma faveur au profit de votre endurcissement. Vous le savez parfaitement bien. Veuillez donc faire transmettre par un autre vos lettres à mon très gracieux Seigneur. Que Dieu vous garde !" ⁷⁴⁵

Il semble assez évident que le rejet de Luther est motivé par un profond dégoût devant un investissement personnel vain dans lequel il avait fondé de nombreux espoirs. La trahison se fait jour ; en effet, Luther est venu en aide aux juifs dans une perspective prosélyte, les juifs ont profité de cet appui protestant dans un but similaire, mais au final Luther ne gagne rien. Cela est encore plus transparent dans l'un de ses *Tischreden* qui date du 18 juin 1537, lorsqu'il se demande ce qu'il faut "accorder à ces gredins qui nuisent à la santé et aux biens des gens et qui, au moyen de leurs superstitions, attirent de nombreux chrétiens ? En effet, ils ont circonscis beaucoup de chrétiens en Moravie (...). Bref, le monde veut être trompé (...)" ⁷⁴⁶. Il appelle à une prise de conscience collective de la supercherie dont les chrétiens ont été les victimes. Cette déception revêt une forme obsessionnelle au cours de la décennie suivante qui le conduit à s'engager dans une voie définitivement antijuive, qui lui a souvent valu rétrospectivement d'être considéré comme le père des antisémites.

c. Martin Luther : antisémite ?

Luther illustre parfaitement la confusion qui existe entre les notions d'antijudaïsme et d'antisémitisme, car il ne se contente pas d'édicter des bases de conduites religieuses, il interfère clairement dans le domaine social. Son comportement extrême et parfois novateur à l'égard des juifs laisse entrevoir les prémisses du sentiment antisémite, et bien que ce terme n'existe pas encore au XVI^e siècle, certaines des réalités qu'il recouvre se retrouvent déjà chez lui. Il est souvent associé à d'autres "antisémites" notoires du XVI^e siècle, tels que Johannes Forster ⁷⁴⁷, Johannes Eck ⁷⁴⁸ et Martin Bucer ⁷⁴⁹, ou est observé au regard de contemporains réputés plus tolérants, comme Erasme ou Reuchlin ⁷⁵⁰. Comme le fait remarquer Heiko A.

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ *ID.*, *TR*, vol. III, n°3597.

⁷⁴⁷ FRIEDMAN Jerome, "Luther, Forster...", *art. cit.*

⁷⁴⁸ RADDATZ Alfred, "Johannes Eck 1541 und Luther 1543 ; über die Behandlung der Juden", dans LOADER James Alfred et KIEWELER Hans Volker (dir.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments : Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag*, Francfort et New York, 1999, p. 369-373.

⁷⁴⁹ ROWAN Steven, "Luther, Bucer and Eck on the Jews", *SCJ*, 16 (1985), p. 79-90.

⁷⁵⁰ OBERMAN Heiko A., "Three Sixteenth Century...", *art. cit.*

Oberman, "l'opinion commune fait de Reuchlin, fidèle à l'Empire, le père de l'émancipation juive, de Luther l'Allemand un antisémite bigot, et d'Erasme l'Européen l'image par excellence de la tolérance et de la défense des droits de l'homme"⁷⁵¹, et donc des juifs. Luther dépasse les limites de l'antijudaïsme traditionnel particulièrement dans son traité *Von den Juden und ihren Lügen* avec sa proposition en sept points traitant de la manière dont les chrétiens doivent agir avec les juifs. Le point de départ de sa hargne est religieux, à l'instar de ses contemporains, mais dès les premiers paragraphes, elle se traduit par un appel à la destruction :

"(...) Premièrement, qu'on incendie leur synagogue ou école, qu'on recouvre de terre et qu'on disperse ce qui ne brûle pas, afin que, pour l'éternité, il n'y ait plus une pierre ou autre de visible. Que cela se fasse en l'honneur de notre Seigneur et de la Chrétienté, pour que Dieu voie que nous sommes des chrétiens et qu'en connaissance de cause, nous ne voulons ni ne tolérons de tels mensonges, outrages et malédictions ouvertement prononcés contre son Fils et ses chrétiens. Car ce que nous avons toléré jusqu'à présent par ignorance (moi-même je l'ignorais) nous sera pardonné par Dieu. Mais maintenant que nous savons que les juifs sont protégés et abrités en cette demeure, dans laquelle ils mentent, outragent, maudissent et déshonorent le Christ et les chrétiens, et crachent sur eux (...), cela reviendrait à être nous-mêmes auteurs de tels méfaits (...). Deuxièmement, qu'on démolisse de même leurs habitations, parce qu'ils y commettent les mêmes méfaits que dans leurs écoles. Qu'on les place sous un toit ou dans une étable comme les bohémiens, de sorte qu'ils comprennent qu'ils ne sont pas des seigneurs dans notre pays, contrairement à ce qu'ils prétendent, mais qu'ils apprennent qu'ils sont étrangers et prisonniers, ainsi qu'ils n'ont de cesse de s'en plaindre à grands cris devant Dieu (...)"⁷⁵².

Il s'en prend ouvertement à la communauté de blasphémateurs que sont les juifs, mais contrairement à ses prédécesseurs qui se contentaient de condamner l'attitude nocive des juifs, il prône une attitude violente à leur égard, et incite les chrétiens à les malmenier. C'est dans ce même état d'esprit qu'il demande "que soient abolis les sauf-conduits [octroyés] aux juifs sur les grands axes [routiers] (...): ils ont en effet rien à faire dans le pays, ils ne sont ni seigneurs ni baillis ni marchands. Qu'ils restent à la maison (...)"⁷⁵³. Ce revirement est étonnant si l'on songe aux propos qu'il tenait dans ses premières années, lorsqu'il s'insurgeait contre l'emprisonnement des juifs par les catholiques et leur manque de liberté de circulation. Luther revient d'ailleurs sur cet excès insupportable de libertés dont ils jouissent depuis longtemps : "Ils n'ont pas vécu aussi bien dans leurs campagnes sous David et Salomon qu'ils vivent dans nos campagnes, où ils volent et pillent tous les jours. Oui, nous les tenons captifs – tout comme je tiens captifs mon calcul, mes ulcères ou toute autre maladie que j'ai attrapée et que je dois subir (...) et que j'aimerais voir à Jérusalem avec les juifs (...)"⁷⁵⁴. Le pillage

⁷⁵¹ ID., *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin, 1981, p. 18.

⁷⁵² Cité et traduit dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, op. cit., p. 56. Voir également LUTHER Martin, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, op. cit., p. 536 et suivantes.

⁷⁵³ *Ibid.*

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 521 : (...) *Sie hetten zu Jerusalem unter David und Salomo nicht solche gute tage koennen haben in irem eigen gut, wie sie itzt haben in unserm gut, das sie gefangen, wie ich meinen Calculum, Blutschweren und alle andere Kranckheit oder unglueck gefangen habe, der ich warten mus als ein armer Knecht mit geld und gut und allem, was ich habe, Wolt wol, sie weren zu Jerusalem mit den Juden, und wen sie gern mit sich hetten (...).*

dont il est question fait référence à "l'usure maudite" (*verfluchten Wucher*), par laquelle les juifs eux-mêmes "maintiennent les chrétiens captifs dans [leur] propre pays", faisant travailler leurs prisonniers comme des forcenés pour leur propre compte :

"(...) Ils nous font trimer à la sueur de notre front, gagner de l'argent et des biens à leur profit, tandis qu'ils restent assis derrière leur four, à se prélasser pompeusement et à faire rôtir des poires, à s'empiffrer et à se saouler, à vivre en débonnaires grâce à ce que nous amassons. (...) Ils se moquent de nous, crachent sur nous, parce que nous travaillons et que nous leur permettons d'être des seigneurs paresseux, maîtres de nos personnes et de nos biens (...)"⁷⁵⁵.

Percevoir les juifs comme des voleurs improductifs n'est pas une nouveauté au XVI^e siècle, et l'ensemble de la société chrétienne partage cette opinion. mais Luther, avec Martin Bucer comme nous le verrons plus loin, dépasse une nouvelle fois la pensée de ses prédécesseurs et de ses contemporains, en réclamant la mise au travail des juifs. Il exige que les juifs soient traités sans pitié aucune ou avec une "charité impitoyable" (*scharfe Barmherzigkeit*) et contraints aux labeurs les plus fastidieux ; telle est la teneur de sa septième proposition : "que soient mis dans les mains des juifs et des juives jeunes et robustes le fléau, la hache, la houe, la bêche, la quenouille, le fuseau, et qu'on les laisse gagner leur pain à la sueur du nez comme cela est infligé en *Genèse*, 3:19 aux enfants d'Adam"⁷⁵⁶. Ce texte s'adresse avant tout aux autorités civiles, il est par conséquent vecteur d'un danger réel en cas d'application, à la fois pour les atteintes portées aux lieux de culte et d'habitation, et au retranchement et rabaissement social des juifs. Ce pamphlet connaît un retentissement important dans l'Empire et afin de prévenir les risques encourus par les communautés allemandes, le représentant des juifs d'Allemagne devant l'empereur, Joselmann de Rosheim, demande au conseil de Strasbourg le 28 mai 1543 que la réédition de l'opuscule soit interdite⁷⁵⁷. Il semblerait que lors d'un sermon datant de cette même année, le pasteur de Hochfelden ait incité ses fidèles à s'en prendre physiquement aux juifs⁷⁵⁸. Le conseil promet de condamner toute éventuelle parution non autorisée. Alors que le traité *Von Schem Hamphoras* est sur le point d'être publié, Joselmann sollicite l'autorisation du conseil de Strasbourg le 11 juillet 1543 afin de publier un livre pour contrer les arguments calomnieux

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 521 : (...) *Ja wol, sie halten uns Christen in unserm eigen Lande gefangen, sie lassen uns erbeiten im nassen schweis, gelt und gut gewinnen, sitzen sie die weil hinter dem Ofen, faulentzen, pompen und braten birn, fressen, sauffen, leben sanfft und wol von unserm exerbeitem gut (...), spotten dazu und speien uns an, das wir erbeiten und sie saule juncker lassen sein von dem unsern und in dem unsern, sind also unsere herrn, wir ire Knechte mit unserm eigen gut, schweis und erbeit, fluchen darnach unserm Herrn und unss zu lohn und zu danck (...).*

⁷⁵⁶ Cité et traduit dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 56. Voir également LUTHER Martin, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, p. 541 et suivantes.

⁷⁵⁷ AM Strasbourg : III 174/22 (121-122).

⁷⁵⁸ KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 83.

de Luther. Mais les magistrats jugent cette démarche inutile, principalement parce que Luther a toujours refusé le dialogue avec le représentant des juifs d'Allemagne⁷⁵⁹.

La haine et la férocité de Luther à l'égard des juifs lui font gravir encore un échelon supplémentaire sur l'échelle de l'antijudaïsme moderne : l'incitation à la violence physique. Ses motivations sont plurielles. Paradoxalement, mais conformément aux idées de son époque, il cherche à obtenir la conversion des juifs tout en dénigrant les convertis. Cela le conduit en 1532 à dire que s'il "trouve un juif à baptiser, [il] le conduira sur le pont de l'Elbe, lui attachera une pierre autour du cou et le jettera à l'eau en le baptisant au nom d'Abraham"⁷⁶⁰. L'outrage est un motif plus que valable pour s'en prendre physiquement à une personne. En 1543, à la question qui lui est posée de savoir s'il est permis de frapper un juif qui blasphème, le réformateur répond :

"Parfaitement ! Je lui flanquerais mon poing dans la g... ! Si je pouvais, je le jetterais à terre et le transpercerais de mon épée ; en effet, puisque le droit humain et le droit divin permettent de mettre à mort un brigand, à bien plus forte raison [il peut mettre à mort] un blasphémateur"⁷⁶¹.

Ce même genre de discours se retrouve, sans juifs, sous la plume de Sebastian Brant, dans sa *Narrenschiff*⁷⁶², sans qu'il y soit question des juifs : le rejet des blasphémateurs est chose commune, leur dénonciation aux autorités aussi. L'usure enfin est un crime insupportable qui mérite correction. Il préconise en 1536 non pas l'expulsion des juifs mais une forme de ségrégation qui les maintienne dans une forme de dénigrement social, visible par tous, à l'image de ce qui se fait à Prague : les vauriens (*nebulones*) et les spoliateurs (*spoliatores*) juifs doivent porter un manteau et dans le cas contraire, tout le monde est autorisé à les frapper⁷⁶³.

Le Réformateur cherche à les rabaisser et à rendre leurs conditions d'existence inconfortables, enjoignant aux princes et aux prélats de les persécuter et de les expulser, demandant aux prédicateurs de les désigner à la vindicte populaire. Pour cette raison, il est jugé antisémite par les historiens et les sociologues. Pourtant, les populations chrétiennes

⁷⁵⁹ AM Strasbourg : III 174/23 (123-128).

⁷⁶⁰ Cité et traduit dans POLIAKOV Léon, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 241.

⁷⁶¹ LUTHER Martin, *TR*, vol. V, n°5576 : (...) *Maxime ! Ich wolt einem ein mauschell geben ! Si possem, prosternerem et gladio transfoderem ; quia cum liceat humano et divino jure interficere latronem, multo magis blasphemum (...)*.

⁷⁶² BRANT Sebastian, *La nef des fous*, HORST Madeleine (éd. et trad.), Strasbourg, 1988, p. 344.

⁷⁶³ LUTHER Martin, *TR*, vol. III, n°3512 : (...) *Summa illis nebulones et spoliatores non sunt digni aliqua venia aut misericordia, ideo bene placet mihi, quod Pragae summa cum ignominia tractentur : da darff sich kein Jude unter die Christen nider setzen, er mus sthen, et semper palliis amicti incedere coguntur aut jure percuti possunt a quolibet (...)*.

n'ont pas attendu le discours de Luther pour s'en prendre physiquement aux juifs ou les bannir, démolir leurs lieux de culte et piller leurs maisons. Durant le Moyen Age, les synagogues de Cologne et Mayence (1349), de Trèves (1418), entre autres, sont incendiées. Celle de Nuremberg brûle en 1509. De plus, son influence réelle sur le sort des juifs d'Allemagne demeure restreinte, d'abord parce que de son vivant ses écrits sont peu diffusés, ensuite parce que ses contemporains le jugent extrême. Luther lui-même est conscient du caractère brutal de ses propos :

"(...) Peut-être quelque sainte âme miséricordieuse d'entre nous chrétiens sera-t-elle d'avis que je suis trop grossier avec ces pauvres et pitoyables juifs, en les tournant en moquerie et en dérision. Ô Seigneur, je suis bien trop petit pour me moquer de pareils diables : je voudrais bien le faire, mais ils sont bien plus forts que moi en raillerie et ils ont un Dieu qui est passé maître en l'art de la raillerie : il s'appelle le diable et le mauvais esprit (...)"⁷⁶⁴.

Les écrits de Luther semblent avoir donné une justification solide aux expulsions des juifs ordonnées par le *margrave* du Brandebourg, Johann von Küstrin, et par la ville de Brunswick en 1547⁷⁶⁵. C'est également le cas du prince-électeur Jean-Frédéric de Saxe, si l'on en croit le témoignage de Joselmann de Rosheim, qui expulse les juifs de ses territoires, sous l'influence de Luther : "L'électeur Jean-Frédéric de Saxe, sur les instigations du prêtre nommé Martin Luther, résolut de chasser les juifs. C'est ce même Luther qui a écrit de nombreux livres contre nous et qui a proclamé que quiconque porterait aide aux juifs perdrait sa part du monde futur. En vérité, il a rendu notre situation très périlleuse"⁷⁶⁶. Il est probable que le discours de Luther a guidé le prince-électeur de Saxe dans ses choix, mais Joselmann rapporte rétrospectivement ces faits pour l'année 1536, date à laquelle Luther n'a pas encore rédigé de traités antijuifs.

Personne n'égale le Réformateur dans sa verve antijuive et il aurait pu avoir une influence mortifère sur la survie des juifs si l'on compare leur situation avec celle des paysans révoltés. Luther harangue les foules en 1525 en demandant "qu'on les poignarde, qu'on les étrangle, qu'on les abatte !" ⁷⁶⁷, et il semble qu'il a été entendu. Ce n'est pas tant ses propos sur

⁷⁶⁴ Cité et traduit dans POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 239.

⁷⁶⁵ KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁶⁶ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 92 et p. 99 :

בשנת רצ"ז בא הדוכוס היירצוק האנש מואכסין להפקיר בנו ולא לתת לאומה הישראלית מדרך כף רגל בכל ארצו
בסיבת הכומר המכונה מארטין לא "טה" אר בגיהנם נשמתו וגופו צרור שכתב ספרים הרבה ספרי מינות נשרו מחלקו
לאמר מי שנתן יד ליורים אבד תקותו ברוב ספורים לגרות בין השרים והאומות עד שכמעט אין תקומה היתה לשונאי
ישראל ועל פי (...).הסכמת רבותנו

⁷⁶⁷ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 83. Voir également LUTHER Martin, *TR*, vol. II, n°2699 [septembre 1532] ; vol. III, n°2911a [janvier 1533] et n°3366 [1533] ; vol. IV, n°3997, n°4459 et n°4984 ; vol. V, n°5197.

les juifs qui sont novateurs que l'appel généralisé à recourir à la violence à leur rencontre qui s'en dégage, sous une forme rationalisée et théorisée. Jusqu'à présent, de tels actes avaient été commis par les foules chrétiennes en colère, désormais ils sont préconisés par une autorité religieuse. Il offre en ce début de XVI^e siècle l'une des expressions les plus abouties de la pensée antijuive, d'où le fait que ses écrits soient sans cesse dénoncés et combattus, comme ce fut le cas en 1977 au Collège de France par les Amitiés judéo-chrétiennes, en mémoire de Jules Isaac. Cette radicalisation de son comportement "lui vaut une place au panthéon de l'antisémitisme"⁷⁶⁸.

d. Martin Luther et le III^e Reich.

Nombreux sont les historiens et les sociologues qui font de Luther le premier antisémite au sens contemporain du terme, véritable précurseur des assauts nazis contre les juifs. Il n'est pas rare de retrouver son nom inscrit à l'index d'ouvrages portant sur le III^e Reich⁷⁶⁹. Le lien entre Luther et Hitler ou le nazisme n'est pas tissé sans fondement car certains historiens et, dans une moindre mesure, hommes politiques nazis, se réclament de Luther. Ce dernier est cité dans *Mein Kampf*. Ce sont surtout les conversations conservées du *Führer* qui offrent des réflexions sur le Réformateur⁷⁷⁰. Il est important de noter que Luther y est davantage mis en avant pour ses valeurs nationalistes que pour sa politique antisémite⁷⁷¹, particulièrement dans l'Allemagne protestante depuis le XIX^e siècle⁷⁷². Selon Lucie Kaennel les Allemands ont tenté de se déresponsabiliser en partie en se rattachant à Luther, invoquant ainsi un long passif pluriséculaire antisémite qui connaît finalement un aboutissement logique

⁷⁶⁸ GOLDHAGEN Daniel Jonah, *Les bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Pierre MARTIN (trad.), Paris, 1998, p. 65. Voir également ARNOLD Matthieu, "Plaidoyer pour une édition française scientifique des œuvres de Luther relatives aux juifs", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 15-22.

⁷⁶⁹ BROSEDER Johannes, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äusserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum*, Munich, 1972 (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 8) ; WALLMANN Johannes, "The reception of Luther's writings on the Jews from the Reformation to the end of the 19th century", *Lutheran Quarterly*, NS, 1 (1987), p. 72-97 ; GUCHARROUSSE Hubert, "Luther instrumentalisé ; les écrits antijuifs de Martin Luther aux XIX^e et XX^e siècles ; quelques remarques bibliographiques et critiques", *Revue d'Allemagne*, 27/4 (1995), p. 451-463 ; BELL Dean Philip, "Martin Luther and the Jews ; the Reformation, Nazi Germany and today", *The Solomon Goldman Lectures*, 7 (1999), p. 155-187.

⁷⁷⁰ Cf. RAUSCHNING Hermann, *Gespräche mit Hitler*, New York, 1940 et PICKER Henry, *Hitlers Tischgespräche 1941/1942*, Stuttgart, 1976.

⁷⁷¹ ALEXANDRE Philippe, "Les fêtes commémoratives de Luther : 1817-1846-1883-1917", dans SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Martin Luther. Images, appropriations, relectures*, Nancy, 1995, p. 167-190.

⁷⁷² Cf. SAMUEL-SCHEYDER Monique, "Luther vu par les historiographes catholiques du XX^e siècle : de Heinrich Denifle à Joseph Lortz", dans *EAD.* (dir.), *Martin Luther...*, op. cit., p. 45-54.

au XXe siècle. Lors du procès de Nuremberg, le *Judenfresser* du IIIe Reich, Julius Streicher, ancien *Gauleiter* de Franconie, fait la déclaration suivante :

"(...) On a saisi chez moi un livre dont l'auteur était le Dr Martin Luther ; ce dernier serait certainement aujourd'hui à ma place au banc des accusés si ce livre avait été versé au dossier du procès. Dans ce livre, *Des juifs et de leurs mensonges*, le Dr Martin Luther écrit que les juifs sont une race de serpents, qu'il faut brûler leurs synagogues, qu'il faut les anéantir (...)"⁷⁷³.

Walter Buch, *leader* de la cour du parti national-socialiste, met également en avant l'impact du Réformateur sur l'Allemagne nazie. Selon lui, "beaucoup de gens admettent avec stupéfaction qu'Hitler prêche les idées qu[e les Allemands] ont toujours tenues (...). Depuis le Moyen Age déjà si l'on regarde Martin Luther, ce qui a remué l'âme et l'esprit des Allemands à cette époque a finalement trouvé son expression dans sa personne, dans ses mots et contrats"⁷⁷⁴. A l'occasion de son discours à Berlin lors du *Lutherstag*, le 19 novembre 1933, Hans Schemm⁷⁷⁵ porte aux nues l'antisémitisme et rattache les idées de Luther à celles du nazisme : "Son engagement contre l'esprit juif (...) est tout à fait évident, pas seulement dans ses écrits contre les juifs ; sa vie elle-même était d'un point de vue idéaliste et philosophique antisémite. maintenant, il est de notre devoir, nous, les Allemands d'aujourd'hui, de reconnaître et d'admettre cela"⁷⁷⁶. Cette liaison avec un passé antisémite lointain semble rassurer, les Allemands d'une part, le reste du monde d'autre part. Et beaucoup d'historiens préfèrent comprendre la *Shoah* comme un événement résultant de l'antisémitisme éliminationniste se trouvant depuis des siècles au cœur même de la culture populaire et politique germanique, que d'envisager que les Allemands aient pu se transformer subitement en bourreaux⁷⁷⁷. Cependant, parmi les dirigeants, très peu se prévalent des idées du Réformateur, cette tendance étant plus le fait des idéologues et des historiens du parti : ce sont leurs travaux et leur regard sur Luther qui en font une icône de la nation et de l'héroïsme, l'amenant peu à peu à être le lointain père spirituel d'Hitler⁷⁷⁸.

Le lien entre Luther et l'antisémitisme contemporain est envisagé au regard de certaines idées lancées au XVIe siècle qui font écho aux théories nationales-socialistes : la

⁷⁷³ *Procès des grands criminels de guerre devant le tribunal militaire international, Nuremberg, 14 novembre 1945-1^{er} octobre 1946*, tome XII, Nuremberg, 1947, p. 324, cité et traduit dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁷⁴ STEIGMANN-GALL Richard, *The Holy Reich : Nazi conceptions of christianity, 1919-1945*, New York, 2003, p. 55.

⁷⁷⁵ Chef du *Nationalsozialistischer Lehrerbund* ou *NSLB*, la ligue des enseignants nationaux-socialistes.

⁷⁷⁶ KAHL-FURTHMANN Gertrud, *Hans Schemm spricht : seine Reden und sein Werk*, Beyreuth, 1935, p. 126-127, cité dans STEIGMANN-GALL Richard, *The Holy Reich...*, *op. cit.*, p. 136.

⁷⁷⁷ Cf. VIDAL Dominique, *Les historiens allemands relisent la Shoah*, Paris, 2002.

⁷⁷⁸ RIDE Jacques, "Martin Luther vu par le national-socialisme", dans SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Martin Luther. Images, appropriations, relectures*, Nancy, 1995, p. 212.

volonté qu'a Luther de mettre au travail les juifs se retrouve parfaitement au XIXe et au XXe siècle, ainsi que le rappelle Daniel J. Goldhagen :

"(...) Dans la tradition antisémite allemande, et européenne en général, l'idée régnait partout, profondément enracinée (bien que rarement relevée par les historiens) et particulièrement forte dans le cas des nazis, que les juifs cherchaient en permanence à se dérober au travail manuel, et, plus généralement, à tout travail honnête. Quatre siècles avant Hitler, Luther avait formulé cet axiome culturel (...). Lors de l'intense campagne contre l'émancipation des juifs menée dans la Bavière profonde, en 1849-1850, les pétitions affirmaient régulièrement que les juifs refusaient le vrai travail. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, le thème du parasitisme juif était tellement prégnant que presque tous les antisémites reprenaient cette accusation (...)"⁷⁷⁹.

Par ailleurs, l'appel à incendier les synagogues de 1543 évoque immédiatement la *Kristallnacht* (nuit du 9 au 10 novembre 1938). Hitler fait rééditer à plusieurs millions d'exemplaires le premier pamphlet antijuif de Luther⁷⁸⁰. Martin Sasse, évêque de Thuringe, écrit en 1938 une monographie sur les juifs et Luther, dans laquelle il souligne que c'est en l'honneur de l'anniversaire du Réformateur, le 10 novembre 1938⁷⁸¹, que les synagogues brûlent en Allemagne⁷⁸². Selon Diarmaid Mac Mulloch, la Nuit de Cristal un photocalque du pamphlet *Von den Juden und ihren Lügen*, les buts à atteindre sont les mêmes : empêcher la propagation du culte juif et venger le Christ en s'attaquant aux lieux de culte⁷⁸³.

Or, il convient de rappeler que l'antisémitisme contemporain repose sur des bases avant tout socio-économiques et politiques et non religieuses, et que le statut de Luther n'est en rien semblable à celui de Hitler. Il est important de ne pas faire un amalgame trop rapide et de bien restituer Luther et Hitler dans leurs époques respectives. La recontextualisation est fondamentale, surtout si l'on songe qu'au XVIe siècle, la violence verbale et physique est un élément extrêmement fréquent parmi les populations, ce que nos sociétés contemporaines réprouvent totalement aujourd'hui, voire peinent à concevoir. Luther ne traite-t-il pas Erasme de "pourceau d'Epicure" ?⁷⁸⁴ Le discours violent de Luther ne se veut pas normatif, celui de Hitler, en revanche, l'est complètement. Il faut noter que le *Führer* lui-même désavoue en partie Luther. Certes, il réexploite abondamment ces idées dans *Mein Kampf* et surtout dans ses discours⁷⁸⁵, sans pourtant citer Luther en modèle. Au contraire, il se montre critique à son égard et le juge trop passif dans sa lutte antijuive. Le bilan qu'il dresse de la Réforme n'est pas très flatteur, Luther n'a pas su préserver l'Occident et *a fortiori* l'Allemagne de "l'enjuivement"

⁷⁷⁹ GOLDHAGEN Daniel Jonah, *Les bourreaux...*, *op. cit.*, p. 286.

⁷⁸⁰ DELUMEAU Jean, *Le cas...*, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁸¹ Martin Luther est né le 10 novembre 1453.

⁷⁸² SASSE Martin, *Martin Luther über die Juden : Weg mit ihnen !*, Fribourg, 1938, cité dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁸³ MAC MULLOCH Diarmaid, *Reformation : Europe's House Divided, 1490-1700*, New York, 2004, p. 690.

⁷⁸⁴ DELUMEAU Jean, *Le cas...*, *op. cit.*, p. 80.

⁷⁸⁵ HITLER Adolf, *Mein Kampf*, Boston, 1971, p. 304-305, p. 314.

; il a laissé ses contemporains prendre connaissance du contenu du *Talmud* en leur en facilitant lui-même l'accès par ses traductions⁷⁸⁶. Il lui reproche également d'avoir trop voulu voir l'ennemi par excellence dans le catholique, laissant ainsi le pire de tous, le juif, vivre en paix. S'il avait fait son travail correctement, le problème juif aurait été endigué et les guerres de religion auraient pu être épargnées au peuple allemand⁷⁸⁷.

L'on observe également des rattachements abusifs à Luther, notamment lorsque Hans Hinkel, proche de Goebbels, loue Luther qui, "par ses actes et son attitude spirituelle (...) a commencé le combat que nous poursuivons aujourd'hui ; par Luther la révolution du sang et du sentiment allemands contre les éléments étrangers du *Volk* a été entamée"⁷⁸⁸. Cette interprétation du discours de Luther reste subjective et franchement erronée dans son application aux juifs. L'extermination organisée et politisée d'un groupe humain, juif ou autre, est un phénomène inconnu au XVI^e siècle. L'erreur commise par de nombreux chercheurs est de vouloir absolument trouver la part de Hitler qui sommeille en Luther. Or cette démarche est absurde et dépourvue de tout sens historique. Luther n'est pas antisémite. Mais, parce que l'antisémitisme découle de l'antijudaïsme chrétien, il n'est pas impossible d'en percevoir à la fin du Moyen Age ou à la Renaissance certains prémisses, dans une forme encore non aboutie, non raciale surtout. Des prémisses de ce qui sera plus tard l'antisémitisme peuvent être décelés chez certains individus, dont Luther fait partie.

La haine antijuive de Luther repose sur un combat missionnaire avorté et est *de facto* pleinement religieuse. Cependant, il est indéniable que pour des raisons multiples et peu aisées à déterminer de manière précise, il évolue au fil des ans vers un rejet des juifs toujours plus viscéral et qu'il se démarque en cela de la forme théologique traditionnelle de l'antijudaïsme. Mais il ne s'agit en aucun cas de racisme au sens actuel du terme. L'on constate en effet qu'il est à la fin de sa vie encore plus perturbé et obnubilé par l'image de Satan omnipotent et omniprésent, à laquelle s'ajoute une obsession eschatologique de plus en plus forte. Sa haine des juifs est bien plus une conséquence qu'une fin, ce qui n'est pas le cas dans le régime nazi. Les juifs sont, pour le Réformateur, une catégorie des ennemis de la Chrétienté qu'il est nécessaire de soumettre, parmi de nombreuses autres. Les peurs qu'il projette sur les juifs sont celles de son époque, héritées du Moyen Age et propagées par les différents pamphlets. Celles-ci prennent des proportions démesurées à la fin des années 1530 –

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ Conversation avec Dietrich Eckart, rapportée dans HEER Friedrich, *Der Glaube des A. Hitler*, Munich, 1968, p. 208. Voir également RIDE Jacques, "Martin Luther...", *art. cit.*, p. 206.

⁷⁸⁸ STEIGMANN-GALL Richard, *The Holy Reich...*, *op. cit.*, p. 137.

songeons simplement aux chasses aux sorcières – si bien que se débarrasser des juifs devient une mission salvatrice. Il est persuadé qu'ils cherchent à attenter à sa vie et les rend responsables du refroidissement qu'il attrape en 1546 et qui l'emportera en quelques semaines. Une lettre envoyée à son épouse Catherine, datée du 1^{er} février 1546, témoigne de son état d'esprit :

"(...) Grâce et paix en Christ ! Avec l'expression de mon vieux, pauvre (...) et impuissant amour. J'ai été pris d'une faiblesse juste avant d'arriver à Eisleben. C'était ma faute. Mais si tu avais été là, tu aurais dit que c'était la faute des juifs ou de leur Dieu. Car nous avons dû traverser, juste avant d'arriver à Eisleben, un village où habitent beaucoup de juifs ; peut-être que ce sont eux qui ont soufflé si fort contre moi. Il y a à cette heure plus de cinquante juifs qui demeurent à Eisleben. Et cela est vrai : lorsque je suis passé en voiture près de ce village, un vent froid est entré par derrière dans la voiture et a soufflé sur ma tête à travers ma barrette, comme pour transformer mon cerveau en un bloc de glace. Cela peut avoir contribué à mon vertige. Mais maintenant, Dieu soit loué, je suis en bonne forme – sauf que les belles femmes me tentent si peu, que je n'ai à craindre de pécher contre la chasteté. Une fois les affaires principales réglées⁷⁸⁹, je devrai me mettre à l'œuvre pour expulser les juifs. Le comte Albert leur est hostile et les a déjà mis hors-la-loi ; mais ma personne ne leur fait encore rien. Si Dieu le veut, je veux aider le comte Albert du haut de la chaire et les mettre moi aussi hors-la-loi (...)"⁷⁹⁰.

A la lecture d'une autre lettre à son épouse écrite le 7 février, il semble que Luther soit parvenu à ses fins, les juifs ont été déclarés hors-la-loi⁷⁹¹. Il est dommage que la réponse de sa femme à sa première lettre n'ait pas été conservée, mais il apparaît qu'elle partage pleinement les préjugés antijuifs, montrant même que leur imputer la responsabilité d'un mal relève d'un réflexe assez général. Il est aussi question en 1532 d'une tentative d'assassinat peu claire, rapportée dans les *Tischreden* : des évêques de Poznan auraient comploté avec des juifs en vue d'empoisonner Luther et un certain Michael von Posen aurait été commandité pour tuer le Réformateur⁷⁹².

La psychologie du personnage de Luther est difficile à cerner si on tente de l'appréhender depuis le XXI^e siècle. Il est important de maintenir la distance historique qui nous sépare de lui pour comprendre ses agissements et la radicalisation de ses propos. Il n'y a pas eu deux Luther, et donc l'allié des juifs n'est pas devenu subitement leur adversaire. Il ne faut pas non plus voir de schizophrénie dans le comportement parfois antithétique du réformateur. C'est un *homo religiosus* fondamentalement opposé au judaïsme vivant dans une époque de redécouverte des sciences hébraïques à laquelle il ne saurait se soustraire. On retrouve en lui toute l'ambiguïté propre aux hommes du XVI^e siècle qui ne savent plus comment agir avec le groupe que forment les juifs, qui doit être sauvé pour des motifs religieux et dont on ne peut se passer économiquement, mais qui dérange sur le plan social et

⁷⁸⁹ Le conflit entre les deux comtes de Mansfeld.

⁷⁹⁰ LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. VIII : *correspondance*, op. cit., n° 150. Il prêche contre les juifs à Eisleben, en 1546. Cette prédication a été publiée sous le titre *Vermahnung wider die Juden*. Cf. annexe 36.

⁷⁹¹ *Ibid.*, n° 153. Cf. annexe 36.

⁷⁹² *ID.*, *TR*, vol. II, n°2501a et b, et vol. V, n°5354.

théologique. D'où le fait qu'en parallèle de la montée d'un sentiment toujours plus négatif à l'encontre des juifs, Luther ne se départisse pas d'une certaine forme de compassion à leur égard, notamment dans les *Tischreden* qui offrent une palette de sentiments plus étendue que les pamphlets et les autres écrits. Le dernier sermon, intitulé *Vermahnung wider der Juden*, prononcé le 15 février 1546 souligne l'ambivalence de son comportement, car tout en présentant les juifs comme les éternels blasphémateurs, agents maléfiques et persécuteurs des chrétiens, il explique à ses fidèles que maltraiter les juifs ne les mènera pas à la conversion⁷⁹³. Les juifs restent pour Luther des "pauvres gens" (*es sein arme leut*)⁷⁹⁴. Cette compassion s'explique en partie par le fait que Luther redoute de voir cette déchéance, expression du courroux divin, incomber à un autre groupe que les juifs, en l'occurrence les Allemands⁷⁹⁵.

L'écart se creuse toujours plus chez Luther entre son admiration pour les juifs bibliques (*Hebraei*) et son rejet des juifs contemporains (*Judaei*). Les premiers lui servent à éduquer les chrétiens en les érigeant en modèles à suivre, notamment en matière de maternité, tandis que les seconds sont condamnés⁷⁹⁶. Mais surtout, il apparaît que le juif imaginaire l'emporte définitivement sur le juif réel dans sa vision personnelle de ce qu'est un juif, de sorte que pour lui la menace diabolique et juive est une réalité. Jamais personne à l'époque moderne n'est allé aussi loin que Luther dans la haine antijuive, ce qui le place sans conteste au-delà de l'antijudaïsme traditionnel du XVI^e siècle et dans une certaine mesure au début d'une ère nouvelle qui débouchera plus tard sur l'antisémitisme, mais dont il est en aucun cas l'initiateur. D'autres humanistes ou religieux du XVI^e siècle intègrent dans leur discours des éléments qualifiés aujourd'hui d'antisémites. Sans minimiser la teneur de ses écrits, qu'il n'est pas toujours facile d'assumer, aujourd'hui encore, dans les cercles protestants⁷⁹⁷, il convient de les laisser dans leur époque, de les interpréter au regard de celle-ci et de faire preuve d'une extrême prudence lorsqu'on les utilise à des fins pédagogiques. La portée des propos antijuifs de Luther a été importante, mais les conséquences immédiates sur les juifs plutôt réduites. S'il y a eu un avant et un après Luther, il s'agit bien plus d'une séparation historiographique qu'historique. De l'importance donc de maintenir la distinction entre les termes antijudaïsme et antisémitisme. Par ailleurs, Martin Luther n'est pas le seul théologien du XVI^e siècle à faire

⁷⁹³ *ID.*, *LW*, vol. LI, p. 195 et suivantes.

⁷⁹⁴ *ID.*, *TR*, vol. V, n°5462.

⁷⁹⁵ LAHARPE Nicole de, "Image...", *art. cit.*, p. 136 et suivantes.

⁷⁹⁶ LUTHER Martin, vol. V, n°5458 [1542] : *Sie haben auch partum hochgehalten. Nostrae mulieres quasi detestantur partum ; ratio est : man will molestiam producendi et educandi liberos nicht haben, sondern sie wollen allein otium haben (...)* Bei den Juden ist es nicht allein ein schande gewesen, non habere liberos, sed fuit timor etiam irae Dei (...);

⁷⁹⁷ Cf. ARNOLD Matthieu, "Plaidoyer...", *art. cit.*, p. 15-22.

montre d'une judéophobie affichée et assumée, créant à cette époque et plus particulièrement dans les années 1530, un climat peu propice à l'ouverture vers l'autre, vers les juifs.

2. Une nette tendance à la judéophobie chez les théologiens.

a. *Le tournant des années 1530-1540 : Martin Bucer et Johannes Eck.*

Sans que l'on puisse réellement en déterminer les causes, un contexte théologique particulièrement judéophobe, dans lequel s'insèrent les propos de Luther, qu'il ne s'agit toutefois pas de minimiser. Deux de ses contemporains, le protestant Martin Bucer ou Butzer (1491-1551) et le théologien catholique Johannes Eck (1486-1553), affichent également une peu amène envers les juifs, chacun des deux publiant un traité antijuif, respectivement en 1539 et en 1541. La question se pose de savoir si ces deux hommes ont été influencés par Luther (bien que Eck soit un fervent adversaire du Réformateur) ou s'il s'agit d'une coïncidence qui fait connaître à l'Allemagne des années 1530-1540 un regain antijuif non négligeable. Jerome Friedman parle du "tournant de l'année 1538"⁷⁹⁸. Bucer et Eck viennent rétrospectivement renforcer l'attitude négative de Luther envers les juifs, alors qu'il semble bien qu'ils l'aient précédé, même si le changement de Luther s'opère dès 1532. C'est pourquoi il est préférable de penser la radicalisation antijuive qui se produit non pas au regard d'un seul homme mais d'une époque durant laquelle s'opère une césure, fruit d'un ensemble d'actions menées par des personnes différentes. C'est dans cette optique également que Steven Rowan présente le comportement des trois hommes à l'égard des juifs et de leur religion⁷⁹⁹. Je m'intéresserai dans cette partie surtout à la perception des juifs en tant que groupe religieux et social, beaucoup moins aux conceptions purement théologiques que Martin Bucer et Johannes Eck ont du judaïsme.

Martin Bucer, ancien dominicain rallié à Luther, propage la Réforme en Alsace et devient chef de l'Eglise strasbourgeoise à partir de 1523⁸⁰⁰. Les traités théologiques qu'il fait paraître à la fin des années 1520 témoignent de ses connaissances en matière de sources juives et de langue hébraïque (*Tzephaniah epitomographus*, Strasbourg, 1528, et *Sacrorum*

⁷⁹⁸ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, chapitre XII.

⁷⁹⁹ ROWAN Steven, "Luther, Bucer...", *art. cit.*

⁸⁰⁰ HAMMANN Gottfried, *Martin Bucer, 1491-1551 : zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*, Stuttgart, Spire et Kassel, 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte mainz, 139) ; GRESCHAT Martin, *Martin Bucer (1491-1551). Un réformateur et son temps*, ARNOLD Matthieu (trad.), Paris, 2002 (éd. orig. Munich, 1990) ; KRIEGER Christian (dir.), *Martin Bucer and sixteenth-century Europe : actes du colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)*, Leiden et New York, 1993 (Studies in medieval and Reformation Thought, 52-53).

Psalmorum, Strasbourg, 1529)⁸⁰¹. Il adopte à l'égard des juifs un comportement ambigu, dans la mesure où sous couvert de prêcher la compréhension et l'amour à leur égard, il attise en réalité la haine contre eux. A l'instar de Luther, Bucer considère les juifs comme les descendants des Patriarches, comme un peuple qui a reçu les commandements de Dieu, mais qui a été déchu. Etant donné que la conversion ultime des juifs est la condition *sine qua non* pour le parachèvement de l'Eglise, le destin des juifs et des chrétiens se trouve uni, c'est pourquoi les chrétiens ne doivent pas attenter à leur vie. Il s'en prend surtout aux princes et seigneurs qui les expulsent, les taxent et les maintiennent dans leur détestable condition d'usuriers. Martin Bucer est amené à jouer un rôle important et à s'exprimer sur la question juive suite à un appel du *landgrave* Philippe de Hesse⁸⁰². Les communautés juives de ce duché vivent en effet en sursis depuis 1524, lorsque Philippe de Hesse accepte de prolonger leur séjour de quelques années. Celui-ci touche à son terme en 1538, le clergé de la région réclame l'expulsion des juifs. Une commission de prêtres, dont Jacob Sturm et Bucer font partie, se réunit à Cassel et rédige un mémoire dans lequel sont exposées les conditions religieuses et sociales auxquelles les juifs sont autorisés à rester. Ce texte est élaboré en sept points majeurs, les cinq premiers revêtant un caractère essentiellement économique (interdiction du commerce et des pratiques usuraires) et les deux derniers touchant à des questions de religion, puisqu'il est demandé aux juifs d'assister aux sermons chrétiens en vue de leur conversion future et de ne pas disputer de questions religieuses avec des chrétiens. Ce mémoire est relativement tolérant au regard de l'époque dans laquelle il s'inscrit, si bien que certains historiens émettent l'hypothèse que ce mémoire aurait été soumis à la commission par des juifs⁸⁰³. Il semble bien que le caractère religieux soit ici relégué au second plan, au profit d'une situation économique défavorable.

Martin Bucer n'est pas satisfait par ce mémoire et soumet à Philippe de Hesse un opuscule qui renforce les mesures proposées. En effet, le *Judenratschlag* rédigé en 1539 répond point par point au mémoire de Cassel. Il réclame la présence obligatoire des juifs aux sermons chrétiens et limite l'extension du culte juif par les interdictions traditionnelles (lutte contre les blasphèmes, interdiction de construire une nouvelle synagogue, ...)⁸⁰⁴. Il en revient

⁸⁰¹ NOBLESSE-ROCHER Annie, "Le rôle pédagogique des sources et de la piété juives dans le *Tzephaniah epitomographus* de Martin Bucer (1528)", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 44.

⁸⁰² MAURER Wilhelm, "Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen", *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde*, 64 (1953), p. 29-43.

⁸⁰³ HOBBS R. Gerald, "Martin Bucer et les juifs", dans KRIEGER Christian et LIENHARD Marc (dir.), *Martin Bucer and the sixteenth century Europe, actes du colloque de Strasbourg*, Leiden, 1993, p. 683.

⁸⁰⁴ BUCER Martin, *Ratschlag, ob Christlicher Oberkait gebüren müge, das sye die Juden undter den Christen zu wonen gedulden, und was sye zu gedulden, wölcher gestalt und mass – 1538*, dans ID., *Schriften der Jahre, 1538-1539*, STUPPERICH Robert (éd.), Gütersloh, 1964 (Martin Bucers Deutsche Schriften, 7), p. 351 et suivantes.

aux textes de loi civile romaine et de droit canon qui donnaient un cadre et des limites à la tolérance des juifs dans l'Empire romain. Il s'appuie sur les écrits vétérotestamentaires pour expliquer que les religions étrangères à celle qui est officielle doivent être combattues. Sur le plan économique et social, Bucer dépasse toutes les propositions antérieures : il demande la confiscation des capitaux des juifs et une redistribution sous forme de prêt (à 5%) de leur argent aux chrétiens dans le besoin, l'interdiction de tout commerce⁸⁰⁵ et le confinement des juifs dans les métiers les plus durs, les plus pénibles et les plus avilissants (terrassiers, ramoneurs, égoutiers, équarisseurs)⁸⁰⁶. Le but est d'humilier les juifs en les maintenant sous la domination chrétienne, afin qu'ils comprennent que la force est du côté du Christ et qu'ils optent pour sa religion. Son axiome est le suivant : les juifs ont été condamnés par Dieu, en conséquence, les chrétiens n'ont aucun devoir moral qui leur impose de les traiter avec équité. Cette idée était déjà contenue en 1509 dans le *Hostis judeorum* de Johannes Pfefferkorn⁸⁰⁷. Les juifs doivent être à la "queue" (*schwanz*) de la société, selon le principe énoncé dans *Deutéronome*, 28:43-44 : "L'étranger qui est chez toi s'élèvera à tes dépens de plus en plus haut, et toi tu descendras de plus en plus bas. C'est lui qui t'annexera, et tu ne pourras l'annexer ; c'est lui qui sera à la tête et toi à la queue". Il est intolérable pour Bucer qu'il en soit autrement et il décrie ce qui se passe dans d'autres contrées :

"(...) Un exemple particulièrement ordinaire de cela [est visible] par la façon dont cela se passe avec les juifs en Turquie et en Pologne, où ils exercent les métiers les plus élevés et les plus rentables, comme nous le constatons ici avec les juifs baptisés qui par leurs marchandises s'insèrent dans les milieux nobles, princiers et royaux, de sorte qu'ils ont pratiquement toute l'Europe [consignée] dans leurs registres et l'assujettissent à une tyrannie secrète et clandestine (...)"⁸⁰⁸.

Bucer le premier propose alors de mettre au point une politique concrète et efficace à l'égard des juifs. Celle-ci ne trouve cependant aucun écho favorable auprès du *landgrave* qui rejette la sévérité et l'intransigeance du traité, et qui qualifie les Hébreux comme les juifs de "peuple noble" dans un nouvel opuscule censé régler l'existence des juifs en Hesse⁸⁰⁹. Il considère les juifs à la fois comme des étrangers à qui l'hospitalité est due et comme des chrétiens potentiels. Il décide en définitive de ne pas expulser les juifs et de ne pas les soumettre outre mesure au joug chrétien. La publication de cet opuscule, qui contient à la fois les arguments de Bucer et la réfutation de Philippe de Hesse contraint le premier à publier un

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 358.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 354-356.

⁸⁰⁷ PFEFFERKORN Johannes, *Hostis judeorum...*, *op. cit.*

⁸⁰⁸ BUCER Martin, *Ratschlag, ob Christlicher...*, *op. cit.*, p. 356.

⁸⁰⁹ *Antwort des Durchleuchtigsten Hochgebornen Landtgraven zu Hesse Graue zu Catzenelnbogen, etc., an seine Râth, uff den Rathschlag wider die Juden von den Geystlichen berathschlagt worden*, cité dans ROWAN Steven, "Luther, Bucer...", *art. cit.*, p. 84, note 20.

nouveau texte d'une vingtaine de feuillets au mois de mai 1539, *Von den Juden*⁸¹⁰. Il dénigre les juifs en les associant aux papistes et aux Turcs, faisant de ces trois groupes des ennemis irréductibles de Dieu⁸¹¹. Il rappelle le danger qui réside dans le fait de laisser l'économie du pays aux mains des juifs, des gens égoïstes qui refusent d'accepter la notion chrétienne d'amour du prochain. Bucer dénonce Philippe de Hesse qui ne voit pas à quel point cela peut être nuisible de permettre aux juifs de vivre selon les mêmes droits que les chrétiens et combien il est inacceptable qu'ils soient traités en seigneurs plus qu'en serviteurs⁸¹². Dans son *Judenratschlag*, il explique qu'il est important de ne pas confondre le devoir public et la charité individuelle⁸¹³. C'est en partie pour cette raison qu'il ne se montre pas favorable à l'expulsion des juifs de Hesse, de même qu'il était contre celle de ceux de Saxe trois ans plus tôt, acceptant d'intercéder en faveur de Joselmann de Rosheim auprès de Luther afin qu'il fasse revenir le duc sur sa décision⁸¹⁴.

Les idées de mise au travail des juifs et de joug chrétien, prônées par Luther dans les années 1540, se trouvent noir sur blanc chez Trithemius et Geiler von Kaysersberg⁸¹⁵, ainsi que sous la plume de Bucer, en 1539. Ce dernier rattache de manière plus explicite son comportement à l'œuvre missionnaire de son époque, c'est pourquoi appeler au rabais social des juifs n'est pas incompatible dans son discours avec le fait de préconiser à leur égard compassion et bienveillance. Il fait remarquer dans son *Judenratschlag* qu'il serait bon que les juifs soient taxés en fonction de leurs richesses personnelles, car ils servent d'éponges à finances aux seigneurs, ce qui les ruine plus qu'autre chose⁸¹⁶. A l'instar de Luther, Bucer durcit également son comportement à partir de 1542, sans qu'il soit possible d'en déterminer les causes exactes : faut-il y voir l'influence de Luther ? Est-ce l'accusation tenace lui

⁸¹⁰ BUCER Martin, *Von den Juden. Ob und wie die under den Christen zu halten sind, ein Rathschlag, durch die gelerten am ende dis buechclins verzeichnet, zugericht. Item ein weitere erklerung und beschirmung des selbigen Rahtschlags*, Strasbourg, 1539. Cf. annexe 35.

⁸¹¹ *Ibid.* : (...) *So fil nun, lieber freund, der Juden grimme unnd lesterung, oder auch zufalle zu des Papsts grewelen, belanget, solln ir euch so hoch nicht beküemeren. Die feinde unsers herren Jesu Christi, sie heissen Juden, Türcken, Papisten, oder wie sie wollen, werden, wie wider in selb, unsern herren, also auch wider uns, so lang toben, lestern, und alles unglük, so fil ihnen Got immer verhenget, anrichten, so lang sie unsers herren feinde bleiben, haben sie ihn selb, den herren, da er sie zum ewigen leben beruffet (...).*

⁸¹² ROWAN Steven, "Luther, Bucer...", *art. cit.*, p. 85.

⁸¹³ BUCER Martin, *Ratschlag, ob Christlicher...*, *op. cit.*, p. 354.

⁸¹⁴ AM Strasbourg : III 174/22 (119-120) : lettre de Joselmann de Rosheim à Wolfgang Capiton [avril 1537] ; LUTHER Martin, *Briefwechsel...*, *op. cit.*, vol. VIII, n°3152 : lettre de Wolfgang Capiton à Martin Luther [26 avril 1537].

⁸¹⁵ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 361. Voici ce que dit notamment Trithemius : "(...) On comprend que les petits et les grands, les savants et les simples, les princes et les paysans sont tous remplis d'animosité contre les juifs usuriers, et j'approuve toutes les mesures légales prises pour protéger le peuple contre cette exploitation. Un peuple étranger qui s'est installé chez nous doit-il donc dominer chez nous, et dominer non pas grâce à un courage et une vertu plus élevés, mais uniquement grâce au misérable argent amassé de tous les côtés et par tous les moyens, et dont la possession paraît être à ce peuple le bien suprême ? (...)".

attribuant des origines juives qui devient trop lourde à porter ? Le 15 avril 1542 paraît clandestinement un poème satirique s'attaquant aux intellectuels, dans lequel on peut lire au sujet de Bucer :

"(...) A sa manière juif et faux chrétien,
sournois, sophiste,
tel est l'auteur de cet opuscle.
C'est un hypocrite et un faux lettré,
Qui a perverti la parole et les œuvres de Dieu (...)"⁸¹⁷.

De même, dans son protocole, le doyen du chapitre de Saint-Thomas de Strasbourg, Nicolas Wurmser (XVI^e siècle), écrit que Bucer est né juif⁸¹⁸. R. Gerald Hobbs explique la détérioration de la perception bucérienne des juifs par l'évolution de la Réforme elle-même : les espoirs déçus de ne pas voir les juifs gagner en masse les rangs de la *religio nova* ajoutés à l'émergence d'une déviance judaïque au sein de certains courants chrétiens⁸¹⁹. L'inquiétude de Bucer devant l'essor de l'antitrinitarisme de Michel Servet transparait dans une lettre qu'il adresse à Ambroise Blaurer en 1531. Il redoute également l'attitude trop favorable au judaïsme de Wolfgang Capiton⁸²⁰. Enfin, à l'image de nombre de ses contemporains, une distinction nette s'opère entre les *Hebraei* et les *Judaei* dans l'esprit de Bucer, faisant de ce dernier un Janus dont la première face, lumineuse, admire les patriarches et les intellectuels juifs, et la seconde, sombre, reste indifférente au sort des juifs contemporains⁸²¹. Au regard des propos de Bucer, moins hargneux, le comportement de Luther peut apparaître plus cohérent et s'inscrire dans un programme juif plus vaste dont les racines sont médiévales. Rejeter et tolérer font partie du même procédé missionnaire ou prosélyte ecclésiastique depuis le XIII^e siècle.

En ce début de XVI^e siècle, la religion réformée, incarnée par Luther et Bucer, se distingue par un encouragement explicite à se montrer hostile envers les juifs et à entraver la pratique de leur culte. Du côté juif, l'entreprise de Luther comme celle de Bucer sont envisagées et redoutées de la même manière, comme en témoigne Joselmann de Rosheim dans ses *Mémoires* : il rapporte en effet que devant une assemblée de notables de l'Empire qui se

⁸¹⁶ BUCER Martin, *Ratschlag, ob Christlicher...*, *op. cit.*, p. 358-359.

⁸¹⁷ Cité dans *Täuferakten des Elsass*, KREBS Manfred *et alii* (éd.), Gütersloh, 1988, vol. III, annexe n°1178, p. 516-519.

⁸¹⁸ (...) *Vicesima prima Buzerius judeus ex patre et matre christiana natus, conductus a crutariis et parochianis ecclesiae S. Aureliae injuta capitulo fecit primum sermonem (...)*, cité dans FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 201.

⁸¹⁹ HOBBS R. Gerald, "Martin Bucer...", *art. cit.*, p. 689.

⁸²⁰ *Briefwechsel der Brüder...*, *op. cit.*, vol. I, n°249.

⁸²¹ NOBLESSE-ROCHER Annie, "Bucer et les juifs", *Foi et Vie (Cahier d'études juives n°5)*, 104 (2005), p. 34.

tient à Francfort en 1539, il se débat pour contrer les propos injurieux des deux hommes⁸²². Il adresse en parallèle un *Livre de consolation* aux juifs de Hesse dans lequel il les exhorte à ne pas se laisser submerger par le discours de Bucer : "Soyez pieux, acceptez vos souffrances, et vous vous verrez libérer des conseils de Martin Bucer"⁸²³. Parallèlement aux propos tenus par les réformateurs, une nouvelle voix – catholique – se fait entendre : c'est au tour de Johannes Eck d'ajouter sa pierre à l'édifice judéophobe du XVI^e siècle.

Professeur de théologie à Ingolstadt, dans le duché de Bavière, Johannes Eck est un fervent défenseur de la cause catholique dans cette région comme dans le reste de l'Allemagne⁸²⁴. Son attitude à l'égard des juifs est semblable en beaucoup de points à celle de Luther et il n'est pas rare de trouver une présentation conjointe des deux personnages dans les études historiques⁸²⁵. Il s'accorde également avec les positions de Zasius concernant le baptême des enfants juifs⁸²⁶. Par ailleurs, Eck partage les peurs et les aspirations de Luther sur de nombreux points, comme l'espoir de voir les Turcs vaincus⁸²⁷. Mais il est farouchement opposé aux idées et à la personne même du réformateur, dont il dénonce les agissements au même titre que ceux d'autres hérétiques (parmi lesquels on retrouve les juifs)⁸²⁸. Pour lui, il n'est pas utile de disputer avec ces *haeretici damnati*⁸²⁹. A noter que dans ces ouvrages il est souvent question des juifs de *l'Ancien Testament* et non de ceux qui vivent à son époque. Je m'appuie ici sur le traité antijuif de Eck, dont il a été déjà question antérieurement, *Ains Judenbuechlin*, paru en 1541 et édité en 1986 par Winfried Frey⁸³⁰, ainsi que sur les travaux de Steven Rowan⁸³¹ et de Johannes Brosseder⁸³². Les recherches historiques et théologiques modernes ont mis un certain temps avant de se pencher sur la thématique de Johannes Eck et les juifs. Comme le souligne Johannes Brosseder dans son article, cet aspect est absent de

⁸²² KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 92.

⁸²³ Cité dans STERN Selma, *Josel von Rosheim...*, *op. cit.*, p. 143.

⁸²⁴ WIEDEMANN Theodor, *Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität, eine Monographie*, Ingolstadt et Ratisbonne, 1865 ; RISCHAR Klaus, *Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530*, Münster, 1968 (Reformationsgeschichte Studien und Texte, 97).

⁸²⁵ BÄUMER Remigius, "Die Juden im Urteil von Johannes Eck und Martin Luther", *Munchener Theologische Zeitschrift*, 34/4 (1983), p. 253-278 ; RADDATZ Alfred, "Johannes Eck 1541 und Luther 1543...", *art. cit.*

⁸²⁶ ECK Johannes, *Homiliarum doctissimi viri Johannis Eckii, adversus Lutherum et ceteros haereticos, de septem Ecclesiae Sacramentis, tomus IIII*, Paris, 1542, p. 37 ; voir également ROWAN Steven, "Ulrich Zasius and John Eck : 'Faith need not be kept with an Enemy'", *SCJ*, 8/3 (1977), p. 79-95.

⁸²⁷ *ID.*, *Succincta complexio eorum quae in epistola Germanica continentur, ad reverendissimum principem electorem D. Johannem a Metzenhausen, archiepiscopum Trevirensen*, s.l., 1542 : le dernier chapitre est consacré entièrement à la question des Turcs (*Speranda esse in brevi victoriam adversus Turcam, Johannis Eckii homiliae quinque, ad reverendissimum patrem et d. d. Bernardum, S. R. E. cardinalem, ac episcopum Tridentinum, anno MDXXXII*).

⁸²⁸ *ID.*, *Homiliarum doctissimi...*, *op. cit.* et *ID.*, *Enchiridion locorum...*, *op. cit.*, éditions de 1525 et de 1541.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 280.

⁸³⁰ *ID.*, *Ains Judenbuechlins verlegung...*, *op. cit.*

⁸³¹ ROWAN Steven, "Luther, Bucer...", *art. cit.*

nombreuses biographies, même de la plus récente, que fait paraître Erwin Iserloh en 1985⁸³³. Parmi les premiers à traiter du sujet, il faut citer Heiko A. Oberman en 1981⁸³⁴ et Remigius Bäumer en 1983⁸³⁵. Ce dernier tente de revenir sur la thèse d'Oberman qui traite l'antijudaïsme de Luther et de Eck sur un mode commun⁸³⁶.

En 1540, peu après la fête de Pâques, Johannes Eck est appelé par l'évêque d'Eichstätt au sujet d'une affaire de sang qui s'est produite dans sa juridiction. Il prend à cette occasion connaissance d'un opuscule anonyme écrit par un partisan de Luther, qui défend ouvertement les juifs contre les accusations de crimes rituels et dénonce les manipulations des autorités qui recourent à ces dénonciations afin de leur soutirer leurs biens⁸³⁷. Il semblerait que l'auteur de ce traité soit Andreas Osiander de Nuremberg⁸³⁸. Ce dernier rédige en 1529 un plaidoyer pour les juifs de Pösing, accusés de meurtre rituel, intitulé *Ob es war ungläublich sey dass die Juden der Christen kinder heimlich erwürgen, und ir blut gebrauchen, ein reffliche schrift, auff eines yeden urteyl gestelt*⁸³⁹. Il est difficile de savoir si le texte publié en 1540 est une réédition de celui de 1529 ou une variante. Osiander élabore son propos en vingt points qui démontent les mécanismes de ce genre d'accusation : pour lui, il s'agit d'une dénonciation absurde et se base sur le fait que dans la plupart des cas passés, il s'est avéré que les coupables étaient bien plus souvent chrétiens que juifs⁸⁴⁰. Osiander est l'une des rares voix chrétiennes à s'élever dans la Chrétienté pour protester contre les affabulations qui assaillent les juifs depuis le Moyen Age. Cela lui vaut d'être soupçonné par les siens comme par les catholiques d'être lui-même juif⁸⁴¹.

La réponse de Eck ne tarde pas : il publie l'année suivante une réfutation sous le titre complet de *Ains Judenbuechclins verlegung : darin ain Christ, gantzer Christenhait zu schmach, will es geschehe den Juden unrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt*. Ce pamphlet se présente sous la forme suivante : une dédicace à l'évêque de Spire, une

⁸³² BROSEDER Johannes, "Die Juden im theologischen Werk von Johann Eck", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 77-96.

⁸³³ ISERLOH Erwin, *Johannes Eck (1486-1543), Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe*, Münster, 1981 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 41).

⁸³⁴ OBERMAN Heiko A., *Wurzeln des Antisemitismus...*, op. cit. ; ID., "Zwischen Agitation...", art. cit.

⁸³⁵ BÄUMER Remigius, "Die Juden im Urteil...", art. cit.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁸³⁷ ROWAN Steven, "Luther, Bucer...", art. cit., p. 87.

⁸³⁸ Cf. FREY Winfried, "Ritualmordlüge und Judenhass in der Volkskultur des Mittelalters. Die Schriften Andreas Osianders und Johannes Ecks", dans DINZELBACHER Peter et MÜCK Hans-Dieter (dir.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalter*, Stuttgart, 1987, p. 177-198 ; HÄGLER Brigitte, *Die Christen und die 'Judenfrage'. Am Beispiel der Schriften Osianders und Ecks zum Ritualmordvorwurf*, Erlangen, 1992.

⁸³⁹ SCHREINER Stefan, "Was Luther...", art. cit., p. 69.

⁸⁴⁰ OSIANDER Andreas, *Andreas Osiander der Ältere...*, op. cit., et STERN Moritz, *Andreas Osianders Schrift über die Blutbeschuldigung*, Kiel, 1893, qui donne le texte de 1529.

introduction, 25 parties argumentatives et une conclusion. Eck désarme son adversaire en s'attaquant point par point à chacune de ses allégations. Son opuscule offre alors aux chrétiens une anthologie de tous les crimes de sang imputés aux juifs depuis le Moyen Age, avec un traitement particulier du plus marquant de tous, celui de Simon de Trente en 1475. Le livre est si vite épuisé qu'une nouvelle édition paraît en 1542. L'usage du sang chrétien dans les rituels juifs est expliqué et augmenté de récits prenant la forme de témoignages, dont l'un d'eux est très personnel puisqu'il dit avoir eu l'occasion lui-même de toucher la blessure d'un enfant mort sous les coups des juifs de Waldkirch (Brisgau) en 1503. Les détails donnés par Eck sont précis et peuvent laisser penser qu'il a une certaine expérience réelle de ce dont il accuse les juifs, ce qui accroît l'impact de ses propos auprès du public. Il est surtout persuadé que les juifs sont depuis toujours un peuple assoiffé de sang, ce qui se vérifie par les récits bibliques : Caïn et Abel, Esaü et Jacob, Levi et Siméon, ... Selon lui, il serait insensé de croire qu'ils s'amélioreront avec le temps, bien au contraire, ils deviennent toujours plus méchants et féroces. Il est facile aujourd'hui de se rendre compte qu'il avait à sa disposition tout un matériel argumentatif à partir duquel il pouvait élaborer ses affabulations antijuives, puisque le meurtre de Simon de Trente a donné lieu à une littérature et à une iconographie des plus abondantes.

Il a pu s'inspirer également des ouvrages de von Carben et de Margaritha pour donner plus de réalisme à ses propos. L'affaire des juifs de Waldkirch devient une justification suffisante pour bannir les juifs du Brisgau et d'Alsace. Il est difficile de savoir dans quel but Eck a déployé une telle rage à l'encontre des juifs et s'il croyait vraiment qu'ils constituaient une menace pour la Chrétienté. Se trouvent dans cet opuscule exposés de manière plus concrète tous les arguments antijuifs qui parsèment ses ouvrages antérieurs. Peut-être agit-il à l'instar de Luther dans l'optique que la haine suscitée et les mauvais traitements éventuels des chrétiens amèneront les juifs vers la conversion ? Peut-être aussi est-il parvenu à se convaincre que la présence des juifs constitue vraiment une menace prosélyte et physique pour les chrétiens qui les fréquentent.

Sa verve antijuive est également un prétexte pour attaquer les luthériens, *ersatz* de juifs, qui constituent un danger puisqu'ils nient jusqu'aux crimes de sang que commettent les juifs⁸⁴². Eck prétend que les juifs lisent les *Ecritures* de manière superficielle et s'en servent pour attaquer l'Eglise catholique. Or, c'est également ce que font les luthériens, c'est pourquoi

⁸⁴¹ HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth...*, *op. cit.*, p. 136 et suivantes.

⁸⁴² ROWAN Steven, "Luther, Bucer...", *art. cit.*, p. 87.

il les accuse de judaïser. Son opuscule est le pire de tous ceux du genre parus durant le XVI^e siècle si l'on en croit Heiko A. Oberman⁸⁴³. Son impact est très important et peut-être plus grand encore, car il n'est pas absurde de penser que les attaques du catholique ont incité Luther à prendre la plume pour démentir toute connivence entre les protestants et les juifs. Son travail est à lire pour lui-même, certes, mais aussi au regard du reste de la production des *Flugschriften* de son époque, parmi lesquels, hasard ou coïncidence, se trouvent également celles de Bucer et de Luther. Et il est intéressant de constater que si Luther prône l'expulsion des juifs et Bucer leur maintien dans des conditions inférieures à celles des chrétiens, Eck est d'avis qu'il faut les tolérer⁸⁴⁴. C'est à partir de cela que Remigius Bäumer élabore sa théorie des natures différentes d'antijudaïsme qui animent les esprits du XVI^e siècle, particulièrement dans le cas de Eck et de Luther.

La période 1539-1543 constitue dans l'histoire des juifs d'Occident un moment important où des *leaders* des deux branches du christianisme expriment de manière extrêmement virulente leur dégoût viscéral pour le judaïsme. Mais surtout, tout en admirant les Hébreux, en louant à des degrés divers les sciences hébraïques et en continuant d'appeler les juifs à la conversion dans la douceur, Bucer, Eck et Luther condamnent religieusement les juifs contemporains, mais s'en prennent à eux en tant que groupe social. Ils ne prônent plus qu'une tolérance partielle à leur égard, qui s'évanouit parfois totalement à la lecture d'extraits de leurs travaux respectifs. Le traité de Eck peut même faire passer Luther pour un judaïsant et un protecteur des juifs, car autant ce dernier oscille entre haine et compassion, autant le premier ne propose rien d'autre que des stéréotypes vulgaires et diffamants⁸⁴⁵. Avec ces trois hommes s'amorce un tournant important dans la société chrétienne qui depuis longtemps distingue les juifs de l'époque de Jésus des juifs contemporains, sans y apporter pour autant une scission nette. Désormais apparaît un juif qui, lorsqu'il est dépourvu de tout contexte biblique, est résolument perçu comme appartenant à un univers où règne le mal.

b. Juifs et protestants au XVI^e et au XVII^e siècle.

La Réforme n'apporte aucune modification profonde des rapports entre chrétiens et juifs. L'étude menée jusqu'à présent a surtout mis en évidence l'intérêt ou non pour les sciences hébraïques et la mise en valeur dans certains cas d'un troisième juif, l'Hébreu, le juif

⁸⁴³ OBERMAN Heiko A., *Wurzeln des Antisemitismus...*, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁴⁴ ECK Johannes, *Ains Judenbuechclins verlegung...*, *op. cit.*, chapitre XXII.

⁸⁴⁵ BROSEDER Johannes, "Die Juden...", *art. cit.*, p. 96.

biblique. Les représentants des courants catholiques et protestants de l'ère de la Renaissance peinent à se départir de la conception traditionnelle chrétienne des juifs qui maintient les juifs dans leur statut d'ennemis et d'étrangers. La connaissance et la fréquentation des juifs réels restent rares et ponctuelles pour la plupart des théologiens. Les luthériens à la suite des catholiques développent un idéal de conversion qui fait perdurer cette scission entre chrétiens et non-chrétiens. Cependant, des nuances apparaissent au sein du courant réformé, en partie parce que l'impulsion donnée par Luther et amplifiée par Bucer, n'est pas suivie par ses fidèles qui la juge trop extrême. Il n'est pas possible d'entreprendre une étude globale de l'attitude des *leaders* protestants et des pasteurs envers les juifs, je me limiterai par conséquent à ceux qui évoluent ou jouent un rôle dans la vallée du Rhin, comprise dans son sens le plus large. Il faut commencer par citer Philipp Melanchthon (1497-1560), collaborateur de Luther qui devient le principal chef du luthéranisme après la mort du Réformateur. Parmi ses actions les plus importantes, il y a la rédaction de la *Confession d'Augsbourg* en 1530. Il se montre plus ouvert envers les juifs et se plaint de "l'esclavage vraiment odieux" dont il a souffert sous les ordres de Luther, qui "s'abandonnait à sa nature où se voyait une tendance excessivement batailleuse plus souvent qu'il ne tenait compte de sa dignité et de l'utilité commune"⁸⁴⁶.

Lors de la Diète de Francfort, en 1539, Melanchthon condamne la mise au bûcher en 1510 dans la Marche de Brandebourg de 38 juifs accusés d'avoir volé un ostensor et reconnus innocents par la suite. Joselmann de Rosheim rapporte pour l'année 1536 que "un miracle se produisit alors : on apprit à ce moment que les 38 juifs qui avaient été brûlés à Berlin, en 1510 (1510), étaient innocents"⁸⁴⁷. Le voleur de l'ostensor avait avoué son crime, mais l'évêque, homme inique s'il en fut, avait interdit au confesseur du duc Joachim Ier de révéler la vérité à son maître. Les ducs renoncèrent alors à leur projet d'expulsion. Tous, y compris le duc Joachim III, tinrent leur promesse. Seul l'électeur de Saxe nous trahit et nous causa un grand tort en abandonnant ainsi son fils. Il en fut puni"⁸⁴⁸. L'historien Bernard Vogler explique que Melanchthon agit de la sorte parce qu'il est persuadé de l'importance de la loi mosaïque comme facteur d'union"⁸⁴⁹. Cependant, dans un ouvrage en trois volumes compilant les travaux de Melanchthon publié par Johannes Domenicus Manlius en 1563 se trouvent relatés les faits d'une manière peu favorable aux juifs, traités de "scélérats" et considérés comme coupables et

⁸⁴⁶ Cité et traduit dans DELUMEAU Jean, *Le cas...*, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁴⁷ Cf. annexe 44.

⁸⁴⁸ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 99. Traduction de Simon Schwarzfuchs.

⁸⁴⁹ VOGLER Bernard, "La Réforme...", *art. cit.*, p. 216.

amateurs de blasphèmes⁸⁵⁰. Tous les juifs, à l'exception de ceux qui acceptent le baptême, sont brûlés. Il est difficile de savoir si ce texte a été écrit par Melancthon ou par Manlius.

Le réformateur de Zurich, Ulrich Zwingli (1484-1531) fait preuve d'une ouverture plus grande à l'égard des juifs que Luther et Bucer, en partie en raison de ses propres connaissances sur la culture hébraïque. Il accepte la présence des juifs sans interférer sur leurs conditions sociales d'existence. Peut-être la raison de cette tolérance est-elle à comprendre au regard de son époque : en effet, il meurt avant le regain de judéophobie de la fin des années 1530. Cette même réflexion vaut pour le réformateur hébraïsant de Bâle et disciple de Reuchlin, Johannes Oecolampade, qui meurt la même année que Zwingli.

Parmi les réformateurs, il y en a deux qui se sont montrés particulièrement bienveillants avec les juifs. Le réformateur strasbourgeois Wolfgang Capiton (1478-1541), à la demande de Joselmann de Rosheim, intercède auprès de Luther afin d'empêcher l'expulsion des juifs de Saxe. Il entretient jusqu'à sa mort de très bons rapports avec le représentant des juifs d'Allemagne, en partie en raison de son engouement pour les études hébraïques. Joselmann de Rosheim assiste aux sermons de Capiton, ce qui est mal perçu par les autorités religieuses protestantes et juives. Capiton n'est l'auteur d'aucun pamphlet antijudaïque ou antijuif et pense que les chrétiens devraient se conduire avec plus de bienveillance à l'égard des juifs, car rien dans leurs écrits ne peut être compris comme une insulte à la foi chrétienne⁸⁵¹. Cette attitude tolérante trouve son expression dans son engouement pour l'hébreu et dans ses relations avec Joselmann de Rosheim qui assiste aux sermons de Capiton, à Strasbourg⁸⁵². Le théologien et professeur d'hébreu Andreas Osiander a fait preuve comme nous l'avons vu d'une détermination sans précédent à vouloir laver les juifs des accusations de sang dont ils font l'objet. Dans une lettre à Levita en 1544, il dénonce avec virulence le traité luthérien *Vom Schem Hamphoras*⁸⁵³. Quant à Heinrich Bullinger (1504-1575), réformateur de Zurich, il se montre dans un premier temps farouchement opposé aux théories antijuives de

⁸⁵⁰ MANLIUS Joannes Domenicus, *Locorum communium collectanea, a Joanne Manlio per multos annos, pleraque tum ex lectionibus D. Philippi Melancthonis, tum ex aliorum doctissimorum virorum relationibus excerpta, et nuper in ordinem ab eodem redacta*, Bâle, 1563, 3 volumes, tome I, p. 100 : (...) Anno post natum Christum 1510, die 19. Julii, combusti sunt in Marchia Brandenburgensi 38 Judaei, qui sacramentalem hostiam a sacrilego quodam, emptam pugionibus et cultellis in ipsius Christi et Ecclesiae Christianae ignominiam impie confoderant, adjectis blasphemis, quod Christianorum Deus nullum haberet sanguinem, qui tamen miraculose promanavit, adeo ut celari nullo modo potuerit. Quare comprehensi scelerati, omnes vivi sunt exusti, exceptis paucis, qui sacro baptismate conspersi, postridie capitis supplicio sunt affecti. Sacrilegus vero iste, qui vendiderat, candentibus primum forcipibus dilaceratus, vivus etiam deinde combustus est (...), cité dans SCHEIBLE Heinz, "Reuchlins Einfluss auf Melancthon", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 137.

⁸⁵¹ *Encyclopaedia Judaica*, ROTH Cecil (dir.), *op. cit.*, article "Wolfgang Fabricius Capiton".

⁸⁵² FEILCHENFELD Ludwig, *Rabbi Josel von Rosheim...*, *op. cit.*, p. 182.

⁸⁵³ *Encyclopaedia Judaica*, ROTH Cecil (dir.), *op. cit.*, article "Andreas Osiander".

Luther, notamment dans une lettre qu'il écrit le 8 décembre 1543 à Martin Bucer : il y fait part de son rejet pour la haine et la hargne déployées à l'encontre des juifs, qu'il juge improductive⁸⁵⁴. Il défend la mémoire de son prédécesseur, Ulrich Zwingli, en dénonçant les "injures grossières, sauvages et indécentes dont ce vieillard [Luther] s'était rendu coupable"⁸⁵⁵. Il est l'auteur en 1562 d'un recueil de sermons en trois volumes, le *Sermonum decades quinque*, dans lequel il explique que le judaïsme ne constitue pas une menace pour la Chrétienté et qu'il n'est pas nécessaire de le combattre sans relâche. Ses écrits comprennent tout de même les stéréotypes antijudaïques traditionnels et à ses yeux, la synagogue reste l'Eglise de Satan⁸⁵⁶. Son intérêt pour les juifs est très faible en comparaison du caractère obsessionnel qu'il revêt chez Luther. Le conseil de la ville d'Augsbourg est confronté en 1572 à la question de savoir s'il doit expulser ou garder les juifs qui y résident. Georg von Stetten (1520-1573), patricien de la ville et correspondant de Bullinger depuis 1558, consulte le réformateur pour avoir son avis en mai 1572⁸⁵⁷. Selon von Stetten, le motif de l'usure juive comme argument décisif dans la question de l'expulsion des juifs est à proscrire. On ne peut les rejeter pour leurs pratiques usuraires alors même que les chrétiens prêtent de l'argent. Bullinger lui répond le mois suivant, se basant sur les textes ecclésiastiques : les juifs demeurent obstinés dans leur foi en raison du mal que leur procure le *Talmud*, mais ils doivent être tolérés, dans la perspective de leur conversion future⁸⁵⁸. Cependant, ce texte met en avant que le réformateur se rapproche toujours plus des idées de Luther et de Bucer. En effet, il en arrive à la conclusion qu'il vaut mieux ne pas accepter de juifs sur le sol chrétien, puisque, le *Talmud* empêchant toute conversion de se faire, la situation est bloquée. Von Stetten ne considère aucune des raisons invoquées par les partisans du bannissement des juifs comme suffisamment grave⁸⁵⁹, mais il semble que Bullinger ait finalement réussi à le convaincre du bien fondé d'une telle action puisqu'en 1574, les juifs sont expulsés de la région d'Augsbourg.

⁸⁵⁴ AM Zurich : E II/346 (125).

⁸⁵⁵ DELUMEAU Jean, *Le cas...*, op. cit., p. 83.

⁸⁵⁶ BULLINGER Heinrich, *Sermonum decades quinque, de petissimis Christianae religionis capitibus, in tres tomos digestae*, Zurich, 1562, folio 272 verso – folio 273 recto.

⁸⁵⁷ AM Zurich : E II/378 (1884 recto – verso) [28 mai 1572].

⁸⁵⁸ AM Zurich : E II/348 (93 recto – verso) [10 juin 1572].

⁸⁵⁹ AM Zurich : E II/378 (1886 recto) : (...) *Hanc vel solam ob causa, quod blasphemi sint in salvatorem nostrum, idque parte perfracte et continue. Ceterae causae omnes apud me tanti non fierent, ut propterea censerem rejiciendos. Scio quidem scandala et damna ab illis dari et leges eludi, sed id magistratum culpa fieri certum est, prout hoc quoque certum est, quod ejici nunquam possint e loco in quem semel admissi sunt, quin aculeum instar crabronum relinquunt : est enim illa gens invidia et vindictae cupiditate prae omnibus aliis repleta. Ago autem tibi gratias ingentes, quod dignatus fueris tantum laboris capere ad scriptum illud concinnandum, didici aliqua ex illo praesertim quae de Talmud illorum narrasti, quae prius mihi erant ignota (...).*

La tendance générale qui se dégage du premier protestantisme, même s'il y a un détachement ou un détournement de la verve antijuive de Luther, est l'intolérance religieuse et le rejet physique. D'où l'implication de nombreux théologiens et pasteurs dans les expulsions de juifs, tel Balthasar Hubmaier qui joue un rôle dans celle des juifs de Ratisbonne en 1519. Certains se sont particulièrement distingués en encourageant ouvertement l'hostilité populaire contre les juifs, au moyen d'écrits perpétuant les préjugés antijudaïques et propageant les accusations antijuives, expliquant combien la présence des juifs en un lieu est néfaste⁸⁶⁰. Au XVIIe siècle encore, même si les pasteurs dans l'ensemble ne font pas obstruction à l'exercice du culte juif dans les lieux où il est permis, la cohabitation avec les juifs au XVIIe siècle ne va pas sans heurts. Je reprends ici l'exemple singulier du pasteur Samuel Hoppensack, étudié par André-Marc Haarscher dans sa monographie sur les juifs du Hanau-Lichtenberg⁸⁶¹. De 1675 à 1715, Hoppensack est pasteur à Pfaffenhoffen, où des juifs résident mais ne sont pas autorisés à faire leur culte ; ils vont pour cela à Dauendorf, qui dépend de l'évêché de Strasbourg. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, le roi de France a rattaché à la couronne presque toute l'Alsace, en laissant toutefois au comte de Hanau-Lichtenberg une certaine autonomie. Pfaffenhoffen est l'un des derniers bastions protestants en territoire catholique.

Au début du mois de septembre 1678, à quelques jours de *Rosh ha-Shana*, le nouvel an juif, une petite garnison est installée à Pfaffenhoffen en raison de la guerre de Hollande, ce qui oblige les habitants à ne pas quitter la ville. Les juifs font appel le 3 septembre à la Chancellerie pour obtenir l'autorisation de célébrer leur fête dans la ville même le 6 et 7. Leur requête est acceptée, "du fait de la nécessité causée par la guerre", le pasteur est informé par le secrétaire de la Régence, Bernhard Meeder, mais trop tard (le 6), intentionnellement semble-t-il. En effet, les juifs se sont déjà réunis. Il se rend sur le lieu de prières avec le prévôt dans le but de les disperser. Les juifs refusent de s'en aller et le pasteur aurait alors demandé aux troupes françaises de lui venir en aide. Cet événement nous est connu par les échanges épistolaires entre Samuel Hoppensack et la Chancellerie conservés aux Archives Départementales du Bas-Rhin, dans l'*Evangelische Kirchenbuch* de Pfaffenhoffen⁸⁶². La lettre envoyée par Hoppensack en réponse à Meeder, le 8 septembre est particulièrement intéressante, car tout l'antijudaïsme du personnage y transparaît :

"(...) Mon étonnement est provoqué par la grande impudence et témérité des juifs de demander à nous, chrétiens, un service que nous considérons comme impie (*abgöttisch*), irritant (*ergerlich*), diabolique (*teufflich*)

⁸⁶⁰ DEPPERMANN Klaus, "Judenhass und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus", dans BERND Martin et SCHULIN Ernst (dir.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, Munich, 1981, p. 110-130.

⁸⁶¹ HAARSCHER André-Marc, *Les juifs...*, *op. cit.*, p. 246-248, p. 419-425 et p. 427-433.

⁸⁶² ADBR : 3 E 372/1, *folios* 341-345. Cf. annexe 37.

et maudit (*verflucht*), ce qui est clair ou devrait être clair à tout chrétien, bien que les juifs ne s'en laissent pas convaincre et continuent avec entêtement à croire que de cette façon ils servent le vrai Dieu (...)”⁸⁶³.

Le maintien de cette fête est à ses yeux chose impie et exécration, il n'est pas possible que les autorités civiles la tolèrent. Il refuse catégoriquement de se "rendre complice de l'horrible infamie, de la malédiction et de la conspuation du Très-Saint nom de Jésus" en permettant la célébration de cette "impie, irritante, diabolique et maudite fête juive". Hoppensack se place ensuite en digne héritier de Luther, pour justifier l'interdit et la force employée à l'égard des juifs récalcitrants :

"(...) Et en ceci j'ai un prédécesseur, notre bienheureux Luther que je suis fidèlement et qui écrit ainsi dans ses pensées à propos de la synagogue des juifs : "On devrait y mettre le feu et ce qui ne brûlera pas le couvrir de terre afin que personne n'en voie jamais la moindre pierre ni scorie". Et aux princes et seigneurs qui ont des juifs sur leurs terres : "Si mon conseil ne vous convient pas, prenez en un autre afin que vous et nous tous soyons débarrassés de l'insupportable et diabolique poids des juifs et que nous ne soyons pas coupables et complices devant Dieu de tous les mensonges, infamies et malédictions que les juifs profèrent effrontément contre la personne de Notre Seigneur Jésus Christ de sa Sainte Mère, de tous les chrétiens et de toute autorité". (...) Nous avons bon espoir que sa Gracieuse Seigneurie ne laissera pas passer cette action répréhensible et révoltante mais condamnera et défendra contre un tel malheur et punira les juifs en conséquence puisque ce lieu n'a jamais été souillé par la présence de cette juiverie (*Judenschaft*) maudite, diabolique et impie (...)”⁸⁶⁴.

D'après un rapport envoyé par Hoppensack le 24 octobre 1678 au Consistoire Général de Bouxwiller, il semble que les juifs n'aient pas été inquiétés outre mesure et qu'ils aient pu célébrer leur nouvel an trois jours durant. Il y explique que l'impudence et l'arrogance des juifs agacent les habitants de la ville qui auraient pu s'en prendre physiquement à eux et les expulser, avec l'aide des troupes françaises, "mais nous n'avons pas voulu nous abaisser à nous prendre à ces scélérats"⁸⁶⁵. Cet épisode met en lumière que le rejet théologique ou religieux des juifs est toujours aussi vivace au XVIIe siècle, mais que la donne est différente, car "depuis que les juifs ont de si grands protecteurs [en la personne des princes et seigneurs], les hommes d'Eglise n'ont pu que très peu agir contre eux"⁸⁶⁶. Le droit de recevoir des juifs a été garanti aux comtes de Hanau-Lichtenberg après le traité de Westphalie, en 1648, et ils ne font que peu de cas des récriminations des pasteurs. La peur de ne pas voir se réaliser l'unité chrétienne, *a fortiori* dans une région où le protestantisme est minoritaire, est ce qui pousserait Hoppensack à faire montre d'une telle virulence. Et à l'instar de son guide spirituel, Martin Luther, les juifs sont une catégorie de personnes à réduire au silence, aux côtés des papistes, des calvinistes, des mennonites, ...⁸⁶⁷. Il redoute fort que ce précédent dans l'histoire de la ville ne le contraigne à accepter également des aménagements pour ces autres perturbateurs. Cinq ans plus tard, en 1683, les juifs du lieu remportent une nouvelle victoire

⁸⁶³ Cité et traduit dans HAARSCHER André-Marc, *Les juifs...*, *op. cit.*, p. 422.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 422-423.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 424.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

sur le pasteur, en se voyant autorisés à tenir synagogue à Pfaffenhoffen même, grâce au *Judenvorsteher* du comté de Hanau-Lichtenberg, Jacob Weyl de Westhoffen (1650-1702), qui dénonce les agissements antijuifs de Hoppensack auprès du comte palatin Christian à deux reprises⁸⁶⁸. Les contre-offensives menées par Hoppensack sont ratifiées par tous les pasteurs de la région, parmi lesquels J. Georg Andreas Thürmann de Imbsheim, dont la remarque témoigne de l'ancrage des mythes antijuifs dans les représentations collectives :

"(...) Que ceux que Dieu dans sa juste colère a dispersé à travers le monde, ceux qui maudissent les chrétiens, ceux qui (...) par l'empoisonnement, l'assassinat et mille autres façons se sont rendus coupables, ne soient pas entendus sous peine de l'abaissement de l'honneur du Christ (...)"⁸⁶⁹.

Malgré tout le déploiement de force à empêcher que soient octroyées aux juifs des libertés nouvelles, ces derniers obtiennent gain de cause. La lutte contre les juifs est un élément bien ancré dans la théologie protestante, avec peut-être un bémol à apporter pour les théologiens suisses qui semblent faire montre d'une plus grande souplesse. Un antijudaïsme plus virulent s'observe chez les pasteurs alsaciens des XVIIe et XVIIIe siècles, même si la figure exceptionnelle du pasteur Jean-Frédéric Oberlin (1740-1826) viendra faire défaut à cette règle. Les protestants, comme les catholiques, développent un idéal missionnaire qui les pousse à percevoir les juifs comme un mal théologique à combattre. L'idéal de conversion aboutit chez les luthériens à la création en 1728 de l'*Institutum Judaicum*, en activité jusqu'en 1792⁸⁷⁰. De ce point de vue, l'apport de la Réforme dans la perception des juifs est un renforcement ou une continuation de l'enseignement de l'Eglise médiévale, et cette attitude profondément antijudaïque marque de nombreuses générations de théologiens.

c. La méconnaissance des juifs réels ? Le cas de Jean Calvin.

Qu'en est-il du réformateur français Jean Calvin (1509-1564) ? Bien qu'en marge de l'étude proposée, il révèle des attitudes communes à son époque sur la perception des juifs et surtout leur méconnaissance. Partisan des idées de Luther, il quitte Paris pour s'établir à Genève en 1541. A l'instar de Zwingli à Zurich, il essaie d'y établir un véritable Etat chrétien. Il considère que la Loi est un héritage juif qui permet la sanctification chrétienne, il met ainsi sur le même plan l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, contrairement à Luther qui oppose clairement la Loi et l'Evangile et lit l'*Ancien Testament* à la seule lumière du Christ. Calvin reste persuadé de l'importance des sciences hébraïques dans l'interprétation des *Ecritures* et

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 422.

⁸⁶⁸ ADBR : 3 E 372/1, folio 46 et suivants. Cf. annexe 37.

⁸⁶⁹ Cité et traduit dans HAARSCHER André-Marc, *Les juifs...*, op. cit., p. 432.

⁸⁷⁰ CABANEL Patrick, *juifs et protestants en France : les affinités électives, XVIe-XXIe siècles*, Paris, 2004.

milite en faveur du droit égal des deux *Testaments* à être considérés comme parole divine⁸⁷¹. Cette conception novatrice l'élève dans de nombreux écrits historiques et théologiques au rang de philosémite. Cet aspect est davantage accentué dans les nombreux travaux qui soulignent les affinités judéo-protestantes, particulièrement en France, où le double lien de la *Bible* et de la persécution fonde cette convergence. Il convient de citer notamment les études de Patrick Cabanel⁸⁷² et celle parue récemment de Michel Leplay⁸⁷³ qui aborde cette thématique sur un plan plus théologique et politique que Cabanel. Il y est montré que le Livre est compris par Calvin comme un véritable trait d'union entre les deux confessions. Sur de nombreux points, il ne sera pas suivi par ses adeptes qui conservent une vision plus traditionnelle du judaïsme et des juifs (Duplessis-Mornay, Basnage, Plantier, Bayle, ...). Si sa perception des juifs n'est pas aussi catégorique que celle de Luther, il agit en missionnaire, à l'instar de tous les principaux réformateurs, et se rapproche en cela de l'action de Bucer, même s'il fait preuve d'une souplesse plus grande⁸⁷⁴. Au même titre que les païens et les Turcs, les juifs empêchent l'unité chrétienne de se réaliser pleinement. Dans son opuscule *Ad quaestiones et objecta Judaei cujusdam*, publié après sa mort en 1575 par Théodore de Bèze dans *Joannis Calvini vita*⁸⁷⁵, les termes qui désignent les opposants à la religion chrétienne, et pas seulement les juifs, sont forts : ils sont qualifiés de "porcs", de "moutons", de "chiens" et comparés à des "prostituées" ou à des "ivrognes vomisseurs" ; il fait appel également à la scatologie en recourant à des images telles que les latrines, la défécation ou les eaux d'égout⁸⁷⁶. Le juif rejeté par Calvin est le juif théologique, c'est-à-dire celui que combat l'Eglise, parce qu'il perturbe l'ordre établi.

Cette impression se renforce à la lecture du *Ad quaestiones*. Cet ouvrage se présente sous la forme de 23 questions posées à un interlocuteur juif, auxquelles il apporte systématiquement une réponse. L'intérêt de la démarche est de tenter de mettre en doute des éléments de la foi chrétienne et de s'interroger sur les contradictions qui existent au sein du dogme chrétien. Le mystérieux interlocuteur juif de Calvin est l'auteur du *Sefer Nizzakhon*,

⁸⁷¹MOREAU Pierre-François, "Calvin, le peuple hébreu et la continuité des deux Testaments", dans TOLLET Daniel (dir.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le centre d'Etudes juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000, p. 85-96.

⁸⁷²CABANEL Patrick (dir.), *Une histoire des protestants en France*, Paris, 1998 ; *ID.*, *Juifs et protestants...*, *op. cit.*.

⁸⁷³LEPLAY Michel, *Les Eglises protestantes et les juifs face à l'antisémitisme au XXe siècle*, Lyon, 2006.

⁸⁷⁴Cf. BIELER André, *L'humanisme social de Calvin*, Genève, 1961 ; BARON Salo Wittmayer, "John Calvin...", *art. cit.*

⁸⁷⁵CALVIN Johann, *Epistolae et responsa*, dans BEZE Théodore de, *Joannis Calvini vita a Theodor Beza accurate descripta*, Genève, 1575.

⁸⁷⁶BURNETT Stephen G., "Calvin's jewish interlocutor : christian hebraism and anti-jewish polemics during the Reformation", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 55 (1993), p. 120.

ouvrage anonyme rédigé à la fin du XIV^e siècle en Allemagne⁸⁷⁷. C'est l'opuscule le plus offensif et le plus agressif que les juifs ont écrit contre les chrétiens. Il s'agit d'une somme argumentative comprenant essentiellement des questions exégétiques. Ce traité polémique jouit d'une mauvaise réputation durant le Moyen Age et particulièrement au début de la Réforme. Luther lui-même s'en prend à cet ouvrage en se plaignant de ce que "un certain auteur juif" cité par Münster dans sa *Bible hébraïque* insulte la Vierge Marie en la nommant *Haria* ("excréments")⁸⁷⁸. Il rentre dans la catégorie des livres que Reuchlin préconise de brûler⁸⁷⁹. De nombreux hébraïsants chrétiens cherchent à se procurer le *Sefer Nizzakhon* : Sebastian Münster en fait sa propre copie d'après l'original en possession de Reuchlin et imprime 65 extraits dans son édition bilingue de la *Bible* en 1534-1535⁸⁸⁰ et dans la traduction de *l'Évangile selon Matthieu* en 1537⁸⁸¹. Les écrits de Münster étant très diffusés, cela a pour conséquence de populariser le contenu du *Sefer Nizzakhon*. Un annotateur du XIX^e siècle, Henry Walter, fait remarquer que toutes les citations de sources juives de Calvin proviennent des textes de Münster⁸⁸² et en 1984, Harry F. van Rooy a démontré que dans son commentaire de la *Genèse* paru en 1554⁸⁸³, Calvin recourt abondamment à la Bible de Münster⁸⁸⁴. Cela permet de dater l'écrit de Calvin sur les juifs de 1537 environ. Bien qu'il réponde à des questions posées par un juif, ses réponses reflètent son opinion sur les juifs et leurs objections à la Chrétienté. Stephen G. Burnett s'interroge pour savoir dans quelle mesure les théologiens comme Luther ou Calvin ne projettent pas sur les juifs contemporains l'image d'un mauvais juif tel que le serait l'auteur du *Sefer Nizzakhon*. Les réponses de Calvin démontrent qu'à ses yeux, il n'y a pas de différence⁸⁸⁵.

Un article d'Achim Detmers paru en 2006 se demande quels sont les contacts de Calvin avec ses contemporains juifs⁸⁸⁶. Cette question des rapports entre les théologiens et leur "objet d'étude" est intervenue de manière éparse à plusieurs reprises dans ce travail de thèse, mais étonnamment, rares sont les auteurs qui s'en préoccupent. La question des rapports

⁸⁷⁷ BERGER David (éd.), ספר נתיחון ישי - *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A critical edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphie, 1979

⁸⁷⁸ LUTHER Martin, *TR*, vol. IV, p. 677 et vol. V, p. 414.

⁸⁷⁹ REUCHLIN Johannes, *Augenspiegel*, *op. cit.*, folio 15a.

⁸⁸⁰ MÜNSTER Sebastian, *En tibi lector...*, *op. cit.*

⁸⁸¹ *ID.*, תורת המשנה, *Evangelium secundum Matthaum...*, *op. cit.*

⁸⁸² BURNETT Stephen G., "Calvin's jewish interlocutor...", *art. cit.*, p. 119.

⁸⁸³ CALVIN Jean, *In primum Mosis librum, qui Genesis vulgo dicitur, commentarius Johannis Calvini*, Genève, 1554.

⁸⁸⁴ ROOY Harry F. van, "Calvin's Genesis Commentary – Which Bible Text did he use ?", dans *ID.*, *Our Reformational Tradition : a Rich Heritage and Lasting Vocation*, Silverton (Afrique du sud), 1984, p. 203-215.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁸⁶ DETMERS Achim, "Oft habe ich mit vielen Juden gesprochen. Calvins Verhältnis zum Judentum", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 23-42.

entre théologiens et juifs est toujours envisagée sous l'angle de la religion. Selon Detmers, il apparaît en effet que Calvin se montre plus tolérant à l'égard du juif théologique, sans pour autant se prononcer outre mesure sur les juifs réels. Il n'est en effet l'auteur d'aucun ouvrage antijuif notoire si bien qu'il passe pour un fervent défenseur des juifs dans nombre d'études historiques. Cette perception vaut déjà au XVI^e siècle, où des écrits anticalvinistes le calomnient en lui prêtant une amitié avec les juifs : le luthérien hessois Georg Nigrinus fait cette réflexion en 1595⁸⁸⁷. L'auteur du *Calvinus judaizans*, Aegidius Hunnius, émet la même critique⁸⁸⁸.

Contrairement à Luther qui vit dans une région où sont implantées des communautés juives, Calvin habite à Genève d'où les juifs ont été expulsés en 1491⁸⁸⁹. Achim Detmers énumère nombre de cas où Calvin aurait pu être en relation avec des juifs, en réponse à cette affirmation récurrente de l'absence de contacts. Il base son propos sur une citation extraite du commentaire de Daniel que Calvin publie en 1561, dans lequel il écrit qu'il lui a souvent été donné de "s'entretenir avec plusieurs juifs"⁸⁹⁰, sans préciser dans quelles circonstances de telles relations ont pu s'établir. La thèse défendue par Salo Baron Wittmayer⁸⁹¹ selon laquelle Calvin et Joselmann de Rosheim auraient débattu lors de la Diète de Francfort en 1539, ou celle de Simon Schwarzfuchs⁸⁹² qui identifie Joselmann comme étant l'interlocuteur de Calvin dans le *Ad quaestiones*, ne semblent pourtant pas se vérifier. Il est possible que les deux hommes aient été en contact, notamment lors du passage de Calvin à Strasbourg, mais aucune preuve tangible ne peut être donnée. En revanche, Calvin a séjourné à Ferrare en 1536 où existe une importante communauté juive (près de 3000 juifs y vivent au début du XVI^e siècle)⁸⁹³ ainsi qu'à Francfort en 1539 qui compte environ 400 juifs⁸⁹⁴, à Worms⁸⁹⁵ et à Haguenau⁸⁹⁶ vers 1540-1541 qui abritent toutes deux des communautés juives conséquentes à cette période. Achim Detmers insiste sur le fait que ces contacts potentiels avec des juifs ne sont que pure spéculation, mais Calvin ne peut avoir échappé à l'observation du fonctionnement d'une communauté juive. On sait par ailleurs que lors d'un voyage à

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁸⁸ HUNNIUS Aegidius, *Calvinus judaizans...*, *op. cit.*, p. 59.

⁸⁸⁹ NORDMANN Achilles, "Histoire des juifs à Genève, de 1281 à 1780", *REJ*, 80 (1925), p. 17.

⁸⁹⁰ CALVIN Jean, *Praedictiones in librum prophetarum Danielis*, Genève, 1561 : (...) *Ego saepe loquutus sum cum multis Judaeis* (...).

⁸⁹¹ BARON Salo Wittmayer, *A social and religious...*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 279-296.

⁸⁹² Cf. les mémoires de Joselmann de Rosheim sur internet.

⁸⁹³ DETMERS Achim, "Oft habe ich...", *art. cit.*, p. 29.

⁸⁹⁴ KRACAUER Isidor, *Geschichte der Juden in Frankfurt am main (1150-1824)*, vol. I, Francfort, 1925, p. 311.

⁸⁹⁵ REUTER Fritz, *Warmaisa...*, *op. cit.*

⁸⁹⁶ BLOCH Joseph, *Historique de la communauté juive de Haguenau, des origines à nos jours (huit siècles)*, Haguenau, 1968.

Strasbourg en 1543, il rencontre le juif converti Immanuel Tremellius avec qui il aura des échanges épistolaires et professionnels par la suite⁸⁹⁷.

Jean Calvin ne se prononce pas sur la question de la tolérance des juifs, encore une fois parce qu'il n'a pas à le faire pour sa propre ville dépourvue de communauté, mais il n'élabore pas non plus de discours, en sa qualité de *leader* religieux, propre à ce thème. Sa correspondance avec Ambroise Blaurer met en évidence que ce dernier l'interroge à ce sujet en 1561, il souhaite notamment connaître son avis concernant les propos virulents de Luther. La réponse de Calvin ne nous est malheureusement pas parvenue⁸⁹⁸. Il semblerait qu'il se situe entre Capiton et Bucer en matière de tolérance des juifs, c'est-à-dire entre une certaine forme d'ouverture et d'acceptation d'une part, et un besoin de les circonscrire sans forcément les expulser et sans recourir à la coercition d'autre part. Son opinion se forge bien plus à partir de ses connaissances des juifs bibliques et de l'enseignement antijudaïque traditionnel que d'après l'observation et la fréquentation des juifs réels. Et tous les contacts interconfessionnels, lorsqu'ils se produisent, ne sont pas productifs. La sympathie et le respect qui lient Capiton à Joselmann de Rosheim font largement figures d'exception. D'où le fait que Calvin puisse écrire en 1561 dans son commentaire de Daniel que s'il a souvent discuté avec des juifs, il ne leur a jamais trouvé "une goutte de foi, une parcelle de vérité ou la moindre force mentale" : "Oui, je n'ai jamais perçu de bonne intelligence chez aucun juif"⁸⁹⁹. De ce point de vue, il se rapproche de tous ses contemporains, protestants et catholiques, pour qui la connaissance de cet autre qu'est le juif se fait essentiellement par ouï-dire et préjugés.

La lutte reste avant tout antijudaïque et se porte contre le juif en tant que dissident religieux. Les occurrences virulentes dont Calvin fait preuve à leur endroit, comme à celui des païens et des musulmans, conservent un fondement purement théologique et une logique chrétienne de construction d'une unité. A l'instar de tous les théologiens, il ne supporte pas les juifs, qu'il considère comme les vecteurs d'une alternative religieuse inconcevable. Calvin ne franchit pas l'étape suivante atteinte et dépassée par Luther, Bucer ou Eck qui est la déstabilisation à tout prix du juif religieux et du juif social, c'est-à-dire du juif pris en dehors de toute considération théologique. D'où le fait qu'il ne place pas les juifs au premier plan de ses préoccupations et reste plus mesuré dans ses propos. Qu'il ne propose à l'inverse aucune défense face aux écrits antijuifs des années 1530-1540 – ce manque d'implication dans le sort

⁸⁹⁷ DETMERS Achim, "*Oft habe ich...*", *art. cit.*, p. 32-33.

⁸⁹⁸ *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer...*, *op. cit.*

⁸⁹⁹ CALVIN Jean, *Praedictiones...*, *op. cit.* : (...) *Nunquam vidi guttam pietatis, nunquam micam veritatis vel ingenuae naturae, imo nihil communis sensus in ullo Judaeo unquam deprehendi (...).*

des juifs est une tendance très générale au XVI^e siècle – témoigne de cette vision négative pluriséculaire constitutive de la société chrétienne : l'image des juifs ne peut être pleinement positive : tout au plus est-elle moins sombre.

Luther, Bucer; Eck et Calvin s'inscrivent tous les quatre avant tout dans un contexte judéophobe, qu'ils alimentent et dont ils tirent leur argumentaire à la fois. Il semblerait que, malgré les propos de Bucer et de Luther, les juifs aient finalement plus d'affinités et de points communs avec les protestants qu'avec les catholiques. Il y a d'ailleurs chez ces derniers une mise en valeur de la culture vétérotestamentaire et, au XVII^e siècle surtout, nombre d'entre eux se nomment Isaac, Abraham ou Emmanuel, en hommage à l'*Ancien Testament*. Il apparaît qu'une scission du juif s'opère, entre le juif biblique, le juif théologique et le juif réel. Le premier est loué, le second est déprécié, par les catholiques et les protestants, qui s'acharnent à le mener de gré ou de force vers le baptême pour le Salut de tous. Quant au troisième, le juif réel, c'est-à-dire celui qui est dans la société, dépourvu de tout contexte théologique⁹⁰⁰, il est ignoré mais subit un processus constant de dévalorisation sociale. Il y a donc chez les théologiens, plusieurs regards posés sur les juifs, différents, non pas en fonction de leur appartenance à la religion catholique ou au courant réformé, mais selon les objectifs personnels de chacun des théologiens. Il existe divers formes et plusieurs degrés dans la judéophobie des théologiens. Observons à présent l'attitude de certains humanistes envers les juifs.

3. Humanisme et antijudaïsme.

a. *Les limites de la collaboration intellectuelle : Sebastian Münster, Paul Fagius et Elie Bakhur Levita.*

Il y a parmi les humanistes chrétiens deux hébraïsants qui sont allés extrêmement loin dans la collaboration intellectuelle avec les juifs, il s'agit de Sebastian Münster, dont il a déjà été question au début de cette troisième partie, et du pasteur Paul Fagius (1469-1549)⁹⁰¹. Tous deux ont pour point commun d'avoir été en relation avec l'un des plus grands savants juifs de leur temps, Elie Bakhur Levita⁹⁰². Leurs relations professionnelles, autour des *hebraica*, ont

⁹⁰⁰ Dans une certaine mesure, bien sûr, puisqu'il évolue dans la société chrétienne.

⁹⁰¹ RAUBENHEIMER Richard, *Paul Fagius aus Rheinzabern. Sein Leben und Wirken als Reformator und Gelehrter*, Roxheim (Pfalz), 1957 ; KELLER Bernard, "Paul Fagius...", *art. cit.*. Voir également STEINSCHNEIDER Moritz, "Le livre de la Foi, ...", *art. cit.*

⁹⁰² WEIL Gérard E., "Une leçon de l'humaniste hébreu Elias Lévitá à son élève Sébastien Münster", *RA*, 95 (1956), p. 31-40 ; *ID.*, *Elie Lévitá...*, *op. cit.* Les contacts entre Lévitá et Münster ne semblent avoir été qu'épistolaires, bien qu'aucune correspondance entre les deux hommes ne nous soit parvenue.

débouché sur des rapports privés et amicaux avec le massorète Levita, les deux chrétiens faisant preuve d'une grande tolérance à l'égard du judaïsme et de ses membres. Cette tolérance comporte cependant des failles, puisque – est-ce un hasard ? – Münster et Fagius sont les auteurs de traités missionnaires antijuifs datés respectivement de 1539 et de 1542 qui révèlent les limites de leur acceptation des juifs. L'on y décèle que, en dépit de leur ouverture sur le monde juif et de leur implication personnelle, ils restent critiques à envers les juifs et leur culture, selon les jugements propres à leur époque⁹⁰³.

Elie Levita est un juif allemand né près de la ville de Nuremberg qui a passé la plus grande partie de sa vie en Italie, à Venise et à Rome notamment⁹⁰⁴. Il migre avec sa femme à Padoue à la fin du XVe siècle alors que la ville de Rome promulgue des lois toujours plus restrictives à l'encontre de la communauté juive. Levita se considère lui-même comme un juif *ashkenaze*. Dans une lettre qu'il écrit à Münster après 1520, à propos de l'écriture cursive des juifs nommée *mashqeyt* (משק"ת), il témoigne de son origine germanique⁹⁰⁵. A en croire le chroniqueur juif polonais David Gans, il serait né en 1477⁹⁰⁶. Les historiens contemporains, à la suite de Cecil Roth, préfèrent la date de 1468 ; quant à son biographe français, Gérard E. Weil, il opte pour 1469 ou 1470⁹⁰⁷. Levita est l'auteur de nombreux ouvrages grammaticaux en hébreu traduits en latin, et est autant connu dans le monde juif que dans l'univers des savants chrétiens. Nombreux sont ceux qui l'ont eu pour maître, comme Münster et Fagius, tous deux devenant par la suite les traducteurs officiels de ses œuvres.

Jamais Sebastian Münster n'a professé une sympathie démesurée pour les juifs, qu'il s'agisse des Hébreux ou de ses contemporains. Il fait montre d'un réel intérêt scientifique pour leur religion et leur culture. Il rejette leur cécité et ne comprend pas leur obstination, d'où la rédaction de traités missionnaires, mais ne tombe pas pour autant dans une attitude dénigrante et hostile à leur égard. Cette mission juive connaît un essor important dans les milieux

⁹⁰³ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 100 et suivantes.

⁹⁰⁴ MÜNSTER Sebastian, *Opus grammaticum consummatum...*, *op. cit.*, préface : (...) *Inter hos omnes excitavit Dominus et in Italia Judaeum quemdam qui tamen natus fuerat in Germania, in nova scilicet civitate super amne Eysch haud procul a Nuremberga, Elia nomine (...)*.

⁹⁰⁵ "(...) Tu dois savoir que les juifs d'Allemagne sont incapables de prononcer correctement le nom de cette écriture qui est *mashqeyt* – cursive. C'est également de cette manière que la nomment les juifs de France, d'Espagne, d'Italie et de Grèce (...). Mais nous, les juifs allemands, nous prononçons *mashey* parce que nous avalons le *kaf* (...)", cité dans PERETZ Moritz, "Ein Brief Elija Levitas's an Sebastian Münster, nach der von letzterem 1531 besorgten Ausgabe desselben auf's Neue herausgegeben und mit einer deutschen Uebersetzung und Anmerkungen versehen", *MGWJ*, 38 (1893), p. 252-267.

⁹⁰⁶ GANS David, ספר צמח דוד. נחלק לפלפלה חלקים קיצור מופלג בדורות הקדומים. הבר אותו מהור"ר דוד גאנו – *Zemach David. Chronographia tum universalis quum judaica*, tome I, s. éd., Berlin, 1876, p. 50-51.

⁹⁰⁷ WEIL Gérard E., *Elie Lévi...*, *op. cit.*, p. 18.

protestants sous l'impulsion de Luther. Münster est l'auteur en 1537 d'un traité missionnaire bilingue (hébreu-latin) qui revêt la forme la plus aboutie du genre en milieu chrétien, intitulé *Evangelium secundum Matthaeum*⁹⁰⁸. Cet ouvrage, réimprimé en 1557 et en 1582, se compose de quatre parties dont les 120 premières pages sont à vocation missionnaire. Elles sont regroupées sous le titre "Telle est la sainte foi chrétienne". Pour la première fois dans l'histoire chrétienne de la mission juive des pages du *Nouveau Testament* sont traduites en hébreu à destination des juifs. Münster, nous avons eu l'occasion de nous en apercevoir, maîtrise les sources juives et y recourt abondamment dans son traité, faisant appel entre autres aux commentaires rabbiniques pour renforcer son argumentation. Il démontre ainsi un point important dont Paul Fagius se fera le champion dans la décennie suivante : la continuité de la pensée pharisienne et apostolique⁹⁰⁹.

Il s'emploie, dans une seconde partie, à présenter le judaïsme et ses composantes, en s'appuyant sur des prières juives. Puis, il consacre les deux dernières sections de son opuscule à l'exposition des objections théologiques et religieuses que s'opposent depuis des siècles les juifs et les chrétiens. Ces deux dernières parties, qui s'adressent non plus aux juifs mais aux chrétiens, sont intitulées "Quelques réponses aux vanités et aux erreurs des juifs" et "Erreurs, inventions et opinions vaines contre les chrétiens"⁹¹⁰. Il termine son traité par une liste de raisons pour lesquelles les juifs demeurent juifs, parmi lesquelles on retrouve le thème de la déconsidération des convertis, assimilés à des juifs morts ou à des hérétiques ; Münster affirme également que le peuple juif aime l'argent plus que tout, plus que Dieu, et ne peut se résoudre à abandonner l'usure⁹¹¹. L'on ne trouve aucune accusation de sang ou d'empoisonnement des chrétiens dans son étude. Son propos s'appuie sur les *Ecritures* et se situe à un niveau théologique, comme en témoigne son introduction, destinée aux lecteurs chrétiens. A plusieurs reprises, il rappelle que depuis les origines de l'Eglise, les juifs n'ont eu de cesse de persécuter les "vrais chrétiens" qui se poursuivent à son époque sous la forme d'interprétations erronées, "dépravées et corrompues" des *Ecritures* en défaveur de la religion chrétienne⁹¹². Il a pour dessein de mener les juifs en douceur vers le christianisme, en leur faisant remarquer la continuité entre les deux religions et les relations entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*.

⁹⁰⁸ MÜNSTER Sebastian, *תורת המשיח, Evangelium..., op. cit.*

⁹⁰⁹ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient..., op. cit.*, p. 215.

⁹¹⁰ MÜNSTER Sebastian, *תורת המשיח, Evangelium..., op. cit.*

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 108-113.

⁹¹² *Ibid.*, p. 92.

Pourtant, à l'instar de Luther, mais avant lui, Münster fait preuve d'une inconstance dans son traitement des juifs, qui apparaît très nettement dans son traité *Massoret* publié à Bâle en 1539 sur les presses de Henri Peter. L'on y trouve un texte de controverse intitulé *Messias Christianorum et Judaeorum hebraice et latine*. N'ayant pu accéder à cet opuscule, je m'appuierai par conséquent sur les études de Jerome Friedman et Gérard E. Weil. Ce texte s'ouvre sur le récit de la rencontre d'un chrétien et d'un juif, dont voici un extrait :

"Le chrétien	Cet homme qui vient au-devant de moi n'est-il pas juif ? En vérité son visage et son aspect le trahissent. Je vais le saluer en langue sainte et je saurai ainsi s'il est juif ou non (...). Salut juif !
Le juif	Salut à toi aussi, mais comment sais-tu que je suis juif et pourquoi t'es-tu adressé à moi en hébreu ? Serais-tu toi aussi juif, ou l'as-tu été ?
Le chrétien	Non, je ne suis pas juif et n'ai jamais appartenu à ton peuple. J'ai reconnu à l'aspect de ton visage que tu étais Hébreu. Vous autres, juifs, vous avez une apparence extérieure différente de tous les autres peuples du monde et c'est quelque chose que j'ai souvent remarqué. En effet, vous êtes noirs de peau et rabougris d'allure, vous n'avez ni la carnation ni la beauté des autres peuples (...)" ⁹¹³ .

Ce texte est controversé car il est difficile d'imaginer un défenseur fervent des études juives véhiculer de pareils clichés à l'encontre des juifs, *a fortiori* dans un but missionnaire. Faut-il y voir un retournement de Münster dans sa perception des juifs ou une dénonciation des stéréotypes que les chrétiens plaquent sans discernement sur les juifs ? Le reste du traité ne comporte pas de critique ouverte à l'encontre des juifs, même lorsque la question du messie est abordée. La suite du dialogue n'est pas très explicite sur ce point. Il est à noter cependant que le juif parvient à battre le chrétien du point de vue argumentaire, lorsqu'il rétorque que son peuple est peut-être laid, mais cela n'empêche pas les chrétiens d'apprécier les jeunes femmes juives. Ce à quoi le chrétien répond que chez les juifs, se sont les hommes qui sont les plus laids de tous⁹¹⁴. Le juif se montre satisfait et explique aux chrétiens que les femmes juives servent en quelque sorte d'appâts, puisque "[ils les parent] des plus beaux atours pour qu'elles (...) séduisent [les chrétiens] et grâce à elles, [ils] obt[iennent] ce qu'[ils veulent] : vivre parmi les *goyim* attirés par elles"⁹¹⁵. Il n'est pas plus évident de déterminer la position que défend Münster, puisque ces répliques peuvent être une critique du groupe juif comme une dénonciation du comportement des chrétiens qui ne savent pas se tenir à l'écart des juifs malgré les interdictions pluriséculaires. Il est du reste absurde de penser que la lecture de ces pages ait pu donner aux juifs l'envie de se convertir. D'ailleurs, le juif du récit ne se convertit

⁹¹³ D'après la traduction donnée dans WEIL Gérard E., *Elie Lévi...*, *op. cit.*, p. 225.

⁹¹⁴ (...) *JUDEUS : Mirum est, si deformes sumus, cur vos christiani adeo amatissimas mulieres nostras illeque pulchrioribus vobis vestris appareant.* CHRISTIANUS : *Mulieres quidem vestre pulchrioribus sunt viris (...)*, cité dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, p. 21.

⁹¹⁵ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 235.

même pas à la fin de l'ouvrage. La théorie de Jerome Friedman est que Münster cherche à édifier les incultes qui s'opposent aux juifs et contre lesquels il formule de nombreuses critiques. Cependant, quelles qu'aient été les intentions réelles de Münster, cet opuscule de 1539 encourage la perception d'un juif étrange et physiquement différent, différence qui remonte, si l'on en croit l'auteur qui cite la *Genèse*, au temps du patriarche Abraham. De plus, en écrivant dès le début de son traité "Ces personnes perfides auraient dû être éliminées de toutes les contrées chrétiennes depuis longtemps", Münster compte parmi les premiers humanistes et hébraïsants à appeler à l'expulsion en masse des juifs, avant même Luther qui n'adopte cette position qu'en 1543⁹¹⁶.

Le cas de Paul Fagius est tout aussi troublant. Né dans le Palatinat en 1504, sous le nom de Paul Büchlein⁹¹⁷, il se passionne très tôt pour les études hébraïques et se spécialise dans l'enseignement de l'hébreu. Il approfondit ses connaissances en suivant les cours de Wolfgang Capiton à Strasbourg entre 1522 et 1527. C'est dans cette ville qu'il se fait remarquer par Martin Bucer. Paul Fagius s'installe ensuite à Isny en Souabe où il donne naissance à son projet de collaboration entre savants juifs et intellectuels chrétiens, afin de diffuser à une très grande échelle les connaissances hébraïques, qui dépasse de loin tout ce qui a été fait ou imaginé dans le domaine durant l'époque moderne. Deux banquiers et mécènes sont associés au projet, Pierre et Jost Buffler, qui mettent à la disposition de Fagius les fonds nécessaires à la création de son imprimerie. Les frères Buffler lancent un appel auprès des communautés juives d'Allemagne et d'Italie pour obtenir des œuvres ou des auteurs à éditer. Elie Levita, alors installé à Venise, se montre vivement intéressé par ce vaste projet culturel et entre en contact avec Fagius⁹¹⁸. Il juge cette opportunité providentielle puisque Daniel Bomberg vient de mettre un terme à son activité :

"(...) Ce même jour [...] il me parvint une lettre d'un chrétien demeurant en Allemagne et qui m'apportait la bonne nouvelle de la création récente d'une imprimerie destinée à éditer des ouvrages sans nombre. Il faisait appel à moi, son serviteur, pour être son assistant, afin de corriger les livres qu'il imprimerait ; il m'offrait, pour ma peine, un bon salaire. De plus, il m'écrivait qu'il avait entendu que je détenais des ouvrages de mon cru encore inédits. Il souhaitait les imprimer selon mon bon plaisir. En entendant ses gracieuses paroles, je m'écriais "que c'était là une heureuse conjoncture" ; en ce jour je pouvais espérer éditer tous les livres que j'avais écrits durant ma vie (...)"⁹¹⁹.

C'est ainsi que naît une aventure à la fois professionnelle et humaine, à travers la publication et la traduction des œuvres du massorète. Les contacts entre les deux hommes sont réels, ils travaillent côte à côte et dans l'échange intellectuel, comme en témoigne le

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

⁹¹⁷ Fagius est la latinisation de son nom d'origine.

⁹¹⁸ KELLER Bernard, "Paul Fagius...", *art. cit.*, *passim*.

⁹¹⁹ WEIL Gérard E., *Elie Lévitá...*, *op. cit.*, p. 133.

début de la préface du *Shemot dvarim* (Isny, 1542), un lexique quadrilingue (hébreu, *yiddish*, allemand, latin) :

"Au lecteur qui a étudié la langue sainte, voici une nomenclature hébraïque qu'Elie Bakhur Levita, à ma suggestion, a composé lors de son passage l'année dernière, alors qu'il était avec moi en Allemagne (...)"⁹²⁰.

La quête hébraïque de Fagius repose sur la volonté de faire ressortir le lien continu entre les juifs et les chrétiens, par le biais d'une description du milieu pharisien*, duquel Jésus et les apôtres sont issus⁹²¹. Il entreprend dans son traité *Precationes Hebraicae quibus in Solemnioribus Festis Judaei* (Isny, 1542) de mettre en évidence les similitudes entre les prières juives et les bénédictions chrétiennes faites sur le pain, le vin et les fruits (*folio* A2). Il rapproche également la prière de fin de repas des chrétiens, les grâces, du *birkat ha-mazon* des juifs qu'il édite intégralement en hébreu et en latin (*folio* A3)⁹²². Et pourtant, c'est parallèlement à ce traité "judaïsant" que Fagius publie les pages les plus polémiques écrites sur les juifs, apparemment dans un souci de se laver de l'accusation de judaïser. Il semble que son projet et sa proximité avec des juifs lui aient valu de sérieux reproches de la part des catholiques comme des protestants. Il fait paraître en 1542 des traités missionnaires bilingues, parmi lesquels le *Sefer Emunah* ou *Liber Fidei*⁹²³, qui témoignent de cette nécessité ressentie dans les années 1530-1540 par les hébraïsants chrétiens de se démarquer des juifs et de toute tendance judaïsante, ce qui se traduit par leur adresse non pas à un public juif, mais aux chrétiens⁹²⁴. Fagius arrête son activité à Isny certainement cette même année, puisqu'il passe deux ans à Constance avant de retourner en 1544 à Strasbourg, puis en 1546 à Heidelberg, mais il rejette l'Intérim d'Augsbourg que Charles-Quint tente d'imposer⁹²⁵ et son opposition au pouvoir impérial, de concert avec Bucer, contraint les deux hommes à l'exil. Ils partent en avril 1549 pour l'Angleterre où Fagius se voit proposer la chaire d'hébreu à l'université de Cambridge, mais il meurt avant de pouvoir prendre ses fonctions.

Ces deux exemples confirment l'idée d'une radicalisation davantage due à une époque qu'à un seul homme, Luther en l'occurrence, puisqu'il est dans l'historiographie présenté

⁹²⁰ Cité et traduit dans BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 20.

⁹²¹ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 100 et suivantes.

⁹²² *Ibid.*, p. 102-103.

⁹²³ FAGIUS Paul, *Liber Fidei preciosus bonus et jucundus, quem acdidit vir quidam Israelites – ante multos annos ad docendum et comprobandum in eo – quod fides Christianorum perfidia, recta et indubitata sit, collocata super fundamentum legis, prophetarum et hagiographorum, ideo vocavit nomen ejus Sepher Aemana in liber fidei seu veritatis*, Isny, 1542.

⁹²⁴ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 244-245.

⁹²⁵ L'Intérim d'Augsbourg est le nom donné à une constitution impériale du 15 mai 1548, élaborée à la demande de Charles-Quint, et dont l'effet attendu aurait été d'apaiser les conflits entre Etats catholiques et Etats protestants en réduisant les conquêtes théologiques et liturgiques du protestantisme. Cette stratégie a surtout eu pour effet de mécontenter les deux parties.

comme le grand responsable de la dégradation de la situation des juifs au XVI^e siècle. L'on voit pourtant que les humanistes ne dérogent pas à la tendance antijuive générale, qu'il s'agisse d'un érudit passionné de culture hébraïque comme Sebastian Münster ou d'un fervent admirateur des traditions juives comme Paul Fagius, qui amènent ce dernier à jouer un rôle de "pionnier" en matière de rapports intellectuels entre juifs et chrétiens⁹²⁶. L'un comme l'autre ont toujours déploré le fait que quelqu'un d'aussi brillant que Levita ait "résisté au Christ" comme l'écrit Münster en 1541⁹²⁷. Dans la cas de Fagius, la thèse le présentant comme cherchant à se défaire de l'accusation de judaïsation paraît plausible, d'autant plus qu'il ne semble pas avoir été l'auteur d'un quelconque traité hostile aux juifs. L'ouvrage de 1539 de Münster est difficile non seulement à replacer au regard de l'ensemble de sa production, mais encore à juger pour lui-même. L'on n'y retrouve pas l'admiration qu'il témoigne dans ses autres écrits aux auteurs juifs, ni la défense des *hebraica* et des hébraïsants chrétiens, que l'on peut lire partout ailleurs, même dans la réédition de 1546 de sa traduction de *l'Ancien Testament*.

Ce traité de 1539 se situe un an après la première attaque virulente des juifs par Luther, dans son opuscule contre les Sabbataires et est en plein débat sur la question du bannissement ou non des juifs de Hesse. Il est fort probable que leur proximité avec Levita, épistolaire dans le cas de Münster, physique dans celui de Fagius, et leurs connaissances approfondies du monde juif aient joué en leur défaveur dans ce contexte troublé où protestants et catholiques cherchent à se définir et à trouver une place légitime les uns par rapport aux autres, prenant les juifs à partie dans une querelle qui ne les concerne pourtant pas. La crainte obsessionnelle de Luther de voir le judaïsme se répandre et son besoin de juguler tout débordement semble être une cause importante de son antijudaïsme, ce que vient confirmer les échanges épistolaires des humanistes et des réformateurs. Ainsi, il semble bien que l'autorité intellectuelle de Levita prévale sur les interdictions de Luther, puisqu'en 1545, Philipp Melanchthon écrit à Veit Dietrich un courrier dans lequel il apparaît que le savant juif continue d'être consulté clandestinement sur des questions bibliques :

"(...) Osiander m'a écrit au sujet de la lettre qu'il a envoyée à Elias et il en a mitigé le contenu. Je lui ai répondu qu'il n'en avait rien transpiré à Luther (...)"⁹²⁸.

⁹²⁶ KELLER Bernard, "Paul Fagius...", *art. cit.*

⁹²⁷ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 225.

⁹²⁸ STROBEL Georg Theodor (éd.), *Nachricht von dem Leben und den Schriften Veit Dietrichs*, Altdorf et Nuremberg, 1772, p. 107-109.

L'humaniste et le réformateur peuvent tous deux être qualifiés d'amis des juifs au regard de cette période peu encline à la tolérance ouverte. Si Münster et Fagius sont sans aucun doute pétris d'antijudaïsme théologique qui fait d'eux des missionnaires actifs, leurs propos hostiles aux juifs sont certainement en revanche à imputer à la judéophobie ambiante que secrète la société chrétienne ; ils témoignent ainsi des limites que parvient à imposer le XVI^e siècle à la collaboration entre les intellectuels de confessions différentes.

b. Le rejet des juifs par les humanistes : l'exemple de Sebastian Brant.

Le cas de l'humaniste alsacien Sebastian Brant (1458-1521)⁹²⁹ est un exemple intéressant pour l'histoire conjointe de l'humanisme et de l'antijudaïsme de la Renaissance, deux notions qui ne sont pas incompatibles contrairement à certaines idées reçues. Brant constitue une preuve vivante de cette limite mentale qui maintient définitivement dans les esprits les juifs à l'écart des chrétiens à l'époque de la Renaissance, avant même le tournant des années 1530-1540. Sebastian Brant n'appartient pas au cercle des hébraïsants, bien qu'il en fréquente et soit un ami de Johannes Reuchlin, d'après ce qui ressort des leurs échanges épistolaires⁹³⁰. Dans une lettre datée du 13 janvier 1500, Brant s'adresse à "mon doux Capnion, mon frère qui m'est plus cher que la vie"⁹³¹. Au début de l'année 1513, Reuchlin écrit à Brant au sujet du converti Matthias Adrianus. Ce dernier quitte pour des raisons de santé l'Université de Tübingen où il enseigne l'hébreu et vient s'installer à Strasbourg où il rencontre Brant⁹³². L'humaniste alsacien ne prend pas part à la querelle autour des livres du *Talmud* qui anime les milieux intellectuels durant tout le début du XVI^e siècle. Une lettre de Reuchlin à Brant datée du 22 juillet 1513, conservée aux archives municipales de Strasbourg, nous informe que ce dernier est tenu au courant de l'évolution de la situation : Reuchlin se plaint des accusations diffamantes de Pfefferkorn et de ses alliés colonais et de la parution d'un livre diffamant ; il lui fait part de l'ouvrage publié en réponse (il s'agit de son *Defensio Johannis Reuchlini contra calumniatores suos Coloniensis* paru au mois de mars de cette même année⁹³³). Il écrit à Brant qu'il fait une mention honorifique de lui dans sa *Defensio* et souhaite pour cette raison qu'il se le procure : "Si tu ne possède pas ma *Defensio*, je te la ferai

⁹²⁹ KNAPE Joachim, *Sebastian-Brant-Bibliographie : Forschungsliteratur von 1800 bis 1985*, Tübingen, 1990.

⁹³⁰ REUCHLIN Johannes, Johannes Reuchlin Briefwechsel, vol. II : 1506-1513, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), op. cit.

⁹³¹ MELANCHTHON Philipp, *Illustrium virorum...*, op. cit., folio G 1.

⁹³² AM Strasbourg : 1 AST 323 (587b) [4 janvier 1513].

⁹³³ REUCHLIN Johannes, *Defensio...*, op. cit.

parvenir au plus vite, mais elle est en vente partout"⁹³⁴. A cette même époque, Sebastian Brant est engagé dans une autre querelle qui éclate en 1505 et qui oppose Ulrich Zasius à Jacob Locher. Ce dernier traduit en latin la *Narrenschiff* mais c'est aux côtés de Zasius que Brant se bat⁹³⁵.

Sebastian Brant est connu comme poète satirique essentiellement : il crée en 1493 un genre nouveau avec sa *Narrenschiff*, celui de la *Narrenliteratur*⁹³⁶. Son texte est accompagné de 117 gravures sur bois réalisées par Albrecht Dürer qui illustrent chacun des poèmes présentés. Il s'en prend aux diverses folies et tares de ses contemporains. Chaque poème fustige une nouvelle catégorie sociale : les infidèles, les égoïstes, les étrangers, les prostituées, *etc.* Tous ceux qui selon lui dérangent l'ordre chrétien sont tournés en dérision et mis à l'index pour leur mauvaise conduite. Or, il est étonnant de ne pas y trouver les juifs à une époque où le meurtre de Simon de Trente donne lieu à des pamphlets et à de l'iconographie fortement antijuifs. Ils n'y apparaissent pas en tant que fous à part entière mais sont mentionnés çà et là au cours de la narration. En effet, il en est indirectement question lors du chapitre sur les usuriers chrétiens et le *Judenspiess*. L'histoire n°55 porte sur les médecins, sans que cela soit prétexte à traiter de magie ou de sorcellerie juive. De même, dans son récit consacré aux "fous étrangers" (n°98), aucune occurrence des juifs ne peut être relevée, alors que le discours tenu s'applique, chez d'autres, aux juifs :

"On trouve dans d'autres lieux encore
nombre de personnes inutiles
dont le teint est abominable :
c'est leur peau naturelle
et ont été élevés [en ces lieux]
liés à la queue
de trente-six démons
et y restent attachés.
Laissons à leur folie tous ces fous étrangers :
Sarrasins, Turcs, païens, infidèles (...)"

*Noch sint sunst vil unnützer lüt
Die wüst gantz inn der narren hüt
Und sint dar inn verharret gantz
Gebunden uff des tûfels schwantz
Und sint zu bringen nit dar von
Will ich still schwygend für sie gon
Und sie lon inn ir narrheit bliben
Und von ir dorheyt wenig schriben
Als Saracenen, Türcken, Heyden
All die vom glouben sint gescheyden*⁹³⁷.

Brant déploie ses forces contre un danger qui lui semble autrement plus réel, la menace turque, ainsi que cela a été montré précédemment. Il publie de nombreux écrits sur la question. Toutefois, les Ottomans ne constituent pas non plus une catégorie distincte de fous dans la *Narrenschiff*. Il en est question dans le récit n°99 qui traite du déclin de la foi chrétienne et dans lequel il met en garde contre "l'esprit diabolique des fils de Mahomet", "la

⁹³⁴ AM Strasbourg : 1 AST 323 (588a).

⁹³⁵ SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire...*, op. cit., tome I, p. 217.

⁹³⁶ BRANT Sebastian, *Das Narrenschiff*, op. cit. Cf. GENDRE André, *Humanisme et folie chez Sébastien Brant, Erasme et Rabelais*, Bâle, 1978 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 14) ; SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle*, tome I, livre II : Sébastien Brant, Paris, 1979. Cf. annexe 22.

⁹³⁷ *Ibid.*, n°98, *Von uslendigen narren*, vers 1-10. Cf. annexe 22.

puissance des Turcs" et "la main des Sarrasins [qui] s'étend sur tous les lieux saints". Il dénonce comme fous non pas les ennemis musulmans mais les chrétiens, notamment les princes, auprès de qui il tire "sans cesse, sans arrêt, sans répit la sonnette d'alarme", car c'est "ceux qui font la sourde oreille qu'[il] coiffera d'un grand bonnet de fou"⁹³⁸. est-ce cette obsession des Turcs et de leurs incursions en Occident qui explique que Brant ne s'attaque pas aux juifs ? Cette haine viscérale le conduit à plaquer sur les Turcs les procédés d'avilissement habituellement réservés aux juifs. Dans le pamphlet *Von der wunderbaren Sau zu Landser* (1496), il traite les Turcs de *bruter* de la truie⁹³⁹, c'est-à-dire de "frères". Or ce terme relève du champ lexical de la sexualité ; en effet, *Arsbrauter* est employé pour les homosexuels, les pédérastes et les Lombards. Ce mot a incontestablement une coloration obscène et impure et sert à rapprocher les Turcs du mal (l'Antéchrist précisément au vers 107⁹⁴⁰). La truie symbolise clairement la menace turque, alors que partout ailleurs cet animal est lié aux juifs. La gravure qui accompagne le texte recourt à l'usage de l'enfant pour signifier la cruauté et la barbarie des Ottomans. En effet, l'on peut voir un Turc à cheval qui piétine un enfant démembré. En cette fin de XVe siècle où les chrétiens sont plutôt habitués à voir le tandem morbide enfant chrétien/juif meurtrier, Brant ne se sert pas de cette image traditionnelle pour déprécier les juifs. Il est d'autant plus frappant de s'apercevoir que ces derniers sont cités en modèles. En effet, Brant est un fervent catholique qui prône l'orthodoxie et qui ne supporte pas les libertés prises par ses coreligionnaires. Dans la *Narrenschiiff*, le récit intitulé "Du détournement du jour du Seigneur" est un reproche fait aux chrétiens de ne pas respecter le repos dominical et jours chômés en continuant de faire des affaires. Il explique à cette occasion pourquoi les juifs ne méritent pas d'intégrer la Nef des fous :

"(...) Les juifs se moquent de nous
et de notre façon
d'honorer Dieu
en un jour de repos
qui pour eux est sacré,
c'est pour cela que je refuse
de les faire monter à bord de la Nef (...)."

*Die juden spotten /
unser ser
Das wir dem fyrtag
dunt solch ere
Den sie noch haltten also styff /
Das ich sie nit
inns narren schiff (...)*⁹⁴¹.

S'ensuivent alors plusieurs exemples de cette ferveur religieuse propre aux juifs que les chrétiens devraient prendre pour modèle, tous empruntés à l'*Ancien Testament*, tel l'épisode du juif pauvre lapidé pour avoir ramassé du bois le jour du *shabbat* (*Nombres*,

⁹³⁸ *Ibid.*, n°99, *Von Abgang des Glouben*. Cf. annexe 22.

⁹³⁹ BRANT Sebastian, *Sebastian Brant als Politischer Publizist...*, *op. cit.*, p. 29, vers 106 : (...) *Die Su der Türcken bruter ist (...)*.

⁹⁴⁰ *Ibid.* : (...) *Wol würd verglicht sie dem endkrist (...)*.

⁹⁴¹ BRANT Sebastian, *Das Narrenschiiff*, *op. cit.*, n°95, *Von Verführung am fyrtag*, vers 46-49. Cf. annexe 22.

15:32) ou celui des Macchabées qui s'abstiennent de combattre le *shabbat* alors même qu'ils sont cernés par leurs ennemis (*Macchabées*, 2:32)⁹⁴².

Sebastian Brant ferait-il figure d'exception parmi les humanistes contemporains ? Pas tout à fait, car son orthodoxie le pousse à militer en faveur de l'unité chrétienne, à laquelle les juifs ne peuvent participer. Il est l'auteur en 1494 d'un opuscule dédié à la Vierge Marie dont le troisième chapitre s'avère être un texte de 123 vers conservé sous le titre *Contra judeos et hereticos. Conceptionem virginalem fuisse possibilem Argumentatio*⁹⁴³. Ce traité est clairement antijuïaïque et repose sur une argumentation théologique. Il n'y est pas du tout question de ses contemporains juifs, seulement des *Hebraei*. De même, il rédige au début du XVIe siècle un traité qui sera publié en 1546 dans lequel il consacre un paragraphe au "grondement du peuple d'Israël" (*Von der murrung der Kinder Israel*), où il est une nouvelle fois question des Hébreux uniquement⁹⁴⁴.

Les juifs contemporains, les *Judaei*, apparaissent dans un contexte civil. En effet, Sebastian Brant n'est pas que poète, il a des responsabilités administratives. Dans la lettre que lui adresse Reuchlin en juillet 1513, l'en-tête est le suivant : "Au remarquable et magnifique maître Sebastian Brant, juriste et docteur, huissier de la noble ville de Strasbourg"⁹⁴⁵. Il compile en 1500 un certain nombre de textes juridiques traitant de sujets divers. Dans le *Codicis* (livre I), un encart est consacré aux juifs. Il y est rappelé les assertions habituelles concernant la responsabilité des juifs dans la crucifixion de Jésus, les outrages et blasphèmes qu'ils commettent, qui sont à l'origine de la dégradation de leurs conditions d'existence et qui les empêchent d'accéder aux charges civiles. Aucune accusation n'est portée contre eux, Brant se contente de répéter les raisons fort connues pour lesquelles les juifs ne peuvent plus jouir de leurs anciens privilèges⁹⁴⁶. Ce paragraphe, certainement peu lu par ses contemporains, n'a rien d'antijuif en lui-même, excepté le fait qu'il continue de véhiculer une image des juifs meurtriers du Christ. Mais la teneur des propos reste largement en deçà de la production chrétienne du Moyen Age.

⁹⁴² *Ibid.*, vers 52-56.

⁹⁴³ *ID.*, *In laudem gloriose virginis Marie multorumque sanctorum varii generis carmina*, Bâle, 1494. Il en existe une version couleur de 1498 conservée à la BNUS sous la cote K.929.

⁹⁴⁴ *ID.*, *Von den losen fuchs dieser Welt gants kurtzweilich zu lesen und auch allen menschen nürzlich zu wissen. Darinnen alle sündliche laster der jetzsch webender boesen Welt erkennen werden, alle stende der enschen belangent. Durch seltzame Figuren unnd geschichte. Mit anzeigung welches die schadliche fuchs diser Christenheit feindt für 31 jaren auff niderlendische sprach beschrieben und gedruckt. Jetzt aber in guete teutsche sprach transsferiert*, Francfort, 1546.

⁹⁴⁵ AM Strasbourg, 1 AST 323 (588a).

⁹⁴⁶ BRANT Sebastian, *Expositiones sive declarationes omnium titulorum juris tam civilis quam canonici per Sebastianu(m) Bra(n)t collecte et revise*, s. l., 1500, *Codicis*, livre I, paragraphe 12.

La Bibliothèque Universitaire de Strasbourg conserve un autre opuscule de Brant, la *Summa Angelica*, daté de 1520, dans lequel les juifs font l'objet d'un article en 17 points, où les rapports entre chrétiens et juifs sont réglementés⁹⁴⁷. Les chrétiens ne sont pas autorisés à vivre avec des juifs ni à partager des repas avec eux, ils ne doivent pas consommer de pain azyme ; l'usure est condamnée (n°1). Les différentes thématiques sont abordées sous forme de questions auxquelles Brant répond en confrontant les textes de lois romaines et des Pères de l'Eglise ; il donne ensuite son avis personnel. Ainsi, il s'interroge sur le droit ou non des femmes chrétiennes à nourrir les enfants juifs (n°1). Cela dépend, écrit-il. Selon certains, cela peut se faire à condition que les chrétiennes n'aient pas à entrer chez les juifs, selon d'autres, cet acte est formellement interdit, à l'intérieur d'une maison juive comme à l'extérieur (*neque in domo neque extra domum*). Les juifs ne doivent pas soigner les chrétiens (n°2) ni se baigner en même temps qu'eux (n°3). Brant réclame l'excommunication pour les contrevenants chrétiens. Le signe distinctif des juifs est obligatoire dans les lieux publics, cela vaut pour les hommes et les femmes, et il est interdit de le dissimuler sous le pli du vêtement (n°5). Il est interdit de bâtir de nouvelles synagogues, mais les anciennes peuvent être restaurées ; toute tentative d'ériger une nouvelle synagogue entraîne une amende de 50 livres (n°6). Les juifs ne peuvent accéder aux charges civiles (n°7) et sont priés de ne pas sortir de chez eux durant la semaine pascale, en gardant portes et fenêtres fermées (n°8). Les autres points concernent la justice, notamment la question des témoins en cas de procès (n°10 et 11), le prosélytisme juif (n°12), l'usure (n°13) ou les mariages mixtes (n°16).

Brant n'innove absolument pas, ne rajoute aucun élément qui soit inédit au Moyen Age ou au début de l'époque moderne. Mais sa publication témoigne de l'état d'esprit dans lequel il se trouve et cautionne la perception négative des juifs. Sans doute n'est-il pas faux de penser que sa ferveur religieuse l'incite à maintenir les juifs à l'écart des chrétiens dans un souci de préserver la foi catholique du prosélytisme juif, à l'image de la politique ecclésiastique. En effet, toutes les mesures se retrouvent dans les différentes bulles pontificales médiévales. Brant contribue surtout à prolonger dans l'époque moderne l'enseignement médiéval du mépris en diffusant l'image stéréotypée des juifs, qui en fait des irréductibles ennemis du Christ. En s'élevant contre l'idée que les nourrices chrétiennes sont forcées de vider leur lait dans les latrines chaque fois qu'elles ont pris l'hostie (n°14), il accrédite ce genre d'accusation et consolide la barrière mentale qui sépare les juifs des chrétiens.

⁹⁴⁷ ID., *Summa Angelica. De casibus conscientie : cum multis utilibus et valde necessariis additionibus noviter insertis*, s.l., 1520, folio cxxxi à folio cxxxii. Cf. annexe 33.

Sebastian Brant n'apprécie pas les juifs et les envisage selon les critères propres à son époque. Le juif imaginaire est bien ancré dans son esprit et son rejet est une évidence, même s'il ne se livre pas à sa dégradation systématique en recourant comme ses contemporains à la calomnie de sang. Cependant, son aversion antijudaïque touche les juifs réels, puisqu'elle conduit l'humaniste juriste à prendre part aux décisions d'expulser les juifs ou de ne pas les réadmettre dans les villes de Colmar et d'Obernai. En effet, à Colmar, l'expulsion des juifs est à l'ordre du jour depuis 1502. Cependant, l'année suivante, leur sort n'est toujours pas réglé et les autorités de la ville se divisent à ce sujet, le débat provoquant une altercation violente entre le *Stettmeister** et le prévôt. En tant que juriste, Sebastian Brant est appelé à se prononcer sur la question et se montre défavorable au maintien des juifs dans la ville⁹⁴⁸. La ville d'Obernai bannit ses juifs en 1507 et obtient un privilège impérial de *non tolerandis Judeis*. Joselmann de Rosheim tente de les faire réintégrer la cité ou au moins de leur faire délivrer un droit de passage et de commerce⁹⁴⁹. En 1516, le conseil de la ville veut ajouter une clause restrictive au privilège obtenu en 1507 et requiert l'aide de Brant en sa qualité d'homme de loi. Ce dernier intercède auprès de l'empereur Maximilien Ier qui accède à la requête d'Obernai⁹⁵⁰.

Brant n'est pas le seul humaniste à jouer un rôle négatif dans l'histoire des juifs réels. Jacob Wimpheling (1458-1528) est dans ce domaine beaucoup plus virulent. Il est à la tête de la paroisse de Soultz, dans le Bas-Rhin actuel, de 1478 à 1498. Il rédige en 1495 un plaidoyer qu'il adresse à l'official de Strasbourg, dont le neveu est son élève, pour demander le bannissement des juifs du lieu. Ce texte manuscrit en latin est conservé à la Bibliothèque Universitaire de Strasbourg⁹⁵¹. Son antijudaïsme est beaucoup plus prononcé que celui de Brant. Alors que ce dernier se contente finalement de rappeler que l'usure des juifs doit être prohibée ou au moins régulée, Wimpheling s'attaque à ceux qu'il qualifie d'"ennemis infidèles de la foi chrétienne" (*infideles cristiane fidei hostes*) et de "blasphémateurs" (*irrisores*) et qu'il considère comme des êtres maléfiques qui ruinent les chrétiens. Sa virulence antijuive est encore plus perceptible dans un écrit infâme qu'il adresse en 1506 au comte palatin. Un paragraphe est intitulé "Des usuriers juifs puants qu'il ne faut plus accepter"⁹⁵². Il s'insurge contre le fait que le comte tolère sur ses territoires les pratiques usuraires des juifs qui

⁹⁴⁸ AM Colmar : FF 81 (1-8).

⁹⁴⁹ FEILCHENFELD Ludwig, *Rabbi Josel von Rosheim...*, op. cit., vol. II, p. 146-153.

⁹⁵⁰ AM Obernai : BB 9 [22 avril 1516].

⁹⁵¹ WIMPHELING Jacob, *Jacobi Wimpheling opuscula*, s. l., s. d., folio 6 verso. Cf. annexe 25 [diaporama 173].

paraissent avoir des conditions d'existence beaucoup plus favorables que celles des chrétiens. Il est inadmissible que le comte entretienne ces "sangues" (*sanguisugas*). Il considère la présence des juifs comme nocive aux chrétiens qui, à cause d'eux, ne cherchent qu'à s'enrichir, en leur donnant en gages leur vaisselle et leurs vêtements. L'appât du gain est un vice que les princes ne doivent pas tolérer. Wimpheling dénonce les chrétiens qui volent des objets qu'ils remettent ensuite aux juifs contre de l'argent : "en effet, nombreux seraient ceux qui éviteraient de commettre un tel larcin, s'ils ignoraient où se procurer de l'argent contre ces objets subtilisés en cachette. C'est l'occasion qui fait le larron"⁹⁵³. Cette opinion est partagée par l'ensemble de la société, la différence réside dans la façon de la formuler.

Il existe un autre phénomène propre à l'époque moderne auquel Brant n'échappe pas : l'engouement malsain pour la scatologie et l'obscénité, indépendamment de toute association avec les juifs. L'ensemble de la société est touché par cette mode. L'on peut songer aux écrits de Rabelais⁹⁵⁴ ou aux récits du facétieux Till Eulenspiegel⁹⁵⁵. Les thèmes associant les juifs au porc, apparus au XIIIe siècle, ne font que prendre de l'ampleur durant la période moderne. Luther lui-même se livre en 1543 à une description vulgaire de la sculpture de la truie aux juifs (*Judensau*) de l'église de Wittenberg⁹⁵⁶ :

"(...) Ici, à Wittenberg, sur notre église, une truie est taillée dans la pierre : de jeunes pourceaux et des juifs la têtent ; derrière la truie se tient un rabbin : il lève la jambe droite de la truie, avec sa main gauche, il tire la queue, se penche et contemple diligemment le *Talmud* derrière la queue, comme s'il voulait y apprendre quelque chose de très subtil et de très spécial (...)"⁹⁵⁷.

⁹⁵² ID., *Agatharchia, id est, bonus principatus : vel Epitoma boni principis : ad Ludovicum Philippi comitis Rheni Palatini primogenitum, feliciter incipit*, Strasbourg, 1506, *De usurariis etiam Judaeis foeneratoribus non admittendis*.

⁹⁵³ *Ibid.* : (...) *Plerique enim furto abstinerent, si ignorarent ubi nam pro rebus furtim subtractis, pecuniam possent adipisci. Occasio siquidem furem facit.*

⁹⁵⁴ C'est au XVIe siècle que l'intérêt pour les fèces connaît une première apothéose. Rabelais se montre particulièrement obsédé par cette partie de l'anatomie, développant une véritable poésie de l'étron, si l'on songe aux histoires de Gargantua. Cf. GUERRAND Roger-Henri, *Les lieux. Histoire des commodités*, Paris, 1985, p. 19.

⁹⁵⁵ BENZ Richard (éd.), *Die deutschen Volksbuecher : Till Eulenspiegel, Strassburg : 1515*, Iena, 1924 ; *Les aventures de Till Eulenspiegel*, JEANNET Pierre (éd. et trad.), *op. cit.*

⁹⁵⁶ GUERRAND Roger-Henri, *Les lieux ...*, *op. cit.*, p. 22 : "La "décharge du ventre" est une affaire importante au temps de la Renaissance, Luther aussi est focalisé sur cette partie : dans ses propos de table, dit : "Un gentilhomme ayant été interrogé par sa femme sur la véracité de l'attachement qu'il avait pour elle, il lui répondit : je t'aime autant qu'une bonne décharge de ventre. Elle fut courroucée de cette réponse, mais, le lendemain, il la fit monter à cheval et l'y retint toute la journée sans qu'elle pût satisfaire ses besoins. Alors elle lui dit : ô seigneur, je sais maintenant à quel point tu m'aimes, je te conjure de t'en tenir là dans l'attachement que tu me portes". Ces vérités stercorales ne sont pas ignorées des alchimistes qui s'aident aussi de l'excrément dans leur recherche de la pierre philosophale".

⁹⁵⁷ LUTHER Martin, "*Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi – 1543*", dans *Dr. Martin Luthers Werke...*, *op. cit.*, vol. LIII, p. 600 : (...) *Es ist hie zu Wittemberg an unser Pfarrkirchen eine Saw inn stein gehawen, da ligen junge Ferckel und Jueden unter, die saugen, hinder der Saw stehet ein Rabin, der hebt der saw das rechte bein empor, und mit seiner lincken hand zeucht er den pirtzel uber sich, bueckt und kuckt mit grossem uleis der Saw unter dem pirtzel inn den Thalmud hinein, als wolt er etwas scharffes und sonderlichs lesen und ersehen (...)* [diaporama 41].

Le recours à des images choquantes et scatologiques est un aspect permanent du discours de Luther à partir de 1530, comme en témoigne cet autre extrait du *Vom Schem Hamphoras* :

"Le maudit goy que je suis ne peut pas comprendre comment ils font pour être tellement habiles, à moins de penser que lorsque Judas Iscariote s'est pendu, ses boyaux ont crevé et se sont vidés : et les juifs ont peut-être envoyé leurs serviteurs, avec des plats d'argent et des brocs d'or, pour recueillir la pisse de Judas et d'autres trésors ; ils ont ensuite bu et mangé cette merde (...)"⁹⁵⁸.

A partir du XVe siècle, le rejet à caractère obscène des juifs est davantage profane que religieux, il apparaît largement dans les écrits de juristes, de chroniqueurs ou de poètes, tels Hans Folz dans ses poèmes satiriques *Die Wahrsagebeeren*⁹⁵⁹ et *Der falsche Messias*⁹⁶⁰, ou Heinrich Schröter de Weissenborn qui donne une description de la truie aux juifs de Salzbourg dans son poème *Deliciae judaicae* (1613). Sebastian Brant relie également la scatologie et les juifs, même si je n'ai pu en trouver qu'une seule occurrence, dans un recueil de fables latines datant de 1501⁹⁶¹. Celle qui nous concerne s'intitule *De Judeo qui cacando invenit pecuniam* et est accompagnée d'une illustration tout à fait suggestive. Le thème de l'argent est une nouvelle fois celui qui retient l'attention de l'humaniste. Il s'agit d'un juif qui dilapide son argent et qui finit par se laisser convaincre du bienfait de la conversion. Il devient dès lors un parfait chrétien qui donne aux nécessiteux, tout en gardant à l'esprit que, selon l'*Evangile*, ses actions lui seront rendues au centuple. Cela lui vaut le respect de ses coreligionnaires qui lui offrent l'hospitalité. Mais l'ancien juif vit de manière toujours plus précaire et s'inquiète de ne pas voir arriver ce jour tant promis où sa générosité sera récompensée. A la fin de sa vie, il est très malade et souffre de pertes de sang anales. Alors qu'il s'arrête dans un champ pour déféquer, il trouve un étui rempli de pierres précieuses, qui le rendent riche et lui permettent de terminer sa vie dans l'opulence. En cela, ce converti reste un juif, attaché à la valeur de l'argent, ne faisant preuve de bonté que pour servir ses propres intérêts. Brant s'emploie à décrire dans les moindres détails les conséquences de la maladie qui touche le juif et les conditions plus que triviales dans lesquelles il fait fortune.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 636 : (...) *Ich verfluchter Goy kan nicht verstehen, woher sie solche hohe kunst haben und das ich mus denken, da Judas Scharioth sich erhenckt hatte, das ihm die Darne zurissen und wie den erhenckten geschichte, die Blase geborsten. Da heben die Juden villeicht ire Diener mit gulden kannen und sibern schuffeln haben gehabt, die Judas pisse (wie mans nennet) sampt dem andern heiligthumb auffgefangen, darnach untnerader die merde gefressen und gesoffen (...).*

⁹⁵⁹ SCHRECKENBERG Heinz (éd.), *Die christlichen Adversus... (13.-20. Jh.)*, op. cit., p. 588, vers 128-132 : *Las wir die juden am pisen nagen, / pis sie all arsslöcher lern aus, / mitsamt der spitaler scheihaus. / Etwen finden sie des drecks mer. / Also spricht Hans Folcz barwirer.*

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 588, vers 189-192 : *Ob es ein sau im ab het pissen / mit wurcz und all heraus gerissen / oder wie ym sunst wer gescheen / das weis ich nit.*

⁹⁶¹ BRANT Sebastian, *Fabeln (1501)*, SCHNEIDER Bernd (éd.), Stuttgart, 1999, n°9, p. 186-187. Cf. annexe 23.

Cette association des juifs au porc, aux excréments et à la sexualité est un phénomène répandu en Allemagne, comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite. Le motif exclusivement germanique de la *Judensau* mangeant sa propre fiente devient une constante au XVIIe siècle. L'aspect scatologique contribue à montrer que le juif est un être dépravé qui refuse de reconnaître ses torts. Il se nourrit spirituellement et matériellement de ce qui fait horreur au chrétien, qui seul se comporte en créature digne de Dieu, ce qui donne lieu à des légendes de gravures sur bois comme "Buvez le lait, avalez les excréments, car c'est là votre meilleur régal" (XVIe siècle) ou "Bois Moïse, bois ce lait ; mangez juifs, ces ordures, ce sont friands pour vous de bonnes confitures" (Francfort, XVIIIe siècle)⁹⁶². L'obscénité trouve également sa place au théâtre, ainsi que le met en évidence cet extrait d'un *Fastnachtsspiel* :

"(...) Je dis que tout d'abord
Il faut détruire la plus grande mère-truie
Auprès de laquelle tous ils s'accroupissent
Chacun s'emploie vivement à téter une mamelle
Le Messie (juif) doit s'allonger sous sa queue
Tout ce qui tombe d'elle
Il lui faut le collecter dans un petit sac
Puis, d'un seul coup, l'avalé (...)"⁹⁶³.

Sur le retable d'Issenheim, réalisé entre 1511 et 1516 par Matthias Grünewald, conservé au Musée d'Unterlinden à Colmar, cette mise en relation scatologique est présente dans un contexte tout à fait étonnant qui témoigne du poids et de la force de l'antijudaïsme chrétien : en effet, le volet qui représente le concert des anges et la Nativité montre aux pieds de Marie un petit pot de chambre, sur lequel sont inscrits des caractères qui évoquent l'alphabet hébreu. L'urine est considérée à la Renaissance comme le miroir de l'organisme, suivant la prescription d'Hippocrate. D'où la fréquente représentation de pot à pisser dans l'art chrétien. Il est facile de tirer des conclusions hâtives, cependant, force est de constater que ce rapprochement est surprenant⁹⁶⁴. Grünewald peint son retable quelques années après l'expulsion des juifs de Colmar qui a suscité des tensions au sein du conseil de la ville. La présence indirecte de juifs dans ce tableau symbolise sans doute la non-croyance des juifs en la Nativité.

L'histoire iconographique et littéraire des juifs évolue en fonction des critères de l'époque dans laquelle elle s'inscrit et cet aspect ignoble, obscène qui finit par les toucher, en

⁹⁶² *Saug du die Milch, fris du den Treck, das ist doch euer best Geschleck*, cité dans RAPHAËL Freddy, "La représentation des Juifs dans l'art médiéval en Alsace", *RSSFE*, 1 (1972), p. 32.

⁹⁶³ Cité dans MELLINKOFF Ruth, *The Devil at Isenheim. Reflections of Popular Belief in Grünewald's Altarpiece*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1988, p. 65.

⁹⁶⁴ Nativité. Volet droit du retable d'Issenheim, réalisé par Matthias Grünewald, vers 1511-1516. Colmar, Musée d'Unterlinden, dans *EAD., Outcasts..., op. cit.*, section IV, ill. 23 [diaporama 118].

dit long sur la nature de l'antijudaïsme aux temps de la Renaissance, mais également sur les détracteurs des juifs. Une tendance à l'encadrement des fidèles toujours plus affirmée est observable dans tout l'Occident à la fin du Moyen Age. Celle-ci touche des domaines comme la sexualité et la morale religieuse. Un mécanisme de refoulement systématique des passions se développe consécutivement à l'essor du protestantisme, qui prône la rigueur et l'austérité. Il est moralement choquant pour l'observateur contemporain de se confronter à ce type de représentations avilissantes au plus au point, mais il s'agit pour les hommes de l'époque moderne d'exprimer des pulsions qu'il leur faut taire autrement. Les images de sorcières qui baignent dans la débauche et la luxure participent de ce même procédé. Ces thèmes obscènes et vulgaires propres à un antijudaïsme moderne se diffusent et sont diffusés à tous les niveaux de la société, s'ancrant ainsi fortement dans les esprits. Ainsi l'exemple parlant rapporté par Georges Bischoff d'un lieu-dit appelé "trou-aux-juifs" (*Judenloch*) dans lequel, au XVI^e siècle, l'équarrisseur de Belfort fait disparaître des porcs malades⁹⁶⁵. La survivance de cet antijudaïsme au-delà de l'époque moderne, sous les traits de l'antisémitisme, mais surtout la permanence d'une production iconographique avilissante jusqu'au XIX^e siècle, témoignent des ravages opérés par l'enseignement antijuif médiéval et moderne, et des dangers de sa diffusion aveugle par les milieux éclairés.

Ainsi Sebastian Brant est un humaniste qu'il est intéressant de considérer à la lumière de la problématique des juifs et au regard du contexte plus général de la Renaissance. Il ne participe pas aux débats intellectuels de son temps sur la place à accorder aux *hebraica*, n'est pas hébraïsant et n'est pas l'auteur de pamphlet ouvertement antijuif comme Wimpheling ou Thomas Murner. Cet humaniste alsacien, franciscain et hébraïsant, est l'auteur supposé d'un poème hostile aux juifs, *Entehrung und Schmach der Bildung Mariae von den Juden bewiesen* (1515)⁹⁶⁶. Les gravures qui accompagnent ce texte présentent les juifs dans des contextes négatifs ; ces derniers sont reconnaissables à leur chapeau pointu, à la rouelle qu'ils portent sur leur vêtement et à la bande qui orne leur tunique sur laquelle sont inscrites des lettres pseudo-hébraïques. A l'instar de ses contemporains, Murner dénonce l'usure des juifs et leurs nombreux blasphèmes. En tant que catholiques engagés, les trois humanistes cités ne peuvent que partager la perception antijudaïque chrétienne et leur rejet des juifs découle directement de l'enseignement ecclésiastique. Il apparaît à la lecture des différents *Flugschriften* laissés

⁹⁶⁵ BISCHOFF Georges, "Le Moyen Age...", *art. cit.*, p. 48 (AM Belfort : CC 3).

⁹⁶⁶ MURNER Thomas, *Entehrung Mariä durch die Juden. Eine Antisemitische Dichtung Thomas Murners, mit den Holzschnitten der Strassburger Hupfuffschens*, KLASSERT Adam (éd.), Strasbourg, 1905 et *ID.*, "Entehrung Maria durch die Juden. Eine antisemitische Dichtung Thomas Murners, *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens*, 22 (1905), p. 78-155 ; *ID.*, "Zu Thomas Murners Entehrung Maria durch die

par nombre d'humanistes que le discours sur les juifs reste très théorique et formaté. Ce sont toujours les mêmes préjugés que l'on retrouve d'un auteur à l'autre ; cette pensée stéréotypée traduit les angoisses d'une époque reportées sur un groupe et trahit en même temps une méconnaissance du juif réel. La plupart des humanistes non-hébraïsants et n'œuvrant pas activement à la conversion des juifs n'ont aucun contact avec les juifs, tout ce qu'ils savent d'eux, ils le tiennent de leur instruction religieuse. Même lorsque les humanistes ne sont pas concernés par le questionnement sur les juifs, ils s'y retrouvent impliqués. Ils témoignent de la force dans l'imaginaire chrétiens du juif fantasmé et appartiennent à ces passeurs d'antijudaïsme parfois actifs, le plus souvent passifs, d'autant plus qu'il n'est pas rare qu'ils occupent des charges civiles (Sebastian Brant à Strasbourg, Niklaus marschalk à Rostock dans le Mecklembourg). Leur attitude diffère de celles de Luther, Bucer ou Eck, mais est révélatrice d'une tendance plus générale de la pensée humaniste. Il est intéressant de constater qu'ils ne sont pas passés à la postérité comme "antisémites", à en juger par leur absence de toutes les encyclopédies et histoires juives. Ils sont pourtant l'incarnation de cet antijudaïsme chrétien latent qui traverse la société moderne et qui donne lieu parfois à des actions concrètes contre les juifs réels. Ils sont les gardiens d'une image judéophobe et les détenteurs de cette épée de Damoclès qui place les juifs dans une situation d'incertitude réellement inconfortable. L'humanisme est un courant chrétien qui est par essence même hostile aux juifs, éléments non-chrétiens de la société, et en ce sens constitue pleinement une composante de l'antijudaïsme, parce que, par le biais de certains de ses représentants, il produit et véhicule des idées judéophobes.

* * * * *

Plusieurs aspects sont à mettre en avant au terme de cette deuxième partie. Si l'engouement des chrétiens pour les études juives et hébraïques est réel et que sa portée est très étendue, il n'est pas plus synonyme de qualité que d'ouverture d'esprit, comme s'en plaint amèrement Johannes Reuchlin. Tout au plus peut-on souligner une meilleure maîtrise de l'hébreu au cours du XVI^e siècle et un plus grand nombre d'hébraïsants chrétiens au siècle suivant que dans le passé. La controverse entre Johannes Reuchlin et Johannes Pfefferkorn, les différents mandements de censure et les divers conflits entre érudits chrétiens témoignent de leur incapacité, non seulement à résoudre le problème que constituent pour eux les juifs et

Juden, *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens*, 23 (1906), p. 255-275 ; SPANIER Meier, "Thomas Murners Beziehungen zum Judentum", *Elsass-Lothringisches Jahrbuch*, 11 (1932), p. 89-108.

leurs livres, mais également à se remettre eux-mêmes en question. Leurs lacunes linguistiques et théologiques se font jour, ainsi que le caractère superficiel de leur apprentissage de l'hébreu et des sciences hébraïques. Ce qui apparaît très clairement, enfin, c'est leur approche stéréotypée de la culture juive, qui trahit leur méconnaissance du judaïsme et surtout des juifs.

Cela peut s'expliquer par la focalisation des théologiens sur la conversion des juifs et sur la recherche de moyens pour y parvenir. Alors que le juif réel semble absent de leur discours, c'est en pensant à lui et aux moyens de parvenir à le convaincre de son erreur qu'ils étudient l'hébreu. Le but est de l'éliminer, religieusement bien entendu, car la hargne antijuive de Luther reste un phénomène relativement isolé, malgré une montée nouvelle de l'antijudaïsme au XVI^e siècle. Ainsi, la présence des juifs apparaît en creux dans la controverse sur les écrits talmudiques, dans les disputes religieuses, dans les discours et les sermons des théologiens, dans l'apprentissage de la langue hébraïque. Finalement, de manière assez paradoxale, plus les théologiens cherchent à se défaire des juifs, plus ils rendent ces derniers omniprésents. L'intérêt pour les sciences hébraïques ne relève pas de la seule érudition gratuite propre à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance. Il remplit une fonction précise qui est de répondre aux besoins d'une société qui s'interroge sur une minorité religieuse qui pose problème, *a fortiori* à une période où catholiques et protestants se divisent. Les espoirs de conversion de Luther sont ainsi compréhensibles, chacune des deux entités espérant se rallier le groupe "neutre" que sont les juifs. Ainsi, si les juifs réels sont peu présents dans les écrits théologiques et humanistes, ils le sont totalement à l'arrière plan.

Le monde catholique juge les juifs en partie responsables de la Réforme, parce que ce courant prône un retour vers la *Bible*. Avec la Contre-Réforme, l'antijudaïsme croît de plus belle, d'où un mouvement de censure plus accentué. A la fin du XVI^e siècle, l'Italie cesse d'être pour les juifs un semblant de havre de paix. A Rome, à partir de 1555, par la bulle *Cum nimis absurdum*, le pape Paul IV (1555-1559) met en place une politique ségrégative et l'on assiste à l'instauration des ghettos en Italie, des quartiers entourés de murs. Une répression sévère sévit dans ce pays, la politique pontificale se fondant sur les plus sombres traditions du Moyen Age⁹⁶⁷. Cette attitude obscurantiste de l'Eglise se poursuit sous Clément VIII, à la fin du siècle et se prolonge jusqu'au XIX^e siècle.

⁹⁶⁷ Cf. PROSPERI Adriano, "La Papauté et les Juifs durant la Contre-Réforme", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 97-108.

Les juifs réels sont donc perçus comme des personnes à convertir, mais, au-delà de cet aspect, force est de constater que pas plus les théologiens que les humanistes ne savent qui sont véritablement les juifs. Tout en cherchant à les faire disparaître, ils font porter leur discours sur une autre catégorie de juifs, que je nomme "juifs théologiques", c'est-à-dire ceux qui apparaissent dans la *Bible*. Ce concept est traité par Jeremy Cohen sous les termes *hermeneutic Jew*, le "juif herméneutique", dont la fonction première est de refléter le système de pensée chrétien au sujet de la place appropriée des juifs dans l'ordre établi de la société chrétienne⁹⁶⁸. Le juif est ainsi un prétexte pour le christianisme pour se définir lui-même. Les controverses n'ont pas d'autres buts que de fixer les doctrines chrétiennes, bien plus que de mettre à mal les théories propres au judaïsme. Le juif herméneutique a un rôle bien précis à jouer, auquel il ne peut se soustraire tant qu'il refuse de reconnaître le Christ, soulignant ainsi l'aspect essentiellement théologique de l'antijudaïsme de la Renaissance. Par ailleurs, les juifs de la *Bible* sont eux-mêmes divisés en deux groupes : les *Hebraei*, les sages de l'*Ancien Testament*, et les *Judei*, la source du problème, les meurtriers du Christ. Cette schématisation est exagérée, mais elle rend assez bien compte du regard porté par les érudits modernes sur l'autre juif, celui qui n'est pas réel. Le représentant des communautés juives d'Allemagne, dresse un bilan pessimiste de la situation des ses coreligionnaires : en effet, dans ses mémoires qu'il rédige dans la seconde moitié du XVIe siècle, Joselmann de Rosheim écrit qu'il s'est battu pendant près de quarante ans pour préserver les droits des juifs en Allemagne, mais qu'il n'y a rien à faire. Même de la part des humanistes, rien de bon n'est à attendre. Il en arrive à la conclusion qu'il n'y a pas de perspectives heureuses pour les juifs.⁹⁶⁹

L'on constate par ailleurs qu'à l'époque moderne, peut-être plus encore qu'au Moyen Age, les juifs ne sont toujours pas regardés comme tels par les théologiens et par une partie de la population, qui projettent sur eux des peurs et des angoisses chrétiennes. Paradoxalement, c'est lorsque les juifs se convertissent qu'ils acquièrent une certaine forme négative de judéité. Cela accroît la position inconfortable des nouveaux chrétiens, qui ne seront jamais des fidèles du Christ à part entière et dont la judéité avilie ne trouve aucun écho chez leurs anciens coreligionnaires. Les convertis cherchent alors à prouver la véracité de leur foi aux chrétiens, en s'attaquant aux juifs et aux secrets que recèle leur religion. En tant qu'anciens juifs, ils ont une position privilégiée de divulgateurs. Leur but n'est pas de mettre à mal leurs anciens coreligionnaires, mais de se faire une place dans la société chrétienne. Cela explique que dans la grande majorité des cas, les convertis fassent preuve d'une attitude antijudaïque bien plus

⁹⁶⁸ COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, 1999, p. 2-5.

que judéophobe. Les accusations portent sur la foi et la religion, non sur les personnes. Les nouveaux chrétiens sont alors, à leurs dépens, les témoins vivants de la complexité de la place octroyée aux juifs dans la société chrétienne.

Enfin, la mission chrétienne et le discours théologique médiéval, prolongé à l'époque moderne et renforcé par un durcissement à l'égard des juifs, ont pour conséquence de faire naître dans l'imaginaire collectif chrétien, dès la fin du XIIIe siècle, un autre juif, véritable doublon maléfique et terrifiant des juifs réels. Celui-ci apparaît également en filigrane dans les écrits des théologiens, mais il est surtout le fruit de l'antijudaïsme populaire. A l'instar des érudits et des théologiens, les populations ne perçoivent pas non plus les juifs pour ce qu'ils sont, mais à travers ce qu'elles projettent sur eux. Le juif imaginaire est avant tout un construit social élaboré à partir des angoisses et des peurs du groupe chrétien dominant et non à partir d'observations concrètes. A l'instar du juif herméneutique, le juif de l'imaginaire collectif est une sorte de refuge, qui permet de ne pas affronter frontalement le véritable problème qui se trouve au cœur même du questionnement sur les juifs : comment expliquer la durée de leur présence dans la Chrétienté et quelles sont les raisons de celles-ci ?

* * * * *

⁹⁶⁹ OPITZ Eckhardt, "Johannes Reuchlin und Josel von Rosheim. Probleme einer Zeitgenossenschaft", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 107.

TROISIEME PARTIE
LA CONSTRUCTION DU JUIF IMAGINAIRE
OU
LES MYTHES FONDATEURS DE L'ANTIJUDAÏSME



Profanation d'hostie : gravure sur bois de Lübeck, 1492
(WOHLFEIL Rainer, "Die Juden in der zeitgenössischen bildlichen Darstellung", dans HERZIG Arno et
SCHOEPS Julius H. (éd.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, fig. 26)

Intéressons-nous à présent à cette figure terrible du juif et tentons de construire ce personnage maléfique, non seulement à partir des sources textuelles et iconographiques médiévales et modernes, mais aussi en tenant compte des nombreux travaux historiographiques qui consacrent une part plus ou moins importante au juif fantasmagorique. Quel regard portent les chrétiens sur cette catégorie de la population que sont les juifs, à la fois semblables et pourtant si différents ? La perception des juifs, qu'elle soit négative ou non, découle en premier lieu du discours ecclésiastique, qui se focalise sur deux points principaux. Tout d'abord, le rôle des juifs dans la mort du Christ. Ensuite, l'interdit des pratiques usuraires, qui conduit à la création progressive du mythe du juif usurier mal intentionné envers la Chrétienté.

La thématique du peuple déicide prend forme au cours du XIIe siècle : les juifs ne sont plus seulement ceux qui ont tué le Christ, ils sont des meurtriers en puissance qui perpétuent cet acte originel, susceptibles d'attenter à n'importe quel moment à la vie de leurs contemporains chrétiens. Quant à l'argent, il suscite en effet à partir du XIIIe siècle un questionnement économique, social et religieux, et se place rapidement au centre des rapports entre juifs et chrétiens. Il n'est pas rare que le prêt d'argent soit une activité secondaire des juifs en Occident, à côté des emplois communautaires et culturels ou des professions de marchand ou de médecin. Cependant, l'accélération à partir de 1215 du processus d'exclusion des juifs les confine toujours plus dans les activités de la banque et de la finance, davantage peut-être encore en Allemagne et en Angleterre où le panel des métiers ouverts aux juifs reste mince¹. C'est un domaine dans lequel les femmes peuvent être amenées à jouer un rôle important, souvent parce qu'elles reprennent la fonction de leurs maris décédés ou, fait plus rare, convertis. Cela s'observe particulièrement en Angleterre, où certaines traitent directement avec le roi, telle Licoricia de Winchester². La dispersion des communautés juives dans l'Occident est un atout considérable dans les relations commerciales, car, en dépit de leur petit nombre au XIIIe siècle et au début du XIVe siècle, l'apport des juifs n'est pas à négliger dans le développement économique du pays dans lequel ils sont établis. Il faut ajouter à cela le fait qu'ils possèdent une grande expérience en matière monétaire : en effet, dans un environnement fondamentalement rural, ils constituent jusqu'à la fin du XIe siècle l'un des groupes sociaux les plus urbanisés et les transactions commerciales les ont accoutumés aux

¹ ABRAHAMSON Israel, *Jewish life in the Middle Ages*, Londres, 1896.

² *Calendar of the Plea Rolls of the Exchequer of the Jews preserved in the Public Record Office*, vol. I : 1218-1275, RIGG James Macmuller (éd.), Londres, 1905, p. 115, 120, 123, 131, 132, 186, 187, 219, 227, 290 et 294.

opérations financières³. Le prêt d'argent devient à partir de la fin du XIIe siècle, et jusqu'au début de l'époque moderne, leur source principale de revenus. Dans les esprits germe alors cette association évidente entre juifs et usuriers, et l'on assiste à l'émergence du groupe socio-religieux des usuriers juifs.

Le juif imaginaire est donc compris comme une force agissante au sein de la société médiévale et moderne. Progressivement se forge une image diabolique autour de sa personne, qui le pousse toujours plus du côté de l'altérité, particulièrement physique. Il devient dans les représentations collectives l'archétype de l'Autre, dont il est nécessaire de souligner les différences afin d'éviter toute confusion, ce qui conduit à un processus de déshumanisation et de bestialisation. L'enlaidissement et la transformation physique que subit le juif de l'imaginaire n'ont pas d'autre but que de faire ressortir la laideur de son âme. La perception négative du juif imaginaire est largement retranscrite et dénoncée dans l'historiographie du XXe siècle, à la suite principalement des travaux de Joshua Trachtenberg, en 1943⁴. Selon lui, la culture populaire chrétienne du Moyen Age, particulièrement en Allemagne, développe et diffuse une littérature qui véhicule une conception avilie des juifs qui perdure de nombreux siècles :

"(...) La Réforme protestante ne fait aucune différence en ce qui concerne le juif : son attitude à son égard demeure celle établie au cours du Moyen Age. L'ère de la raison et du libéralisme n'y change rien – cela passe inaperçu auprès des masses (...)"⁵.

Pour de nombreux chercheurs s'amorcent à la fin du XIIe siècle dans l'imaginaire collectif une déshumanisation et une diabolisation des juifs, progressives et irréversibles. Le questionnement se porte davantage sur les causes profondes d'une telle mutation. Ainsi, pour Anna Sapir-Abulafia⁶, Robert Chazan⁷ et Jeremy Cohen dans une moindre mesure⁸, le rôle de la foi et de la raison est majeur dans cette image nouvelle d'un juif terrifiant. Anna Sapir-Abulafia s'oppose notamment à l'idée selon laquelle l'hostilité ouverte contre les juifs procède

³ GRABOÏS Aryeh, "Rôle et fonction de l'usure juive dans le système économique et social du monde médiéval (IXe-XIVe siècle)", dans TRIGANO Shmuel (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, tome III : *Le passage d'Israël*, Paris, 1993, p. 196.

⁴ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and the Jews : the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, New York, 1966 (éd. orig. 1943).

⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁶ ABULAFIA Anna Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, Londres, 1995.

⁷ CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish Identity in medieval western Christendom*, Cambridge, 2004 et *ID.*, *The Jews of medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge, 2006.

⁸ COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, 1999.

d'un sentiment irrationnel, que défendent certains historiens comme Gavin I. Langmuir⁹. Chaque historien s'attache à mettre en avant l'image négative des juifs, en s'attelant à l'étude d'un *corpus* de sources spécifiques : la littérature chrétienne (Miri Rubin¹⁰), les pièces de théâtres (Natasha Bremer¹¹, Edith Wenzel¹²), les légendes (Andrew Colin Gow¹³), l'iconographie (Ruth Mellinkoff¹⁴), les accusations de sang (Ronnie Po-Chia Hsia¹⁵, Alan Dundes¹⁶, Israel Jacob Yuval¹⁷, Miri Rubin¹⁸), *etc.*

L'image avilie et péjorative des juifs s'inscrit dans un contexte plus général : l'essor du juif fantasmé est déterminé non seulement par l'Eglise, mais aussi par les événements vecteurs d'angoisses existentielles qui ébranlent les populations du Moyen Age et de l'époque moderne. Face à cette conjonction de craintes liées aux domaines économiques, politiques, religieux, climatiques, *etc.*, Jean Delumeau propose le terme générique de peur, employé au singulier. Celle-ci est dans cette optique nécessairement collective¹⁹. La situation de la Chrétienté est déplorable, particulièrement à partir du XIVe siècle, ce qui suscite un profond malaise :

"(...) Le retournement de la conjoncture qui s'est produit en Europe au XIVe siècle est maintenant bien connu : la peste y fait alors une rentrée fracassante – suivie d'une longue présence – en même temps que s'amorce un repli agricole, que les conditions climatiques se dégradent et que les mauvaises récoltes se multiplient. Révoltes rurales et urbaines, guerres civiles et étrangères dévastent aux XIVe et XVe siècles un Occident plus ouvert que jadis aux épidémies et aux disettes. A ces malheurs en chaîne, s'ajoutent la menace de plus en plus précise du danger turc, et le Grand Schisme (1378-1417) qui parut aux hommes d'Eglise "le scandale des scandales"(...) "²⁰.

Les prédicateurs répètent sans relâche à partir du XIVe siècle que les fléaux qui s'abattent sur la Chrétienté, à commencer par les guerres et l'avancée des Turcs en Occident, ne sont rien d'autre que les châtiments divins consécutifs aux péchés des chrétiens. Ces

⁹ ABULAFIA Anna Sapir, *Christians and Jews...*, *op. cit.*, p. 4-10 et p. 78-82. Voir à ce sujet MARTIN John D., *Representations of Jews in Late Medieval and Early Modern German Literature*, Oxford, Berne, 2004 (Studies in German Jewish History, V), p. 5.

¹⁰ RUBIN Miri, *Gentiles Tales : the Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven et Londres, 1999.

¹¹ BREMER Natascha, *Das Bild...*, *op. cit.*

¹² WENZEL Edith, *'Do worden die Juden alle geschant'. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen*, Munich, 1992.

¹³ GOW Andrew Colin, *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age (1200-1600)*, Leiden, New York et Cologne, 1995.

¹⁴ MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, et *EAD.*, *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany*, Jérusalem, 1999.

¹⁵ HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth of Ritual Murder : Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven, 1988 et *ID.*, *Trent 1475. Stories of a ritual murder*, Washington, 1992.

¹⁶ DUNDES Alan, "The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion," dans *ID.*, *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Madison, 1991.

¹⁷ YUVAL Israel Jacob, "Vengeance and Damnation, Blood and Defamation : from Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusation", *Zion*, 58 (1993), p. 33-90.

¹⁸ RUBIN Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

¹⁹ DELUMEAU Jean, *La peur en Occident : XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, 1978, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

derniers trouvent refuge dans la prière et dans une piété, toujours plus empreintes de superstition. Que l'on songe par exemple à tous ces chrétiens qui ont foi dans les miracles et dans les reliques, et qui recourent de manière passionnée au culte des saints. Mais déjà au XIII^e siècle, les hommes d'Eglise jouent un rôle fondamental dans la propagation de l'antijudaïsme, car la recherche de l'Antéchrist s'accompagne de la désignation des adversaires à combattre, parmi lesquels figurent les juifs. La portée symbolique et psychologique de Latran IV est considérable, mais il convient de faire remarquer que les juifs ne sont pas les seuls concernés par le durcissement ecclésiastique, puisque les lépreux et les hérétiques font l'objet d'une ségrégation dès Latran III²¹ tout comme les Sarrasins²². L'Eglise cherche à maintenir l'unité chrétienne qu'elle voit se déliter au contact de toutes ces catégories sociales qu'elle considère comme de dangereux détracteurs. Elle tente de s'assurer l'obéissance de ses fidèles en mettant en place une surveillance plus accrue de leurs pratiques religieuses. La mise en place de la confession individuelle à partir de 1215 participe de ces efforts de contrôle. Les ordres mendiants, les dominicains notamment, jouent un rôle majeur dans le conditionnement des esprits, grâce aux sermons et aux prédications. S'instaure alors peu à peu un climat propice au repli sur soi et au rejet de l'autre. Or, justement, le juif est bientôt érigé en Autre absolu, dans le discours de ses contemporains chrétiens comme dans l'historiographie.

L'emprise symbolique de l'Eglise sur les différents domaines de la vie chrétienne a pour conséquence – voulue – la mise en place d'une civilisation de la peur. Satan sort de son carcan théologique pour s'incarner dans la société, parmi les chrétiens, dès le XIII^e siècle. Comme le souligne Joshua Trachtenberg, si Jésus est présent d'un côté de l'échelle des valeurs, le diable l'est tout autant de l'autre²³. Toute une démonologie se met en place au Moyen Age et évolue durant l'époque moderne, dans laquelle les juifs se voient attribuer la place d'agents sataniques. La croyance au diable, et aux démons de manière plus générale, est possible parce qu'elle s'appuie sur l'angoisse profonde et la crédulité de personnes pour qui il est nécessaire et salvateur de pouvoir se décharger de la responsabilité de leurs maux, en les imputant à une puissance occulte et néfaste. "L'explosion diabolique", selon les termes de Jacques Le Goff²⁴, qui traverse les sociétés médiévale et moderne a pour corollaire l'émergence de nombreux êtres maléfiques coupables des malheurs du temps, parmi lesquels la sorcière et le Turc. Il convient de s'interroger sur l'impact et la signification de la présence de tels agents diaboliques, purs construits mentaux et sociaux, à l'instar du juif imaginaire,

²¹ MANSI, tome XXII, col. 230 et col. 231-233.

²² Conciles de Latran III et Latran IV.

²³ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.*, p. 19 : "(...) But to the medieval Christian he was a very real personage indeed, as real, at one of the moral scale and the world scheme, as Jesus was the other (...)"

mais qui, tout comme ce dernier, sont les doubles diabolisés d'une autre réalité : les femmes et les guerriers turcs. Quel est l'impact de ces nouveaux Autres qui apparaissent à l'époque moderne sur la perception des juifs ? Leur altérité et leur étrangeté se renforcent-elles ou au contraire les différents suppôts de Satan se répartissent-ils les tâches à accomplir ? L'étude de l'image des juifs et de son évolution fait apparaître la fonction que semblent remplir les juifs aux yeux de leurs contemporains, telle qu'elle ressort de l'historiographie contemporaine : boucs émissaires.

I. DISCOURS ECCLESIASTIQUE ET ANTIJUDAÏSME.

1. La répétition à l'infini de la Passion du Christ : un motif central dans l'antijudaïsme.

a. L'évolution de la perception des juifs d'après les mystères de la Passion.

Les juifs ont tué le Christ. Cette affirmation théologique trouve de nombreux échos dans la société, parmi lesquels la littérature qui développe non seulement cette accusation, mais la diffuse abondamment. De manière générale, le juif est un protagoniste fortement sollicité dans le domaine littéraire, tant au Moyen Age qu'à l'époque moderne, quel que soit le rôle qui lui est attribué. L'ouvrage colossal réalisé par Heinz Schreckenberg dans les années 1980 est fort précieux pour les historiens, car y sont répertoriés, à l'échelle occidentale, les genres littéraires dans lesquels les juifs font leur apparition. Tous les écrits antijuifs, religieux et profanes, sont ainsi passés en revue, sur une période qui s'étend du Xe au XXe siècle²⁵. L'analyse de Wolfgang Bunte permet aussi de percevoir l'évolution du phénomène en Occident, entre le XIIIe et le XVIIe siècle²⁶. Pour l'espace strictement germanique, il convient de citer la synthèse réalisée par Klaus Geissler²⁷ ainsi que les deux articles plus récents de Winfried Frey²⁸ et de Helmut Birkhan²⁹.

²⁴ LE GOFF Jacques, *La civilisation...*, op. cit., p. 184 et suivantes.

²⁵ SCHRECKENBERG Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (10. – 11. Jh.)*, Francfort et Berne, 1982 ; *ID.*, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13. – 20. Jh.)*, Berlin, Berne, New York, Paris et Vienne, 1994 ; *ID.*, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11. – 13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris et Vienne, 1997 (éd. orig. Francfort, 1988).

²⁶ BUNTE Wolfgang, *Juden und Judentum in der Mittelländischen Literatur (1100-1600)*, Francfort, Berne, New York et Paris, 1989 (Judentum und Umwelt, 24).

²⁷ GEISSLER Klaus, "Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands. Eine Untersuchung zum Minoritätenproblem anhand literarischer Quellen", *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 38 (1975), p. 163-226.

²⁸ FREY Winfried, "Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur des Mittelalters", dans GRÖZINGER Karl Erich (dir.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Francfort, 1991, p. 36-59.

Lorsque les historiens s'emploient à la mise en valeur du juif imaginaire, c'est principalement dans les mystères ou jeux de la Passion (*Passionsspiele*) et dans une moindre mesure dans les jeux de Pâques (*Osternsspiele*) qu'ils puisent leurs sources. Ces drames sont des spectacles édifiants portant sur des thèmes religieux et moraux qui offrent un miroir satirique des mœurs et usages de l'époque, très en vogue dans les milieux populaires. Ils seront progressivement rejetés par les autorités laïques et les élites au temps de l'humanisme et de la Réforme. Le thème de la crucifixion du Christ est un prétexte pour dresser un portrait abominable des juifs et force est de constater que ce mécanisme littéraire fonctionne bien auprès des chrétiens. Les historiens s'intéressent fortement depuis les années 1950 aux jeux de la Passion et dressent un bilan plutôt consternant de l'image véhiculée du juif.

Pour mener à bien cette étude, je me suis intéressée à des travaux plus anciens, similaires dans leur perspective, comme l'analyse d'Oskar Frankl³⁰ sur la littérature en vers, en raison d'une part de son champ d'étude qui est l'aire germanique, et d'autre part du choix inhabituel de ses limites chronologiques qui se prolongent jusqu'au XVIIe siècle. Dans cette même perspective, l'étude de Rolf Bergmann³¹ a l'avantage de prendre en compte le XIIIe siècle, ce qui est assez rare en général. Il faut également intégrer l'unique travail réalisé sur les *Passionsspiele* en français, un article assez bref mais cependant utile d'Heinz Pflaum, datant de 1930³². La littérature post-*Shoah* a vu la publication de nombreuses études sur la démonisation chrétienne des juifs, et depuis les années 1980, les mystères de la Passion sont considérés comme fondateurs du mythe du juif diabolique, avec notamment des travaux devenus des références comme celui de Natasha Bremer³³, qui analyse certains mystères au regard de l'iconographie, et ceux d'Edith Wenzel³⁴, analysés par John D. Martin³⁵, qui s'attache à démontrer qu'il n'existe pas un mais plusieurs juifs dans l'imaginaire collectif. Pour

²⁹ BIRKHAN Helmut, "Die Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters", dans ID. (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien*, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne, 1992, p. 143-178 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33).

³⁰ FRANKL Oskar, *Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts*, Vienne, 1905.

³¹ BERGMANN Rolf, *Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts*, Munich, 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 14).

³² PFLAUM Heinz, "Les scènes de juifs dans la littérature dramatique du Moyen Age", *REJ*, 89 (1930), p. 111-134.

³³ BREMER Natascha, *Das Bild...*, *op. cit.*

³⁴ WENZEL Edith, "Zur Judenproblematik bei Hans Folz", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 10 (1982), p. 79-104 ; *EAD.*, "Synagoge und Ecclesia. Zum Antijudaismus im deutschsprachigen Spiel des Mittelalters", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 12 (1987), p. 57-81 ; *EAD.*, 'Do worden...', *op. cit.*

³⁵ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*

Natasha Bremer comme pour Edith Wenzel, c'est le déclin des juifs en Occident qui est représenté dans les textes médiévaux et modernes, ainsi que dans l'iconographie, avec une image qui devient toujours plus, selon la première, inhumaine et fantasmagorique³⁶.

Natasha Bremer s'attache à démontrer que depuis la première croisade, en raison à la fois de l'enseignement des *Évangiles* et aux réalités contemporaines, s'opère en Occident une détérioration de plus en plus sensible et irréversible de la condition des juifs³⁷. Pour elle, comme plus tôt pour Heinz Pflaum, le fait d'attribuer aux juifs littéraires des noms portés par les juifs dans la société contemporaine, joue pour beaucoup dans la haine des juifs³⁸. On constate qu'en Allemagne et en France, les noms donnés aux juifs dans les pièces ne sont plus seulement ceux des prophètes ou ceux tirés de l'*Ancien Testament*, mais sont des noms portés par les juifs contemporains : ainsi, à côté des Abraham, Isaac et Jacob, évoluent des Lieberman, Kalman ou Salman³⁹. L'étude d'Isidor Kracauer au début du XXe siècle a confirmé ces noms sont bien portés par les juifs de Francfort à l'époque où le *Frankfurter Passionsspiel* est joué : dans la vie comme sur scène, on peut rencontrer un Isaac, un Sandir ou un Lieberman⁴⁰. Il faut néanmoins préciser que ces patronymes comptent aussi parmi les plus courants dans le monde juif *ashkenaze*. Ils acquièrent alors une fonction de signalement : en effet, dès lors qu'un protagoniste se nomme Seligmann ou Kalman, il est assurément juif. Ce procédé contribue à assimiler le juif théologique et crucificateur de la pièce aux juifs réels, créant ainsi une proximité entre les deux juifs, dangereuse pour les seconds.

Les jeux et les mystères se basent sur l'enseignement théologique et il n'est pas rare d'y trouver textuellement des passages empruntés au *Nouveau Testament*. L'antijudaïsme, en tant que rejet de la religion juive, y évolue avec une grande liberté. Les tenants d'une religion désormais jugée caduque sont malmenés en raison de leur obstination et de leur refus de voir la vérité. Les disputes sont, pour cette raison, l'un des grands thèmes de prédilection des *Passionsspiele*. Les juifs en sortent toujours perdants, comme l'on peut s'en rendre compte

³⁶ BREMER Natasha, *Das Bild...*, *op. cit.*, p. 49-73.

³⁷ *Ibid.*, introduction, p. 1-36.

³⁸ PFLAUM Heinz, "Les scènes...", *art. cit.*, p. 115 : "(...) Ces noms familiers aux spectateurs et portés par des personnages d'une cruauté diabolique doivent beaucoup contribuer à attiser la haine contre les juifs, d'où le fait que les magistrats soient obligés de prendre des mesures spéciales pour la protection du ghetto pendant la représentation d'un mystère (en 1469 à Francfort) ou même d'interdire complètement la représentation de scènes antijuives (Fribourg-en-Brisgau en 1338) (...)".

³⁹ WENZEL Edith, 'Do worden...', *op. cit.*, p. 48.

⁴⁰ KRACAUER Isidor, "Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400", *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, 11 (1913), p. 215-237. Voir également l'étude suivante : ARNDT Wilhelm, *Die Personennamen der deutschen Schauspiele des Mittelalters*, Breslau, 1904, p. 1-16 et p. 31-37.

dans le *Frankfurter Dirigierrolle* de Francfort au XIV^e siècle ⁴¹, dans le *Frankfurter Passionsspiel* (1493)⁴² et dans le *Christi-Himmelfahrtsspiel* de Sterzing au XV^e siècle : dans chacune de ces pièces, Saint Augustin ou un *doctor* anonyme préside le débat, harangue les juifs et les exhorte à se convertir⁴³. Ainsi, dans la scène finale du *Frankfurter Dirigierrolle* (vers 359-375), une dispute de ce genre a lieu, dans laquelle Saint Augustin dit aux juifs déçus : "Vous êtes dignes du paradis"⁴⁴. Dans ce même ordre d'idée, les allégories de la Synagogue (*Synagoga*) et de l'Eglise (*Ecclesia*), apparaissent dans certaines pièces, luttant pour affirmer leur légitimité et asseoir leur autorité. Leur *disputatio* s'achève toujours par la déchéance de la vieille reine *Synagoga*, répudiée par Dieu au profit d'*Ecclesia*. Ces pièces ne sont pas diabolisantes mais mettent en valeur la force des juifs, leur entêtement et leur verbe qui constituent une arme véritable contre laquelle tout chrétien n'est pas en mesure de lutter. Mais surtout, elles attestent qu'au Moyen Age comme à l'époque moderne, la conversion des juifs demeure l'un des objectifs, sinon le seul, que les chrétiens se sont fixés, et que l'existence des juifs en tant que religieusement étrangers reste un combat permanent.

Les différentes études historiques menées sur la thématique des juifs dans les pièces de théâtre concluent à l'avalissement croissant du juif, toujours plus présenté comme un être malfaisant et désireux de nuire aux chrétiens. Le mythe du juif usurier, dont il sera question plus loin, participe pleinement de ce processus : c'est parce qu'il veut mal agir que le juif recourt au prêt à intérêts, et non l'inverse. Son arrogance et sa haine des chrétiens sont également soulignées. Parce qu'il est naturellement mauvais et qu'il persiste dans l'erreur, il se prive lui-même des grâces de Dieu, ce que met en avant le *Frankfurter Passionsspiel* en 1493⁴⁵. Natasha Bremer souligne que l'idéologie antijuive contenue dans les *Passionsspiele*, augmentée par l'iconographie présentant les juifs en bourreaux du Christ, constitue un véritable danger pour les juifs de la société, en raison de l'amalgame qui est fait⁴⁶.

Peut-on dater cette transformation du juif en meurtrier du Christ dans la littérature ? C'est au XII^e siècle, pour une question d'esthétique selon Heinz Pflaum, que le spectacle de la

⁴¹ Il s'agit en fait de la première version écrite avant 1350 du *Frankfurter Passionsspiel*. "Frankfurter Dirigierrolle", dans FRONING Richard (éd.), *Das Drama des Mittelalters. Die lateinischen Osterfeiern und ihre Entwicklung in Deutschland. Weihnachts- und Dreikönigsspiele. Fastnachtspiele*, Stuttgart, 1891-1892, vers 312-332.

⁴² "Das Frankfurter Passionsspiel...", *op. cit.*, vers 93-105.

⁴³ PFLAUM Heinz, "Les scènes...", *art. cit.*, p. 119.

⁴⁴ "Frankfurter Dirigierrolle", *op. cit.*, vers 369 : *Des hymelriches sit ir wert !*

⁴⁵ "Das Frankfurter Passionsspiel...", *op. cit.*, vers 1866-1875 : *Ir hat wol gesehen, das / die Judden waren gode gehas : / dar umb der tufel auch dar zu quam / und fur ine sinen jungern Judam ; / der riede, daz Judas den unschuldigen lip / verkauff ! du mann und auch du wip, / bidde got durch sine gude, / das er uns alle behude, / das wir solichs kauffs ich plegen ! / das wil got, der himmlische degen !*

crucifixion se dote de personnages hostiles et cruels entourant le Christ, afin de mieux mettre en valeur le contraste entre les forces du bien et celles du mal⁴⁷. Selon Natasha Bremer, il faut attendre le XVe siècle pour observer l'essor conjoint des juifs bourreaux dans l'iconographie et le théâtre. Mais elle se trompe, car, dans l'un comme dans l'autre évoluent de tels personnages dès le XIIIe siècle, qu'on retrouve pareillement tout au long du siècle suivant. En effet, au XIVe siècle, le *Haller Passionsspiel* s'ouvre sur un conseil de Lucifer et de ses démons qui complotent pour inciter les juifs à rejeter le Christ, montrant leur assujettissement au Malin⁴⁸. S'il est vrai qu'ils ne sont pas présentés comme agissant de leur plein gré, qu'ils sont dupés par une puissance démoniaque, nommée ici Binckenbangk, leur part de responsabilité dans la mort du Christ n'en est pas moins attestée⁴⁹. Les juifs sont tout de même perçus comme cherchant à nuire au Christ et par extension à tous ses fidèles.

Un changement net et radical s'opère dans une pièce datée de 1501, l'*Alsfelder Passionsspiel*⁵⁰, étudiée par Edith Wenzel, entre autres⁵¹. Les juifs ne sont plus sous l'emprise du mal, ils sont le mal. La pièce reprend toutes les accusations traditionnelles, du crime déicide aux pratiques usuraires, en passant par les excès de violence et de sournoiserie. Jusqu'au XVe siècle, les défauts des juifs, leur opposition au Christ et leurs mauvaises actions s'expliquent souvent par des motifs humains, comme la jalousie, la peur ou l'orgueil. Dans l'*Alsfelder Passionsspiel*, les juifs sont mus par leur esprit diabolique. Pour cette raison, il n'est même pas question de tenter de les convertir, il est trop tard, le mal est en eux, plus rien ne peut être fait pour les sauver. S'ils sont toujours les marionnettes de Satan, ils le sont désormais de leur plein gré. Les chrétiens jugent que cette alliance est pleinement consentie.

Par ailleurs, un autre aspect révèle le changement de perception des chrétiens à l'égard des juifs : l'évolution du degré de méchanceté et de cruauté présumé dont ils font preuve dans le traitement qu'ils infligent à Jésus. Il arrive qu'à l'époque moderne les Romains soient toujours présents comme bourreaux, mais ils ne sont que les bras exécuteurs des ordres émanant des juifs, comme cela est mis en scène dans l'*Oberammergauer Passionsspiel* qui

⁴⁶ BREMER Natasha, *Das Bild...*, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁷ PFLAUM Heinz, "Les scènes...", *art. cit.*, p. 113.

⁴⁸ "Haller Passion", dans WACKERNELL Jose Eduard (éd.), *Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol. Mit Abhandlungen über ihre Entwicklung, Composition, Aufführungen und literarhistorische Stellung*, Graz, 1897, vers 40-140, 183-190, 234-241, 330-333 et 285-305.

⁴⁹ *Ibid.*, vers 324-334.

⁵⁰ *Das Alsfelder Passionsspiel...*, *op. cit.* Cette pièce est datée de 1501, mais une première main antérieure est attestée.

⁵¹ WENZEL Edith, 'Do worden...', *op. cit.*, p. 117-188. Il existerait une première version, plus ancienne, de cette pièce.

date de 1662, compilation de nombreuses pièces antérieures⁵². Si le verset "Que son sang soit sur nous et sur nos enfants !" ⁵³ atteste la participation des juifs dans la mort du Christ, il contribue surtout à faire d'eux des êtres sanguinaires. On trouve traces de cette accusation dans la littérature du haut Moyen Age, mais elle apparaît surtout après la première croisade, et en Allemagne, c'est dans le *Anulus sive dialogus inter Christianum et Judeum* (1128) du moine bénédictin Rupert von Deutz qu'elle est pleinement exprimée, sans que soient donnés les détails de la mise à mort du Christ⁵⁴.

Les mystères de la Passion de la fin du Moyen Age se déchainent dans les descriptions des atrocités et des outrages que les juifs diaboliques lui font subir. Leur méchanceté et leur cruauté sont particulièrement mises en avant dans les scènes de la trahison de Judas, de l'arrestation de Jésus et de ses souffrances en prison, et plus encore dans celles de la flagellation, du couronnement d'épines et du portement de croix. Le *Trierer Osterspiel*, daté de la fin du XIVe siècle ou du début du XVe siècle, fait une petite mention du rôle des juifs dans la crucifixion de Jésus : "Vos cœurs sont faits de pierre : vous avez crucifié ensemble la mère et son fils !" ⁵⁵ Il semble que le *Frankfurter Passionsspiel* soit le premier mystère, en 1493, à désigner ouvertement les juifs comme bourreaux du Christ. Ils y sont dépeints comme cherchant la manière la plus douloureuse et la plus ignoble de le faire mourir⁵⁶, alors que Pilate intervient pour réclamer leur indulgence⁵⁷. Leur cruauté apparaît, par exemple, dans la description de la taille des trous percés dans les mains du Christ, en raison des clous volontairement tronqués⁵⁸. Cette férocité trouve un écho dans l'iconographie de la Passion, avec les représentations de juifs bourreaux, armés de verges ou de bâtons de taille démesurée. Toutefois, cette manière de souligner le caractère cruel des juifs y est présent dès le XIIIe siècle. Dans un psautier d'origine allemande datant de la première moitié du XIIIe siècle, une miniature représente deux juifs autour du Christ en croix. Ils sont armés de massues tellement

⁵² *Der älteste Text des Oberammergauer Passionsspieles*, QUERI Georg (éd.), Oberammergau, 1910. Voir également PFLAUM Heinz, "Les scènes...", *art. cit.*, p. 114.

⁵³ *L'Evangile selon Matthieu*, 27-25.

⁵⁴: (...) *Confitère igitur quia propter peccatum negationis Christi quem negasti ante faciem Pilati, et occidisti* (...), cité dans ROHRBACHER Stefan, "The charge of deicide. An anti-Jewish motif in medieval Christian art", *Journal of medieval history*, 17 (1991), p. 297.

⁵⁵ *Vorsteynt uwer herczen synt / ir hayt gecruzyget dye muetter als dat kynt !*, cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 96, vers 25-26.

⁵⁶ "Das Frankfurter Passionsspiel...", *op. cit.*, vers 3617-3624.

⁵⁷ *Ibid.*, vers 3478-3489 : *Pylatus dicit Judeis : Ir Judden, der mensche ist sere geslagen, / Ir mochtet nu wol mit eme dagen ! / Nathan : Ney, Pylate, daz mag nit gescheen ! / Wir wullen ene alle hangen sehen / An eym galgen hoch und breit : / So thut er uns dan nummer leyt ! / Die marther han ich erdacht : / Sie benemmet eme krafft und macht ! / Seit he sich ein konig hat genant, / So sullen wir auch zu hant / Eine krone drucken uff das hobe sin, / Die sal sin spitz und dornyn !...*, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁸ *Ibid.*, vers 3701-3704 : *Secundun miles : / Sehet her wol an der zijt : / diss loch ist vil zu wijt ! / die hant wil nit daran : / ich muss verware ein strang han !*

grandes qu'elles dépassent le cadre réservé à l'illustration⁵⁹. Une autre scène, issue du *Donaueschinger Psalter*, de la région de Bâle, daté de 1260-1270, présente une miniature de la scène de la flagellation : trois juifs, reconnaissables à leurs barbes et à leurs chapeaux pointus, fouettent le Christ avec d'énormes verges⁶⁰.

La fin du XVe siècle constituerait ainsi un tournant important dans le changement de la perception des juifs et du rôle qui leur est attribué dans les mystères de la Passion. La différence est nette entre le *Frankfurter Dirigierrolle* et le *Frankfurter Passionsspiel* : on assiste clairement au passage à l'action des juifs et de la mise en œuvre de leur haine contre la Chrétienté. Cela s'observe tout autant dans nombre d'*Ostersspiele* du XVe siècle, tels que l'*Erlauer Osterspiel*, le *Rheinisches Osterspiel* ou le *Redentiner Osterspiel*. C'est toutefois dans l'*Alsfelder Passionsspiel* que le paroxysme est atteint : la collusion du diable et de 14 juifs aux noms germaniques y est clairement décrite. Ils complotent contre la vie du Christ et concluent une transaction d'un montant symbolique de 30 deniers qui renvoie à la trahison de Judas Ischariote. 700 vers sont consacrés au récit de la crucifixion de Jésus, tout au long desquels la jubilation des juifs revient comme un *leitmotiv* insupportable pour les chrétiens⁶¹. Il est dommage, comme le fait remarquer John D. Martin fait remarquer qu'Edith Wenzel n'établit pas de relations plus poussées entre l'apparition d'éléments extrêmement péjoratifs pour les juifs dans les pièces et la situation des juifs réels en parallèle dans la société. Ses conclusions se bornent au constat qu'à la fin du XVe siècle la perception des juifs se dégrade à cause du développement économique qui place les juifs réels dans une situation inconfortable en Occident, d'autant plus encore que l'enseignement théologique subit un dépassement qui consacre l'image du juif sanguinaire⁶². Edith Wenzel associe la propagation de l'image avilie des juifs à la marginalisation qu'ils subissent à la fin du XVe siècle en Occident. Elle met en avant le paradoxe suivant : si la société chrétienne cherche à évincer religieusement, politiquement et socialement les juifs, elle a besoin de leur image cruelle et terrifiante, donc, d'une certaine façon, la présence des juifs lui est nécessaire⁶³.

⁵⁹ Flagellation du Christ. Psautier allemand, première moitié du XIIIe siècle. Dresde, Landesbibliothek, ms A 165, folio 8, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, op. cit., fig. 108 [diaporama 19].

⁶⁰ Flagellation du Christ. *Donaueschinger Psalter*, diocèse de Bâle (vers 1260-1270). Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. Donaueschingen 186, folio 13 recto, dans *Le Trésor de Colmar, catalogue de l'exposition présentée au musée d'Unterlinden à Colmar du 29 mai au 26 septembre 1999*, Colmar et Paris, 1999, p. 138 [diaporama 30].

⁶¹ *Das Alsfelder Passionsspiel : Untersuchungen zu Überlieferung und Sprache : Edition der Alsfelder Dirigierrolle*, TREUTWEIN Christoph (éd.), Heidelberg, 1987.

⁶² MARTIN John D., *Representations of Jews...*, op. cit., p. 25 et WENZEL Edith, 'Do worden...', op. cit., p. 87 et p. 111.

⁶³ *Ibid.*, p. 188.

Pour la plupart des historiens qui se sont intéressés à la question de la perception des juifs travers les mystères de la Passion, la conclusion est toujours la même : c'est à la fin du Moyen Age que la situation des juifs empire et que se renforce la construction du juif imaginaire, dont l'image monolithique ne connaîtra dès lors plus aucun adoucissement. Le mal est désormais une caractéristique intrinsèque des juifs. Si le Diable n'est pas forcément juif, le juif, lui, est toujours et irrémédiablement diabolique. Un souffle antijuif se fait sentir à la fin du Moyen Age, sans qu'il soit socialement ou politiquement identifiable. La pression des Turcs aux portes de l'Empire est souvent une raison invoquée pour expliquer la polarisation qui s'établit sur les ennemis de la Chrétienté. Cette image diabolisée des juifs a plusieurs causes et plusieurs variantes, utilisées conjointement ou séparément, selon les époques et les lieux. S'amorce alors une construction d'un juif dangereusement autre, dont le dessein est de nuire aux chrétiens et à leur culte par tous les moyens. Une étape est franchie avec la calomnie de sang qui recouvre des atrocités qui prolongent, dans la société et non plus dans l'imaginaire, le crime originel commis contre le Christ. Le juif imaginaire dépasse désormais complètement le strict enseignement théologique et ecclésiastique officiel pour devenir un dangereux criminel.

b. Les origines de la calomnie de sang.

L'enseignement théologique qui charge les juifs collectivement de la responsabilité du meurtre du Christ alimente l'antijudaïsme populaire et chrétien en général. Cet acte déicide qu'ils sont réputés avoir commis trouve son prolongement dans l'époque médiévale : dans l'imaginaire collectif, toute atteinte portée à l'encontre d'un chrétien ou du culte catholique participe du même dessein, les juifs répétant inlassablement le même crime. Les blasphèmes dont ils se rendent coupables participent de la même entreprise destructrice. Ainsi, en 1124, en Bohême, le vicomte Wladslaw Ier, juif converti retourné à sa foi première, détruit un autel et des reliques sacrées⁶⁴. Dans les *Arnoldi Chronica Slavorum*, il est rapporté qu'entre 1169 et 1191, les juifs de Cologne crucifient tous les ans une statuette en cire qui représente le Christ et lui font subir tous les supplices de la Passion⁶⁵. Enfin, le moine Richer rapporte qu'entre 1239 et 1270, dans la ville de Cologne, un juif aurait profané des images pieuses⁶⁶. La répétition de la Passion du Christ revêt deux principaux visages, regroupés sous le même nom

⁶⁴ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, op. cit., n°220.

⁶⁵ *Arnoldi Chronica Slavorum*, PERTZ Heinrich Georg (éd.), Hanovre, 1869, p. 190 (MGH, SS XXI).

⁶⁶ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, op. cit., n°748 : (...) *Hoc igitur miraculum a quodam Judeo, qui eidem facto Colonia interfuit, qui etiam viso miraculo christianus effectus est, audivi (...)*.

de calomnie de sang (דם תלילע) : la profanation d'hostie et le meurtre rituel. Dans le premier cas, les juifs s'attaquent à la chair de Dieu, dans le second ils font subir à de jeunes chrétiens un supplice semblable à celui enduré par le Christ. C'est au cours du XIII^e siècle que se développent ces deux crimes de sang, le meurtre rituel précédant la profanation, bien que des histoires véhiculées depuis le haut Moyen Age les contiennent déjà en germe. La propagation de telles légendes attise la haine des chrétiens envers les juifs et génère une tension au sein de la société. Le juif se retrouve ainsi désigné dans ce qu'il a et ce qu'il est de plus mauvais⁶⁷.

Nombreux sont les travaux portant sur cette thématique de la calomnie de sang, je ne donne ici que les monographies les plus importantes réalisées ces dernières années. Le meurtre rituel a été analysé par Ronnie Po-Chia Hsia à travers son aspect légendaire⁶⁸ et par le prisme de l'affaire du meurtre de Simon de Trente en 1475, qui lui permet de retracer l'évolution de ce mythe⁶⁹. De nombreux articles ont été rédigés, parmi lesquels ceux de Bernhard Diestelkamp⁷⁰, Magdalena Schultz⁷¹ et Israel Jacob Yuval⁷². Concernant la profanation d'hostie, il faut citer l'article de S. Marie Despina⁷³ et surtout le traitement bien documenté qui en a été fait par Miri Rubin⁷⁴ : l'auteur étudie ce point au regard des récits narratifs chrétiens et y intègre le point de vue juif. L'intérêt majeur du travail réside dans le démontage complet de ce mythe et de l'explication détaillée de chacune de ses composantes.

Ces deux calomnies auraient pour origine commune un récit issu du cycle de Marie, connu en allemand sous le nom de *Der Judenknabe* ou *Das Jüdel*, qui circule à partir du VI^e siècle : on le retrouve en partie dans le *De Gloria Martyrum* de Grégoire de Tours⁷⁵ ; la version allemande la plus ancienne connue date de 1200, contenue dans un manuscrit portant le nom de *Das Verspassional*⁷⁶. Cette légende raconte l'entrée d'un jeune juif dans une église

⁶⁷ TOLLET Daniel et CHAUNU Pierre, *Accuser pour convertir : du bon usage de l'accusation de crime*, Paris, 2000.

⁶⁸ HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth...*, *op. cit.*

⁶⁹ ID., *Trent 1475...*, *op. cit.*. Voir aussi DUNDES Alan, "The Ritual Murder...", *art. cit.*

⁷⁰ DIESTELKAMP Bernhard, "Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrich II. im Jahr 1236", DIETER Simon (dir.), *Religiöse Devianz : Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort, 1990, p. 19-39 (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 48).

⁷¹ SCHULTZ Magdalena, "Projektion versus Realität : der Ritualmord", dans BIRKHAN Helmut (dir.), *Die Juden...*, *op. cit.*, p. 225-247.

⁷² YUVAL Israel Jacob, "Vengeance and Damnation...", *art. cit.* [en hébreu].

⁷³ DESPINA S. Marie, "Les accusations de profanation d'hosties portées contre les juifs", *Rencontre. Chrétiens et juifs*, 5/22 (1971), p. 150-173 et 5/23 (1971), p. 179-196.

⁷⁴ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.* Voir également ID., *Corpus Christi...*, *op. cit.*

⁷⁵ KÄLIN Beatrice, "Maria, muter der barmherzigkeit". *Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passional*, Berne, 1994 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 17), p. 29 et p. 245.

⁷⁶ HOFMEISTER Wernfried, "Das Jüdel im Kontext mittelhochdeutscher literarischer Kinderdarstellungen", dans BIRKHAN Helmut (dir.), *Die Juden...*, *op. cit.*, p. 91-103.

qui, poussé par ses camarades chrétiens, aurait communiqué. De retour chez lui, il raconte ce qu'il a fait à son père. Ce dernier, horrifié, décide de purifier sa famille et, sous l'impulsion des sages de sa communauté, le livre aux flammes, en le jetant dans le four. La mère de l'enfant, effrayée, hurle, ameutant ainsi les gens du quartier. Mais l'enfant ne brûle pas, protégé par l'hostie et la Vierge. Devant un tel miracle, l'enfant et sa mère se convertissent tandis que le père est brûlé. Cette légende est présente dans la littérature et dans l'iconographie, surtout en France, par exemple dans *Les Miracles de Notre Dame* de Gauthier de Coincy⁷⁷.

La figure centrale de cette histoire, quelle qu'en soit la version, est le père, dépeint dans *Das Verspassional* comme un riche usurier :

"Il y avait un juif qui possédait beaucoup de biens
qui vivait parmi les chrétiens
et qui, selon l'art d'un juif,
s'enrichissait par l'usure".

*Ez was ein jude an richer habe
gesezzen bî den kristen,
der nâch juden listen
mit wucher gutes vil gewan*⁷⁸.

Tantôt il est présenté comme le meurtrier de son fils, tantôt c'est l'ensemble de la communauté juive assoiffée de sang qui réclame la mise à mort du petit garçon, au nom des préceptes bibliques du *Deutéronome* (13:7-19) qui préconisent de tuer le membre de sa famille qui "cherche en secret" à séduire "par d'autres dieux". Ainsi est-il écrit : "tu le lapideras jusqu'à ce que mort s'ensuive, car il a cherché à t'égarer loin de Yahvé ton Dieu (...)".

Cette légende comporte de nombreux éléments qui serviront autant à l'élaboration du mythe de la profanation d'hostie – ce qui paraît en effet assez évident – qu'à celui du meurtre rituel. Certes, l'enfant tué n'est pas une jeune victime chrétienne innocente, c'est un juif tué par son père ou sa communauté. Cependant, ce crime contribue à diffuser une image ternie des juifs car s'ils sont prêts à sacrifier leur propre enfant, alors qu'ils les aiment, comment ne pas craindre pour la vie des jeunes chrétiens ?

Dans l'Égypte hellénistique déjà, les juifs sont soupçonnés de tuer des jeunes enfants à des fins rituelles ; pour les Romains, ce sont les premiers chrétiens qui sont coupables de tels actes. Cette accusation réapparaît au XII^e siècle, à propos des juifs, "dans le contexte du déchaînement des passions causé par les croisades"⁷⁹. C'est en Angleterre, en 1144, qu'a lieu

⁷⁷ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, fig. 1.

⁷⁸ Cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 144, vers 6-9.

⁷⁹ IANCU Carol, *Les mythes fondateurs de l'antisémitisme moderne. De l'Antiquité à nos jours*, Toulouse, 2003, p. 38.

le meurtre du jeune Guillaume de Norwich, dont l'ensemble de la Chrétienté prend rapidement connaissance par le biais des chroniqueurs anglais de l'époque, tel le clerc Thomas of Monmouth qui en fait un véritable objet de propagande. Il érige Guillaume en saint, établissant ainsi fermement le motif du meurtre rituel dans l'hagiographie anglaise d'abord, occidentale par la suite⁸⁰. L'écho de cette première occurrence en Occident est phénoménal : en 1493, Hartmann Schedel, dans son *Buch der Chroniken*, reprend à son compte ce récit, en le situant à tort en 1149. Une gravure illustre le texte par la représentation de la crucifixion d'un jeune chrétien : trois hommes, distingués comme juifs par leurs rouelles, attachent un jeune homme sur une croix⁸¹.

Un second cas anglais connaît un retentissement plus grand encore : il s'agit de celui d'Hugues de Lincoln, âgé de huit ans, en 1255⁸². La description de ses supplices devient le récit archétypal du meurtre rituel :

"Et tandis qu'ils nourrissaient ce même enfant, dans une pièce très secrète, de lait et d'autres aliments destinés aux enfants, ils envoyèrent des émissaires dans toutes les villes d'Angleterre où demeuraient des juifs, et convoquèrent des juifs de chaque ville, afin qu'ils assistent à Lincoln à son sacrifice, en signe de mépris et d'opprobre de Jésus Christ. (...) [L'enfant] fut battu à coups de verges jusqu'au rouge et au bleu, couronné d'épines, harcelé de crachats et de moqueries, et en plus chacun le perça de petits coups de couteau (...), abreuvé de fiel, bafoué par des insultes et des blasphèmes (...). Et après l'avoir maltraité par tous les moyens, ils le crucifièrent et d'un coup de lance lui percèrent le cœur"⁸³.

On reconnaît dans cet extrait une parodie des scènes habituelles de la Passion, telles que les outrages, la flagellation, le couronnement d'épines, la mise en croix. C'est le diable qui guide les juifs, ses "fils", comme le soulignent les *Annales de monasterii de Burton* à propos du meurtre de Hugues de Lincoln⁸⁴. Dans les histoires rapportées par les auteurs du Moyen Age, il y a d'abord l'enlèvement par un ou plusieurs juifs d'un enfant chrétien, toujours un garçon, au moment de Pâques et/ou la veille de *shabbat*, qui lui font subir toutes sortes d'atrocités, avec plus ou moins de délectation selon les auteurs. Une tradition chrétienne tenace veut que les juifs nécessitent le sang et le cœur de petits enfants chrétiens pour la célébration de certaines de leurs fêtes, notamment la Pâque juive, où ils font leurs *matsot* ou pain azyme, dont la préparation se fait avec du sang chrétien. Au début de son *Stella Messiae*, en 1477, Peter Niger accuse les juifs du meurtre rituel du jeune Simon de Trente, survenu

⁸⁰ LANGMUIR Gavin I, "Thomas of Monmouth : detector of ritual murder", *Speculum*, 59 (1984), p. 820-846 ; MC CULLOH John M., "Jewish Ritual Murder : William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the early dissemination of the Myth", *Speculum*, 72/3 (1997), p. 698-740.

⁸¹ Crucifixion d'un jeune chrétien. SCHEDEL Hartmann, *Buch der Chronicken*, ALT Georges (trad.), Nuremberg, 1493, *folio* 204 [diaporama 93].

⁸² LANGMUIR Gavin I, "The Knight's Tale of Hugh of Lincoln", *Speculum*, 47 (1972), p. 459-482.

⁸³ PARIS Matthieu, *Chronica...*, *op. cit.*, vol. V, p. 516-517.

deux ans auparavant. Cette affaire a donné lieu à un procès pour lequel il a été contacté en tant qu'expert. Son témoignage confirme l'ancrage des croyances médiévales puisqu'il rapporte que les juifs, durant la période pascale, ont pour habitude de tuer d'innocents chrétiens et de prélever leur sang, qu'ils consomment après l'avoir mêlé à leur pain azyme ou à leur vin⁸⁵. Le meurtre des innocents est un thème que l'on retrouve dans l'iconographie, comme l'illustre le panneau du retable des trois rois de l'église Saint-Laurent de Nuremberg, daté des années 1460-1465. On peut y observer deux hommes en train de tuer de très jeunes enfants à coup d'épée, et à leurs pieds, des cadavres s'amoncellent. L'homme de droite est désigné comme juif par son chapeau pointu jaune et par les lettres hébraïques brodées sur le bas de son vêtement⁸⁶.

Les histoires de meurtres rituels, comme celles de profanation d'hostie d'ailleurs, s'achèvent très souvent par le récit des expulsions ou des massacres des juifs des localités concernées. La calomnie de sang est-elle cause ou conséquence de l'antijudaïsme populaire ? Les historiens, parmi lesquels Anna Sapir-Abulafia⁸⁷ et Robert Chazan⁸⁸, dénoncent la croissance de ces légendes comme les manifestations les plus influentes et les plus destructrices du changement de perception des juifs, au cours du XIII^e siècle. John M. McCulloh considère que les accusations de meurtres rituels sont un prétexte pour s'en prendre aux juifs, de manière légitimée puisqu'il s'agit de combattre un ennemi, de se venger d'un criminel⁸⁹. L'Allemagne est touchée par le phénomène de meurtre rituel à partir du XIII^e siècle. On constate que les chroniqueurs germaniques sont beaucoup plus avertis en détails que leurs collègues britanniques, alors que c'est dans l'Empire que la légende connaît ses développements les plus intenses et les plus longs. Elle est perçue pour cette raison comme le symbole du déclin de la condition des juifs en Allemagne.

⁸⁴ *Annales monastici*, tome I : *Annales de monasterii de Burton (1004-1263)*, LUARD Henry Richards (éd.), Londres, 1864, p. 341.

⁸⁵ ECKERT Willehad Paul, "Aus den Akten des Trienter Judenprozesses", dans WILPERT Paul (dir.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum Christlich-Jüdischen Gespräch*, Berlin, 1966, p. 287 : (...) *quod ad literam de Judeis exponitur, qui comedunt qui comedunt christianos i. e. accipiendo totum pro parte per syndochen, quia interficiunt innocentes et parvulos christianorum et comedunt in mazot i. e. fogaicis vel azimis panibus sanguinem ipsorum et bibunt miscendo et vino in paza i. e. pascate in cena, ut expertum claret in sancto martire symone in Civitate Tridentina, quod mihi optime constat, qui processibus corrigendis personaliter interfui pluribus Judeis reis existentibus vivs tamen captis aliis sententiatis Anno Domini MCCCCLXXV, qui et Jubileus fuit ex indulto pape. Idem expertum est in civitate inclita Ratispona anno sequenti et in compluribus aliis locis (...).*

⁸⁶ Le meurtre des innocents. Panneau du retable des trois rois, vers 1460-1465. Nuremberg, église Saint-Laurent, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section IV, ill. 17 [diaporama 74].

⁸⁷ ABULAFIA Anna Sapir, *Christians and Jews...*, *op. cit.*

⁸⁸ CHAZAN Robert, *Daggers of Faith : Thirteenth-Century Christian Missionizing and the Jewish Response*, Berkeley, 1989.

⁸⁹ MC CULLOH John M., "Jewish Ritual Murder...", *art. cit.*

c Les accusations de meurtre rituel et de profanation d'hostie.

Joshua Trachtenberg a effectué un relevé des accusations les plus importantes dans l'Empire : la première a lieu à Lauda en 1234, soit près de cent ans après Norwich, puis d'autres suivent à Fulda le jour de Noël 1235, à Pforzheim en 1267, à Wissembourg en 1270, à Munich en 1285, à Oberwesel et à Berne en 1287, à Krems en 1293, *etc.*⁹⁰. Dans la région qui correspond aujourd'hui à l'Alsace, des accusations sont professées à Wolfisheim et Haguenau en 1235⁹¹, à Colmar en 1292⁹², à Mutzig en 1330⁹³, à Strasbourg en 1337⁹⁴ puis une nouvelle fois en 1379 et 1388⁹⁵. Il n'y est pas forcément question de meurtre "rituel", mais le fondement demeure le même : des enfants chrétiens sont tués durant la période pascale. Ces histoires ont pour conséquence de conditionner mentalement les chrétiens, de les éduquer à ne voir dans les juifs que des bourreaux et des monstres, par lesquels toutes les peurs contenues dans une société peuvent prendre forme et vie.

L'accusation de meurtre rituel est fortement ravivée partout en Occident à la fin du XVe siècle, après l'assassinat du jeune Simon de Trente en 1475, et particulièrement en Allemagne où a eu lieu cinq ans auparavant l'affaire du meurtre d'Endingen⁹⁶, qui donne lieu à un procès et à une pièce de théâtre⁹⁷. Un poème allemand intitulé *Vom heiligen Simon*, écrit par Simon Kunig en 1478, joue un rôle important dans la diffusion de cette nouvelle légende, qui a pour conséquence de la transporter bien au-delà du Moyen Âge⁹⁸. L'imprimerie qui voit le jour à cette même époque propage largement cette image ternie des juifs, sur laquelle se greffe celle du juif mangeur d'enfants, propagée par l'iconographie et la littérature. A Berne, en 1294, un enfant disparaît, les juifs sont soupçonnés et expulsés⁹⁹. Cet incident reste tellement présent dans les esprits, et le rôle des juifs paraît si évident, que près de deux cent cinquante ans plus tard, en 1540, un monument est érigé en souvenir au centre de la ville, qui porte le nom de *Kinderfressenbrunnen*, le "puits du mangeur d'enfants"¹⁰⁰. Une gravure sur bois de 1492, issue de *l'Almanach* de Peter Wagner, Saturne est représenté en juif, avec un chapeau pointu

⁹⁰ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and the Jews...*, *op. cit.*, p. 135-137.

⁹¹ *Germania Judaica*, I, p. 122.

⁹² *Ibid.*, II/1, p. 416 : la victime est un garçon âgé de neuf ans.

⁹³ *Ibid.* : la victime est un enfant de onze ans.

⁹⁴ *Ibid.*, II/2 : la victime est, pour une fois, une jeune fille, qui se prénomme Elisabeth.

⁹⁵ AM Strasbourg, III 174/3 (24).

⁹⁶ KRACAUER Isidor, "L'affaire des juifs d'Endingen de 1470. Prétendu meurtre de chrétiens par des juifs", *REJ*, 26 (1888), p. 236-245.

⁹⁷ *Das Endinger Judenspiel*, VON AMIRA Karl (éd.), Halle, 1883.

⁹⁸ IANCU Carol, *Les mythes fondateurs...*, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁹ *Tschachtlan Berner Chronik (1470)*. Handschrift A 120 der Zentralbibliothek Zurich, BLOESCH Hans, FORRER Ludwig et HILBER Paul (éd.), Zurich, 1933, tableau 16 [diaporama 78].

¹⁰⁰ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 79.

et une rouelle¹⁰¹. Il est en train de manger un enfant et tient déjà sa prochaine victime par la main¹⁰².

Aux XVe et XVIe siècles, le meurtre rituel n'est plus raconté pour lui-même, mais évolue au sein d'une littérature plus vaste, comme composante essentielle de la personnalité des juifs. Tous les récits et contes destinés à les diaboliser intègrent cette dimension meurtrière. Ainsi, Hans Folz, dans sa pièce *Ein spil von dem Herzogen von Burgund*, précédemment citée, place insidieusement dans le discours de l'Antéchrist ces actions maléfiques :

" (...) Combien nous avons menacé leur vie,
Nous qui avons été leurs médecins,
Combien de jeunes enfants
Nous leur avons ravis et tués
Et rougis avec leur propre sang (...)"

*Wie vil an irem ubt, leben getaubt,t
Der erzet wir gewesen sein
Wie vil der jungen kindelein
In abgestolen
und getot¹⁰³.*

Ce même auteur, dans une autre pièce intitulée *Kaiser Constantinus*, fait dire à l'empereur Constantin :

"(...) Mon corps était si pollué
et tellement recouvert par la lèpre
que les médecins juifs, les païens et les sophistes
ne préconisèrent rien d'autre que le meurtre
de 3 000 petits enfants, purs et innocents,
pour que mon corps soit lavé
dans le mélange de leurs sangs (...)"

*Verunreint was mein leib und leben
Und mit dem aussatz ganz umgeben
Das jüdisch erzt, heiden und abgött
Nichts anders ritten, dann das man tött
Dreu tausent kindlein keüsch und rein
In irem plus allen gemein
So solt mein leib gepadet werden¹⁰⁴.*

Une nouvelle fois, les juifs sont mêlés à la mort d'enfants. S'il ne s'agit pas de crime rituel à proprement parler, puisqu'il n'y a pas de connexion directe avec la parodie de la Passion et la re-crucifixion du Christ, cela montre néanmoins par son extension l'impact d'une telle légende et constitue pour Hans Folz un moyen radical de mettre en scène le danger que représente la coexistence des juifs et des chrétiens, notamment dans sa ville de Nuremberg.

De cette accusation de meurtre rituel découle une variante qui est celle de la profanation d'hostie. Elle est peut-être pire symboliquement, puisqu'à travers elle le Christ est

¹⁰¹ Gilbert Dahan explique ce rapprochement : pour certains astrologues médiévaux, les juifs sont nés sous le signe de Saturne, incompatible avec celui des chrétiens qui est Jupiter. Saturne est la planète de la mélancolie ; de plus, c'est la planète du samedi, ce qui renforce la mise en relation avec les juifs. Cf. DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 528.

¹⁰² Saturne juif mangeant des enfants. *Almanach* de Peter Wagner, Nuremberg, 1492, dans SCHÖNER Petra, *Judenbilder...*, *op. cit.*, fig. 35 [diaporama 92].

¹⁰³ FOLZ Hans, "Ein spil...", *op. cit.*, p. 179-180.

¹⁰⁴ *ID.*, "Kaiser Constantinus", dans KELLER Adelbert von (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, vol. II, Stuttgart, 1853, p. 797.

directement frappé. Au XVe siècle, ces deux légendes se retrouvent conjointement au sein de mêmes récits, tel celui relatant le procès de canonisation, en octobre 1426, du jeune Werner d'Oberwesel, tué en 1287. Il est réécrit dans une perspective eucharistique¹⁰⁵, tout comme de nombreuses relations du meurtre de Simon de Trente. La profanation d'hostie est considérée comme un crime à part entière à partir de Latran IV, lorsqu'est proclamé le dogme de la transsubstantiation¹⁰⁶. Désormais, profaner une hostie revient à attaquer Dieu. L'hostie est la chair de Dieu, d'où le sang qui s'en écoule lorsqu'elle est transpercée. Ce sang sert justement à prouver la vérité de la foi chrétienne¹⁰⁷.

A partir du XIIIe siècle, donc, puisque l'hostie est le symbole de la communauté chrétienne, il est logique que dans les représentations collectives, les juifs, bras de l'Antéchrist, cherchent à mettre à mal la Chrétienté par son biais. Le synode de Vienne en 1267, comme nous l'avons vu, demande aux juifs de ne pas s'en approcher et de s'enfermer dans leurs maisons lors du passage du Saint Sacrement. Le danger que représente le juif pour une hostie fait bientôt partie des croyances populaires communes. Tout cela contribue à faire éclore la légende du juif profanateur d'hostie. L'histoire archétypale est le cas parisien survenu en 1290, dit "l'affaire des Billettes" : peu avant Pâques, une femme catholique de Paris, poussée par un juif, aurait feint la maladie et demandé à recevoir la communion. Une fois en possession de l'hostie, elle l'apporte audit juif qui la mutile avec un couteau et la jette dans un chaudron bouillant. Prise de panique, la femme prévient les autorités religieuses, qui à leur arrivée, constatent que l'hostie est miraculeusement conservée et que du sang s'en écoule. Le juif avoue sa faute et est châtié par le feu, selon le sort communément réservé aux hérétiques¹⁰⁸.

Cette histoire diffère ensuite selon les chroniqueurs, voire les historiens, puisque Bernhard Blumenkranz en donne une autre version : un prêtre juif, Jonathas, demande à une chrétienne de lui procurer une hostie consacrée. L'on voit bien l'imbrication des différents

¹⁰⁵ RUBIN Miri, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁶ MANSI, tome XXII, col. 981. Avec Latran IV, le dogme eucharistique acquiert une place de choix dans la foi et dans le rituel de la messe. Il est à mettre en relation avec le tournant pastoral que met en place ce même concile, avec l'instauration de la confession individuelle (canon 21).

¹⁰⁷ DESPINA S. Marie, "Les accusations de profanation d'hosties portées contre les juifs", *Rencontre. Chrétiens et juifs*, 5/22 (1971), p. 150-173 et 5/23 (1971), p. 179-196.

¹⁰⁸ *Annales monastici*, IV : *Annales prioratus de Wigornia (1-1377)*, LUARD H. R. (éd.), Londres, 1869, p. 503 : *Quaedam mulier Parisius ante Pascha, more Judae traditoris, languore simulato. Corpus Domini quod accepit in ore tenuit, et accepto praemio Judaeo tradidit, quod ille clavis parieti affix, et statim sanguis exivit ; et post in caldarium bulliens projecit : sed alia tunc mulier ibi sedit, in cujus gremium corpus per se exilivit ; quod illa statim sacerdoti nunciavit, et ille episcopo et clero. At illi invenerunt caldarium sanguinolentum. Sed et Judaeus totum hoc fatebatur et imprenitens comburebatur, sed mulierem imitatricem Judae nulla poena cogente voluit manifestare*

stéréotypes juifs, puisque, ici, l'usurier et le profanateur ne sont qu'une seule et même personne. Il lui promet en échange de lui rendre un vêtement de fête qu'elle a laissé en gage lors d'une transaction financière. Une fois seul, le juif perce l'hostie qui se met à saigner ; effrayé, il tente de s'en débarrasser en la jetant dans un chaudron bouillant, mais l'hostie demeure intacte. Le fils de Jonathas raconte à des passants ce qui est en train de se passer dans sa maison : le père est alors arrêté et livré aux flammes, tandis que la mère accepte pour elle et ses enfants le baptême¹⁰⁹. Mais les récits se complexifient toujours plus, parce que les juifs ont besoin de complices chrétiens susceptibles de s'introduire dans les églises pour dérober l'hostie. C'est ce scénario que présente une gravure sur bois illustrée de 1490, en provenance de Passau : un chrétien peu vertueux, Cristoff Eisengreissamer, décide de s'enrichir en vendant aux juifs des hosties. Tout se déroule comme prévu, mais le voleur et ses commanditaires sont dénoncés par des juifs convertis. L'histoire s'achève sur le massacre de Christoff, des juifs et des convertis¹¹⁰.

Ce type de légende se propage partout en Occident de manière fulgurante, mais la fiction dépasse le carcan clérical et évolue par elle-même, la meilleure illustration étant le développement incroyable qu'elle connaît en Angleterre jusqu'au XVIIe siècle, alors même que les juifs, en sont bannis depuis le XIIIe siècle. Cependant, plus qu'une simple histoire, la profanation d'hostie est mortifère : dès lors qu'elle prend la forme d'une accusation, la vie des juifs est mise en danger. A Röttingen (Franconie), en 1298, des chrétiens font courir la rumeur selon laquelle les juifs auraient jeté le corps du Christ, c'est-à-dire l'hostie, sur un tas d'ordures et que le sang aurait coulé abondamment. D'autres détails relevant du miracle sont ajoutés : les juifs apeurés cherchent à se défaire de l'hostie, en la jetant dans la rivière Tauber, dont les eaux se seraient transformées en sang. Elle est ensuite repêchée par des nonnes qui la conservent pour lui vouer un culte. Cette accusation donne lieu à un massacre collectif¹¹¹.

Miri Rubin a réalisé une cartographie (incomplète) des cas de profanation répertoriés en Occident. Plus d'une centaine d'affaires et plus de 150 procès sont dénombrés¹¹². L'Empire germanique est largement représenté. De nombreuses accusations sont portées à l'est et dans le centre. L'espace rhénan en revanche, compris dans son sens le plus large, ne compte pas plus de cinq occurrences : Röttingen en 1298, Remagen en 1323, Constance vers 1333,

¹⁰⁹ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, p. 22 et suivantes.

¹¹⁰ [diaporama 54].

¹¹¹ *Sifridi Presbyteri de Balnhusin Historia Universalis et compendium historiarum*, HOLDER-EGGER O. (éd.), Hanovre, 1880 (MGH, SS XXV), p. 715 ; voir également GINIEWSKI Paul, *L'antijudaïsme chrétien. La mutation*, Paris, 2000, p. 35.

¹¹² TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.*, p. 125 ; DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 378.

Uissigheim en 1336, Berne après 1420, auxquelles on peut ajouter Metz en 1385¹¹³. Si l'on reprend la liste établie par Peter Browe au début du XXe siècle, il faut ajouter, avec précaution, Constance en 1312 et Mayence en 1422¹¹⁴. Les deux historiens ne sont pas d'accord sur la première accusation apparue en Allemagne : pour Peter Browe, elle a lieu à Belitz en 1243¹¹⁵, pour Rubin Miri, la fameuse affaire des Billettes serait le premier cas occidental recensé et celui de Büren (au nord-est de Cologne) en 1292 serait le premier cas germanique¹¹⁶.

Par ailleurs, Bernhard Blumenkranz fait remarquer que les légendes évoluent en parallèle de ce qui se passe dans la société contemporaine : dans les premières versions du récit de profanation, il est question d'un four de vitrier, mais à mesure que les métiers ouverts aux juifs diminuent, il est question plutôt d'un chauffe-bain. "Apparemment, il y a désormais moins de vitriers juifs, mais le bain rituel, le *mikwé*, fait partie des installations habituelles dans les communautés juives"¹¹⁷. Ce souci de réalisme confère à la légende une crédibilité supplémentaire qui renforce la diabolisation des juifs et réduit toujours plus la frontière entre juif imaginaire et juifs réels. A noter que, si les légendes tendent à disparaître à l'époque moderne, les accusations restent vigoureuses tout au long de notre période d'étude, comme à Berlin en 1510 où une trentaine de juifs sont tués ou en Pologne en 1566¹¹⁸, et même au-delà si l'on pense qu'en 1761 encore, un juif d'Alsace est torturé à Nancy pour ce motif¹¹⁹. Un dernier aspect important est à signaler : le phénomène du groupe. Les récits de profanation d'hostie ne désignent non pas un coupable, mais tout un ensemble de personnes. Les fêtes du calendrier juif, durant lesquelles les juifs se réunissent, sont souvent un prétexte, dans les récits chrétiens, pour y décrire les complots qui se trament contre la Chrétienté. C'est systématique au XVe siècle, alors qu'avant, le juif agit seul (Röttingen) ou éventuellement en famille (Paris). Et qu'il y ait un ou plusieurs coupables, c'est toujours la communauté qui est jugée responsable¹²⁰.

¹¹³ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, *passim*.

¹¹⁴ BROWE Peter, "Die Hostienschändungen...", *art. cit.*, p. 173-175.

¹¹⁵ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, *op. cit.*, n°542.

¹¹⁶ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, d'après la carte dressée par l'auteur et d'après *Westfalia judaica. Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen*, tome I : 1005-1350, BRILLING Bernhard et RICHTERING Helmut (éd.), Stuttgart, 1967, n°31, p. 56.

¹¹⁷ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁸ BROWE Peter, "Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter", *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirche Geschichte*, 34 (1926), p. 173-175..

¹¹⁹ GINIEWSKI Paul, *L'antijudaïsme chrétien...*, *op. cit.*, p. 37.

¹²⁰ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, p. 71.

La profanation d'hostie fait partie de l'imagerie traditionnellement associée aux juifs, et dès la fin du Moyen Age, il ne s'agit plus d'une facette en construction du juif imaginaire, mais d'une croyance bien ancrée. Pour les chrétiens, le juif est naturellement mauvais. Ils ont foi en ces légendes et tout est fait pour qu'ils y croient. Pourtant, une observation plus fine montre que leur mécanisme interne, efficace certes, n'est pas d'une grande subtilité. Que ce soit pour les profanations d'hostie ou les meurtres rituels, les récits qui en sont donnés fonctionnent selon un scénario et une structuration semblables. Gilbert Dahan a mis en évidence ces procédés dans le cas des meurtres rituels. La narration fonctionne en sept étapes bien définies : tout d'abord est découvert un cadavre qui fait porter les soupçons sur la communauté juive du lieu ou des environs immédiats ; cela entraîne la condamnation des juifs qui racontent ce qu'ils ont fait subir à la victime chrétienne ; puis le prétendu martyr est enterré et des miracles se produisent sur sa tombe et pour finir, l'on assiste à la naissance d'un culte¹²¹. C'est le cas en effet en Angleterre où se développe les cultes de saint Guillaume de Norwich et de saint Hugues de Lincoln, en Italie et dans une partie de l'Empire après 1475, avec le culte de saint Simon de Trente. Dans certaines régions de l'Allemagne (apparemment pas en Alsace), saint Werner d'Oberwesel est célébré. Notons d'ailleurs qu'en Auvergne et en Franche Comté, ce saint est connu sous l'identité de Vernier ou Verny, comme protecteur du vignoble¹²². De même, la procession annuelle célébrant la profanation d'hostie de 1290 est relatée encore en 1412 dans le *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449* (l'hostie est conservée à Saint-Jean-en-Grève et le couteau dans l'église des Billettes) :

*(...) Le vendredi suivant, 3^e jour de juin, audit an [1412], fut faite la plus belle procession qui oncques fut guère vue ; car toutes les paroisses et ordres, de quelque état qu'ils fussent, allèrent tous nu-pieds, portant, comme devant est dit, saintu[ai]re ou cierge en habit de dévotion, du commun plus de 40 000 personnes, tous nu-pieds et à jeun, sans autres secrètes abstinences, avec bien plus de 4 000 torches allumées. En ce point allèrent portant les saintes reliques à Saint-Jean-en-Grève ; là prirent le précieux corps de Notre Seigneur, que les faulx juifs bouillirent, en grands pleurs et en grandes larmes, en grande dévotion, et fut livré à quatre évêques, lesquels le portèrent dudit moutier à Sainte-Geneviève, à telle compagnie du peuple commun, car on affirmait qu'ils étaient plus de 52 000 ; là chantèrent la grand-messe moult dévotement, puis rapportèrent les saintes reliques où ils les avaient prises, à jeun (...)*¹²³.

L'édification de lieux de cultes chrétiens à la place de l'ancienne synagogue, une fois les coupables juifs châtiés, participe de ce même procédé : la gravure de Passau mentionnée plus haut s'achève sur la récupération de la synagogue par les chrétiens qui en font leur nouveau lieu de culte¹²⁴. La description quelque peu laconique de la profanation d'hostie de Laar-an-der-Thaya, dans l'Autriche septentrionale, survenue en 1294, fait mention de la

¹²¹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels...*, op. cit., p. 25.

¹²² BISCHOFF Georges, "Le Moyen Age entre accueil et persécution", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Regards sur la culture judéo-alsacienne : des identités en partage*, Strasbourg, 2001, p. 55.

¹²³ *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, BEAUNE Colette (éd.), Paris, 1990, p. 47-48.

construction d'une chapelle dédiée au *Corpus Christi* ; de même, une chapelle est érigée à Schweidnitz, en Silésie, après l'accusation survenue dans la ville voisine de Breslau en 1453¹²⁵. Le fait de conserver l'hostie, d'ériger des lieux commémoratifs et de faire des processions-souvenirs contribue à inscrire dans la réalité ces calomnies de sang. Pour les autorités religieuses, c'est un progrès notoire, une conquête supplémentaire de l'espace et des idées. A noter cependant que l'Eglise officielle ne cautionne pas les accusations de profanation d'hostie, pas plus que le meurtre rituel. En 1338, le pape Benoît XII charge le duc Albert d'Autriche d'enquêter pour vérifier les rumeurs. Le duc conclut à un complot monté contre les juifs¹²⁶. Les ordres mendiants jouent en revanche un rôle important pour la propagation de ces légendes et *de facto* dans la montée et la permanence d'un sentiment antijuif. Gavin I. Langmuir a démontré que la calomnie est particulièrement efficace dans les régions où la notion d'unité chrétienne a le plus de sens, c'est-à-dire le plus souvent là où l'activité des dominicains et des franciscains est la plus déployée¹²⁷.

Les récits de profanation d'hostie fonctionnent également selon un schéma assez monolithique, décrit par Miri Rubin : des juifs (usuriers) se procurent une hostie qu'ils mutilent, le sang s'en écoule, ils sont dénoncés par un membre de la famille ou un voisin, s'ensuivent un procès et une condamnation, et l'histoire s'achève sur la conversion ou le massacre de la famille selon les cas, et sur la peine par le feu du profanateur. L'usage de clichés ancrés dans un quotidien proche donne une consistance et une unicité aux narrations des crimes de sang. La répétition de faits de manière relativement identique confère une certaine familiarité qui permet de faire pénétrer dans les consciences ces événements, *a fortiori* si dans une localité donnée ils continuent d'être célébrés. En outre, Gilbert Dahan insiste sur le thème de la connaissance par ouï-dire, particulièrement visible dans les chroniques anglaises, où les auteurs ne se présentent pas en témoins oculaires¹²⁸. Ainsi, John Capgrave, lorsqu'il rapporte le meurtre de Norwich, émet un doute quant à la mise en croix de l'enfant par la phrase "selon ce qui est dit habituellement à ce sujet à Norwich"¹²⁹. Dans son *Dialogus miraculorum*, Césaire de Heisterbach écrit qu'il "a entendu dire que de nos jours des

¹²⁴ [diaporama 54].

¹²⁵ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, p. 90.

¹²⁶ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.*, p. 117.

¹²⁷ LANGMUIR Gavin I., "L'absence d'accusation...", *art. cit.*

¹²⁸ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels...*, *op. cit.*, p. 27.

¹²⁹ CAPGRAVE John, *Chronicle of England*, HINGESTON Francis Charles (éd.), Londres, 1858, p. 154 : (...) *In the same yere the Jewys of Norwyche were convicte before the Kyng, that thei had stole a child, whos name was William ; and thei circumcided him, and kept him in secrete place many dayes, and, as it is comonly said at Norwyche, thei put him on a crosse, and so he deyed (...).*

chrétiens sont crucifiés par des juifs"¹³⁰. Et à la fin du XIIIe siècle, le moine Richer rapporte avoir entendu que dans la ville de Cologne, un juif a profané une image pieuse¹³¹.

Le mécanisme interne de la légende suscite une victimisation à outrance des chrétiens, destinée à insister sur le caractère toujours plus monstrueux des juifs. Ainsi par exemple les détails des supplices infligés jouent un rôle important, tout autant que l'extrême jeunesse et l'innocence du martyr. L'aspect purement fictif de ces accusations transparaît dans l'usage conjoint, dans les récits qui en sont faits, des différentes images projetées sur le juif fantasmé. Ainsi, le juif profanateur d'hostie est d'abord un usurier, un homme puissant, comme Jonathan d'Enghien dans l'affaire de Bruxelles en 1369 ou 1370 ou Meir dans celle de Breslau en 1453¹³².

L'accusation de profanation d'hostie sert des intérêts purement chrétiens, les juifs ne sont qu'un moyen pour y parvenir. En dénonçant leur rejet du dogme de la transsubstantiation, l'Eglise le diffuse. Mais raconter que les juifs profanent les hosties a pour conséquence, en plus d'expliquer au commun des fidèles de manière simplifiée que les juifs ne reconnaissent pas les dogmes chrétiens, de propager l'image d'un peuple de blasphémateurs, irrespectueux du culte chrétien et peu scrupuleux dans l'élimination des chrétiens. La fonction didactique des récits médiévaux et modernes alimente et entretient les formes tant théologique que populaire de l'antijudaïsme.

d. De l'importance des récits didactiques : les *Historiae memorabiles de Rudolph von Schlettstadt*.

L'Eucharistie est le sacrement principal de l'Eglise, le dogme de la transsubstantiation vient la définir au XIIIe siècle, dans un contexte particulier de reprise en main du clergé et des fidèles. Lors du concile de Latran IV sont également prescrits la communion et la confession obligatoires annuelles des fidèles. C'est au XIIIe siècle toujours qu'émerge la fête du *Corpus Christi* ou du Saint Sacrement, dont l'office est initié par Thomas d'Aquin. La pratique se

¹³⁰ HEISTERBACH Césaire de, *Dialogus miraculorum*, STRANGE Joseph (éd.), Cologne, Bonn et Bruxelles, 1851, tome II, p. 103 : (...) *Usque hodie Christus in suis membris crucifigitur, nunc a Judaeis, nunc a Saracenis (...) Christianos nostris temporibus a Judaeis esse crucifixos audivi (...)*.

¹³¹ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, *op. cit.*, n°748 : (...) *Hoc igitur miraculum a quodam Judeo, qui eidem facto Colonia interfuit, qui etiam viso miraculo christianus effectus est, audivi (...)*.

¹³² RUBIN Miri, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, p. 73 ; GINZBURG Caro, "Representations of German Jewry : images, prejudices, ideas – a comment", dans HSIA Ronnie Po-Chia et LEHMANN Hartmut (dir.), *In and Out of the Ghetto : Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge, 1995, p. 211.

généralise d'élever l'hostie et le calice pour présenter aux fidèles les Saintes Espèces¹³³. La prédication et la littérature spirituelle suscitent chez les chrétiens une dévotion croissante envers l'Eucharistie, qui est conçue comme le moyen privilégié de s'unir au Christ. Cette place nouvelle de l'Eucharistie a pour corollaire d'accroître les descriptions des usages blasphématoires qu'en font les juifs. La violence de ces derniers à l'encontre de l'hostie, ainsi qu'elle est rapportée dans les récits chrétiens, a pour but d'une part de les mener à la conversion, à force de maltraitance morale et physique, mais d'autre part de populariser le dogme de la transsubstantiation auprès des fidèles chrétiens. L'accusation de profanation d'hostie aurait donc été créée dans le seul but de faire connaître au plus grand nombre le changement inhérent à l'Eucharistie, qui se produit au cours du XIIIe siècle. Le sang qui s'en écoule est un élément capital servant à convaincre les populations de la nature miraculeuse de l'hostie¹³⁴.

Les récits *a priori* antijuifs ont également pour rôle de dénoncer des pratiques chrétiennes¹³⁵, ceux qui relatent des profanations d'hostie surtout en disent long sur la fragilité du dogme de la transsubstantiation et sur le comportement des chrétiens à l'égard des hosties, même si les histoires populaires présentent les voleurs chrétiens comme œuvrant pour le compte des juifs, dépeints comme des êtres à l'affût de la moindre occasion de se procurer des hosties. Cet aspect est très présent dans l'imagerie populaire, dès le XIIIe siècle, ainsi qu'on peut le voir sur un vitrail de l'église paroissiale de Saint Dié en Lorraine qui date de 1285 : un chrétien tient dans les mains un sac rempli d'hosties et un juif s'approche de lui, visiblement intéressé par le contenu de son sac¹³⁶. La relation de Breslau s'ouvre également sur le témoignage d'un voleur¹³⁷. Ce protagoniste récurrent remplit-il une fonction particulière ? Peut-être faut-il y voir une critique de certaines pratiques en vigueur à cette époque et le rappel de l'interdit fait aux chrétiens de trafiquer, de quelle que manière que ce soit, avec des juifs. Le voleur, dans les récits, est relégué du côté des mauvais, ce qui explique, dans le cas de la narration de Passau, que Cristoff Eisengreissamer soit condamné à mort. L'iconographie

¹³³ Article "Eucharistie", *Dictionnaire du Moyen Age*, GAUVARD Claude, LIBERA Alain de et ZINK Michel (dir.), Paris, 2002, p. 500-501.

¹³⁴ RUBIN Miri, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, p. 122-130, p. 216 et p. 360. Miri Rubin entrevoit les choses sous un angle différent dans son ouvrage *Gentile Tales* puisqu'elle considère que ces accusations de sang ont pour but d'exciter les foules contre les juifs. Elles deviennent une véritable justification pour la mise à mort des juifs et leurs expulsions. Cf. RUBIN Miri, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, p. 53-57. Ronnie Po-Chia Hsia est de cet avis : la calomnie de sang fonctionne avant tout comme moyen de légitimer, tant sur le plan moral que légal, les persécutions menées contre les juifs. Ces accusations auraient, selon lui, servi les intérêts politiques et financiers des magistrats et du clergé des villes de Endingen, Trente et de bien d'autres encore. Cf. HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth of Ritual Murder...*, *op. cit.*, p. 16-41.

¹³⁵ TREUE Wolfgang, "Schlechte und gute Christen. Zur Rolle von Christen in antijüdischen Ritualmord- und Hostienschändungslegenden", *Aschkenas*, 2 (1992), p. 95-116.

¹³⁶ RUBIN Miri, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, fig. 7 [diaporama 20].

chrétienne représente ces voleurs d'hosties chrétiens, comme sur un retable de Ratisbonne (1476) aujourd'hui conservé au Germanisches Nationalmuseum de Nuremberg. Les panneaux qui nous concernent comportent les légendes suivantes : *Der Dieb wirft die Hostien in einen Keller* et *Die Auffindung der Hostien in Keller*. A gauche, on peut voir au premier plan un voleur chrétien agenouillé devant le soupirail d'une cave, qui essaie de se débarrasser de deux hosties contenues dans une petite boîte (peut-être un ciboire). Ce qui est intéressant, c'est que le récit de la profanation d'hostie de Ratisbonne est couplé avec une affaire de meurtre rituel qui ternissent les juifs. Or, le témoignage visuel, dans le cas présent, ne rend pas du tout compte de cet antijudaïsme¹³⁸. Ce sont donc bien les chrétiens les premiers destinataires de ce genre de littérature ou d'iconographie.

Le clergé joue un rôle majeur dans la propagation de ces histoires destinées à édifier les fidèles. La légende de la profanation d'hostie intègre dès le XIIIe siècle le corpus des *exempla* qui permettent aux curés d'agrémenter leurs sermons d'histoires "choc", qui marquent les esprits, et le mythe du *Judenknabe* fonctionne à merveille puisqu'il décrit un drame familial qui se déroule dans un quotidien plausible. La littérature des *exempla* se pose en quelque sorte en guide de vie : le prêtre séculier de Franconie et recteur en charge du monastère de Saint Gangolf près de Bamberg, Hugo von Trimberg (1235-1313), rédige un recueil *d'exempla* en 1284, intitulé *Solsequium*, comportant 166 légendes destinées à aider le clergé séculier dans la préparation des sermons ; on y retrouve sans surprise une version du *Judenknabe*¹³⁹. Au cœur de cette littérature, il faut signaler le travail du prieur dominicain Rudolph von Schlettstadt, auteur en 1303 d'une collection de 56 *exempla* (rédigés après 1550¹⁴⁰), connue sous le titre *Historiae Memorabiles*. Une vingtaine d'entre eux relatent des crimes qu'auraient commis les juifs à la période des massacres de Rintfleisch en Franconie, en 1298¹⁴¹.

L'*exemplum* n°16 de Rudolph von Schlettstadt constitue pour nous un parfait exercice de style puisqu'y sont présents à la fois le crime rituel perpétré par les juifs à Pâques censé procurer du sang aux hommes juifs qui en perdent durant leurs menstrues¹⁴², et la profanation d'hostie. Dans ce récit, une juive convertie en fuite et dans le besoin fait des confessions à une veuve chrétienne qui lui offre l'hospitalité :

¹³⁷ *Ibid.*, p. 81 et suivantes, p. 121.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 149 et fig. 18 [diaporama 79].

¹³⁹ TRIMBERG Hugo von, "Das *Solsequium*", dans SEEMAN Erich (éd.), *Hugo von Trimbergs lateinische Werke*, Munich, 1914 (Münchner Texte, 9), n°39.

¹⁴⁰ SCHWARTZ Jacques, "juifs d'Alsace vers 1300", *AJ*, 11/4 (1975), p. 53-55.

¹⁴¹ VON SCHLETTSTADT Rudolph, *Historiae Memorabiles...*, *op. cit.*

"(...) Quelles sont les merveilles que tu as entendues et qui ont déplu aux juifs ? Elle répondit : J'ai entendu de juifs que certains juifs, au moment de la Passion du Christ, s'écrièrent devant Pilate "Que son sang soit sur nous et nos fils !" et que tous les juifs qui en descendent ont des pertes tous les mois et qu'ils souffrent plus souvent de dysenterie et en meurent en plus grand nombre. Mais ils sont sauvés par le sang d'un chrétien, baptisé au nom du Christ. J'ai compris par l'une de leur domestique, qui était chrétienne, que dans une certaine ville, ils ont pu se procurer grâce à un prêtre (...) avide d'argent l'hostie dominicale. Ils jetèrent l'hostie sur une table et la perforèrent d'un coup de lame. Du sang s'écoule alors abondamment de la blessure de l'hostie ainsi que de l'eau (...)"¹⁴³.

Tous les éléments habituels et stéréotypés sont présents dans le discours de Rudolph von Schlettstadt, à commencer par la connaissance par ouï-dire. Cette ancienne juive ne semble pas savoir grand chose de la culture juive, du moins le feind-elle. est-ce un moyen pour l'auteur de montrer aux chrétiens que mêmes les anciens juifs ne connaissent finalement pas suffisamment ceux à la communauté desquels ils appartenaient autrefois ?

Rudolph von Schlettstadt rapporte également la confession d'une femme juive devant le conseil de la ville de Würzburg qui avoue avoir dissimulé une hostie dans sa chaussure, qu'elle a écrasée de la sorte pendant sept années, afin de voir s'il s'agissait ou non de Dieu, ce qui ne peut être possible selon elle, car "s'il s'était vraiment agi de Dieu, il aurait aisément châtié une pauvre comme moi"¹⁴⁴. Tout d'abord, ce récit et le précédent permettent de mettre en avant le rôle des femmes dans les crimes de sang : elles sont complices ou dénoncent leurs coreligionnaires, mais rarement coupables de crimes rituels, au pire trouve-t-on des cas de femmes profanant des hosties. Les femmes pauvres sont particulièrement vulnérables. Pour quelle raison les femmes ont-elles cette place ? est-ce parce que dans le judaïsme, la religion se transmet par la mère ? est-ce plutôt pour signifier que chez les juifs, chaque individu joue un rôle, aussi infime soit-il, dans la vaste entreprise de destruction de la Chrétienté ? C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre le recours aux enfants. Leur naïveté faussement mise en scène dessert leurs aînés. Rudolph von Schlettstadt fait témoigner une petite fille "convertie et baptisée" qui raconte que sa mère "trouva une hostie qu'elle enveloppa dans un vêtement et qu'elle perça à plusieurs reprises avec une aiguille. Puis elle la perça de plusieurs coups de

¹⁴² Un point de développement sera fait ultérieurement sur cette thématique particulière.

¹⁴³ VON SCHLETTSTADT Rudolph, *Historiae Memorabiles...*, op. cit., n° 16, p. 65 : (...) *Que audistis mirabilia, que Judeis displicuerunt ? Illa respondit : Audivi a Judeis, quod quidam Judeorum, scilicet qui in passione Christi clamaverunt coram Pilato : "Sanguis ejus super nos et filios nostros", quod omnes Judei, qui de eorum genere processerunt, singulis mensibus sanguine fluunt et dissenteriam sepius paciantur et ea ut frequencius moriuntur. Sanantur autem per sanguinem hominis Cristiani, qui nomine Cristi baptisatus est. Id intellexi ab una ancilla eorum, que erat Cristiana, quod eis a quodam sacerdote vel sacrista in quadam villa pro pecunia sacramentum dominicum ministratum est. Qui habito sacramento super tabulam projecerunt et acuto ferro hostiam perforabant. Et continuo per vulnus hostie sanguis et aqua largiter emanabat. Quod ut Judei viderunt, pannos super hostiam projecerunt et eam diligenter absconderunt (...).*

¹⁴⁴ *Ibid.*, n° 11, p. 58 : (...) *Sciatis enim, quia deum vestrum adorare contempsi et ipsum sub planta pedis mei in calciis septem annis in opproprium conculcavi. Si nunc, ut vos creditis, verus deus fuisset, se cito in me pauperulam vindicasset (...).*

couteau pointu, la mit dans sa bouche et la souilla de sa salive"¹⁴⁵. Il peut aussi y avoir ici, comme dans le cas du premier récit, une volonté de dénigrer les convertis, plus vraiment juifs, jamais parfaitement chrétiens, mais toujours prêts à trahir.

Les narrations cléricales à vertu didactique impliquent tous les personnages qui gravitent autour du profanateur ou du meurtrier, si bien que toute la société se trouve englobée dans les récits : le juif coupable, sa famille et ses proches, la victime chrétienne, le clergé, les hommes chrétiens qui le vengent, les voleurs chrétiens, les femmes, les enfants qui dénoncent innocemment leurs parents, les convertis et les voisins. Jeune ou vieux, riche ou pauvre, laïque ou clerc, dans la construction d'une société idéale et vertueuse, chacun a un rôle à accomplir. Ce qui ressort de cet enseignement didactique, c'est l'incapacité du clergé, et derrière lui des fidèles, à concevoir que les juifs puissent ne pas croire au dogme de la transsubstantiation, et sans doute, en arrière-plan, la crainte ecclésiastique séculaire du prosélytisme juif. Et si les juifs parvenaient à convaincre les esprits chrétiens les plus faibles de l'ineptie du dogme ? D'où l'abondance d'histoires où l'hostie – et à travers elle Dieu – est vainement mise à l'épreuve par un juif ou une juive.

Dans les récits didactiques, les chrétiens ressortent toujours vainqueurs et la conversion est toujours amenée en douceur ou résulte d'un miracle. Voici la réponse du conseil de Würzburg à la juive qui avait caché une hostie dans sa chaussure :

"Notre Dieu est doux et miséricordieux. Il veut que tu te convertisses de ton plein gré. Mais parce que tu ne veux pas te convertir, nous devons par conséquent à juste raison te punir en son nom"¹⁴⁶.

Sur ce thème, l'*historia* la plus mémorable de Rudolph von Schlettstadt concerne une femme juive à qui son père demande d'allumer un feu pour lui. L'homme y chauffe une marmite de graisse dans laquelle il jette une hostie, en prononçant ces paroles :

"(...) Si tu es Jésus Christ [fils] de la Vierge Marie, comme le disent les chrétiens, véritable fils de Dieu et homme, qui est porté quotidiennement dans les rues et les squares par les chrétiens, qui subvient chaque jour à leurs besoins, et si tu seras le juge le jour du Jugement les morts et les vivants, montre-moi ton pouvoir, afin que je puisse croire en toi et prêcher ton pouvoir. Si tu le fais, je renierai ma foi juive et observerai la foi chrétienne avec loyauté, et à tout jamais t'exalterai en tant que Dieu Tout-Puissant (...)"¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ibid.*, n°7, p. 51 : *Judea puella parvula conversa atque baptisata interrogata, quid mater ejus sacramento fecerit, respondebat : Mater mea lignum arripiens modicum terram fodit et hostiam reperit, manu sua super tunicam posuit et acu eam pluries perfodit. Eciam acutum cultellum in eam pluries fixit. Postea in os eam posuit et saliva defedavit. Execrans eam execraciones super eam projecit. Postea iterum in terram fodiens abscondit, lapidem super eam posuit et ipsa super eam quasi comprimens residebat.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, n°11, p. 158 : (...) *Majores civitatis dixerunt : Deus noster mitis et misericors est. Conversionem tuam voluit voluntarius expectare. Quia vero converti non vis, nunc eum in te debemus merito vindicare (...).*

¹⁴⁷ *Ibid.*, n°9, p. 53-54 : (...) *Cum in tota Franconia persecutio Judeorum nondum finita, Judea conversa de patre suo ea, que sequuntur, referebat : Cum adhuc in domo patris mei essem, semel ad me dixit : Ignem facias michi*

L'hostie se transforme en un petit garçon, et l'enfant se transforme en homme. L'homme et sa fille, terrifiés par le spectacle, se convertissent¹⁴⁸. Cette histoire se termine bien en comparaison des autres récits dans lesquels interviennent des juifs : en effet, le reste du recueil ne relate quasiment que leurs massacres. En rapportant les persécutions qu'ils subissent, Rudolph von Schlettstadt, tout comme le clergé de manière générale, ne cherche pas tant à attiser la haine contre eux qu'à ériger un modèle de littérature d'édification. Une nouvelle fois, les malheurs des juifs ne sont pas une fin en eux-mêmes, mais les moyens employés par un clergé qui cherche à consolider sa structure interne en même temps que son emprise sur ses fidèles. Les innocents sont convertis, les plus coupables sont tués. Dans le cas des juifs, c'est le feu, avec sa connotation purificatrice, qui constitue dans la plupart des cas leur peine capitale, les assimilant ainsi à des hérétiques, tout ce que le feu comporte de purificateur. De même, les récits de tortures et de massacres, de juifs comme de chrétiens, visent à canaliser les passions et les mauvais instincts des fidèles chrétiens, exerçant ainsi sur eux un contrôle par la peur. La gravure de Passau est en cela exemplaire puisqu'elle décrit le châtement funeste de chacune des catégories sociales compromises dans l'affaire de la profanation d'hostie : les convertis sont décapités, les juifs sont brûlés, le voleur d'hostie est torturé et tué¹⁴⁹. *L'exemplum* a une valeur cathartique et moralisatrice fondamentale, dans lequel le protagoniste juif est présenté en modèle à ne pas suivre.

Selon Miri Rubin, les écrits de Rudolph von Schlettstadt ont pu influencé les sermons de 1304 du prédicateur florentin Giordano de Rivalto de Pise (1260-1311). Ce personnage est très connu pour ses prêches contre les pratiques usuraires. Son attitude à l'égard des juifs reflète l'impact du développement économique du XIII^e siècle. En effet, ce n'est pas le rôle des juifs dans l'histoire universelle et leur utilité comme témoins de la foi chrétienne qui sont accentués. Au contraire, ce qui apparaît clairement, c'est leur part active dans la mort du Christ et leur désir de porter les armes une nouvelle fois contre lui. Ils réitèrent de la sorte leur crime originel en s'attaquant au corps divin et aux enfants chrétiens¹⁵⁰. Les prédicateurs comme Rudolph von Schlettstadt et Giordano de Rivalto tantôt créent de toutes pièces des

copiosum. Quod cum fecissem, pretulit de cellario caldare plenum sepo, quod liquefacere cupiebat. Cumque liquefactum fuisset, producens de cista hostiam consecratam, quod tamen michi tunc temporis ignotum fuit, ad ignem seu caldare se inclinans hostiam in manu habebat. Taliter cum deo loquebatur : Si tu es Jhesus Kristus Marie virginis, ut Cristiani dicunt, filius verus deus et homo, qui portaris a Cristianis quotidie per vicus et plateas et quotidie ministraris, et si judicaturus eris in die judicii vivos et mortuos, ostende michi potenciam tuam, valeam in te credere et tuam potenciam predicare. Si hoc feceris, fidem Judaicam derelinquam et fidem catholicam fideliter servabo et te deum omnipotentem de cetero predicabo (...).

¹⁴⁸ *Ibid.* : (...) *Post horam modicam hostia in puerum convertitur elegantem. Puer hic in caldare de angulo in angulum movebatur (...). Puer de caldare saliens in terra stetit ut juvenis persona (...). Quod fideliter implevit, nam una mecum baptisatus est.*

¹⁴⁹ RUBIN Miri, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, fig. 12.

actions, tantôt se réapproprient des événements dont ils ont été témoins ou qu'on leur a rapportés, pour les intégrer à leur pastorale.

Comment déterminer l'impact sur les esprits des cultes et processions qui se développent çà et là en Occident ? Bien plus, lorsque les célébrations-souvenirs perdurent, le lien avec les juifs et la haine à leur égard sont-ils maintenus ? Rien ne permet d'apporter une réponse à ces questions. Néanmoins, l'on peut affirmer que ces légendes sont bien ancrées dans l'imaginaire collectif, parce que tout a été fait dans ce sens, depuis leur origine. Le fait qu'elles soient cautionnées par certaines autorités pontificales, tel Innocent III, les officialisent dangereusement. Il écrit ainsi au mois de janvier 1205 que "les juifs abusent de la patience royale et lorsqu'ils séjournent de façon prolongée parmi les chrétiens, ils saisissent chaque occasion de faire le mal et de tuer secrètement leurs hôtes chrétiens"¹⁵¹. Le clergé local est encore plus responsable de l'enracinement et de la perpétuation de ces rumeurs, car c'est lui qui prêche localement contre les juifs, qui aide à la transformation des lieux de prétendus meurtres rituels en lieu de pèlerinage ou à la sanctification des victimes. La calomnie de sang a donc plus que jamais sa place dans cet enseignement du mépris si longuement décrit par Jules Isaac. Ces récits diffamatoires paraissent plus importants que toutes les autres actions discriminatoires et avilissantes entreprises dans le domaine de la perception chrétienne des juifs, à plus forte raison parce que les conséquences sur les juifs réels seront sanglantes.

J'ai choisi de présenter les récits de profanation et de meurtre rituel dans cette perspective de construction du juif imaginaire, afin de compléter ce tableau démoniaque qui se construit durant le Moyen Age. Cette production littéraire diminue quelque peu à l'époque moderne, alors que les accusations réelles, dans la société moderne, restent un phénomène fréquent entre 1470 et 1570. Cela est dû, selon les termes de Ronnie Po-Chia Hsia au "désenchantement du monde", à une époque où les protestants en plein essor remettent en question et tentent de redéfinir le dogme de la transsubstantiation. Selon l'historien, lorsque, vers la fin du XVIe siècle, ce sont les sorcières qui deviennent l'objet principal de l'hystérie collective, la pression sur les juifs diminue, sans pour autant disparaître totalement. Les juifs ne sont plus accusés de meurtres "rituels", mais de meurtres et de raptés d'enfants¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹⁵¹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 108 : (...) *Abutuntur ergo Judei patientia regia, et cum inter Christianos positi remaneant, hospites suos male cum opportunitate captata Christianos latenter occidunt (...)*.

¹⁵² HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth...*, *op. cit.*, p. 195-196.

La calomnie de sang, sous ses deux formes principales de meurtre rituel et de profanation d'hostie, transforme les juifs en une force agissante dans la société et les montre engagés dans une action d'une ampleur occidentale : la destruction de leurs hôtes chrétiens. Elle fait naître ou du moins affirme le mythe du complot juif¹⁵³. Cette calomnie est à la fois le résultat de la figure émergente du juif diabolique dans l'Occident du XIIIe siècle, d'une peur générée par les chrétiens eux-mêmes, et le moyen par lequel ce juif fantasmé continue de s'alimenter et de grandir. Il appartient désormais au patrimoine commun, la malignité des juifs n'est plus à prouver, elle est acquise. Cela explique le triste succès et la force, sur le terrain, de pareilles accusations. Tous les moyens mis en œuvre par le juif imaginaire sont bons pour parvenir à ses objectifs destructeurs, d'où le fait qu'en parallèle de la calomnie de sang apparaisse un autre thème issu du discours théologique et relayé par le petit peuple et les milieux marchands : le mythe du juif usurier. L'argent est pour le juif une arme économique puissante par laquelle il sape sournoisement les bases de la Chrétienté, en ruinant ses membres.

2. Les juifs, la Chrétienté et l'argent.

a. "Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère" : regards croisés.

L'argent est une question délicate dans la société médiévale, l'Eglise ne sait comment gérer ce point crucial de manière pleinement satisfaisante. Bien qu'elle interdise à ses fidèles de recourir au prêt à intérêts, parce qu'elle y voit une menace pour l'équilibre de la société chrétienne, il n'est cependant pas rare qu'elle-même y recoure. En effet, c'est un moyen de subsistance supplémentaire pour les abbayes et les monastères. Consciente, à partir du XIe siècle, que la prohibition de cette pratique entrave gravement le développement économique dans l'Occident médiéval, c'est contre l'usure ou supplément illicite lié au remboursement d'une dette que porte sa lutte, par la voix de ses Pères et de ses conciles. *Lusura* est un mot tiré de la *Vulgate* qui désigne tout profit résultant d'une transaction d'argent. Jusqu'au XIXe siècle, tout prêteur d'argent est qualifié d'usurier. Des débats ont lieu entre théologiens qui s'interrogent au sujet du précepte suivant : "Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère, qu'il s'agisse d'un prêt d'argent, ou de vivres, ou de quoi que ce soit dont on exige intérêt"¹⁵⁴. Or, l'interdiction de prêter à intérêts est issue de l'*Ancien Testament*. Donc, *a priori*, chrétiens et

¹⁵³ On trouve ainsi des histoires dans lesquelles les juifs volent des hosties pour les donner à des juifs d'autres villes. Cf. l'*Historia Universalis et compendium historiarum* du chroniqueur thuringien Sifried von Balhuisen (XIVe siècle) : *Sifridi Presbyteri de Balnhusin Historia...*, op. cit., p. 714-715 : *De eucharistia vendita. Anno 1299 perfidissimi Judei sacrum corpus Christi in nocte sancta pasche emptum a custode ecclesie in civitate Franconie que Rotingin dicitur per diversas civitates et castellas aliis Judeis distribuerunt (...)*.

juifs sont soumis aux mêmes interrogations et se heurtent au même interdit. Pourtant, dans les rangs chrétiens, certains théologiens mettent en avant l'argument qu'une prohibition vétérotestamentaire ne saurait être imposée en loi, tandis que, devant l'acceptation de l'usure par les autorités juives, les scolastiques chrétiens enseignent que le prêt à intérêts est une violation de la justice naturelle¹⁵⁵. Comment chacune des parties perçoit-elle l'usure et de quelle manière contourne-t-elle ce problème ?¹⁵⁶

Par ailleurs, les papes comprennent rapidement qu'en restreignant au maximum les libertés des juifs, ces derniers se retrouvent confinés dans les métiers de la finance, interdits en théorie aux chrétiens. C'est un moyen pour le souverain pontife d'accroître son emprise sur les juifs, du moins le croit-il. L'idéal ecclésiastique de la séparation des juifs et des chrétiens peut ainsi se poursuivre, par une dénonciation et une condamnation sans relâche des activités usuraires, celles-ci constituant sans aucun doute le lien le plus permanent en Occident entre les membres des deux communautés. Les exigences économiques du temps ne sont donc pas mises à mal, tandis que les prescriptions ecclésiastiques sont respectées : en effet, le prêt d'argent est nécessaire mais il est aux mains des juifs, ce qui permet en plus à l'Eglise de trouver une justification à son attitude hypocrite. Si elle-même se livre à ces pratiques qu'elle dénonce si vivement, c'est parce qu'elle ne peut se soustraire à la puissante influence des juifs¹⁵⁷. Hélas pour les ambitions ecclésiastiques, tout cela n'est que théorie.

L'Allemagne connaît un vif essor économique au XIIIe siècle, époque à laquelle les chrétiens sollicitent fortement les juifs en matière de prêts. Le pouvoir impérial est faible, d'où le passage de l'autorité publique aux seigneurs locaux pour lesquels l'usure est une nécessité et qui l'autorisent aux juifs, afin d'enrichir leurs Trésors. Lors du concile de Latran III en 1179, les usuriers publics sont menacés de se voir privés de sépulture chrétienne¹⁵⁸, mais cela ne peut toucher les usuriers juifs. L'Eglise y voit une oppression insupportable des puissants et des riches aux dépens de ses fidèles et n'a de cesse, surtout à partir de Latran IV, de rappeler son devoir de protection face à ce qui est montré – alors que ce n'est pas le cas – comme un monopole détenu par les juifs.

¹⁵⁴ *Deutéronome*, 23:20.

¹⁵⁵ NOONAN John T., *The scholastic analysis of usury*, Cambridge (Massachusset), 1957, p. 21-29 et p. 65.

¹⁵⁶ Cf. KIRSCHENBAUM Aaron, "Jewish and christian theories of usury in the Middle Ages", *JQR*, 75 (1985), p. 270-289.

¹⁵⁷ IBANES Jean, *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIIIe siècle*, Paris, 1967.

¹⁵⁸ MANSI, tome XXII, col. 231, canon 25 : (...) *Ne manifestus usurarius recipiatur ad communionem (...) nec christianam accipiat sepulturam (...)*.

Les autorités religieuses chrétiennes s'emploient à mettre en exergue l'inactivité de l'usurier, le fait qu'il exploite le travail d'autrui au lieu d'être lui-même productif. Pratiquer l'usure, c'est recueillir un g(r)ain que l'on n'a pas semé. Saint Augustin déjà dénonce les usures comme des rapines ; Thomas d'Aquin (1224 ou 1225-1274) perçoit le prêt à intérêts comme "l'exploitation d'autrui, car par le prêt à intérêts on vend à autrui sa propre industrie, son propre travail"¹⁵⁹. Or, l'oisiveté ne peut être que mal perçue à une époque où le travail est valorisé, où il n'est plus considéré comme une pénitence consécutive au péché originel, mais davantage comme un moyen de se racheter. Le clerc anglais Thomas of Chobham exprime cette pensée au XIIIe siècle :

"L'usurier veut acquérir un profit sans aucun travail et même en dormant, ce qui va à l'encontre du précepte du Seigneur qui dit 'A la sueur de ton front tu mangeras ton pain'[Genèse, 3:19]"¹⁶⁰.

Ce même clerc accuse l'usurier de voler, de piller Dieu : "l'usurier commet un vol (*furtum*) ou une usure (*usuram*) ou une rapine (*rapinam*) car il reçoit un bien étranger (*rem alienam*) contre le gré de celui qui le possède, à savoir Dieu"¹⁶¹. L'usurier ne vend rien d'autre que le temps qui s'écoule entre le moment du prêt et celui du remboursement, ainsi que le fait remarquer le clerc, dans le *Songe du Vergier* (1373) :

(...) C'est chose repugnante au cours dez choses natureles, qui est commun a toutes choses, car l'usurier veult vendre le temps, qui est commun a toute creature ; car, quant il preste cent frans jusques a certain temps et pour le terme donner et otroïer, il en veult avoir aultre cent de sourcroys ; certes il vent ainssi celluy terme et le temps, laquelle chose est tres dampnable (...) et par cez raysons devant dites, les Filosofes si sont enclyns de reprover lez usures, selon la Loy morale, a laquelle loy toute creature humaine si est subjecte, soit Crestian ou Juyf (...)¹⁶².

Un siècle plus tôt, l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable (1092/1094-1156), accuse également les juifs de vol lors de ses sermons et notamment dans une lettre adressée au roi de France Louis VII dans laquelle il dénonce les profits "illicites" des juifs¹⁶³. Thomas d'Aquin réclame également que les juifs aient une activité plus productive, au lieu de vivre dans la paresse et de l'usure¹⁶⁴. Cette attitude des penseurs et théologiens visant à mettre les juifs au

¹⁵⁹ MASSON René, *L'usure...*, op. cit., p. 9.

¹⁶⁰ CHOBHAM Thomas of, *Summa Confessorum*, question XI, chapitre 1, BROOMFIELD F. (éd.), Louvain, 1968, p. 505. Voir également LE GOFF Jacques, *La Bourse...*, op. cit., p. 42.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Le Songe du Vergier*, tome I, SCHNERB-LIEVRE Marion (éd.), Paris, 1982, p. 356. Il s'agit d'un dialogue achevé vers 1376, composé sur l'ordre du roi Charles V, entre un clerc et un chevalier, dont le but est de définir le rapport entre la puissance ecclésiastique et la puissance séculière.

¹⁶³ VENERABLE Pierre le, *Letters of Peter the Venerable*, CONSTABLE Gilles (éd.), Cambridge (Massachusetts), 1967, lettre 130, p. 327-330.

¹⁶⁴ D'AQUIN Thomas, *Epistola ad ducisam Brabantiae*, dans DONDAINE Hyacinthe-François (éd.), *Opera omnia*, tome 42, Rome, 1979, p. 375-378.

travail est nommée par les historiens "l'amélioration des juifs"¹⁶⁵. Quelle est la portée de tels propos ? Il est difficile de répondre, cependant, il est fort probable qu'ils reflètent largement l'opinion publique. La prise d'intérêt est un péché important dans la mesure où elle est considérée comme une forme d'avarice et de refus de charité¹⁶⁶.

C'est au XIIIe siècle que se fige la doctrine chrétienne sur l'usure, sous l'influence notamment de Thomas d'Aquin, qui juge injuste que le créancier gagne un quelconque profit d'argent : la monnaie est une mesure de valeur pour toutes les autres choses, elle ne peut faire l'objet d'une vente¹⁶⁷. Selon l'argument aristotélicien repris au XIIIe siècle, la monnaie a pour but d'être utilisée lors des échanges, et non de renforcer l'usure¹⁶⁸. L'argument majeur de Thomas d'Aquin abonde dans ce sens, puisque, selon la loi romaine à laquelle il se réfère, la monnaie n'est pas naturellement fructueuse et sa valeur réside dans son usage. Parce que la monnaie dans le contexte de l'usure n'est pas utilisée dans sa fonction première, à savoir comme un bien consommable, la valeur de son usage doit être différente de celle de sa substance¹⁶⁹. La position de Thomas d'Aquin est critiquée, entre autres par le franciscain John Duns Scot (1266-1308), puis par Johannes Andreae, professeur de droit à Bologne (mort en 1348) et atteint son expression la plus aboutie au XVe siècle avec Conrad Summerhart, professeur à l'université de Tübingen. Ce dernier démontre le risque encouru par le créancier de ne pas être remboursé en cas de banqueroute du débiteur, qui a alors plus de chance de jouir de son investissement monétaire que le prêteur de profiter de son bien retrouvé¹⁷⁰. Cette notion de risque est déjà présente chez Thomas d'Aquin, à la question n°38 de sa *Summa Theologica*, *De peccato usurae* : "est-il permis pour un prêt d'argent de réclamer quelques avantages supplémentaires ?". Voici sa réponse : il est des cas où cela peut être autorisé, car il arrive que lors d'un prêt d'argent on risque sa sécurité économique. Le prêteur a par conséquent le droit d'attendre ou d'exiger en plus de la somme prêtée, une indemnité supplémentaire : c'est le risque qui fixe l'intérêt¹⁷¹.

¹⁶⁵ SHATZMILLER Joseph, *Shylock...*, *op. cit.*, p. 89 et suivantes.

¹⁶⁶ NOONAN John T., *The scholastic...*, *op. cit.*, p. 11 et p. 16-17.

¹⁶⁷ D'AQUIN Thomas, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, III, 37, 1-6, cité dans NOONAN John T., *The scholastic...*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁸ ARISTOTE, *Politica*, 1256b-1258b, cité dans KIRSCHENBAUM Aaron, "Jewish and christian...", *op. cit.*, p. 272.

¹⁶⁹ MC LAUGHLIN Terence P., "The teaching of the canonists on usury (XII, XIII et XIV centuries)", *Medieval Studies*, 1 (1939), p. 81-147, et 2 (1940), p. 1-22.

¹⁷⁰ KIRSCHENBAUM Aaron, "Jewish and christian...", *art. cit.*, p. 275.

¹⁷¹ PUYO René, *La doctrine catholique sur l'usure d'après les conférences ecclésiastiques*, Paris, 1941, p. 41 et p. 61.

Par ailleurs, l'argument de certains théologiens accusant les usuriers de vendre illégalement du temps est réfuté, traité même de "futile" par certains penseurs¹⁷². Mais ces positions nouvelles ne seront jamais acceptées officiellement par l'Eglise, la tradition, la piété et la charité chrétiennes étant de puissants facteurs expliquant la persistance de son attitude réfractaire. Elle est néanmoins scindée en deux, puisqu'il y a d'une part la voix officielle qui continue de condamner tout au long de la période étudiée le prêt à intérêts et d'autre part une voix qui se veut plus ancrée dans la réalité, plus consciente des éléments économiques environnants avec lesquels il faut composer absolument, ainsi que le souligne Jacques Le Goff :

"(...) L'Eglise (...) composant avec les pratiques commerciales, trouva des accommodements, en acceptant une pratique modérée du prêt à intérêt, mais en le considérant selon la casuistique : qui prête, à qui, pourquoi et dans quelles conditions"¹⁷³.

Sans cette ouverture, l'impasse serait totale entre les besoins économiques et l'idéologie religieuse. Thomas d'Aquin considère que laisser les juifs percevoir un intérêt de la part des chrétiens est "une tolérance pour éviter un plus grand mal". Cette affirmation est teintée d'un certain préjugé à l'égard du juif "esclave de l'avarice"¹⁷⁴

On assiste au XIIIe siècle à une délégitimation théorisée et généralisée de l'usure, ce qui englobe l'usure juive. La question n'est plus de savoir quels sont les châtiments encourus pour de telles pratiques, ce qui *de facto* en exclut les juifs, mais bien plus de savoir ce qu'implique l'acte même d'usure, quelle est sa signification profonde. Les chrétiens usuriers commettent un péché, ceux qui contractent un prêt auprès d'un juif sont victimes d'un vol honteux, sont abusés par un groupe qui cherche à les ruiner en contournant les interdits à leur profit. Pour l'Eglise, cette situation n'est pas tenable. Les théories dénonciatrices de l'usure juive sont propagées par les frères mendiants, apôtres de la pauvreté, qui qualifient les usuriers de "gens cupides" et d'opresseurs du peuple chrétien, et qui les jugent responsables de la ruine des pauvres gens¹⁷⁵.

Officiellement, au XIVe siècle, l'attitude retenue est celle de Thomas d'Aquin pour qui "l'usure doit être tolérée quelque fois par les lois civiles, non parce qu'elles l'estimeraient

¹⁷² NOONAN John T., *The Scholastic...*, *op. cit.*, p. 60-67 et p. 340-346.

¹⁷³ LE GOFF Jacques, "L'usurier mène une vie maudite – entretien avec Jacques Le Goff", dans *Vivre au Moyen Age*, Paris, 1998, p. 101.

¹⁷⁴ WEINGORT Abraham, *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, Paris, 1979, p. 143.

¹⁷⁵ GRABOÏS Aryeh, "Rôle et fonction...", *art. cit.*, p. 202.

conforme à la justice, mais afin de ne pas entraver les avantages que beaucoup en retirent"¹⁷⁶. Nombre de théologiens à la suite de Thomas d'Aquin perçoivent l'usure comme un mal nécessaire. Pourtant, les anciennes prises de position ecclésiastiques contre l'usure sont réitérées, notamment dans le décret *Ex gravi* promulgué à l'occasion du concile de Vienne (en France) en 1311 : est désormais qualifiée d'hérétique toute légitimation de l'usure¹⁷⁷. Les chroniqueurs et annalistes prennent ensuite le relais, en diffusant à grande échelle ces théories. Quant aux prédicateurs, surtout en Allemagne, ils ne se contentent plus de dénoncer l'usure, ils s'en prennent directement aux usuriers, en les dénigrant, en soulignant leur cruauté et leur méchanceté, leur avidité et leurs blasphèmes à répétition. Se forge ainsi progressivement le mythe du juif usurier assoiffé d'or, qui connaîtra sa forme la plus parfaite sous la plume de Shakespeare, en la personne du marchand Shylock¹⁷⁸.

Quel est le discours des réformateurs sur l'usure juive ? Jean Calvin abandonne les théories scolastiques : l'usure n'est un péché qu'à partir du moment où elle cause du tort à un voisin. La charité et l'équité seules décident quels sont les cas particuliers où l'usure est moralement à condamner. C'est la conscience du fidèle qui doit le mettre sur le bon chemin¹⁷⁹. Calvin est favorable aux méthodes de l'économie moderne. Quant à Martin Luther, sa position est très différente : pour lui l'usure est une pratique abominable qu'il faut abolir. Dès 1519, il rédige un *Sermon sur l'usure* et en 1524, il publie un ouvrage intitulé *Du commerce et de l'usure*¹⁸⁰ et en 1540 il adresse une instruction *Aux pasteurs pour prêcher contre l'usure*. Il s'attaque avec insistance à cette question centrale pour lui, la Réforme étant contemporaine d'un bouleversement économique qui donnera naissance au capitalisme. De plus, Luther est entré en scène par son combat contre la vente des indulgences qui "si elle soulève à juste titre l'indignation du moine augustin de Wittenberg, a des incidences économiques et n'est au fond qu'un aspect de tout un ensemble d'opérations financières (...)"¹⁸¹. Le sermon de Luther de 1519 met en évidence qu'au XVI^e siècle, la question de l'usure est clairement liée à des

¹⁷⁶ D'AQUIN Thomas, *Summa Theologiae, Ilae partis, pars Ila*, Strasbourg, vers 1462, q. 78, articles 1-3 : (...) *Dicendum quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum (...)*.

¹⁷⁷ (...) *Sane, si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum, decernimus, eum velut haereticum puniendum, locorum nihilominus ordinariis et hereticae pravitatis inquisitoribus districtius injungentes, ut contra eos, qui de errore hujusmodi diffamatos invenerint aut suspectos, tanquam contra diffamatos vel suspectos de haeresi procedere non omittant (...)*, cité dans SHATZMILLER Joseph, *Shylock...*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁷⁸ SHAKESPEARE William, *Le Marchand de Venise*, GILLIBERT Jean (éd. et trad.), Paris, 1980.

¹⁷⁹ NOONAN John T., *The Scholastic...*, *op. cit.*, p. 364-367 et KIRSCHENBAUM Aaron, "Jewish and christian...", *art. cit.*, p. 275.

¹⁸⁰ LUTHER Martin, "Du commerce...", *op. cit.*

¹⁸¹ *Ibid.*, introduction du texte, p. 121.

ressentiments antijuifs, bien que lui-même, à cette époque, fustige davantage encore les chrétiens qui se livrent à ces pratiques¹⁸². En revanche, dans ses écrits contre les juifs qui apparaissent dans le courant des années 1530-1540, l'usure fait partie des nombreuses accusations servant à les faire passer pour des êtres abominables qui maintiennent sous leur joug les chrétiens sans défense.

Qu'en est-il du côté des autorités religieuses juives ? Dans l'*Ancien Testament*, nombreuses sont les occurrences interdisant aux juifs de prêter de l'argent à leurs frères ou aux miséreux¹⁸³. Il existe dans la tradition juive une littérature de sagesse, appelée *hokhmah*, qui sert de guide dans la vie quotidienne : cette littérature met en garde entre autres contre l'offense morale que représente le fait de percevoir un intérêt¹⁸⁴. Pour les prophètes, la pratique du prêt à intérêt est aussi grave que le fait de rançonner quelqu'un ou de répandre le sang, et c'est un acte passible de mort¹⁸⁵, à moins que le bien amassé n'ait pour but d'aider les nécessiteux¹⁸⁶, ce qui est répété dans les *tossafot*¹⁸⁷. On perçoit à la lecture des différents versets cités que le problème n'est pas tant le prêt que l'usure. Si l'*Évangile selon saint Luc* condamne sans distinction aucune l'usure, mais aussi tout ce qui a trait à l'argent¹⁸⁸, l'*Ancien Testament* n'interdit que le prêt à intérêt. Le nom hébreu de *ribbit* (רִבִּית) désigne tout à la fois le prêt et l'interdiction du prêt. Il représente un surplus non dû comme l'indique le *Talmud** : "Le créancier prend au débiteur quelque chose qu'il ne lui a pas donné"¹⁸⁹. Selon la *Guemara**, le principe même du *ribbit* est contraire à toute "rémunération du délai"¹⁹⁰. C'est cette explication de l'intérêt que donne neuf siècles plus tard Thomas d'Aquin, sans pour

¹⁸² DETMERS Achim, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*, Stuttgart, Berlin et Cologne, 2001, p. 74.

¹⁸³ STEIN Siegfried, "Laws of interest in the Old Testament", *Journal of Theological Studies*, 4 (1953), p. 161-170 ; *ID.*, "The development of the Jewish Law of interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews of England", *Historia Judaica*, 17 (1955), p. 3-40 et *ID.*, "Interest taken by Jews from Gentiles", *Journal of Semitic Studies*, 1 (1956), p. 141-166) ensuite parfois setude plus théologique

¹⁸⁴ *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, WIGODER Geoffrey (dir.), Paris, 1993 (éd. orig. *The Encyclopedia of Judaism*, Jérusalem, 1989), article "Usure", p. 1151-1152. Voir également BERNFELD Immanuel, *Das Zinsverbot bei den Juden nach talmudisch-rabbinischem Recht*, Berlin, 1924.

¹⁸⁵ *Ezéchiel*, 22:12 : "On a reçu des présents, chez toi, pour répandre le sang ; tu as pris usure et intérêts, tu as dépouillé ton prochain par la violence, et moi, tu m'as oublié, oracle du Seigneur Yahvé" ; également 18:11-13 : "(...) un fils qui va jusqu'à manger sur les montagnes et souiller la femme de son prochain, qui opprime le pauvre et le malheureux, commet des rapines, ne prend pas le gage, lève les yeux vers les ordures, commet l'abomination, prête avec usure et prend des intérêts, celui-ci ne vivra pas après avoir commis tous ces crimes abominables, il mourra et son sang sera sur lui".

¹⁸⁶ *Proverbes*, 28:8 : "Qui accroît son bien par usure et par intérêt, c'est pour qui en gratifiera les pauvres qu'il l'amasse".

¹⁸⁷ Recueils de commentaires portant sur les traités du Talmud et ordonnés selon leur agencement original. Le point de départ de ces commentaires ne porte pas en général sur le Talmud lui-même, mais plutôt sur le commentaire d'un maître, de Rachi surtout. *TB Baba Mezia*, vol. II, 61b.

¹⁸⁸ 16:13 ; 18:22.

¹⁸⁹ *TB Baba Mezia*, vol. II, 61b.

¹⁹⁰ WEINGORT Abraham, *Intérêt...*, *op. cit.*, p. 1-2.

autant se référer au *Talmud**. A l'origine, chrétiens et juifs ont donc une approche similaire du prêt.

Deux termes sont employés dans l'*Ancien Testament* pour désigner le prêt d'argent : il est question tout d'abord dans l'*Exode*¹⁹¹ et dans le *Deutéronome*¹⁹² du mot *neshekh* (נִשְׁכָּה), qui signifie "morsure" et qui correspond à l'intérêt que le débiteur doit rendre. On trouve ensuite dans le *Lévitique*¹⁹³ le mot *tarbit* (תַּרְבִּית), "accroissement", à comprendre dans le sens "intérêt que le créancier doit recouvrer". Les différents commentateurs essaient de faire le *distingo* entre ces deux termes¹⁹⁴. Un passage issu du *Talmud** analyse ces deux notions : "Il n'y a pas de *neshekh* sans *tarbit*, ni de *tarbit* sans *neshekh*, et si la *Torah** a différencié ces deux concepts, c'est pour nous enseigner que le prêteur à intérêts transgresse deux interdits"¹⁹⁵, c'est-à-dire que tout en étant des phénomènes distincts, l'un ne peut se produire sans l'autre.

Peu à peu les rabbins des XI^e et XII^e siècles sont amenés à ouvrir un débat polémique sur le prêt d'argent avec intérêts, surtout à partir de 1179 lorsque l'Eglise entame sa lutte contre l'usure. Le *Talmud**, qui avait étendu l'extension de la prohibition en considérant coupables le débiteur et le créancier¹⁹⁶, voit ses prescriptions contournées lorsque sont mis en balance le respect de la Loi et la protection de la vie. Les rabbins défendent ainsi leur interprétation de la légitimité de l'usure. Une licence de commandite est établie au Moyen Age (*hetter isqa*) qui rend possible l'usure juive. Comme le prêt à intérêts est de plus en plus une réalité dont les juifs ne peuvent se passer, celui sans intérêts est relégué au domaine caritatif. Les rabbins interprètent aussi en faveur des juifs le principe talmudique selon lequel il ne faut pas se livrer à l'usure, sauf si cela est fondamental pour la subsistance et la survie des juifs – il faut éviter de nouer trop de relations avec les non-juifs. Ce principe est réaffirmé dans le *Talmud** :

¹⁹¹ 22:24 : "Si tu prêtes de l'argent à un compatriote, à l'indigent qui est chez toi, tu ne te comporteras pas envers lui comme un prêteur à gages, tu ne lui imposeras pas d'intérêts".

¹⁹² 23:20-21 : "Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère, qu'il s'agisse d'un prêt d'argent, ou de vivres, ou de quoi que ce soit dont on exige un intérêt. A l'étranger tu pourras prêter à intérêt, mais tu prêteras sans intérêt à ton frère, afin que Yahvé ton Dieu te bénisse en tous tes travaux, au pays où tu vas entrer pour en prendre possession".

¹⁹³ 25:36-37 : "Ne lui prends ni travail ni intérêts, mais aie la crainte de ton Dieu et que ton frère vive avec toi. Tu ne lui donneras pas d'argent pour en tirer du profit ni de la nourriture pour en percevoir des intérêts".

¹⁹⁴ SOLOVEITCHIK Haym, "Pawnbroking : a study in *Ribbith* and of the *Halakhah* in the exile", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 38-39 (1970-1971), p. 203-268.

¹⁹⁵ *TB Baba Mezia*, vol. II, folio 60b :

אי אתה מוצה לא נשך בלא תרביית ולא תרביית בלא נשך ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין.

¹⁹⁶ *Ibid.*, vol. I, folio 5/11, et vol. II, folio 75b.

"Si nous prêtons à intérêt à des non-juifs, c'est parce que le joug que le roi et ses ministres nous imposent est sans fin, et nous ne prenons que le minimum qui nous est nécessaire pour nous nourrir et nous sommes condamnés à vivre parmi les nations et ne pouvons gagner notre vie d'aucune autre manière que par le prêt à intérêt, de sorte que celui-ci n'est plus interdit"¹⁹⁷.

La nuance importante qui est apportée concerne les "non-juifs". Ainsi le verset "Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère" exclut les chrétiens de la communauté fraternelle des juifs et permet ainsi la pratique du prêt à intérêt avec eux¹⁹⁸. Il désigne également comme "étrangers" les chrétiens, les *goyim*. Dans le droit hébraïque, rembourser une dette est une obligation, une *mitsva** (מִצְוָה). Mais dans les contrats où le débiteur est chrétien, c'est-à-dire où le risque de non-remboursement est réel, la Loi tient compte de cette éventuelle insolvabilité et le créancier juif est en droit de demander des intérêts compensatoires¹⁹⁹. La *mitsva** du prêt ne s'applique pas lorsque l'emprunteur est un "étranger", puisque celui-ci n'est pas obligé de répondre à la *mitsva** de remboursement de la dette²⁰⁰. Cette théorie connaît son apogée dans la seconde moitié du XIIe siècle, dans les œuvres de Yaakov Tam (*Sefer ha-Yashav*) en Champagne et d'Eliézer ben Joël Halevi, le *rabiah*, en Rhénanie²⁰¹. En 1160, Rabenou Jacob Tam (petit-fils de Rachi) considère même comme une obligation morale le fait de prêter aux "étrangers". Pour Maïmonide, dit Rambam (1138-1204), la profession de prêteur est autorisée par la *Torah*. Pour de nombreuses autorités religieuses, c'est même une profession honorable qui permet de gagner rapidement et suffisamment sa vie, tout en laissant du temps pour se consacrer à l'étude religieuse. En Allemagne, un *rav** du XIIe siècle nommé Shalom ben Isaac Shekel fait remarquer que "la raison pour laquelle la *Torah** tient une place plus grande en Allemagne que dans les autres pays est que les juifs y prêtent à intérêts aux Gentils et n'ont pas besoin de se consacrer à un métier qui prend du temps (...). Celui qui ne s'adonne pas à l'étude de la *Torah** emploie ses gains à subvenir aux besoins de ceux qui l'étudient"²⁰². Finalement, tous les prétextes servent à justifier le recours au prêt d'argent.

La pratique de l'usure entre juifs, en revanche, reste formellement interdite, comme le rappellent les synodes rabbiniques tenus en Allemagne au XIIIe siècle, qui n'autorisent les prêts qu'à condition que les bénéficiaires profitent à tous en étant partagés ou reviennent à la *tsedaka*, aux pauvres²⁰³. Par ce mouvement qui entérine la permission du prêt à intérêt tout en désignant les chrétiens comme "les autres à qui ils peuvent prêter à intérêt", avec tout ce que

¹⁹⁷ *Ibid.*, vol. II, folio 70b.

¹⁹⁸ NELSON Benjamin, *The Idea of usury : from tribal brotherhood to universal otherhood*, Chicago, 1969.

¹⁹⁹ WEINGORT Abraham, *Intérêt...*, *op. cit.*, p. 194.

²⁰⁰ *Ibid.*.

²⁰¹ GRABOÏS Aryeh, "Rôle et fonction...", *art. cit.*, p. 201.

²⁰² ATTALI Jacques, *Les juifs, le monde et l'argent*, Paris, 2002, p. 233.

²⁰³ ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, *op. cit.*, p. 29 et suivantes.

peut comporter de négatif et d'hostile la notion d'étranger, les juifs se coupent encore un peu plus des chrétiens. Ils deviennent les usuriers par excellence de la Chrétienté, particulièrement dans les représentations collectives.

b. Le mythe du juif usurier.

Le thème du juif usurier est quelque peu laissé pour compte par les historiens et les sociologues, qui s'attachent bien davantage à celui de l'usure juive, soit une étude privilégiant les critères économiques aux sensibilités et perceptions des contemporains médiévaux ou modernes. Si l'on observe l'historiographie de l'usure juive, l'on constate qu'elle est avant tout un point traité dans une histoire plus vaste de l'économie occidentale, à l'image des travaux de Jacques Le Goff²⁰⁴, ou dans une histoire de l'usure en général, le plus souvent sous forme d'articles courts, où il est question autant des chrétiens que des juifs, comme le montrent les recherches de René Masson²⁰⁵, Jean Lestocquoy²⁰⁶ ou plus récemment Jacques Berlioz²⁰⁷. De nombreux chercheurs se sont intéressés à la question de la fonction des juifs dans l'évolution de l'économie occidentale médiévale. Il s'agit principalement de la question du prêt d'argent, d'un point de vue strictement économique, au mieux trouve-t-on quelques pages sur la représentation de l'usurier dans l'imaginaire collectif²⁰⁸. Les études menées sur cette thématique présentent par ailleurs de nombreux inconvénients, le premier étant leur caractère ancien et parfois dépassé. Ensuite la portée de ces études est très générale, couvrant tout l'Occident sur une période assez longue, avec une surreprésentation de l'Italie et de la France méridionale. Pour ce qui est de la pratique de l'usure juive en Allemagne, on trouve des éléments dans l'étude générale très complète de Guido Kisch sur les juifs en Allemagne²⁰⁹, mais toujours dans une perspective très économique, comme de nombreux autres travaux du début du XXe siècle²¹⁰. Michael Toch élargit un peu l'angle d'approche, sans qu'il soit pourtant réellement question de la représentation de l'usure et des usuriers dans l'imaginaire

²⁰⁴ LE GOFF Jacques, "Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval", dans *ID.*, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, p. 91-107 ; *ID.*, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Paris, 1986.

²⁰⁵ MASSON René, *L'usure au Moyen Age*, Versailles, 1923.

²⁰⁶ LESTOCQUOY Jean, "Les usuriers du début du Moyen Age", *Studi in onore di Gino Luzzato*, tome I, Milan, 1949, p. 67-77.

²⁰⁷ BERLIOZ Jacques, "Le procès de l'usurier", *L'Histoire*, 204 (1996), p. 40-41.

²⁰⁸ CARO Ginzburg, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalters*, tome I, Leipzig, 1908 ; KISCH Guido, "The Jews' function in the medieval evolution of economic life", *Historia Judaica*, 6 (1944), p. 1-12 ; GRABOÏS Aryeh, "Rôle et fonction...", *op. cit.*, p. 198 et suivantes.

²⁰⁹ KISCH Guido, *The Jews in Medieval Germany : a study of their legal and social status*, Chicago, 1949.

²¹⁰ KOBER Adolf, "Die rechtliche Lage der Juden im Rheinland während des 14. Jahrhunderts im Hinblick auf dem Kirchliche Zinsverbot", *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 28 (1909), p. 243-269 ; HOFFMANN Moses, *Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters*, Leipzig, 1910.

chrétien du Moyen Age et de l'époque moderne comme éléments fondateurs ou constitutifs de l'antijudaïsme chrétien²¹¹.

Dès le XIe siècle, personne n'est plus à même d'exercer le commerce de l'argent que les juifs, ce qui a pour conséquence de voir en eux ceux qui prennent l'argent des chrétiens, ceux qui commettent un péché réprouvé par l'Eglise, ceux encore à qui les seigneurs laïques octroient des chartes de privilèges pour s'assurer un revenu supplémentaire. Pierre Abélard résume bien cet aspect dans son *Dialogus inter Philosophus, Judaeum et Christianum* (écrit entre 1125 et 1126), lorsqu'il donne, à travers les paroles d'un juif, une description de la situation :

"Subissant de telles contraintes et pareille oppression, comme si l'univers s'était conjuré contre nous seuls, lorsqu'on nous fait la grâce de nous laisser vivre, cette même vie est misérable : nous ne pouvons posséder ni champs ni vignes ni aucune terre quelle qu'elle soit, car rien ne nous les peut garantir contre des attaques sournoises ou patentes. Aussi bien notre seule ressource est-elle le lucre : ce n'est qu'en pratiquant l'usure à l'égard des étrangers que nous entretenons notre vie misérable. Mais par-là même nous provoquons les pires haines de la part de ceux qui se prétendent gravement lésés"²¹².

La civilisation de la peur telle que la décrit Jean Delumeau est propice au développement du mythe du juif usurier, car, parmi les angoisses existentielles, celle de manquer, de ne pas pouvoir subsister, n'est pas négligeable. Que ces peurs soient réelles ou dues à un conditionnement des esprits importe peu, puisque les chrétiens les ressentent véritablement comme une menace. Ce juif qui brasse tellement d'argent – l'argent des chrétiens – et qui accroît son capital sans travailler ne peut être que riche. Cette association d'idées se fait jour dès le XIIe siècle, époque qui ne compte pas plus de 300 000 juifs dans tout l'Occident. Pourtant, le discours ecclésiastique se montre persuasif et influence les populations, malgré le faible nombre de ceux que l'on désigne comme responsables des troubles économiques et financiers. Cette activité économique suscite haine et rejet de la part de leurs contemporains chrétiens. L'Eglise joue sur la corde sensible de la jalousie. D'où les interdictions faites aux juifs de travailler le dimanche, qui revêtent une double dimension : le respect de la foi chrétienne et la non-entrave au commerce chrétien.

Juifs et usuriers ne tardent pas à être associés dans le discours populaire, finissant par se confondre, à tel point que Bernard de Clairvaux, au XIIe siècle, désigne par le verbe

²¹¹ TOCH Michael, "Der jüdische Geldhandel in der Wirtschaft des Spätmittelalters (Nürnberg, 1350-1499)", *Blätter für deutsche Landesgeschichte*, 117 (1981), p. 282-310 ; *ID.*, "Jüdische Geldleihe im Mittelalter", dans TREML Manfred et KIRMEIER Josef (dir.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, Munich, 1988, p. 85-94.

judaisare l'activité de prêteur, que ce dernier soit juif ou chrétien, mettant ainsi en évidence qu'il est difficile pour lui de concevoir que des chrétiens puissent appartenir à ce secteur professionnel²¹³. D'ailleurs, aujourd'hui encore, les termes "avare" et "usurier" sont donnés comme synonymes de l'adjectif "juif" dans le dictionnaire, ce qui montre l'impact durable sur les esprits de l'association des juifs et de l'argent. Dans l'imaginaire collectif du XIIe siècle, un débiteur est chrétien, un créancier est juif et un débiteur chrétien qui exerce le métier de prêteur est considéré comme "judaisant", cette conception se généralisant aux siècles suivants, même après l'arrivée des usuriers chrétiens, tels que les Lombards ou les Cahorsins*²¹⁴. Les effets de la propagande antijuive des ordres mendiants entre autres se font sentir, laissant apparaître à l'égard des juifs des expressions de méfiance et de haine

L'image stéréotypée du juif usurier se forge progressivement au cours du Moyen Age et le prototype du Shylock de Shakespeare voit partiellement le jour dès le XIIIe siècle : c'est un être abominable, assoiffé d'or et désireux de ruiner la Chrétienté par l'arme économique, après avoir échoué une première fois en tuant le Christ. Dans l'antijudaïsme, l'économie relaie peu à peu la théologie. L'idée se développe de plus en plus, cautionnée par les autorités religieuses, que les juifs tiennent les chrétiens en servitude par des intérêts tellement élevés qu'ils ne peuvent être payés : *Ces Juifs desheritent le pueple et lez tienent en grant servitude et le tandront en plus grande cent foys se ilz regnent longuement, car leurs richeces croissent de jour en jour et lez richeces du povre pueple s'apetice*²¹⁵. Innocent III le premier se plaint des juifs qui corrompent par des cadeaux les seigneurs pour pouvoir continuer à exercer un ascendant sur les chrétiens par leur activité maudite²¹⁶. Les chrétiens s'imaginent que les juifs amassent en secret un pécule qu'ils envoient *en aultre contree*.

Dans la réalité, les chrétiens recourent énormément aux emprunts, et s'endettent auprès des juifs. N'étant plus en mesure de les rembourser, ils se livrent à des accusations calomnieuses, dans le but de faire intervenir les autorités et de suspendre les intérêts en cours. Ainsi le clerc du *Songe du Vergier* prétend que les chrétiens ruinés n'ont pas d'autres moyens

²¹² ABELARD Pierre, *Dialogus inter Philosophus, Judaeum et Christianum*, THOMPSON R. (éd.), Stuttgart, 1970, p. 51.

²¹³ GRABOÏS Aryeh, "Rôle et fonction...", *art. cit.*, p. 197.

²¹⁴ ROTH Cecil, "The medieval conception of the Jews : a new interpretation", dans DAVIDSON Israel (éd), *Essays in Memory of Linda R. Miller*, New York, 1938, p. 171-190.

²¹⁵ *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, p. 361.

²¹⁶ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 128 : [17 janvier 1208, lettre au comte Hervé de Nevers] (...) *Verum quidam nobiles ac potentes ac eorum ministri attendentes ad munera Judeorum, que ipsorum corda subvertunt, quosdam fidelium, qui propter bonum obedientie ac metum sententie promulgate abstinere a talibus decreverunt, terrere minis et contumeliis afficere presumpserunt, quosdam etiam captos, ut se redimerent compellentes, ac nolentes dimittere nisi ad beneplacitum Judeorum (...).*

pour récupérer leurs gages que de *couch[er] avesques eulx dampnablement*²¹⁷. Par ailleurs, le juif est souvent présenté comme un être cruel, assoiffé de sang (chrétien). Le *Cursor Mundi*, rédigé vers 1300, rapporte l'histoire d'un juif cupide et cruel qui persuade un chrétien de mettre en gage la chair de son propre corps. Le jour de l'échéance du prêt, le chrétien n'est pas en mesure de rembourser le juif, et la cruauté de ce dernier prend le pas sur sa cupidité : il refuse d'être remboursé autrement qu'en livre ... de chair. Il faut que des juges chrétiens interviennent pour empêcher un tel carnage²¹⁸.

Au XIII^e siècle, le juif est pleinement un usurier. Cette représentation apparaît chez des auteurs comme Berthold von Regensburg, Walter von der Vogelweide et Ulrich von Lichtenstein²¹⁹. La pression est forte car, au discours théorique ecclésiastique, s'ajoute l'opprobre réel des chrétiens ruinés qui accusent les juifs d'être responsables de leurs mauvaises conditions de vie. D'où une diabolisation rapide de l'usurier juif, comme celui mis en scène dans la *Confessio Amantis* du clerc anglais John Gower, un poème de 33 000 vers composé au XIV^e siècle :

"Je suis un juif,
Et par ma loi,
Je ne serai d'aucun homme l'ami,
Fidèle en paroles ou en faits ;
Sauf s'il est sans crainte.
Un vrai juif comme moi,
Sinon je risque, en vérité,
De lui ôter et la vie et les biens".

*I am a Jew,
and bi mi lawe
I shall to no man be felawe,
To kepe him thowthe in worde ne dede
Bot if he be withoute drede
A verrai Jew as am I
For elles I mai Trewely
Bereve him both lif and good*²²⁰.

Les chrétiens doivent faire preuve de charité envers leurs prochains, mais observent avec horreur que, tandis que même les plus pauvres d'entre eux appliquent cette règle, les juifs l'ignorent sous prétexte justement de ne pas être chrétiens. Ils en profitent, au contraire, pour accroître leurs richesses. Au XIV^e siècle toujours, Honoré Bonet, dans *L'arbre des batailles*, met en avant que la présence des juifs en France est source de nuisance pour les chrétiens, qui se voient par leurs manigances complètement dépouillés de leurs biens²²¹.

²¹⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 356.

²¹⁸ *Cursor Mundi*, MORRIS Richard (éd.), partie III, v. 21 439-21 442, p. 1226-1229, cité dans FRISON Danièle, *Le juif ...*, *op. cit.*, p. 149.

²¹⁹ KELLENBENZ Hermann, "Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes. Von der Spätantike bis zum Jahre 1648", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963 – 15. Februar 1964*, vol. II : *Handbuch*, Cologne, 1964, p. 199-213.

²²⁰ *Gower's English Works*, MACAULAY G. C. (éd.), vol. II, p. 320-322, cité dans FRISON Danièle, *Le juif ...*, *op. cit.*, p. 145.

²²¹ SANSY Danièle, *L'image ...*, *op. cit.*

Il faut attendre le XV^e siècle pour voir le thème de l'usurier apparaître dans la littérature profane, à une époque où, paradoxalement, les grands usuriers ne sont plus juifs. En 1491, Hans Folz écrit une pièce satirique intitulée *Die Rechnung Ruprecht Kolpergers von dem Gesuch der Juden uf 30 Pfenning* dans laquelle les juifs sont tournés en dérision, eux qui ont payé trente deniers pour voir le Christ mort, alors que ce dernier est ressuscité. Il dénonce aussi les juifs comme étant corrompus, raison pour laquelle ils se sont tournés vers un métier aussi vil, et rappelle que leur but est de ruiner la Chrétienté²²². Plus tôt, dans cette même pièce, il s'adresse aux princes, leur demandant pour quelle raison ils persistent dans leur aveuglement (*Ach got, wie sein die hern so plint*), et refusent de voir le mal que les juifs font autour d'eux ; il les prie de bien vouloir expulser ceux qui par l'usure volent tout ce qui se trouve à leur portée, "les intérêts, les vêtements, la boisson et la nourriture" (*Vor zinsen, kleidern, tranck und speis*) et qui dépouillent le peuple (*Und als sein folck pei gut und hab, / Das sie sunst teglich streiffen ab*)²²³. Il se réjouit de l'expulsion des juifs de Bamberg qu'il décrit comme l'œuvre de Dieu (*ein götlich werck*)²²⁴.

Dans deux de ses pièces écrites plus tôt, Hans Folz s'acharne de la même manière contre l'usurier juif, procédant différemment : dans *Ein vasnachtspil, die alt und neu ee, die sinagog, von uberwindung der Juden in ir Talmut* (1474), un juif s'accuse lui-même d'avoir des pratiques honteuses, d'avoir passé ses journées dans la corruption et la bombance, à jouer et à pratiquer l'usure (*Nu hab ich all mein tag verzert / In faulheit und fresserei, / Spil, wucher und gewont dabei*). Il demande comment se débarrasser au plus vite de ses mauvaises manies (*Wie kan ich mich des pald entschlagen ?*)²²⁵. Le jeu est vu comme un dérivé de l'usure, c'est une perte de temps improductive et les juifs sont à partir de la fin du Moyen Age souvent

²²² FOLZ Hans, "Jüdischer Wucher - 1491", dans, FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 318, vers 263-276 : (...) *Do secht den schweren fluch in an / Der teglich über uns wirt getan, / Den ich hernach sag von den schelken, / Und wy dy pluthunt saugen und melcken / Der armen cristen plut und schweiss / Dovon ich auch noch etwan weiss, / Das kurz muss kumen an das licht. / Den got, der in all herczen sicht, / Wil ich darin zu hilffe nemen / Und noch die buben so beschemen / In manchen heimlichen artickeln / Darein vil cristen sich verwickeln, / Den es dort allen wirt zu schwer / Also spricht Hans Folcz barbierer.*

²²³ *Ibid.*, p. 316, vers 197-214 : (...) *Ach got, wie sein die hern so plint / das keinr den fortel nit besint, / Welch jüd seim hern ein gülden reycht / Das er yn mit um hundert leicht, / Ob man wil rechen, wo ers nimpt. / Ich schweig, was allen juden zimpt / Vor zinsen, kleidern, tranck und speis, / So sie doch in kein ander weis / Dan mit dem wucher das erobern, / On was sie sunst darmit erkobern, / Von grosser hab, die sie hinsenden, / Die sunst all blib ins fursten henden / Und als sein folck pei gut und hab, / Das sie sunst teglich streiffen ab, / So man sie helt so werd und lieb : / Ir wist, ursach macht offt ein dieb. / Darum welch fürst an yn beklept, / Wüscht es nit ab, die weil er lept (...).*

²²⁴ *Ibid.*, vers 240. Cf. WENZEL Edith, 'Do worden...', *op. cit.*, p. 259 et suivantes.

²²⁵ FOLZ Hans, "Ein Vasnachtspil, die alt und neu ee, die sinagog, von uberwindung der Juden in ir Talmut", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), vol. I, p. 31-32 : (...) *Crist, dennoch ich ein irrung hab. / So man mein gut mir streufet ab, / Wie wurd ich armer dann ernert ? / Nu hab ich all mein tag verzert / In faulheit und fresserei, / Spil, wucher und gewont dabei / Den cristen neid und hass zu tragen : / Wie kan ich mich des pald entschlagen ? (...).*

représentés avec des dés à la main ou des cartes à jouer à leurs pieds, symbolisant leurs mauvais penchants. En effet, les autorités, dès le XIIIe siècle, s'élèvent contre les jeux de hasard, dont les cartes et les dés font partie, donnant en plus l'opportunité de tricher et de tromper autrui. Les Jeux de la Passion sont aussi l'occasion de tourner les juifs en dérision et de se plaindre de leur emprise économique, c'est notamment le cas dans le *Frankfurter Passionsspiel* de 1493²²⁶ et dans le *Alsfelder Passionsspiel*, écrit au début du XVIe siècle²²⁷ qui mettent bien en évidence le passage de l'antijudaïsme au rejet des juifs, en montrant que d'ennemi de la foi, le juif est devenu un ennemi économique. Ces deux pièces offrent en outre la particularité d'inscrire les juifs dans un contexte non plus biblique, mais contemporain, celui de la ville pré-moderne²²⁸.

Parallèlement à ces écrits, il faut mentionner les textes de certains humanistes et réformateurs qui contribuent largement à prolonger le discours antijuif dans et au-delà même de l'époque moderne, c'est le cas d'un certain Sigfrid Piscator de Mayence (mort en 1473), hébraïsant chrétien, qui rédige un traité polémique intitulé "Contre l'usure des juifs"²²⁹ ; dans son ouvrage *Der Juden veindt*, le converti Johannes Pfefferkorn s'en prend violemment à l'usure juive²³⁰. Nombreux sont les pamphlets au XVIe siècle qui mettent à l'index l'usure juive : en 1568 paraissent *Der Jud* et *Der Geltnarr*, faisant tous deux allusion aux rapports qu'entretiennent les juifs avec l'argent²³¹. *Der Geltnarr* introduit un juif "fou d'argent" qui clame qu'il n'est en repos que lorsqu'il amasse des richesses, recourant pour cela, "avec ruse", au "couperet juif" (*Judenspiess*)²³². Le meilleur représentant de cette tendance est Martin Luther qui change d'opinion sur les juifs à la fin des années 1530 et qui se fait l'apôtre des accusations antijuives traditionnelles. Par ses sermons et ses prédications, il fait s'ancre dans l'imaginaire protestant le mythe d'un groupe cupide et dangereux. Dans l'un de ses *Tischreden*, il s'attaque à "l'efficacité de l'usure" et se plaint que la ville de Francfort, en 1536, est remplie de juifs "vauriens" et "spoliateurs", qui recourent au prêt à intérêt et qu'il faut expulser pour le

²²⁶ "Das Frankfurter Passionsspiel von 1493", dans FRONING Richard (éd.), *Das Drama des Mittelalters. Die lateinischen Osterfeiern und ihre Entwicklung in Deutschland. Die Osterspiele. Die Passionsspiele. Weihnachts- und Dreikönigsspiele. Fastnachtspiele*, Stuttgart, 1891-1892, p. 379-532.

²²⁷ *Das Alsfelder Passionsspiel...*, *op. cit.*

²²⁸ WENZEL Edith, 'Do worden...', *op. cit.*, p. 108.

²²⁹ ECKERT Willehad Paul, "Das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter und Humanismus. Ein Beitrag zur Geistes und Kulturgeschichte", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963-15. Februar 1964*, Cologne, 1964, vol. I, p. 175.

²³⁰ PFEFFERKORN Johannes, *Ich bin ein buchlin der Juden veindt ist mein namen*, Cologne, 1509.

²³¹ FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, *op. cit.*, fig. 19 et fig. 22 [diaporama 126].

²³² *Ibid.*, fig. 22 : *Ein Geltnarr so werd ich genannt / On ruh ist mein hertz / mund und hand / Wie ich nur gross Gelt und Reichsthumb / Unverschempt listig uberhumb / Mit dem Judenspiess thu ich lauffen / Mit Wucher / auffätztn und verkauffn / Bin dcl darben sehr genauw und karck / Ich spar das gut und suss das arg. /*

bien de tous²³³. Dans son traité *Von den Juden und ihren Lügen* ("Des juifs et de leurs mensonges", 1543), il se déchaîne contre eux dans une tirade d'une violence qui se passe de commentaires :

"(...) En vérité, les juifs, parce qu'étrangers, ne devraient rien posséder, et ce qu'ils possèdent devrait être à nous, car ils ne travaillent pas et nous ne leur faisons pas de cadeaux. Ils ont en leur possession notre argent et nos biens et sont devenus nos maîtres dans notre propre pays et dans leur dispersion. Lorsqu'un voleur prend six gulden, il est pendu ; mais lorsqu'un juif vole dix tonneaux d'or par son usure, il est plus fier que le Seigneur lui-même ! Ils s'en vantent et consolident leur haine à notre égard, disant : "Voyez comme le Seigneur n'abandonne pas son peuple dans la dispersion. Nous ne travaillons pas, nous paraissions et nous nous prélassons agréablement, les maudits *goyim* doivent travailler pour nous et nous avons leur argent : de la sorte, nous sommes leurs seigneurs et eux nos valets !" (...) "²³⁴.

Luther participe grandement à la diffusion de l'image du juif usurier malfaisant et destructeur dans la société, ravivant, au XVI^e siècle, le fantasme des juifs riches et marginaux, qui vivent en parasites, se nourrissant du travail des autres.

Le mythe du juif usurier prend place progressivement dans l'imaginaire collectif pour ne jamais le quitter : le chroniqueur anglais Matthieu Paris, qui pourtant reconnaît que le roi Henri III taxe outrageusement les juifs, qu'ils ont affaire à un roi "assoiffé d'avarice"²³⁵ et véritable "buveur hydropique d'or"²³⁶, constate que "bien qu'ils soient malheureux, ils ne sont cependant pas dignes de pitié ; il a été trop fréquemment prouvé qu'ils étaient des faussaires (...) "²³⁷. Et sur ces accusations à caractère économique viennent se greffer des considérations d'ordre plus théologique ou spirituel, qui constituent des griefs supplémentaires dans la lutte contre le judaïsme et ses membres. Les juifs sont, par exemple, associés à Judas Iscariote, dont la cupidité a conduit le Christ à sa perte et les chrétiens n'ont de cesse de rappeler que les juifs aspirent à la destruction de la Chrétienté. Dans les miracles et autre littérature chrétienne,

²³³ LUTHER Martin, *TR*, vol. III, n°3512 : [18 décembre 1536] (...) *Franckfordia plena est Judaeis ; ibi omnes incolae Judaicae usurae student. Cromenaw civitas tantum 28 christianos incolas inter Judaeos habet. Respondit Lutherus : Merito expelluntur illi nebulones propter impenitentiam et usuram (...). Summa, illi nebulones et spoliatores non sunt digni aliqua venia aut misericordia, ideo bene placet mihi, quod Pragae summa cum ignominia tractentur : da darff sich kein Jude unter die Christen nider setzen, er muss sthen, et semper palliis amicti incedere coguntur aut jure percuti possunt a quolibet (...).*

²³⁴ *ID.*, "Von den Juden...", *op. cit.*, p. 521 : (...) *Ja wol, sie halten uns Christen in unserm eigen Lande gefangen, Sie lassen uns erbeiten im nasen schweis, gelt und gut gewinnen, Sitzen sie die weil hinter dem Ofen, faulentzen, pompen und braten birn, fressen, sauffen, leben, sanfft und wol von unserm ererbeitem gut, Haben uns und unser güter gefangen durch iren verfluchten Wucher, spotten dazu und speien uns an, das wir erbeiten und sie faule juncker lassen sein von dem unsern und in dem unsern, sind also unsere Herrn, wie ire Knechte mit unserm eigen gut, schweis und erbeit, fluchen darnach unserm Herrn und uns zu lohn und zu danck (...).*

²³⁵ PARIS Matthieu, *Chronica...*, *op. cit.*, vol. V, p. 114: *In eisdem diebus rex siti avaritiae exaruit, ut a Judaeis omni remota misericordia juberet pecuniam extorqueri(...).*

²³⁶ *Ibid.*, p. 274 : *Dominus autem rex, ut Papali desiderio et persuasioni optemperaret, a Judaeis quicquid ipsi miseri habere videbantur, non tantum abradendo vel excoriando, sed eviscerando, extorsit. Auri quoque sitor hydropicus talenta vel crusta aut jocalia adeo avidae tam a Christianis quam a Judaeis emunxit, ut videretur Crassus a mortuis novus resuscitatus.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 136 : *Veruntamen, etsi miseri sint, nulli tamen sunt miserabiles, cum sint moneate regiae, sigillarum et cartarum corruptores et falsarii, manifeste et frequenter probati, dampnati et reprobat.*

il est souvent question de remboursement de dette dont la somme s'élève symboliquement à trente deniers.

L'image du juif usurier a des répercussions réelles sur les juifs car son existence même légitime les exactions commises par le peuple contre les juifs réels : taxations, poursuites, massacres,... Les chroniques et annales chrétiennes regorgent de ce genre de mentions. En Angleterre, les juifs sont accusés de rogner et tailler la monnaie, comme le rapporte un chroniqueur juif français du XVI^e siècle, Josef ha-Kohen : les chrétiens "les accus[ent] (...) en disant [que] les juifs rognent les monnaies du roi et mangent l'argent qu'ils recueillent de la sorte"²³⁸. Le chroniqueur juif portugais Isaac Abranavel fait la même allusion dans son ouvrage : "On avait l'habitude d'accuser les juifs de rogner la monnaie dans ce pays"²³⁹. Rogner la monnaie est un moyen, illégal, pour les juifs de gagner de quoi répondre aux attentes économiques royales. Ils liment les coins des pièces qu'ils ont à leur disposition et remettent ces petits morceaux de métal en circulation en les faisant fondre. Les juifs de l'Europe du nord sont fréquemment accusés de cela, cependant je n'ai pas trouvé de mentions pour l'Allemagne. Toutes ces actions menées à l'encontre des juifs ne sont que justice afin d'empêcher l'enrichissement des juifs aux dépens des chrétiens et de permettre aux chrétiens qui attaquent les juifs de récupérer leurs créances de dettes afin d'annuler tout remboursement. Le pape Clément VI fait remarquer dans bulle datée de 1348 censée protéger les juifs face aux massacres liés à la Peste Noire que la population chrétienne s'attache à détruire les registres notariaux et les créances de dettes²⁴⁰. Et à cette même période, un chroniqueur de la ville d'Erfurt donne son avis quant aux attaques menées contre les juifs : pour lui, "au commencement de leurs malheurs se trouvent les grandes sommes d'argent, presque infinies, que les barons comme les chevaliers et les citoyens comme les paysans étaient tenus de leur payer"²⁴¹. Les rois participent également à ces pratiques antijuives, Philippe Auguste notamment et plus tard les rois anglais inaugurent la mise à rançon des juifs, qui consiste à les emprisonner, à confisquer leurs biens et à réclamer un versement substantiel pour leur libération. Là non plus, l'Allemagne n'offre pas d'exemples similaires. En revanche, dans

²³⁸ HA-KOHEN Josef ben Josua, *מגן אבן צור* – *La Vallée des Pleurs. Chroniques des souffrances d'Israël, depuis sa dispersion jusqu'à nos jours (1575)*, SEE Julien (éd. et trad.), Paris, 1881 (Les chroniques juives, 1), p. 63.

²³⁹ ABRAVANEL Isaac, *Les saluts de notre Messie*, 2^e section, 2^e chapitre, Karlsruhe, s. éd., 1828 [hébreu], cité dans USQUE Samuel, *A consolation...*, p. 100.

²⁴⁰ *Annales ecclesiastici*, tome XXV, p. 454-455. Cf. annexe 2.

²⁴¹ Cité dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1981, p. 30 : (...) *Magis credo fuisse exordium calamitatum eorum magnam et infinitam pecuniam, quam barones cum militibus, cives cum rusticis ipsis solvere tenebantur (...)*.

l'Empire comme dans le reste de l'Occident, le motif invoqué lors des expulsions des juifs est souvent d'ordre usuraire, comme à Cologne en 1431²⁴².

Les chrétiens ne s'intéressent pas à la réalité des conditions d'existence des juifs, ils n'observent pas leurs voisins, ils spéculent sur leurs doubles imaginaires. Dans l'une de ces "histoires", Rudolf von Schlettstadt parle de la conversion d'une habitante juive de Colmar au christianisme, qui mentionne sa vie passée, quand elle était juive et riche²⁴³. Le seul usurier communément admis est le juif, il ne peut être que riche. Or dans la réalité, l'usure est un "fléau" qui "telle un chancre (...) ronge la société médiévale"²⁴⁴ qui est en état d'endettement permanent. Les besoins de la population sont croissants et la constante demande d'argent maintient et accroît la pratique de l'usure. Parce qu'au départ elle est aux mains des juifs, elle donne le sentiment d'un monopole juif qui devient rapidement impopulaire et dans ce contexte économique, l'usure alimente l'antijudaïsme. Mais le prêt à intérêts tel qu'il est pratiqué par les juifs n'engage pas des sommes d'argent très importantes, surtout à partir de la fin du XIIIe siècle avec l'arrivée des Lombards et des autres prêteurs ou banquiers chrétiens. Les juifs sont de plus en plus dirigés vers le prêt de petites sommes, la majorité de leurs débiteurs appartiennent au XIVe siècle à la classe rurale et les juifs sont très largement des gagne-petit. Cette tendance nouvelle s'observe-t-elle dans les représentations collectives chrétiennes ?

c. *Les représentations de l'usurier : juif usurier ou usurier juif ?*

L'un des attributs iconographiques de l'usurier par excellence, Judas, est la bourse, censée contenir les trente deniers. Dans une *Biblia Pauperum* allemande du milieu du XIVe siècle, Judas s'adresse à un groupe de juifs, auquel il tend une bourse, pour essayer de les corrompre. Le petit diable juché sur son épaule témoigne du caractère satanique de son

²⁴² *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, ENNEN Leonard et ECKERTZ Gottfried (éd.), Cologne, 1879-1960 : (...) *So beducte uns auch, nachedem wir alle Cristenmynschen weren und die Juetscheit etlige sympel Cristenlute in yrme Ewen bestoynden zu leren und zu underwusen, daz ir juetsche Gloube besser seulde syn dan unser Cristengeloube, daz damit groisse Yrronge under uns Cristeren luden offerstanden moechte syn (...). Besunder, daz sy yre Gelt uff eynan genanten Pfenninck zu Woicher und Gesuch uyssleenen moechten, des wir na den Geboiten Gotes, Gesetze der heiligen Kirche und allem beschreiben Reichte nyet erleuben, bestedigen moch versegelen enwoulden nach alz wir do von den Geleerten underwyst wurden enmoichten. Angesiegen daz des gelychen unser Herren Kurfursten uff dem Ryne zu denselben Zutendie Jueden uyss yren Landen verwyst hatten (...).*

²⁴³ VON SCHLETTSTADT Rudolf, *Historiae Memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, KLEINSCHMIDT Erich (éd.), Cologne et Vienne, 1974, n°16 : (...) *Que dixit : Judea fui habens virum et puerum ac divicias competentes (...).*

²⁴⁴ LE GOFF Jacques, "L'usurier...", *art. cit.*, p. 95.

entreprise et de sa puissance face au commun des juifs²⁴⁵. Il n'est pas rare de le voir représenté pendu, la bourse accrochée autour du cou, à l'image de certains usuriers (chrétiens ou juifs) rôtissant en enfer, la bourse sur la poitrine²⁴⁶. Lorsqu'elle est associée aux juifs, la bourse rappelle à la fois le lien avec Judas et leur activité usuraire. Une gravure satirique de Hans Wandereisen (Nüremberg, 1520), présente trois personnages côté à côté qui "rendent le monde fou" : un juriste en toge tenant un livre de loi et une femme entourent un juif, reconnaissable à sa rouelle, à la bourse bien garnie qu'il tient dans sa main gauche et aux caractères pseudo-hébraïques dessinés sur le pan de sa robe. La légende se rapportant au juif précise : "Le juif par ce qu'il demande", sous-entendu les intérêts inhérents à sa fonction²⁴⁷. Ces trois personnages sont perçus comme menant le monde à sa perte.

La bourse est souvent perçue comme un élément de reconnaissance iconographique des juifs, aussi fort que le chapeau pointu et la rouelle. Une statue de l'église Saint-Pierre-et-Paul de Rosheim, datant du XIIIe siècle sans doute, présente une statue à forme humaine, qui porte une barbe et un chapeau (qui a peut-être été pointu un jour) et tient une bourse dans sa main. L'identification de ce personnage comme juif ne présente pas de difficultés majeures. En revanche, il y a sur la façade extérieure de l'église Saint-Léger de Guebwiller, au-dessus de l'entrée, quatre marmousets, dont l'un tient une bourse pleine, peut-être s'agit-il d'un juif²⁴⁸. Toujours est-il qu'il est désigné comme tel depuis des siècles (mais depuis quand ?) par les habitants du lieu, alors qu'il n'est peut-être rien de plus qu'une allégorie de l'appât du gain. Les autres statues en effet symbolisent l'avarice ou la luxure. L'argent qu'évoque la bourse mobilise le personnage du juif dans les esprits peut-être déjà au Moyen Age, aux époques moderne et contemporaine plus certainement.

Par ailleurs, il semblerait que la bourse, lorsqu'elle est attribuée aux juifs, n'apparaisse que dans des contextes contemporains et non à l'univers vétérotestamentaire. Les prophètes en effet n'en portent pas. En revanche, la page de titre de l'ouvrage diffamatoire *Der gantz Jüdisch glaub* du converti Antonius Margaritha (1530) présente un groupe de juifs en pleine

²⁴⁵ Judas et le diable. *Biblia Pauperum*, Allemagne, milieu du XIVe siècle. Munich, Staatsbibliothek, Cgm. 20, folio 11 verso, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*, Stuttgart, 1965, fig. 55 [diaporama 42].

²⁴⁶ LE GOFF Jacques, *La bourse...*, *op. cit.*, p. 35-37, p. 60, p. 63, et SCHNITZLER Norbert, "Der Tod des Judas. Ein Beitrag zur Ikonographie des Selbstmordes", dans LÖTHER Andrea (dir.), *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner*, Munich, 1996, p. 243.

²⁴⁷ Le Juriste, le juif et la Femme. Gravure de Hans Wandereisen, Nuremberg, 1520, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, *op. cit.*, fig. 23 [diaporama 121].

²⁴⁸ Marmouset du "juif au trente deniers". Guebwiller, église Saint-Léger, statue de la fin du XIIe siècle, dans RAPHAËL Freddy, "Présence du juif dans la statuaire romane en Alsace", *RSSF*, 2 (1973), p. 59 et 72 [diaporama 10].

discussion : les deux personnages de droite ont à leur ceinture une bourse bien en évidence²⁴⁹. Il est vrai que la bourse fait une entrée tardive dans l'iconographie comme élément participant à l'identification du juif (XVe siècle), et est loin d'être un attribut systématique. D'ailleurs, elle est davantage une marque de l'activité des juifs que de leur appartenance ethnico-religieuse.

Il convient de s'arrêter quelques instants sur l'iconographie occidentale de la bourse. Son sens et sa symbolique varient selon la personne qui la porte ou la donne, elle peut en effet être une marque vile, lorsqu'elle est accrochée à la ceinture ou dans les mains d'un usurier, d'un riche égoïste, d'un puissant malhonnête, d'un juge corrompu... mais elle revêt un caractère plus neutre lorsqu'elle signifie simplement qu'une transaction est sur le point d'être conclue (un voyageur réglant sa course, le paiement d'un achat quelconque, ...) et franchement positif quand il est question de dotation, d'offrandes à l'Eglise, ... L'allégorie de la Charité est souvent une femme plantureuse et nourricière, qui tient quelque fois dans son giron une bourse de laquelle elle extrait les monnaies de ses aumônes²⁵⁰. Une étude assez détaillée a été menée sur cette thématique par Christiane Klapisch-Zuber, dont le champ d'investigation est essentiellement toscan²⁵¹. Selon elle, la bourse devient dans l'iconographie du bas Moyen Age le signe de la circulation et de l'échange, par opposition à l'escarcelle, qui est davantage un bien personnel, souvent décoré et que l'on remarque par la proximité corporelle avec celui qui la porte (à la ceinture plutôt que dans les mains). L'Avarice et la Convoitise portent davantage des escarcelles que des bourses, signifiant ainsi qu'elles en réservent le contenu à des fins personnelles. Ce dernier argument est somme toute assez faible dans la mesure où nombre de bourses identifiées comme telles sont portées à la ceinture. Peut-être l'iconographie toscane offre-t-elle une différenciation plus fine de ces deux objets. La bourse est donc un élément vecteur de plusieurs messages très contradictoires : notabilité ou vilénie. S'agissant des juifs, l'association avec une bourse ne peut-être comprise que dans son acception négative, qui rappelle leurs mauvaises intentions.

La bourse n'est cependant pas le seul attribut financier de Judas et des juifs. En effet, au XIIe siècle, Judas apparaît dans *l'Hortus Deliciarum* avec une bourse et une balance²⁵².

²⁴⁹ Page de titre de *Der gantz Jüdisch glaub* d'Antonius Margaritha, 1530, dans BREUER Mordechai et GRAËTZ Michel, *German-Jewish History...*, *op. cit.*, vol. I, fig. 69 [diaporama 122].

²⁵⁰ FUBINI Leuzzi M., "Appurti per lo studio delle doti granducati in Toscana", *Ricerche storiche*, 20/2-3 (1990), p. 339-366.

²⁵¹ KLAPISCH-ZUBER Christiane, "La bourse ou les boules de saint Nicolas", *Clio*, 7 (1998), *Femmes, dots et patrimoines* [article en ligne : <http://clio.revues.org/document345.html>].

²⁵² Judas Mercator dans le *Hortus Deliciarum*, fin du XIIe siècle, dans ENGELHARDT Christian Moritz (éd.), Herrad von Landsperg, Aebtissin zu Hohenburg, oder St. Odilien, im Elsass, im zwölften Jahrhundert und ihr Werk : Hortus Deliciarum. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft, Literatur, Kunst, Kleidung, Waffen und Sitten des Mittelalters, Stuttgart, 1818, planche I, fragment 5 [diaporama 5].

Parfois l'on trouve aussi des deniers à côté du personnage juif ou dans ses mains comme en 1233, sur un rôle de taille de l'Exchequer des juifs sur lequel est caricaturé un certain Isaac ben Jurnet de Norwich qui, comme ses associés, porte des balances remplies de pièces de monnaie²⁵³. Or il est intéressant de s'arrêter sur un point : si le juif est toujours représenté avec des éléments propres à l'usurier, l'usurier en revanche, n'est pas forcément "judéisé" dans l'image. L'usurier est souvent traité de juif en raison de sa trahison, acte que l'Eglise ne pardonnera jamais, mais aussi parce que le juif demeure l'archétype de l'usurier. Ainsi, si l'on observe le poème satirique de 1568 intitulé *Der Geltnarr*, rien ne prouve que l'usurier en question soit juif, pas plus dans le texte que dans la gravure sur bois réalisée par Jost Amman qui l'accompagne. L'usurier porte un long manteau, une barbe et tient une énorme bourse dans sa main, mais il n'a ni chapeau, ni rouelle à une époque où les juifs d'Allemagne sont censés la porter. La seule "référence juive" est la mention dans le texte du *Judenspiess*, le "couperet juif"²⁵⁴. Si l'on observe la gravure du même artiste qui illustre le texte *Der Jud*, l'on y voit des personnages portant des bonnets qui descendent dans le dos et des longues barbes. Un détail néanmoins permet d'affirmer qu'on est en présence de juifs : l'un d'eux a inscrit sur son bonnet des caractères s'approchant de l'hébreu, parmi lesquels ג (*guimel*) et ד (*daleth*) sont lisibles²⁵⁵. L'on est donc en présence d'usuriers judéisés.

Toutefois, il arrive également que rien ne distingue l'usurier comme juif en dehors de la légende de l'illustration, ce que nous montre en effet une gravure sur bois de Nuremberg datant de 1491, issue du *Die Rechnung Kolpergergers von dem Gesuch der Juden* de Hans Folz, où un paysan et un bourgeois sont au domicile d'un usurier juif pour lui payer leurs dettes. Au fond de la pièce est assise sa femme avec leur enfant. Aucun détail n'atteste qu'il s'agit d'une famille ou d'une maison juive²⁵⁶. est-ce à ce point ancré dans l'imaginaire collectif que l'usurier est juif pour qu'il ne soit pas utile de le distinguer ? Le terme *Judenspiess*, "couperet juif", sert à désigner le mal que fait l'usure des juifs. Dans le pamphlet intitulé *Der Judenspiess bin ich genant* (Strasbourg, 1541), un avertissement est fait contre ce fléau qui se propage dans tous les pays par le biais des juifs. Ce couperet serait l'arme par laquelle les juifs

²⁵³ Rôle de taille de l'Exchequer des juifs en Angleterre, 1233, dans ROTH Cecil, *Essays and portraits in Anglo-Jewish history*, Philadelphie, 1962, fig. 5 [diaporama 23].

²⁵⁴ *Der Geltnarr*, gravure sur bois réalisée par Jost Amman, 1568, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, op. cit., fig. 22 [diaporama 126].

²⁵⁵ *Der Jud*, gravure sur bois réalisée par Jost Amman, 1568, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, op. cit., fig. 19.

²⁵⁶ Paysan et bourgeois au domicile d'un juif usurier. Gravure sur bois, Nuremberg, 1491, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, op. cit., fig. 14 : *Ach dem und jüdisch listikeyt / Yr fursetzt gar on all arbeyt / Mit gantzer faulkeit sich zu nern* [diaporama 91].

s'attaquent aux chrétiens, à défaut de pouvoir porter l'épée. La gravure est de trop mauvaise qualité pour pouvoir reconnaître un juif²⁵⁷.

Or, dans la réalité, les juifs perdent progressivement leur place de prêteurs d'argent, d'une part en raison des prêteurs chrétiens, de l'autre par l'ouverture nouvelle à d'autres métiers. Un certain *modus vivendi* s'établit, avec la mise en place un peu partout d'un taux d'intérêt légal modéré officiel, afin d'éviter les abus, faisant désormais de l'usure excessive et du monopole outrancier réputés des juifs une pure fiction. Ce que les chrétiens détestent, ce sont les usuriers, indépendamment de leur religion et ont, à l'usage, appris à distinguer le bon usurier (juif) du mauvais (chrétien). En revanche, le juif usurier qui vit dans l'imaginaire collectif demeure un être abominable, ce qui est perceptible par le fait que les chrétiens usuriers soient traités de "juifs". juifs usuriers ou usuriers juifs ? Dans l'imaginaire collectif, le juif est assurément usurier, son arme favorite est l'usure, le *Judenspiess*, mais l'usurier peut être chrétien, même s'il recourt également au *Judenspiess* pour s'enrichir, comme nous le verrons plus loin. A noter qu'il n'est absolument pas question d'usure dans le traité sur les juifs du conseiller du roi Louis XIII, Pierre de L'Ancre, alors que le juif maléfique est abordé dans tous ses moindres détails²⁵⁸.

C'est dans ce contexte et cet état d'esprit que William Shakespeare (1564-1616) peut faire naître Shylock en 1605. Toutes les fables collectivement attribuées aux juifs sont présentes dans cette pièce de théâtre. La critique des juifs est faite en la personne d'un prêteur, Shylock, cruel, radin, diabolique, avide d'argent, ... Shakespeare fait revivre le mythe de la livre de chair que le juif réclame à son débiteur en cas de non-remboursement :

"Venez avec moi chez le notaire, signez-moi là
Une simple reconnaissance et par jeu
Si vous ne me remboursez pas tel jour
En tel endroit, là où les sommes qui seront
Stipulées au contrat, que le dédit
Soit fixé exactement à une livre
De votre belle chair qui sera découpée et prise
Sur la partie de votre corps qu'il me plaira"²⁵⁹.

Cette accusation avait disparu au XIV^e et au XV^e siècles. Plus loin dans le texte, Shakespeare fait intervenir le serviteur (chrétien !) de Shylock, Solanio : "Que je dise vite

²⁵⁷ Page de titre de l'écrit satirique *Der Judenspiess*, Strasbourg, 1541, dans FUCHS Eduard, *Die Juden...*, op. cit., fig. 13 : *Der Judenspiess bin ich genant / Ich far daher durch alle Lande / Von grossen Juden ich sagen wil / Die schad dem Land rhun in der still. / Der Geistlich fellt und würt zu nicht / Der weltlich mechtig hoch auff bricht / Und (...) andern umbher in dem Land / Unser wahr ist laster sünd und schand* [diaporama 124].

²⁵⁸ LEVI Israël, "Le traité sur les juifs de Pierre de l'Ancre", *JQR*, 19 (1889), p. 235-245.

²⁵⁹ SHAKESPEARE William, *Le Marchand...*, op. cit., acte I, scène 3, vers 148-155, p. 78-81.

amen, de peur que le diable ne contrecarre ma prière, car le voici venir sous les traits d'un juif (...)"²⁶⁰. Cette assimilation au personnage du diable revient comme un *leitmotiv* durant tout *Le Marchand de Venise*. Sa cruauté est mise en avant par son obstination à vouloir récupérer sa livre de chair malgré les supplications du débiteur. Une conception nouvelle apparaît concernant la méchanceté des juifs : ils chercheraient en réalité à se venger ; Shakespeare retranscrit la peur de tout un peuple qui craint de voir s'affirmer le courroux juif, après tous les maux que Shylock, et derrière lui tous les juifs, ont eu à subir des chrétiens. Shylock exprime cette pensée dans une tirade devenue célèbre :

"Si ça ne nourrit rien d'autre, ça nourrira ma vengeance (...) il [son débiteur] m'a couvert de honte et m'a subtilisé un demi-million ; il a ri de mes pertes, s'est moqué de mes gains, a ravalé mon peuple, contrarié mes affaires, refroidi mes amis, exalté mes ennemis – et pour quelle raison ? Je suis un juif... un juif n'a-t-il pas d'yeux ? un juif n'a-t-il pas de mains, d'organes, de proportions, de sens, d'affections, de passions ? N'est-il pas nourri de la même nourriture ? blessé par les mêmes armes ? sujet aux mêmes maladies ? guéri par les mêmes moyens ? réchauffé, refroidi par le même été, par le même hiver comme un chrétien ? Si vous nous piquez, ne saignons-nous pas ? Si vous nous chatouillez, ne rions-nous pas ? Si vous nous empoisonnez, ne mourons-nous pas ? Et si vous nous faites tort, ne nous vengeons donc nous pas ? Si nous sommes pareils à vous pour le reste, nous vous ressemblons aussi en cela... Si un juif fait tort à un chrétien où est l'humilité de ce dernier ? Dans la vengeance. Si un chrétien fait tort à un juif où est la patience de ce juif selon l'exemple chrétien ? Eh bien, dans la vengeance. La vilénie que vous m'enseigniez, je la mettrai en pratique et ce sera dur, mais je veux faire mieux que mes maîtres"²⁶¹.

Le débiteur représente le peuple chrétien. Ce qui pourrait apparaître chez Shakespeare comme une prise de conscience des maux infligés à outrance aux juifs est en fait un *mea culpa* qui revêt un appel à la méfiance : les juifs, que les historiens voient résignés dans leur malheur, nourrissent en fait depuis des siècles une vengeance dévastatrice : la vengeance apparaît comme une éventualité à laquelle les chrétiens doivent se préparer.

Shylock est la preuve même que l'usurier juif est un mythe qui concentre tous les griefs économiques des chrétiens à l'encontre des juifs. En effet, en 1605, l'Angleterre n'accueille plus officiellement de juifs sur son sol, en vertu du décret d'expulsion prononcé contre eux en 1290²⁶². Le personnage du juif usurier évolue en roue libre dans une société qui s'est débarrassée des juifs réels, la haine s'alimentant d'elle-même, basée sur des préjugés médiévaux. Le mythe du juif usurier dépasse largement le cadre du Moyen Age et de l'Eglise pour devenir tout au long de l'époque moderne une arme socio-économico-politique contre d'éventuels adversaires (et pour arriver au XXe siècle aux conséquences funestes qu'on connaît). A peu près à cette même période, un poète de cour français, Philippe Desportes (1546-1606), écrit une satire contre les juifs, dont le dessein premier est de salir François

²⁶⁰ *Ibid.*, acte III, scène 1, vers 21-23, p. 128-129.

²⁶¹ *Ibid.*, acte III, scène 1, vers 55-76, p. 130-133.

Fortia, le trésorier des parties casuelles par qui il estime avoir été lésé, et qui aurait des origines juives :

*(...) Vous autres juifs, vermine de la terre,
Ne naissez pas d'âme chaulde à la guerre ;
Vos plus beaux faictz et vos actes guerriers,
est de bailler (courageux usuriers)
A cent pour cent, porter faux tesmoignage,
Par traïson mous pourchasser dommaige
Et nous meurtrir, comme firent ces juifs
Qui de poison corrompirent les puis :
Ce sont voz tours, ce sont là voz vengeance,
Voz pistollets, voz poignalz et voz lances (...)²⁶³.*

Cette plainte permet de rappeler une nouvelle fois la non-productivité des juifs et leur avarice, que Philippe Desportes oppose de façon significative à l'héroïsme guerrier des chrétiens, qui eux risquent leur vie. Un contemporain de Montaigne, Florimont de Raymond, auteur de *L'Anti-Christ*, fait le même reproche, disant *qu'ils ne vont jamais à la guerre, et ne courent fortune que dans leur licit*²⁶⁴. Les juifs sont perçus comme une classe vile qui rejette toute occasion de risquer vaillamment sa vie. L'on voit également le caractère interchangeable des accusations portées contre les juifs : que ce soit par l'usure, par le poison ou d'une toute autre manière, ils aspirent à se venger des chrétiens en causant leur perte.

Ainsi, le mythe du juif usurier constitue l'un des fantasmes les plus populaires du Moyen Age, mais n'a finalement qu'assez peu d'écho visible dans l'iconographie des juifs avant le XVe siècle. L'invention et la permanence de ce mythe sont dues au rôle prépondérant des juifs dans les petites opérations de crédit dans les milieux ruraux et dans les banlieues des villes. En effet, ils sont très présents auprès des couches populaires, majoritaires, pour qui l'usure juive est une nécessité économique. Paradoxalement, plus la pratique ira en s'amenuisant (et la législation contre l'usure juive allant de pair), plus le juif usurier deviendra populaire. Aryeh Graboïs souligne que jusqu'à la fin du XIIIe siècle, la plupart des transactions menées par des chrétiens, dont des prieurs d'abbayes et des évêques²⁶⁵, sont travesties de sorte que ce sont les juifs, prêteurs notoires, qui passent pour les usuriers par

²⁶² GLASSMANN Bernard, *Anti-semitic stereotypes without Jews. Images of Jews in England (1290-1700)*, Détroit, 1975.

²⁶³ LAVAUD Jacques, *Un poète de cour au temps des derniers Valois : Philippe Desportes (1546-1606)*, Paris, 1936, p. 16-17. Cet ouvrage n'est pas répertorié dans la bibliographie.

²⁶⁴ JOUANNA Arlette, *L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe siècle (1498-1614)*, Paris, 1976, p. 346.

²⁶⁵ En 1381, l'évêque Thierry de Metz reconnaît une dette de 800 florins envers Sigmund de Thonufer (Juif domicilié à Strasbourg), et nomme comme débiteurs l'évêque Frédéric de Strasbourg et le comte Henri de La Petite Pierre, ainsi que Wyrich de Lutzelbourg, écuyer (ADBR : 1 G 283).

excellence²⁶⁶. Il s'avère que le mythe de l'usurier juif ne nécessite aucun modèle réel pour subsister, il s'auto-alimente en permanence, Shylock étant l'exemple parfait. L'usure et son rejet sont en fait les modes d'expression de l'imaginaire collectif qui ne connaît pas d'équivalent dans la réalité économique. L'usurier juif est, avec l'image populaire de la collusion du juif et du diable, l'un des deux piliers les plus solides de l'antijudaïsme chrétien. Une histoire imagée du XVIIIe siècle, *Der Juden Badstüb*, réunit ces deux aspects constitutifs du juif imaginaire, montrant que l'usure participe de cette mission diabolique des juifs à détruire la Chrétienté : les juifs et le diable s'allient et fomentent un complot pour dépouiller de leur argent des riches bourgeois en les attirant dans leur *mikvé*²⁶⁷. La question de l'usure juive fait pleinement partie de la polémique chrétienne visant à diaboliser ou démoniser les juifs, donnant même à l'argent et à ce qui y touche une place centrale dans l'antijudaïsme populaire chrétien du Moyen Age et de l'époque moderne, puis plus tard dans ce qui sera l'antisémitisme²⁶⁸. L'enseignement de l'Eglise a contribué à avilir les juifs qui, dans l'imaginaire collectif, deviennent de plus en plus maléfiques, différents et en marge de la communauté chrétienne. Par le biais d'un processus de diabolisation généralisé, le juif est progressivement transformé en archétype de l'Autre.

II. ALTERITE ET DESHUMANISATION SYMBOLIQUE DU JUIF.

1. La diabolisation.

a. *Le diable et les juifs.*

Une fièvre obsidionale secoue l'Occident à partir du Moyen Age, génératrice d'une tension permanente qui se traduit par le face-à-face qui oppose l'Eglise, le Christ et la Chrétienté d'une part, à Satan et ses séides de l'autre, auxquels appartiennent les juifs. La perception du diable par la société chrétienne est importante dans la compréhension du regard posé sur les fidèles de la religion juive, car leur évolution est conjointe. La peur des juifs

²⁶⁶ GRABOÏS Aryeh, "Rôle et fonction...", *art. cit.*, p. 205.

²⁶⁷ *Der Juden Badstüb*, gravure sur cuivre, histoire imagée, XVIIIe siècle, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, *op. cit.*, fig. 24-41 [diaporama 135].

²⁶⁸ Dans sa monographie sur les juifs du Hanau-Lichtenberg, André Haarscher rapporte les quelques vers écrits au dos d'un document officiel conservé aux archives départementales du Bas-Rhin (ADBR : E 2414 (15)), dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, par l'*Amtscaffner* Kromayer de Bouxwiller, pourtant assez favorable aux juifs d'ordinaire, mettant en avant l'ancrage et la ténacité du mythe du juif usurier : "Un juif est pour son intérêt / Avide tel un loup affamé / Il traque la pauvre biche et l'attaque si sournoisement / Que celle-ci ne pourra plus lui échapper / Et quand il l'aura saisie entre ses pattes et humé sa chair / Il la dévorera sans pitié avec la peau et les os" (*Ein Jud der ist auf sein Interessen / Verpicht wie ein hungerger Wolff auff's fressen / Er kreyst das arme Reh und greiff't so listig an / Dass ihm dasselbige nicht mehr entgehen kann / Und hat ers einmal in den Klauen und das Fleisch gerochen / So frisst ers auff ohn all Barmherzigkeit mit Haut und Knochen*). Cf. HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau-Lichtenberg entre le XIVe siècle et la fin de l'Ancien Régime*, Strasbourg, 1997 (Recherches et documents, 57), p. 242.

découle directement de celle qu'inspire Satan. Ils ne tardent pas à être considérés comme ses fils et sont désignés, par l'Eglise comme par les populations, comme des êtres maléfiques. C'est leur ascendance diabolique qui permet de comprendre leur ardent désir de nuire aux chrétiens, que ce soit par le meurtre, l'usure ou n'importe quel autre moyen qu'ils ont à leur disposition. Observons tout d'abord cette obsession médiévale croissante pour le diable, afin de mieux comprendre cette époque et de percevoir les peurs et les aspirations de ses contemporains.

La bibliographie se rapportant au diable et à son histoire est extrêmement importante. Par conséquent, je ne citerai que les travaux majeurs parus sur cette thématique. L'analyse la plus développée est celle réalisée en anglais, en cinq volumes, par Jeffrey Burton Russel, qui s'étend de l'Antiquité à nos jours. Les volumes 3 et 4 concernent les périodes médiévale et moderne²⁶⁹. Celle de Robert Muchembled, publiée en 2000, prend également en compte toutes les périodes historiques et constitue certainement la synthèse la plus moderne et la plus complète en langue française²⁷⁰. Il est aussi l'auteur d'un article sur les mythes sataniques qui apporte quelques éléments explicatifs sur la perception des juifs²⁷¹. Dans le domaine francophone toujours, les synthèses historiques sur le diable et les enfers de Georges Minois²⁷² et Gérard Messadié²⁷³ doivent être citées. Quant à Norman Cohn, il est une référence incontournable du monde anglophone²⁷⁴. Je mentionnerai encore les travaux de Jérôme Baschet, qui portent certes sur l'espace français et italien, mais dont les considérations plus générales sont applicables à l'Allemagne²⁷⁵, pays pour lequel une monographie sur l'univers diabolique fait défaut. D'autres travaux plus pointus sur Satan et ses relations avec le monde terrestre seront introduites au fur et à mesure de la présente étude.

²⁶⁹ RUSSEL Jeffrey Burton, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Londres, 1984 ; *ID.*, *Mephistoteles. The Devil in the Modern World*, Londres, 1986.

²⁷⁰ MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable (XIIe-XXe siècle)*, Paris, 2000.

²⁷¹ *ID.*, "L'autre côté du miroir : mythes sataniques et réalités culturelles aux XVe et XVIe siècles", *Annales ESC*, 40 (1985), p. 283-305.

²⁷² MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, Paris, 1991 ; *ID.*, *Histoire de l'enfer*, Paris, 1994 ; *ID.*, *Le Diable*, Paris, 1998.

²⁷³ MESSADIE Gérard, *Histoire générale du diable*, Paris, 1993.

²⁷⁴ COHN Norman, *Démonolâtrie et Sorcellerie au Moyen Age : fantasmes et réalités*, Paris, 1982, (éd. orig. *Europe's inner demons*, Londres, 1975). On trouve également un questionnement intéressant sur cette thématique dans *ID.*, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, Paris, 1983. La monographie de Peter Stanford peut également être mentionnée, bien qu'elle soit très inégale dans la qualité des thèmes abordés. Son principal avantage est d'offrir une synthèse récente. Cf STANFORD Peter, *The Devil. A Biography*, Londres, 1996

²⁷⁵ BASCHET Jérôme, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XIVe siècle)*, Rome, 1993 ; *ID.*, "Les conceptions de l'Enfer en France au XIVe siècle : imaginaire et pouvoir", *Annales ESC*, 40 (1985), p. 185-207.

Afin de poser les jalons qui permettent une meilleure compréhension du changement d'attitude à l'égard des juifs au cours du Moyen Age, je m'appuie principalement sur les travaux de Georges Minois et Robert Muchembled. Le premier a relevé dans le *Nouveau Testament* 188 occurrences²⁷⁶, Jean étant particulièrement obsédé par le prince des ténèbres qu'il dépeint comme l'ennemi fourbe et menteur de l'homme²⁷⁷ : c'est Satan qui a poussé Judas à trahir le Christ. Pour Saint Augustin, Lucifer est le miroir de ce qu'il ne faut pas faire et de ce qui peut arriver si les fidèles enfreignent les lois²⁷⁸. Il est présent tout au long du haut Moyen Age. Le concile de Tolède en 447 le décrit comme un être noir, grand, pourvu de griffes, de cornes et d'oreilles d'âne, il est doté d'organes sexuels disproportionnés et dégage une odeur de soufre²⁷⁹. Théologie et croyances populaires sont donc, dès le Ve siècle, fortement entremêlées²⁸⁰. La représentation figurée de Satan apparaît dès le XIIIe siècle dans l'iconographie chrétienne, sous la forme d'un homme semblable à tous les autres ou d'un animal, le bouc notamment, le chat ou encore le chien²⁸¹. Dans la littérature religieuse, il est présenté tantôt comme un être effrayant, tantôt comme un bouffon ridicule assumant alors une fonction cathartique. Cela est particulièrement perceptible dans le cas des pièces de théâtre, où les fidèles recherchent un moyen de se soustraire au climat de peur dans lequel ils vivent. Si Satan a une image, il n'a toutefois pas de corps à cette époque, puisqu'il ne s'incarne pas encore dans l'humain. En effet, les cas de sorcellerie ou de possession démoniaques restent très rares au Moyen Age.

L'image et la peur du diable évoluent dans la société parallèlement à un mouvement de cohérence et d'unité que l'Eglise et les princes séculiers cherchent à instaurer en Occident. Georges Minois comme Robert Muchembled et de nombreux historiens s'accordent sur l'émergence spectaculaire du diable dans la société chrétienne du XIIIe siècle, dans ce contexte de reprise en main. Lucifer ne peut d'ailleurs s'épanouir pleinement que parce qu'il est une création chrétienne dans un environnement chrétien, qui cherche à se définir grâce et à travers lui. Chaque organe puissant de la société, qu'il soit religieux ou politique, recourt au diable pour établir et maintenir sa position et son autorité. "En d'autres termes, la mise en scène satanique et la pastorale qui s'y rapporte développent l'obéissance religieuse, mais également la reconnaissance du pouvoir de l'Eglise et de l'Etat, en cimentant l'ordre social par

²⁷⁶ MINOIS Georges, *Le diable...*, *op. cit.*, p. 23.

²⁷⁷ *L'Evangile selon saint Jean*, 8:44.

²⁷⁸ MINOIS Georges, *Le diable...*, *op. cit.*, p. 35.

²⁷⁹ MUCHEMBLE Robert, *Une histoire...*, *op. cit.*, p. 29.

²⁸⁰ Pour une iconographie du diable, je renvoie aux travaux suivants : LEVRON Jacques, *Le Diable dans l'art*, Paris, 1935 ; VILLENEUVE Roland, *La Beauté du diable*, Paris, 1994 (éd. orig. Paris, 1983), et LINK Luther, *The Devil in Art*, Londres, 1995.

²⁸¹ WOODS Barbara Allen, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley, 1959.

le recours à une morale rigoureuse"²⁸². La notion de péché est au cœur de cette "explosion diabolique".

Par ailleurs, la montée de la menace hérétique partout en Occident (vaudois, cathares,...) suscite un sentiment d'insécurité face à une impression d'assaut généralisé contre la Chrétienté, et fait reculer le regard relativement serein que la société du XIIe siècle portait sur Satan. Ce dernier fait irruption dans la société avec ce que l'historien Norman Cohn a appelé "la diabolisation des hérétiques médiévaux"²⁸³. La démonisation des non-chrétiens est une tendance ancienne du christianisme, car les juifs comme les musulmans sont réputés faire allégeance au diable. Satan devient un être toujours plus terrifiant qui n'aspire qu'à faire du mal autour de lui et à détruire ce que Dieu entreprend. Or, la littérature qui tendait à faire de lui un exutoire en le présentant sous un jour ridicule s'amenuise. Son rôle, à partir du XIIIe siècle, évolue vers celui de garde-fou sociétal brandi par les autorités religieuses et civiles qui cherchent par tous les moyens à empêcher leurs fidèles ou leurs sujets de dépasser les limites autorisées. Il permet une sorte d'enfermement et de contrôle des esprits. Par conséquent, son caractère négatif et sa monstruosité sont accentués encore davantage.

C'est au XIVe siècle que Satan est établi comme démon suprême, du moins c'est à cette époque que l'iconographie le dépeint comme souverain suprême des enfers. Cet essor d'un pouvoir unique et fortifié ne va pas sans rappeler ce qui se passe dans la société occidentale, je pense notamment à l'émergence des monarchies centralisées, particulièrement visible en Angleterre et en France, ou à l'apparition d'entités urbaines fortes, comme en Italie et en Allemagne. Ce lien est établi par Jérôme Baschet qui souligne la présence nouvelle d'une couronne sur la tête de diable, comme on peut l'observer dans les *Très Riches Heures du duc de Berry* des frères Limbourg (1413)²⁸⁴. Peut-être faut-il comprendre que le recours au diable est un rappel fait aux populations de la puissance du souverain, qui, seul, détient le pouvoir de juger et de punir. Le diable est le pendant négatif du roi, donc l'accroissement de sa force entraîne de fait celui du roi. Le même parallèle peut être fait avec Dieu, lui aussi à l'autre bout de l'échelle des valeurs chrétiennes, par rapport à Satan. D'ailleurs, le Malin ne peut évoluer que dans une société qui croit fortement en Dieu. Plus la ferveur religieuse est grande, plus l'univers diabolique se renforce. L'Eglise en est parfaitement consciente et use jusqu'au bout de ce stratagème pour parvenir à la réalisation de l'unité du monde chrétien.

²⁸² MUCHEMBLED Robert, *Une histoire...*, *op. cit.*, p. 36.

²⁸³ COHN Norman, *Démonolâtrie...*, *op. cit.*, chapitres II et III.

L'Eglise consolide ainsi son emprise sur les chrétiens grâce au diable ou plutôt grâce à la peur du diable et des enfers qu'elle distille, selon un mécanisme de culpabilisation bien décrit par Jérôme Baschet : le but n'est pas tant de faire peur au chrétien que de l'aider à emprunter la bonne voie, en sachant quelles sont pour lui les conséquences des mauvaises actions qu'il pourrait accomplir²⁸⁵. Le diable et les enfers sont totalement instrumentalisés au Moyen Age par les autorités chrétiennes. L'image de Lucifer devient une arme de propagande de choix, tant sous la plume de clercs et de laïques, particulièrement dans les jeux et mystères de la Passion des XIVe et XVe siècles²⁸⁶, que sous le pinceau de nombreux artistes. L'on assiste à la construction de toute une culture démonologique amenée à perdurer. Toutefois, Satan n'étant pas un objet dogmatique, il finit par sortir du discours officiel de l'Eglise et trouver une place plus importante dans la société et la culture profanes²⁸⁷.

L'usage du diable, c'est-à-dire la diabolisation d'autrui, permet de désigner les ennemis des chrétiens, en première ligne desquels les hérétiques et les juifs, auxquels on peut ajouter, pour le sud de l'Occident, les musulmans. Puis, ce ne sont plus seulement les adversaires religieux qui sont fustigés, mais aussi les adversaires politiques et sociaux. Le phénomène de diabolisation, de possession démoniaque, devient une explication pratique contre tous ceux qui dérangent l'ordre établi. Et de fait, il permet de justifier la violence exercée contre eux, particulièrement lors des périodes de crises, lorsque des fléaux s'abattent sur la Chrétienté. S'il est impossible d'arrêter le diable lui-même, la mise à l'écart ou à mort de ses agents constitue la première étape pour déjouer son plan infernal.

Ainsi, au cours du Moyen Age, un délire obsidional s'empare des chrétiens, surtout à partir du XIVe siècle, période qui connaît une forte concentration de guerres, de pestes et de désordres politico-religieux, et en Allemagne peut-être plus qu'ailleurs, en raison des guerres civiles pour la lutte à l'Empire. Des bûchers sont allumés pour débarrasser le monde des suppôts sataniques. En Allemagne, un siècle plus tôt, l'inquisiteur fanatique Conrad de

²⁸⁴ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p.234, et BASCHET Jérôme, "Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Age", dans NABERT Nathalie (dir.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 187-210.

²⁸⁵ BASCHET Jérôme, *Les justices...*, *op. cit.*, p. 586-587.

²⁸⁶ RUDWIN Maximilian J., *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit. Ein Beitrag zur Literatur-, Kultur- und Kirchengeschichte Deutschlands*, Göttingen, 1915 et LAMPE Hans-Sirks, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine theaterwissenschaftliche Untersuchung*, Munich, 1963.

²⁸⁷ Selon MINOIS Georges, *Le diable...*, *op. cit.*, p. 33, les déclarations conciliaires et pontificales sont plutôt discrètes dans le domaine, entre le concile de Braga en 563 et celui de Latran IV en 1215, une demi-douzaine seulement ont été faites, il faut ensuite attendre le décret du concile de Trente sur le péché originel en 1546.

Marburg est nommé en 1231 dans l'archevêché de Mayence où il fait régner la terreur en brûlant, sans distinction, hérétiques, magiciens et autres "déviant". En 1229, il prêche avec tant de violence contre les hérétiques qu'il parvient à en faire brûler deux à Strasbourg²⁸⁸. Sous son influence, le pape Grégoire IX promulgue la bulle *Vox in Rama*, qui dénonce les réunions que tiennent les hérétiques, durant lesquelles ils vouent un culte à Satan. Ce dernier leur apparaît sous les formes les plus diverses (chat, crapaud, homme pâle ou noir selon les fois). La papauté accrédite l'existence des rassemblements maléfiques ou messes noires²⁸⁹. La chasse au diable s'ouvre dès cette époque, favorisée par un clergé de moins en moins puissant et toujours plus acquis à ce genre de superstitions : on cherche à débusquer le plus possible les agents démoniaques, ce qui aura pour conséquence, entre autres, de singulariser toujours plus les juifs et de tisser un lien très étroit entre eux et Lucifer, mettant ainsi leur personne en danger.

Avant de poursuivre plus avant l'étude des relations qu'entretiennent les juifs et le diable dans l'imaginaire collectif, il convient de se demander ce que signifie pour eux la notion de diable. Contrairement au *Nouveau Testament*, l'*Ancien Testament* ne regorge pas de mentions du diable. Le terme *satan* y est un nom commun signifiant "adversaire" ou désignant quelqu'un d'hostile. Par exemple, dans le *Premier Livre des Rois*, "Yahvé suscita un *satan* à Salomon : l'Edomite Hadad, de la race royale d'Edom"²⁹⁰. Dans les *Ecritures* juives, ce *satan* est donc avant tout un serviteur de Yahvé, qui n'agit qu'avec sa permission, ayant en charge l'exécution des basses œuvres et le rôle d'accusateur : on le retrouve dans le procès du grand prêtre Josué ("Le *satan* se tenait à sa droite pour l'accuser"²⁹¹). La traduction grecque de ce nom commun dans la version des Septante est rendue par le terme *diabolos*, "médissant, calomniateur", qui a donné "diable" en français²⁹².

Le *satan* acquiert progressivement une certaine autonomie et se détache de Yahvé et de ses œuvres. Il assume de plus en plus la responsabilité du mal dans le but de laver Dieu des mauvaises actions, ce qui finit par le faire émerger en tant que Satan, tel que les chrétiens le connaissent. C'est lui qui s'élève contre Israël et incite David à dénombrer les juifs. Toutefois, il n'est toujours pas autonome²⁹³. Il faut attendre la littérature post-biblique comme les apocryphes*, les pseudépigraphes*, le *Talmud** et le *Midrash** (la loi orale), pour que le rôle

²⁸⁸ *Gesta Treverorum continuata*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1879, p. 400-402 (MGH, SS XXIV).

²⁸⁹ MINOIS Georges, *Le diable...*, *op. cit.*, p. 53.

²⁹⁰ *Premier livre des Rois*, 11:14.

²⁹¹ *Zacharie*, 3:1.

²⁹² Article "Satan", dans *Dictionnaire de civilisation juive*, ATTIAS Jean-Christophe et BENBASSA Esther, Paris, 1998, p. 247.

et la stature de Satan prennent une ampleur nouvelle : il est désormais une puissance maléfique qui pousse les hommes à pécher. Il est le mal qui évolue en eux, le *yetzer ha-Ra* (הַיֵּצֶר הָרָע)²⁹⁴, et c'est lui, en tant que *malakh ha-Mavet* (מַלְאָךְ הַמָּוֶת) ou Ange de la mort, qui les fait mourir²⁹⁵. Un important texte mystique pseudépigraphique du IIe siècle, le *Sefer ha-Zohar* ou "Livre de la splendeur", repris en Espagne par le courant kabbalistico-théosophique de Moïse de León (1240-1305), partage le monde en deux empires : celui de Dieu et celui de Satan²⁹⁶. Cet ouvrage a une influence en terres *aschkenazes** dès le XIVe siècle, où le diable est suffisamment influent pour être nommé de plusieurs manières différentes : Matsemah, Béliel, Ange des Ténèbres, ... Quant à la liturgie juive, ce n'est que modérément qu'elle se réfère à Satan. Il est cité dans la prière *Hashkiveinu* du soir : "Ecarte de nous la persécution, la peste, la guerre (...) et Satan" ; de même, avant le *mousaf** des grandes fêtes trouve-t-on la phrase "Empêche Satan de m'accuser"²⁹⁷. Il est une création de l'imaginaire apocalyptique apocryphe, dans son acception la plus récente, et est considéré comme ennemi fondamental. mais au Moyen Age, le diable des juifs demeure incontestablement plus faible et moins actif que celui des chrétiens. Les juifs de la *Diaspora** comptent progressivement parmi les premières victimes d'une figure qu'ils ont eux-mêmes engendrée dans des temps plus anciens et qui est passée au christianisme en subissant au passage quelques altérations.

Comment s'opère la collusion des juifs et du diable ? Elle apparaît clairement établie dans le *Nouveau Testament*. Satan est le prince du monde et tient sous sa coupe l'humanité entière, les juifs tout particulièrement, qu'il utilise pour arriver à ses fins. Jean place ainsi l'ensemble des juifs dans la dépendance du diable et en fait ses fils :

"Vous êtes du diable, votre père
et ce sont les désirs de votre père
que vous voulez accomplir.
Il était homicide dès le commencement
Et n'était pas établi dans la vérité,
Parce qu'il n'y a pas de vérité en lui :
Quand il profère le mensonge,
Il parle de son propre fonds,
Parce qu'il est menteur et père du mensonge"²⁹⁸.

²⁹³ Premier livre des chroniques, 21:1.

²⁹⁴ Article "Satan" dans *Dictionnaire...*, art. cit.

²⁹⁵ *TB Bava Batra*, folio 16a.

²⁹⁶ *Le Zohar*, MOPSIK Charles (éd. et trad.), Paris, 1981-1991, 4 volumes.

²⁹⁷ Article "Satan" dans *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple juif – calendrier*, WIGODER Geoffrey (dir.), Paris, 1993 (éd. orig. *The Encyclopedia of Judaism*, Jérusalem, 1989), p. 1029.

²⁹⁸ *L'Evangile selon saint Jean*, 8:44. Cf. GRÄSSER Erich, "Die Juden als Teuffelssöhne in Johannes 8,37-47", dans ECKERT Willehad Paul, LEVINSON Nathan Peter et STÖHR Martin (dir.), *Antijudaismus im Neuen Testament ? Exegetische und systematische Beiträge*, Munich, 1967, p. 157-170.

Sont rappelées tout à la fois ici l'obstination et la cécité des juifs, ainsi que leur nature meurtrière, toutes trois mises sur le compte de leur filiation diabolique. Dans la *Bible* toujours, il est fait mention de la "synagogue de Satan"²⁹⁹. Cette collusion du diable et des juifs est également présente dans l'iconographie au moins depuis la fin du XIIe siècle. En effet, sur l'une des planches de l'*Hortus Deliciarum*, il peut être observée une scène des enfers dans laquelle les juifs sont brûlés dans un chaudron, entourés d'êtres démoniaques noirs, poilus et fort laids. Leur seul crime est leur appartenance religieuse, si l'on en juge par l'inscription *Judei* sur le chaudron. Toutes les autres victimes du diable sont coupables d'une faute précise, telle que la simonie*. Les juifs en revanche sont châtiés non par pour ce qu'ils ont fait mais pour ce qu'ils sont et ce qu'ils représentent³⁰⁰. Au XIIe siècle pourtant, cette représentation des juifs dans les enfers est surtout un symbole de ce qui arrive à ceux qui refusent de suivre le Christ et l'enseignement de l'Eglise : puisque les juifs préfèrent les souterrains infernaux, qu'ils y périssent. En effet, l'absence de baptême chez les juifs donne lieu, dans le folklore germanique notamment, à l'idée qu'ils seraient destinés à un tout autre type de bain. Cela est parfaitement illustré dans le traité *Der Juden Badstüb* de Philip von Allendorf (1535) qui destine les juifs aux vapeurs de l'enfer, où ils sont condamnés à suer pour l'éternité (*Zu schwitzen da in Ewigkeit*)³⁰¹.

Cette association du diable et des juifs pénètre progressivement les esprits et évolue au cours du temps. Ainsi, lors de la chasse au diable à partir du XIVe siècle, au moment où la population recherche des responsables aux maux du temps qui s'abattent sur elle, les juifs sont les coupables maléfiques les plus tangibles auxquels elle peut s'en prendre, alors que Satan reste une représentation mentale, donc un être immatériel et impalpable. En s'en prenant à ses "fils", les chrétiens espèrent lui nuire indirectement. A noter que les juifs sont associés au diable, ils n'y sont pas assimilés. Ils demeurent des êtres soumis aux *desiderata* sataniques. Cet assujettissement s'observe pleinement dans l'iconographie. Ainsi, une gargouille alsacienne du XVe siècle, d'une hauteur de près de 1m 50, originellement située sur l'église de Rouffach, présente un juif, tenant dans ses mains une bourse, portant sur la tête ce qui a dû

²⁹⁹ *L'Apocalypse*, 2:9 : "Je connais tes épreuves et ta pauvreté – tu es riche pourtant – et les diffamations de ceux qui usurpent le titre de juifs – une synagogue de Satan plutôt !" ; *L'Apocalypse*, 3:9 : "Voici, je forcerai ceux de la synagogue de Satan – ils usurpent la qualité de juifs, les menteurs (...)".

³⁰⁰ Les juifs en enfer. *Hortus Deliciarum*, fin du XIIe siècle, dans GREEN Rosalie (dir.), *Hortus Deliciarum*, Londres et Leiden, 1979, vol. 2 [diaporama 6].

³⁰¹ (...) *Ob sich eyn Jud schon täuffen lat / So ist es doch nit fisch on grat. / Und hätt darzu zwölff eyd / geschworen, / Ist krisam und tauff daran verlorren (...). / Ein andr Badstüb euch ist bereit / Zu schwitzen da in Ewigkeit (...)*, cité dans CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, op. cit., p. 30.

être à une époque un chapeau à pointe – l'archétype du juif usurier d'après Freddy Raphaël³⁰². Sur ce personnage est juché un diable terrifiant, griffu, avec des dents en crochet qui semble indiquer que les juifs sont sous l'emprise de Lucifer. La position du juif peut laisser penser qu'il essaie de se débattre pour se dégager de son oppresseur³⁰³. Une version beaucoup plus scatologique de ce thème existe, datant sans doute de la fin du XIIIe siècle : elle est inscrite dans la pierre, sur la façade sud de la cathédrale de Strasbourg : deux diables malmènent un juif nu, reconnaissable à son chapeau pointu et à sa barbe. L'un des deux l'a attaché avec une corde et le tire par les pieds, tandis que l'autre défèque dans sa bouche³⁰⁴. Plusieurs interprétations sont possibles : soit est signifiée l'emprise de Satan sur les juifs de la manière la plus abjecte ; soit, comme le suggère Freddy Raphaël s'appuyant sur l'étude de Charles Cahier, il peut s'agir d'un usurier ou de Judas, la corde rappelant la pendaison de ce dernier. Cependant, il ne tient pas de bourse³⁰⁵.

Ces deux sculptures pourraient donc symboliser l'ascendant du diable sur ceux que la parabole de Jésus nomme les mauvais riches. Ce type de figuration reste néanmoins isolé, je ne connais pas d'équivalent en dehors de l'Allemagne. Par ailleurs, les deux exemples cités ne dépassent pas les limites géographiques de l'Alsace. Ils confirment néanmoins la théorie selon laquelle les juifs sont des créatures du diable, mais des créatures soumises, et offrent aux fidèles, sous forme de dérision avilissante, un enseignement qui place les juifs en situation de faiblesse et les présente comme étant facilement influençables, surtout lorsqu'il s'agit de commettre des mauvaises actions. En tant qu'agents du Malin, les juifs deviennent ceux par qui ou à cause de qui le mal arrive, surtout à partir de la première croisade. Parce qu'ils sont bien réels, ils vont devenir les boucs émissaires de toute une société qui vit dans la peur, qui est incapable de considérer ses propres péchés et qui préfère plutôt rejeter la faute sur l'Autre, à savoir le juif. Une focalisation toujours plus grande s'opère de ce fait sur ce groupe socio-religieux qui passe du statut de religieusement autres à celui d'Autres. Le juif intègre ainsi rapidement la catégorie des ennemis, puisque l'Autre qu'il incarne est vecteur de danger³⁰⁶. Au début du XIIIe siècle, cette idée est en gestation et prend forme, notamment avec la calomnie de sang ; au siècle suivant, elle est parfaitement acquise et admise. Le juif est bien un être

³⁰² RAPHAËL Freddy, "La représentation des juifs dans l'art médiéval en Alsace", *RSSFE*, 1 (1972), p. 40.

³⁰³ Diable au juif, église de Rouffach, XVe siècle. Colmar, Musée d'Unterlinden, inv. SP 458 [diaporama 60 et 61].

³⁰⁴ Diables au juif. Strasbourg, frise romanisante sur la façade extérieure de la cathédrale, côté sud, vers 1300, dans WOLFF-QUENOT Marie-Josèphe, *Le Bestiaire mystérieux de la Cathédrale de Strasbourg*, Strasbourg, 1983, p. 53 [diaporama 37]

³⁰⁵ RAPHAËL Freddy, "Présence du juif...", *art. cit.*, p. 60.

³⁰⁶ *ID.*, "Le juif et le Diable dans la civilisation de l'Occident", *Social Compass*, XIX (1972-1974), p. 551.

diabolique et cette conception de sa personne connaîtra une longue postérité³⁰⁷. Face à cet agent maléfique, la fin des chrétiens est proche, car les juifs attendent toujours leur messie. Leurs espoirs et leurs attentes messianiques, associée à leur essence satanique et sanguinaire, donne naissance, en Allemagne, à la légende des *roten Juden* ou "juifs rouges".

b. Messianisme, Antéchrist et roten Juden³⁰⁸.

Le messianisme est un élément fondamental chez les juifs, qui attendent leur sauveur, personnage eschatologique libérateur qui apparaîtra à la fin des temps. Dans la littérature juive traditionnelle, l'avènement de l'ère messianique s'accompagne de guerres et de cataclysmes, de fléaux et de divers malheurs. Certains événements historiques ont pu faire espérer les juifs, telle l'expulsion d'Espagne en 1492 ou la révolte de Chmielnicki en Pologne en 1648-1649. L'apparition de Luther sur la scène religieuse constitue elle aussi un espoir pour les juifs, qui ont pu voir en lui leur messie. Bien que le *Talmud** enjoigne aux juifs de faire preuve de patience et de ne pas user de pronostics pseudo-kabbalistiques, fondés sur une *gimatria** approximative pour connaître la date ultime³⁰⁹, leurs conditions d'existence en Occident les poussent à envisager un avenir meilleur et à en guetter les signes³¹⁰.

Du côté chrétien, le messianisme juif est une source inépuisable de moquerie. Je ne cite ici qu'un seul exemple de la crédulité exploitée des juifs : le tour pendable joué aux juifs de Francfort par le facétieux Till Eulenspiegel³¹¹. Ce personnage, qui a peut-être existé, aurait vécu au XIV^e siècle en Basse-Saxe. C'est une sorte de bouffon qui s'amuse à mettre à mal ses contemporains, les juifs n'étant de loin pas ses seules victimes. La première rédaction de ses aventures en bas-allemand remonte à 1483. Une nouvelle édition, en haut-allemand, paraît à Strasbourg en 1515³¹², puis de nombreuses autres par la suite. Johannes Fischart rédige une version nouvelle en 1572. Les aventures de Till Eulenspiegel sont agrémentées d'un aspect très scatologique. Là non plus, l'obscénité et la scatologie ne sont de loin pas réservées aux

³⁰⁷ Une analyse a été effectuée par Freddy Raphaël sur cette thématique, sur la formation d'un stéréotype juif durable, qu'il replace dans le contexte particulier du XX^e siècle de la rumeur de traite des blanches à Orléans en 1969 et à Rennes en 1970, où les juifs sont accusés parce qu'ils sont les propriétaires des magasins incriminés. Cf. RAPHAËL Freddy, "Le juif et le Diable...", *art. cit.*, p. 549-566. Voir également *ID.*, "Conditionnement socio-politique et socio-psychologique du satanisme", *Revue des Sciences Religieuses*, 50 (1976), p. 147.

³⁰⁸ Je renvoie pour l'ensemble de cette partie sur les "juifs rouges" à l'annexe 39.

³⁰⁹ *TB Sanhedrin*, 97b.

³¹⁰ Cf. SCHOLEM Gershom, *Le messianisme juif*, Paris, 1974 (éd. orig. *The messianic idea in judaism and other essays on jewish spirituality*, Londres, 1971).

³¹¹ Pour l'édition française, cf. *Till Eulenspiegel*, JEANNET Pierre (éd. et trad.), Paris et Genève, 1995.

³¹² BENZ Richard (éd.), *Die deutschen Volksbuecher : Till Eulenspiegel, Strassburg, 1515*, Iena, 1924. Cf. annexe 40.

seuls juifs. Le bouffon saxon vend à un cordonnier de Wismar des excréments gelés en les faisant passer pour du suif (chapitre 46), il défèque dans la boutique d'un fourreur (chapitre 52), dans des bains publics (chapitre 69), sur de la nourriture (chapitres 72 et 79), il fait manger des mouches à un Hollandais (chapitre 86), ... Le chapitre 35 concerne les juifs de Francfort : "Comment, à Francfort-sur-le-main, Eulenspiegel escroqua mille florins aux juifs et leur vendit des pilules prophétiques"³¹³. Voici l'histoire : Till Eulenspiegel cherche un moyen facile de gagner de l'argent. Il décide de se rendre à la foire de Francfort et d'y vendre quelque chose. Mais quoi, se demande-t-il. Mordu par une puce au derrière, "il y met sa main et sent sous ses doigts des boulettes", dont il décide aussitôt de faire commerce, en les enveloppant dans des morceaux de soie. Intrigués, les badauds l'interrogent sur sa marchandise, mais Eulenspiegel préserve le mystère. Il parvient à faire acheter à trois riches juifs ses excréments en les faisant passer pour des pilules prophétiques : "celui qui en prenait une dans sa bouche et la portait ensuite à son nez acquérait à l'instant la faculté de deviner"³¹⁴. Les juifs décident de lui acheter l'intégralité des pilules, dans le but de prédire la venue de leur messie. Till Eulenspiegel en tire un excellent prix – 1000 florins la pilule. Quant aux juifs, une fois le tour découvert, ils goûtent tout de même tous à la pilule prophétique. Le fait que dans tout le recueil il n'y ait qu'une seule histoire mettant en scène des juifs et que ce soit pour ce motif messianique illustre la force de l'attente des juifs autant que l'incompréhension des chrétiens.

Au-delà de la dérision apparente dont les chrétiens font preuve à l'égard du messianisme juif se dissimule une véritable peur, que l'humour permet certainement d'écarter. En effet, la ferveur religieuse des juifs ou leur entêtement comme les chrétiens la nomment le plus souvent, et leur foi inébranlable en la venue de leur messie sèment le doute dans les esprits. Et si c'était vrai ? Mais bien plus, les mauvais traitements que les juifs subissent dans la Chrétienté génèrent un malaise du côté chrétien : le messie des juifs, s'il doit venir, se contentera-t-il de les sauver ou en profitera-t-il pour les venger ? De là germe l'idée que le messie des juifs n'est autre que l'Antéchrist, façon pour les chrétiens de se déculpabiliser par rapport à leurs comportements envers les juifs³¹⁵.

³¹³ *Ibid.*, p. 75-77 : *Die XXXV. histori sagt, wie Eulenspiegel die Juden zu Franckfurt an dem main betrog um tausend Gulden, er verkauft ihnen seines Drecks fuer Prophetenbeer.*

³¹⁴ *Till Eulenspiegel...*, *op. cit.*, p. 111.

³¹⁵ La présence agissante du diable ne cesse de hanter les esprits médiévaux et modernes, et son association avec les juifs connaît une étape importante par la vulgarisation de la tradition eschatologique qui les lie à l'Antéchrist. Dès les premiers siècles du christianisme, des théologiens avaient prédit que l'Antéchrist serait un juif issu de la tribu de Dan, dont il est dit dans la bénédiction de Jacob qu'il "juge son peuple comme chaque tribu d'Israël, / que Dan [est] un serpent sur le chemin, un céraste sur le sentier qui mord le cheval au jarret et son cavalier tombe à la renverse !" (*Genèse*, 49:16-17). L'Antéchrist rebâtira le Temple et redonnera aux juifs la grandeur et la splendeur perdues, ils le reconnaîtront comme leur messie. Cf. BOUSSET Wilhelm, *The Antichrist Legend, a*

Cette crainte se retrouve sous la plume de l'un des écrivains les plus populaires de son époque, Hans Folz de Nuremberg, auteur au XVI^e siècle du *Ein spil von dem Herzogen von Burgund*. Il y fait parler différents rabbins qui annoncent la venue de leur messie, qui n'est autre que l'*Endcrist* :

"(...) Nous sommes en peine depuis 1400 ans
Et durant ce temps,
Nous avons beaucoup souffert à cause des chrétiens.
Si seulement ils savaient,
A quel point nous leur avons toujours voué
Grand mépris et haine, et combien nous les avons jaloués,
Combien nous les avons spoliés,
Combien nous avons menacé leur vie,
Nous qui avons été leurs médecins,
Combien de jeunes enfants
nous leur avons ravis et tués (...)"³¹⁶.

Sibilla lui demande la signification de son nom (*Sag, warumb heist du der Endcrist ?*), et l'Antéchrist de répondre : "Parce que je suis [l'annonce de] la fin des chrétiens" (*Das ich ein ent der Cristen bin*). Une explication est alors demandée aux rabbins qui déclarent que les juifs attendent leur messie depuis longtemps et que le rôle de ce dernier est d'asservir les chrétiens. maintenant qu'il est là, c'est à eux de souffrir, eux qui "ont pris tant de plaisir à nous souiller d'excréments" (*Wie leckerlich hast du uns beschissen !*). Pour les juifs, l'heure de la vengeance a sonné. Dans l'imaginaire collectif, la légende des *roten Juden* prend forme.

Qui sont les *roten Juden* ? En dehors du "juif rouge" peint par Marc Chagall en 1915³¹⁷, il faut admettre que cette expression ne renvoie pas aux aspects les plus courants de l'antijudaïsme chrétien. De plus, leurs occurrences dans les sources sont peu fréquentes et seule une étude porte sur ce thème, celle d'Andrew Colin Gow, sur laquelle je m'appuie pour présenter ce phénomène typiquement germanique³¹⁸. Il s'agit d'une nation juive légendaire qui

chapter in Christian and Jewish Folklore, Londres, 1896 ; MC GINN Bernard, "Portraying Antichrist in the Middle Ages", dans VERBEKE Werner, VERHELST Daniel et WELKENHUYSEN Andries (dir.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Louvain, 1988, p. 1-48 ; CARLEBACH Elisheva, "Jews, Christians, and the endtime in early modern Germany", *Jewish History*, 14 (2000), p. 331-344.

³¹⁶ FOLZ Hans, "Ein spil von dem Herzogen von Burgund", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), vol. I, p. 179-180 : (...) *Wir han nu talast ungemach / Gehabt wol xiiij c jar, / Und in solicher zeit furwar / Gar vil geliden von den Cristen. / Ja wann sie dennoch dabei wisten, / Was grosser fluch, was hass und neit / Wir in stet han getragen seit, / Wie vil gross guts in abgeraubt, / Wie vil an irem leben getaubt, / Der erzet wir gewesen sein, / Wie vil der jungen kindelein / In abgestolen und getot (...).*

³¹⁷ Marc Chagall, "Le juif rouge", 1915. Saint-Petersbourg, Musée national russe, dans *Le juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 37 [diaporama 139].

³¹⁸ GOW Andrew Colin, *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age (1200-1600)*, Leiden, New York et Cologne, 1995. Pour un très bref aperçu du sujet, cf. TELLE Joachim, "Was ist ein 'roter Jude' ? Bemerkungen zu einem pseudo-paracelsischen Arkantext bei Benedictus Figulus", *Beiträge zur Geschichte der Pharmazie*,

apparaît dans les sources profanes, en Allemagne, vers 1270, et qui n'y figure plus après 1610³¹⁹. Leur présence est donc ciblée dans l'espace et dans le temps. Le dernier opuscule faisant mention des "juifs rouges" est celui du converti Christian Gerson de Reckinghausen, intitulé *Der Jüden Thalmud Fürnembster inhalt und Widerlegung* et publié en 1609 : il y écrit que de nombreux juifs croient fermement que les dix tribus perdues d'Israël sont toujours unies derrière les hautes montagnes caspiennes³²⁰. Il faut remonter à l'Antiquité biblique et classique pour trouver les prémises de cette légende qui recoupe trois traditions distinctes : les dix tribus perdues d'Israël, Gog et Magog³²¹, et l'enfermement de païens impurs (dont Gog et Magog font partie) par Alexandre le Grand, derrière un grand mur de montagnes fermé par des portes en fer, quelque part en Asie³²².

Les "juifs rouges" font irruption dans la littérature au XIIIe siècle et on les retrouve dans la littérature courtoise. Voici la description qu'en donne, vers 1300, le *Reinfried von Braunschweig* (vers 19 546 à 19 560) :

" (...) Une chose que je vais te raconter en vérité,
 Gog et Magog du pays des juifs
 Sont sous le commandement de la reine [des Amazones]
 Auprès de qui se trouvent les juifs rouges,
 Comme c'est encore écrit,
 La manière dont Alexandre les a enfermés
 Entre des montagnes et des hauts murs,
 Ainsi qu'avec une mer de sable,
 Qui, sans eau et sans digues ou barrages,
 S'écoule majestueusement,
 Que la reine la plus puissante
 Au-dessus de tous les plus vénérables,
 Sera en outre la première
 A la fin des temps terrestres
 A adorer l'exécrable Antéchrist
 Comme le Seigneur et à lui offrir son aide
 Ainsi que le feront

*Ein dinc sag ich juch wol für wâr
 Gog und Magog der Juden lant
 Stât in der küneginne hant,
 Dâ mit die rôten juden sint
 Als man noch geschriben vint
 Wie Alexander sî beslôz
 Mit berge und mit müren grôz
 Und ouch mit dem grienigen mer
 Daz âne wazzer sunder wer
 Fliuzet staeteclîche
 Diu küneginne rîche
 Vor aller diet diu hêrste
 Sol ouch sîn diu êrste
 Diu an der jungestlîchen vrist
 Den vertânen Entekrist
 Für got ze herren triutet
 Und im ir hilfe biutet*

28/1 (1976), p. 5-8. On trouve quelques mentions des *roten Juden* dans BIRKHAN Helmut, "Die Juden...", *art. cit.* ; CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 70 ; MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 26 et suivantes.

³¹⁹ Il est impossible d'établir les raisons pour lesquelles a existé une telle particularité en Allemagne. L'hypothèse qui consiste à dire que les juifs, à l'époque moderne, ne sont plus que présents, pour l'essentiel, en Allemagne, n'est pas valide, puisque la légende se forge en plein XIIIe siècle, alors que les juifs ont encore droit de résidence partout en Occident. Selon Andrew Colin Gow, il y aurait un lien avec les accusations de meutes rituels portées contre les juifs dès le XIIe siècle, mais cela ne répond pas à la question du caractère régional d'une telle légende, puisque les accusations ont existé partout. GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*, p. 5.

³²⁰ GERSON Christian, *Der Jüden Thalmud Fürnembster inhalt und Widerlegung*, Gosslar, 1609.

³²¹ Gog et Magog illustrent les peuples de la terre qui à la fin des temps s'élèveront contre l'Eglise, selon *L'Apocalypse*, 28:8. Voir également *Ezechiel*, 38:39.

³²² Les dix tribus perdues d'Israël sont traditionnellement associées au peuple enfermé derrière le mur. Cf. *Deuxième livre des Rois*, 17. Longtemps on a cru que ces dix tribus constituaient une grande armée de réserve pour le jour où Dieu déchaînerait ses foudres. Cela se confirme au XIIIe siècle avec Pierre Comestor et dans l'historiographie contemporaine depuis Joshua Trachtenberg. Mais il est impossible de localiser ces tribus. Elles se situeraient dans la région caspienne.

Dans un ouvrage intitulé *Der Grosse Seelentrost*, écrit vers 1370, quelques vers sont consacrés à l'Antéchrist et à ses origines (vers 1-13). Son essor conduira les juifs à se rallier à lui, même les "juifs rouges" pour le moment retenus prisonniers :

"L'Antéchrist a dû naître dans la Babylone du
Peuple juif, du lignage d'un patriarche nommé Dan,

Et a dû naître hors mariage et circoncis comme un
juif, et recevra d'abord un ange saint,

Comme tous les autres êtres humains.
Puis, il est tellement arrogant
Qu'il dit être le Christ, le fils de Dieu, alors l'ange

Le reniera et Satan se l'appropriera. Il deviendra puissant

Tous les juifs le suivront. Les juifs rouges,
Qui sont bloqués, sortiront et le suivront. Ils rebâtiront

Le temple à Jérusalem et l'adoreront

Comme un dieu et diront qu'il est le Christ,
et que notre seigneur Jésus Christ était l'Antéchrist".

*Entekerst schal geboren werden to Babilonien van
Yodescher art van eynes patriarchen slechte, de
het Dan/*

*Unde wert geboren van unechte unde wert
besneden also eyn*

*Yode, unde eme wert erst gegeuen eyn hillich
engel,*

also eneme anderen menschen.

Darna, wan he so vormeten wert,

*Dat he sprekt, he sij Christus, godes sone, so
vortiget*

*Syner de engel, unde de duuel underwyndet sijk
syner. He wert weldich.,*

Alle de yoden volgen eme. De roden yoden

*De besloten sin, de komet ut unde volgen eme. Se
bouwen*

*Den tempel to Jherusalem wedder unde beden en
an also*

*eynen god unde spreken, he sij Christus, unde unse
here*

*Jhesus Christus dat hebbe Enterkest gewesen*³²⁴.

Cette légende a plus d'écho à l'époque moderne, particulièrement aux XVe et XVIe siècles, peut-être en raison de l'essor des écrits antichristiques. Cependant, les avis divergent. En effet, si dans *Der Nollhart*, en 1517, Pamphilius Gengenbach donne une description classique de l'Antéchrist et des "juifs rouges", dans un contexte de dispute entre un prêtre et un juif au sujet de la venue du Messie³²⁵, Victor von Carben se montre dubitatif en 1508 dans son *Jüdenbüchlein* (ou *De vita et moribus Judeorum*). Cette histoire n'est pour lui que pure invention :

"(...) Ce à quoi tu réponds : "J'ai déjà
dit que j'ai beaucoup voyagé dans ma vie,

mais que je n'ai jamais entendu
quelqu'un parler du moindre de ces juifs

dont tu parles, et toi même
sais pertinemment que c'est complètement inventé,
parce qu'ils ne figurent pas dans les *Ecritures*.
Je suis époustoufflé
que tu n'éprouves aucune honte devant l'énormité
de tes mensonges. Si cela était vrai, ils seraient

*Darauff du wider antwort gibst ich hab vor gesagt
das ich mein tag weyt gewest unnd manchen
landtferer gesehen hab*

aber nye keynen gehoert

*der einen von den Juden / darvon du gesagt hast /
gesehen hab*

und du selbst / weyst wissentlich wol

das es erlogen ist

dann / man findt es in keyner schrift

mich verwundert

das du dich solcher deiner erdichten lügen

nit schembst / dann wer es war

³²³ Cité dans GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, op. cit., p. 198-199.

³²⁴ *Der Grosse Seelentrost*, SCHMITT Margarete (éd.), Cologne et Graz, 1959, n°32..

³²⁵ Cité dans GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, op. cit., p. 377-380.

venus il y a longtemps déjà pour vous sauver"(...)".

*sye weren len-/gest kommen und hetten euch erloesst*³²⁶.

De la même manière, dans son recueil de proverbes écrit en en 1528, Johannes Agricola refuse de donner foi à pareille "fable" :

"(...) Ils dirent qu'Alexandre
le Grand tomba à genoux et pria vigoureusement Dieu
pour déplacer les montagnes caspiennes
ensemble et enfermer les juifs rouges, et
l'on raconte que cela s'est produit. C'est à l'origine
de la fable concernant les juifs rouges, supposés apparaître
avec Enoch et Elijah avant le jour du Jugement Dernier.
Quoi qu'on croie au sujet de cette fable,
il est certain qu'aucune croyance ne sauve,
excepté celle en Jésus Christ, comme l'enseigne saint Paul,
et en Dieu, qui ressuscita le Christ (...)".

*Denn sie sagen, dass der grosse / Alexander
auff seine knye gefallen sey, und von Gott /
Ernstlich gebetten
er wolle die Caspios montes lassen
Zusammen gehen, und die roten Juden
verschliessen
unnd / Es sey also geschehen.
Daher auch die Fabel erwachsen ist / Von den
roten Juden
welche mit Enoch und Helia vor dem / Jungsten
tage sollen herfur kommen
Es sey nun umb die / Fabel wie es wil
so ist starck, dass keyn glaub selig
Mache, denn an Christum Jesum / wie S. Paul leret
Und an den Gott, welcher hatt Christum vom tode /
Erweckt*³²⁷.

Par leur scepticisme, ils contribuent tous les deux à populariser cette légende. Le sort des dix tribus perdues d'Israël constitue l'une des énigmes les plus troublantes de l'histoire juive et donne lieu aux spéculations les plus folles quant à leur localisation et à leur avenir³²⁸. Nombreux sont les écrits rabbiniques qui attestent que ces dix tribus sont retenues captives au-delà d'un fleuve tumultueux infranchissable, le Sambatyon, qui ne se calme que le samedi. Or, en raison des préceptes shabbatiques, les juifs ne peuvent traverser le fleuve ce jour-là³²⁹. Pour Victor von Carben, cela dépasse l'entendement et la raison : "Tout ce que tu dis n'a aucun sens et va à l'encontre de l'honnêteté et du bon sens"³³⁰. Pourquoi les règles du *shabbat* ne sont-elles pas enfreintes ? La survie du peuple d'Israël n'est-elle pas en jeu ?³³¹ Ces mêmes interrogations se retrouvent quelques années plus tard sous la plume du protestant Antonius Margaritha :

³²⁶ CARBEN Victor von, *Jüdenbüchlein...*, op. cit., folio D V recto.

³²⁷ AGRICOLA Johannes, *Die Sprichwörtersammlung*, GILMAN Sander L. (éd.), New York, 1971, n°272.

³²⁸ La Bible les mentionne à maintes reprises, soit pour confirmer leur existence (*Premier livre des Chroniques*, 5:26), soit pour prophétiser leur délivrance (*Isaïe*, 11:11 ; *Jérémie*, 31:7 ; *Ezechiel*, 37:19-34). Des voyageurs entreprennent, dès le Moyen Age, de longs périple pour les retrouver. Au milieu du XVIIe siècle, rabbi Menasseh ben Israel (1604-1657), un savant lettré d'Amsterdam, enseignant du futur Baruch Spinoza, publie un traité surprenant sur la destinée des dix tribus, dans son ouvrage majeur ("L'espérance d'Israël"), dont la vocation est de justifier la restauration des juifs en Angleterre. Cf. ISRAEL Menasseh ben, *The Hope of Israel. The English Translation by Moses Wall, 1652*, MECHOULAN Henry et NAHON Gérard (éd.), Oxford, 1987. Voir également IFRAH Lionel, *L'aigle d'Amsterdam. Menasseh ben Israël (1604-1657)*, Paris, 2001, p. 93.

³²⁹ *TB Sukka*, 52b.

³³⁰ CARBEN Victor von, *Jüdenbüchlein...*, op. cit., folio D VI recto : *Es ist als narrenwerck was du sagst / unnd wider alle redlichkeit (...)*.

³³¹ *Ibid.*, folio D V verso.

"(...) Oh, mon Dieu, les juifs ont placé des oiseaux dans leurs propres bouches. J'ai demandé à de nombreux marchands expérimentés et à d'autres, mais ils ignorent tout des [juifs rouges]. Comment cela peut-il être possible que l'on ait rien entendu depuis plus de 2200 ans au sujet d'une nation aussi vaste et d'une rivière aussi miraculeuse (...)"³³².

Reste en suspens une dernière question, tout à fait naturelle : pourquoi "rouge" ? Margaritha lui-même s'interroge à ce sujet : "Je suis très embarrassé, néanmoins, sur la raison pour laquelle ces dix tribus sont appelées juifs rouges"³³³. Victor von Carben associe l'adjectif *roten* à *starckenn* ("forts", "vigoureux"), en rapport avec la vigueur militaire³³⁴. Il est difficile de savoir si la traduction à donner est "rouge" ou "roux"³³⁵. Les termes latins que l'on trouve par exemple dans le *De vita et moribus Judeorum* de Victor von Carben sont *Judeis rubris*, or le mot latin pour "roux" est *rufus*, mais il est difficile de connaître l'emploi qui en est fait au Moyen Age. Toujours est-il que si la bonne traduction est rouge, elle renvoie également à tout un univers négatif, sanguinaire, violent³³⁶. L'historien allemand Helmut Birkhan offre une autre interprétation : il suggère que le terme *rot* en haut allemand signifie "traître", "fêlon", ce qui relierait les *roten Juden* à Judas³³⁷. Roux ou rouges, finalement, cela ne change rien au fait que les *roten Juden* sont du côté du mal et qu'ils suscitent crainte et méfiance. D'ailleurs, c'est davantage l'adjectif qui prime sur le nom, puisqu'ils ne sont pas forcément juifs. C'est surtout un nom générique servant à désigner une forme d'ennemis redoutables de la Chrétienté. Pour Philipp Melanchthon, par exemple, les "juifs rouges" et les Turcs conquérants sont les mêmes personnes. Quant à Martin Luther, il identifie les Ottomans à Gog et Magog qu'il fait descendre des Tartares ou des "juifs rouges"³³⁸. Il traite également le pape de *rotter Jude*, autrement dit de Turc³³⁹. Dans son *Calendarii Historici, relatio*, en 1595, Konrad Memmius rapporte pour le mois de juin de cette même année :

³³² MARGARITHA Antonius, *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründtlichen und warhafften anzaygunge. Aller Satzungen, Ceremonien, Gebetten haymliche und öffentliche Gebreuch, deren sich bye Juden halten durch das ganz Jar. Mit schönen und gegründten Argumenten wyder iren Glauben*, Leipzig, 1530, folio Z I verso : (...) *Ach lieber got wie setzt ym das volck selbs voegel in buessen ich hab vil erfarne kaufleut und andere de forschet wissen aber gar nichtt davonn wie moecht es müglich sein das man in zwai unnd zwaintzig hundert jaren nit etwas von solchem grossen volck und wunderbarlichen bach erfarn het (...)*.

³³³ *Ibid.*, folio Z I verso : (...) *Das nimpt mych aber gross wunder / warumb man dise zehen geschlecht die rotten Juden haist (...)*.

³³⁴ CARBEN Victor von, *Jüdenbüchlein...*, *op. cit.*, folio III D verso : (...) *die rodten Juden unnd starcken (...)*.

³³⁵ Il est en effet question dans des sources arabes de ces "juifs rouges", appelés ainsi en raison de la couleur de leurs cheveux, couleur négative dans l'Occident médiéval et moderne associée au diable, à l'Antéchrist. Cela renvoie également à la chevelure rousse (jaune + rouge) du traître Judas Iscariote. Cf. MELLINKOFF Ruth, "Juda's Red Hair and the Jews", *JJA*, IX (1983), p. 31-46.

³³⁶ Cf. PASTOUREAU Michel, *Couleurs, images et symboles. Etude d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989 ; *ID.*, "Rouge, jaune et gaucher. Note sur l'iconographie médiévale de Judas", dans *ID.*, *Couleurs, images et symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989, p. 69-83.

³³⁷ BIRKHAN Helmut, "Die Juden...", *art. cit.*, p. 150.

³³⁸ GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*, p. 6.

³³⁹ LUTHER Martin, *TR*, vol. III, n°3884 [1538] : (...) *Ideo papa est ein rotter Jude, qui tantum corporalia in christo gloriatur, sicut dicunt (...)*.

"Le dernier jour du mois de mai, une proclamation publique
Fut faite à Cracovie avec battements de tambour, et la noblesse
Polonaise fut appelée pour la troisième fois à prendre les armes
Et à marcher contre les Tartares, qui, avec une horde indénombrable
Et une force horrible cherchait à se répandre ; ils avaient
Dans leurs rangs 40 000 Turcs ou juifs rouges (...)"³⁴⁰.

Personne ne semble en définitive savoir qui sont ces *roten Juden*, s'ils existent ou ne sont que légende. Cela permet à chacun d'y voir ce qu'il veut. Peut-être est-ce pour cette raison également qu'ils finissent par tomber dans l'oubli au cours du XVIIe siècle ?³⁴¹ Cependant, la légende est un élément vibrant de la religion et de la culture populaire qu'il ne faut pas négliger, qui affecte la théologie officielle et met sur le devant de la scène des individus qu'elle malmène au moyen de récits diffamants. Les juifs croient en cette légende, notamment au XVe siècle, période durant laquelle ils connaissent de nombreuses expulsions locales au sein de l'Empire. Cette "fable" pour reprendre le terme de Johannes Agricola est une autre façon pour les chrétiens de tourner en dérision les espoirs messianiques juifs³⁴² – allant de paire au XVe siècle avec une large anxiété apocalyptique – et en même temps de poursuivre leur œuvre de diabolisation. C'est ce qu'Andrew Colin Gow cherche à démontrer, par le biais des textes qu'il présente. Il fait de cette époque "apocalyptique" la phase initiale d'un mouvement antijuif linéaire amorcé au Moyen Age et qui se prolonge jusqu'à nos jours³⁴³. Il est dommage que tout au long de son étude Gow se pose autant de questions sur les "juifs rouges" sans chercher pour autant à les resituer dans leur contexte respectif, selon les époques auxquelles ils appartiennent, en regardant si cela correspond ou non à des périodes globalement troublées pour les juifs réels. Parfois sont soulignées quelques répercussions locales des pamphlets écrits contre les juifs, mais peut-être faut-il poser le problème dans l'autre sens et se demander dans quelle mesure cette littérature découle de phénomènes sociaux plus vastes.

Contrairement à ce que semble penser Andrew Colin Gow, les *roten Juden* ne constituent pas l'archétype du juif maléfique qui viendra détruire la Chrétienté à la fin des temps³⁴⁴, surtout si l'on prend en considération le peu de documents au regard de la masse de ceux qui évoquent ce type de juifs ; en revanche, ils sont incontestablement l'une de ses

³⁴⁰ *Den ledsten Monats tag May, hat man zu Cracaw / Umgeschlagen, und den Polnischen Adel zum drit-/tenmal, in Anzug wider die Tartarn auffgemahnet, / welche mit unzaehlichem hauffen unnd grausamer Macht / durchbrechen woellen, bey welchen auch 40000 Tuercken / oder Roten Juden befunden (...)*, cité dans GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*, p. 280 :

³⁴¹ Alors même que des nations bibliques (Gog et Magog) ou réelles (les Turcs), prennent place dans le rôle de futurs destructeurs de la Chrétienté.

³⁴² KAUFMANN David, "A rumour about the Ten Tribes in Pope Martin V's time", *JQR*, 4 (1892), p. 503.

³⁴³ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 26.

³⁴⁴ GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*, p. 5.

facettes et aident au renforcement négatif du juif imaginaire désireux de nuire aux chrétiens. Cette légende des *roten Juden* est un pas de plus dans le processus de marginalisation diabolisante et déshumanisante que subissent les juifs aux époques médiévale et moderne.

2. La bestialisation.

a. *Animaux de nuit, animaux du diable.*

Les juifs sont assimilés au diable, ils ruinent la Chrétienté et commettent des actions maléfiques qui les placent en dehors de la communauté des humains. Là ne s'arrête pourtant pas la construction du juif imaginaire qui passe par une déshumanisation qui permet l'acceptation de leur caractère monstrueux : si le juif devient autre, cela peut expliquer ses agissements contre nature. Le caractère le plus visible de cette diabolisation déshumanisante symbolique est l'animalisation ou bestialisation des juifs, dans l'iconographie et la littérature. Elle consiste soit à associer les juifs à des animaux, soit à leur attribuer des parties corporelles animales. "La *mythicization* et la diabolisation des juifs a pour conséquence leur déshumanisation. Ils deviennent maintenant des serpents, des vipères, des aspics, des basilics, des boucs, des porcs, des corbeaux, des vautours, des chauves-souris, des scorpions, des chiens, des cormorans, des hyènes, des chacals, de la vermine, pour n'en citer que quelques-uns des plus fréquents parmi l'ensemble zoologique, auxquels il faut ajouter les animaux mythologiques, selon le talent et l'imagination fertiles des théologiens et des artistes"³⁴⁵.

Les animaux ont pratiquement toujours une double signification, ils sont vecteurs à la fois de positif et de négatif, devenant un outil pédagogique important destiné à servir la morale. Quels sont ceux qui participent de l'imagerie mentale et iconographique du juif imaginaire ? Pour traiter cette question du bestiaire associé aux juifs, je me suis appuyée sur des études plus larges portant sur les animaux et leur perception au Moyen Age, la plus complète et la plus moderne, bien qu'en dehors de notre période, étant celle de Jacques Voisenet³⁴⁶. Elle porte sur le bestiaire des clercs entre le Ve et le XIIe siècle et constitue pour l'historien un "guide indispensable à la compréhension de l'humanité, de la société et de la

³⁴⁵ LAZAR Moshe, "The Lamb and the Scapegoat : the dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery", dans GILMAN Sander et KATZ Stephen (dir.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New Haven, 1996, p. 55 : (...) *The mythicization and diabolization of the Jews led consequently to their dehumanization. They now become serpents, vipers, aspics, basilics, goats, pigs, ravens, vultures, bats, scorpions, dogs, cormorants, hyenas, jackals, vermine, to name only a few among the most frequent zoological qualifiers, to which are added the mytho-zoological ones according to the talent and fertile imagination of the individual theologians and artists (...).*

³⁴⁶ VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout, 2000. Voir également HASSIG Debra, *Medieval Bestiaries. Text, image, ideology*, Cambridge, 1995.

civilisation médiévales" selon les termes de Jacques Le Goff³⁴⁷. La bête satanique a souvent l'apparence du lion, de l'ours, du taureau, du serpent, du loup (symbole de l'hérétique), du scorpion, *etc.* L'Eglise manipule l'animal qui devient "une arme au service de sa puissance terrestre", un "agent publicitaire" qui tient un rôle considérable dans la pastorale chrétienne de la peur³⁴⁸, qui s'amenuise néanmoins après le XIIIe siècle. Durant la période qui nous concerne, la symbolique des animaux est encore forte, mais on y recourt beaucoup moins³⁴⁹.

Existe-t-il un bestiaire juif, c'est-à-dire des animaux qui représentent les juifs ? Selon Danièle Sansy, qui a mené une étude iconographique sur ce thème, à partir de sources anglaises et françaises, il existe un "bestiaire des juifs"³⁵⁰. Or, force est de constater qu'aucun des animaux liés traditionnellement aux juifs dans leur représentation péjorative leur est exclusivement réservé, pas même le porc. Il convient tout d'abord de faire une remarque concernant la production littéraire et iconographique établissant des rapports étroits entre juifs et animaux : elle est minime, au regard de la production totale des œuvres intégrant les juifs, d'une manière ou d'une autre. La majeure partie des scènes dépeintes est en général tirée du *Nouveau Testament* où la présence d'un animal constitue un apport superflu. L'inspection minutieuse des détails des différentes scènes de la Passion par exemple ne présente pas d'animaux, en dehors du cheval en quelques rares occasions, qui ne se rapporte en rien à la démonisation du juif. Cela démontre que le "bestiaire des juifs" n'est pas d'emblée évident et que, contrairement à ce que prétend Danièle Sansy, le monde animal n'est pas tant une des sources de l'antijudaïsme médiéval, qu'une conséquence ou un prolongement³⁵¹. Cependant, il est vrai que dès lors que des caractéristiques animales sont imputées aux juifs, la méfiance et la peur à leur égard s'accroissent.

La nuit inquiète, elle suscite et renforce la peur. Depuis la *Bible*, les ténèbres sont source de malheurs³⁵² et constituent le lieu par excellence où les ennemis des hommes trament leur perte, "au physique comme au moral"³⁵³. L'association la plus courante est celle des juifs

³⁴⁷ *Ibid.*, p. XVI.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. XV.

³⁴⁹ Je renvoie également au travail de Marcel Bulard qui intègre le thème du bestiaire et des juifs à son analyse de portée plus générale sur les juifs dans l'art à partir de peintures savoyardes. Cf. BULARD Marcel, *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe et XVIe siècles. A propos de quatre peintures murales de la chapelle Saint-Sébastien, à Lanslevillard (Savoie)*, Paris, 1935. Son travail a été critiqué par Bernhard Blumenkranz, qui conteste son analyse et ses conclusions hâtives. Cf. BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, p. 12.

³⁵⁰ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs, bestiaire du diable", *Micrologus. Natura, scienze e societa medievali*, VIII, 2 : *Il mondo animale* (2000), p. 561-579.

³⁵¹ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 561.

³⁵² *Psaumes*, 88:13 ; 91:6 ; 104:20 ; *Le Livre de Job*, 24:13-17.

³⁵³ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 119.

avec les animaux nocturnes, comme la chouette et la chauve-souris qui appartiennent pleinement au bestiaire maléfique. Elles traduisent toutes deux l'aveuglement et l'obstination des juifs qui fuient la lumière du christianisme, comme le décrit le *Altdeutsche Physiologus*³⁵⁴ et comme le montre l'un des chapiteaux de l'église de Sigolsheim, datant de la fin du XIIe siècle et conservé au musée de l'Oeuvre Notre-Dame de Strasbourg : on y voit une tête d'homme juif, barbu et coiffé d'un chapeau pointu, au-dessus de laquelle se trouve une chauve-souris (ou une chouette selon les historiens) entourée de ce qui pourraient être deux autres chauves-souris³⁵⁵. Dans les *Ecritures*, la chauve-souris est un animal impur et hybride parce qu'elle ressemble à la souris sans en être une, et vole sans être un oiseau³⁵⁶. Elle y est associée à la taupe pour dénoncer l'idolâtrie des païens³⁵⁷. Selon Pierre de Beauvais, qui a traduit au XIIIe siècle une partie du *Physiologus*, l'animal qui symbolise les juifs est le nycticorax ou "corbeau de nuit"³⁵⁸. Le contraste proposé dans les différents bestiaires médiévaux entre les oiseaux diurnes et nocturnes évoque à l'évidence le système de perception binaire dans lequel sont enfermées la Synagogue vaincue par son aveuglement et l'Eglise qui triomphe dans la lumière.

D'autres animaux sont importants dans cette thématique reliant les juifs au diable et soulignant leur erreur : les reptiles, par exemple, qui évoquent l'Antéchrist, les traîtres et les fourbes, les pécheurs en général, dont les juifs font partie. C'est un serpent qui bande les yeux de *Synagoga* sur le tympan central de la façade occidentale de la cathédrale de Strasbourg datant du XIVe siècle³⁵⁹. Une statue semblable se trouve à Bordeaux, sous le porche du portail sud de la cathédrale Saint-Seurin (XVe siècle). Le serpent est également la forme que prend le diable depuis Adam et Eve, soulignant alors que la Synagogue, et par extension les juifs, sont sous l'emprise du Malin. Par ailleurs, le scorpion, symbole de la déchéance et du péché, allégorie des hérétiques depuis saint Jérôme, est associé dans la *Bible* au serpent en raison de son caractère venimeux³⁶⁰, mais ne devient pas une figuration du juif avant le XIVe

³⁵⁴ *Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus)*, MAURER Friedrich (éd.), Tübingen, 1966, p. 20 et p. 59-60. Ouvrage écrit au IIe siècle après Jésus Christ qui connaît un vif succès durant tout le Moyen Age.

³⁵⁵ Le juif à la chauve-souris, église de Sigolsheim, 1190-1200. Strasbourg, Musée de l'œuvre-Notre-Dame, dans RAPHAËL Freddy et WEYL Robert, *juifs en Alsace...*, *op. cit.*, p. 49. Voir également l'étude suivante : WALTER Joseph (?), "Le chapiteau de la chouette et du juif au Musée de l'œuvre Notre-Dame", *Bulletin de la société des amis de la cathédrale de Strasbourg*, 1 (2e série), (1925), p. 16, ainsi que RAPHAËL Freddy, "Présence du juif...", *art. cit.*, p. 68 et suivantes [diaporama 9].

³⁵⁶ *Lévitique*, 11:19 ; *Deutéronome*, 14:18.

³⁵⁷ *Isaïe*, 2:20.

³⁵⁸ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 563.

³⁵⁹ Synagogue aux yeux bandés. Strasbourg, cathédrale, détail du portail central de la façade occidentale, XIVe siècle, dans ASCH Léopold, "L'Eglise et la Synagogue", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Le Judaïsme...*, *op. cit.*, p. 151 [diaporama 36].

³⁶⁰ *Deutéronome*, 8:15 ; *L'Evangile selon saint Luc*, 10:19.

siècle. Il apparaît alors dans l'iconographie, servant à distinguer les juifs comme tels dans l'image, symbolisant l'homme méchant et fourbe³⁶¹. Ainsi, sur une tapisserie allemande réalisée vers 1518, illustrant l'arrestation du Christ, il est dessiné sur l'étendard que tient un homme barbu, à droite de l'image, et rappelle la responsabilité des juifs dans la mort de Jésus³⁶².

Quels sont les autres animaux que les artistes associent aux juifs ? Il y a le veau, que l'on voit dans les scènes du veau d'or, par exemple dans la *Weltchronik* de Rudolph von Ems au XIIIe siècle³⁶³ ou dans une *Biblia Germanica* en couleur imprimée à Strasbourg en 1485³⁶⁴. La symbolique du veau est ambivalente, car s'il rappelle la douceur de l'agneau, son revers plus sombre est une moquerie des Hébreux qui idolâtraient le veau d'or au pied du mont Sinaï³⁶⁵. Le prologue de l'*Alsfelder Passionsspiel*, à la fin du XVe siècle, s'achève sur une danse effrénée des juifs autour du veau d'or et une didascalie précise qu'ils "boivent au cul du veau"³⁶⁶. A cela s'ajoute que le veau est un animal réputé lascif et étourdi, ce que souligne Raban Maur au IXe siècle dans son *De rerum naturis*³⁶⁷. L'Eglise condamne par ailleurs la zoolâtrie, et c'est dans ce sens également que peuvent être compris les différents récits de l'adoration du veau d'or, car l'association animal-Dieu est catégoriquement refusée.

La hyène est également présente dans le bestiaire associé aux juifs, notamment chez un trouvère du XIIIe siècle, Guillaume Le Clerc, auteur du *Bestiaire divin*³⁶⁸. Elle symbolise la déviance sexuelle, d'où sa mise en relation avec l'homosexualité³⁶⁹. La hyène est aussi réputée hermaphrodite depuis l'Antiquité, ce qui la rend, entre autres, impropre à la consommation, selon la *kashrout** qui exclut les animaux hybrides³⁷⁰. Dans le *Physiologus*, ce lien établi entre les juifs et la hyène sert à dénoncer l'instabilité et l'inconstance des premiers :

³⁶¹ BULARD Marcel, *Le scorpion...*, *op. cit.*, p. 53.

³⁶² Arrestation du Christ, tapisserie, vers 1518. Fribourg-en-Brisgau, Augustinermuseum, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section VI, ill. 2 [diaporama 120].

³⁶³ Juifs adorant le veau d'or. *Weltchronik* de Rudolph von Ems, XIIIe siècle, dans MALE Emile, *Les saints compagnons du Christ*, Dijon, 1958, p. 129 [diaporama 13].

³⁶⁴ Juifs adorant le veau d'or. *Biblia Germanica*, Strasbourg, 1485 [diaporama 89].

³⁶⁵ *Psaumes*, 106:19 ; *Exode*, 32:4.

³⁶⁶ *Das Alsfelder Passionsspiel...*, *op. cit.*, p. 686 : (...) *Finito rigmo Judei bibunt ex culo vituli et comedunt agnum (...)*.

³⁶⁷ MAUR Raban, *De rerum naturis*, CAVALLO Guglielmo (éd.), Turin, 1994, vol. 1. : (...) *Vituli, Judaei lascivientes (...). Tunc ergo in malam partem vituli significatio trahitur, quando petulantiam atque lasciviam significat perversorum (...)*.

³⁶⁸ LE CLERC Guillaume, *Bestiaire divin*, HIPPEAU C. (éd.), Caen, 1852, p. 84.

³⁶⁹ BOSWELL John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle*, Paris, 1985, p. 383 ; LAUZI Egle, "Lepre, donnola e iena : contributi alla storia di una metafora", *Studi Medievali*, 29/2 (1988), p. 539-559.

³⁷⁰ PENDERGRAFT Mary, "'Thou shalt not eat the hyena". A note on Barnabas, epistle 10,7", *Vigiliae Christianae*, 46/1 (1992), p. 75-79.

"Les fils d'Israël lui sont semblables, puisqu'au début ils servirent Dieu le vivant, mais après, adonnés aux plaisirs et à la luxure, ils adorèrent des idoles"³⁷¹.

Par son association avec l'âne, c'est la bêtise, l'ignorance et l'obstination du juif qui transparaissent³⁷². C'est pourquoi, dans l'iconographie germanique, *Synagoga* est souvent assise sur un âne, parfois même le monte-t-elle à l'envers, comme l'illustrent une planche de l'*Hortus Deliciarum* à la fin du XIIe³⁷³ siècle ou l'initiale R d'un graduel* de Munich, au XVe siècle³⁷⁴. Raban Maur fait rimer *asina*, nom latin de l'ânesse, et *Synagoga*³⁷⁵. Cet animal est méprisé par les puissants, mais il trouve sa place auprès des humbles, ce qui explique que dans son acception positive, il est le fidèle compagnon de Jésus, si l'on songe aux diverses représentations de l'entrée du Christ à Jérusalem, et de la sainte famille. Une autre interprétation est possible, en lien avec les plaisirs charnels et la sexualité débridée qu'incarne l'âne. La diabolisation du juif consiste à en faire le miroir maléfique du chrétien idéal, et à une époque où les pénitentiels exaltent la lutte ouverte que mène l'Eglise contre tous les débordements sexuels, les juifs deviennent nécessairement des êtres lubriques qui s'adonnent à des pratiques contre-nature. C'est particulièrement dans sa mise en relation avec le bouc, animal lubrique par excellence dans le bestiaire médiéval, que le juif est avili et méprisé. Sur un vitrail du XIIIe siècle de l'église Saint-Cunibert de Cologne, *Synagoga* tient dans ses mains une tête de bouc³⁷⁶. De même, sur une sculpture en bois de *Synagoga* et *Ecclesia* du XIVe siècle visible sur les stalles du chœur de la cathédrale de Brême, la première tient dans sa main une tête de bouc. A propos de cette représentation, Bernhard Blumenkranz dit ne pas savoir comment interpréter la présence d'un bouc : soit il rappelle les sacrifices vétérotestamentaires, soit il suggère le dégoût que suscite la puanteur d'un tel animal. Il connote également la luxure dont il est le symbole ou peut mettre avant, par son caractère entêté, l'obstination des fils d'Israël³⁷⁷.

Deux explications peuvent être données à ce mythe de la lubricité des juifs : d'une part, la pratique de la circoncision qui suscite beaucoup de questionnements de la part des chrétiens

³⁷¹ Cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 405 : (...) *Cui similes aestimati sunt filii Israel, quoniam ab initio quidem servierunt Deo vivo ; postea vero delitiis et luxuriae dediti, idola coluerunt. Propter hoc propheta animali comparavit synagogam* (...).

³⁷² Genèse, 22:5.

³⁷³ CLAMAN Henry N., *Jewish Images in the Christian Church...*, op. cit., fig. 40 [diaporama 8].

³⁷⁴ *Synagoga* chevauchant un âne à l'envers. Initiale R d'un graduel de Munich, XVe siècle, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, op. cit., fig. 124 [diaporama 59].

³⁷⁵ VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes...*, op. cit., p. 46.

³⁷⁶ *Synagoga* tenant une tête de bouc. Cologne, vitrail de l'église Saint-Cunibert, XIIIe siècle, dans SCHILLER Gertrud, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, vol. II : *Die Passion Jesu Christi*, Güterlsoh, 1968, p. 245, fig. 11.

³⁷⁷ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, op. cit., p. 64-65.

qui ne comprennent pas ce geste et qui s'imaginent que la circoncision ôterait toute retenue ou pudeur sexuelle. L'iconographie chrétienne, en Allemagne surtout, met en scène de nombreuses circoncisions, preuve qu'elle suscite un véritable questionnement et que ce rituel perturbe. L'un des panneaux du retable de Tucher peint vers 1450 dépeint la circoncision de l'enfant Jésus : un homme le tient sur ses genoux tandis qu'un autre lui coupe le prépuce et qu'un troisième, à l'arrière, récite une prière³⁷⁸. D'autre part, l'autre explication proviendrait de l'absence de monachisme chez les juifs, et par conséquent l'absence de la pratique de la chasteté. Par une sorte de processus inversant, la société chrétienne tend aux juifs un miroir grossissant de leurs défauts³⁷⁹. Non seulement les juifs sont incapables de se contraindre sexuellement, mais en plus, ils vont loin dans la déviance. Pourtant, cette lubricité n'est pas excessivement présente dans l'iconographie. Elle est généralement signifiée par l'attribution d'un sexe proéminent à un ou plusieurs juifs. Ainsi, sur l'un des volets du retable réalisé pour l'église des dominicains de Colmar par Martin Schongauer, vers 1480-1490, est représentée la Cène, au premier plan de laquelle apparaît Judas, vêtu d'une longue tunique jaune, au travers de laquelle ressort son membre en érection³⁸⁰. Cette forme d'art obscène, qui s'inscrit dans un contexte plus vaste d'expression scatologique et sexuelle, n'est pas isolée et il n'est pas rare que cette partie du corps soit mise en valeur. D'ailleurs Freddy Raphaël, qui s'est intéressé à la thématique du juif lubrique, a souligné la perpétuation de ce mythe et son inlassable répétition depuis le Moyen Age jusqu'au juif Süß de l'époque du national-socialisme³⁸¹.

Revenons aux animaux. Les insectes, de manière générale, sont perçus de manière exclusivement négative. La mouche notamment, fléau biblique³⁸² que Raban Maur décrit comme *insolens et inquietum animal*, est un "animal insolent et agité"³⁸³ qui évoque tout aussi bien le diable et l'idolâtrie que la lubricité selon les contextes dans lesquels elle apparaît³⁸⁴. Elle figure sur certaines représentations des scènes de la vie de Jésus, tel que le couronnement d'épines du retable de la Passion de Karlsruhe, vers 1440 : le juif situé aux pieds du Christ, au premier plan, a une mouche sur la tête³⁸⁵. Dans la scène du dernier repas du retable de Colmar

³⁷⁸ Circoncision de Jésus. Panneau du retable de Tucher, vers 1450. Aachen, Suermondt-Museum, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section II, ill. 23 [diaporama 71].

³⁷⁹ Les juifs critiquent en effet la vie monastique. Cf. BERGER David (éd.), *שן נחון שן - The Jewish-Christian...*, *op. cit.*, p. 34-35, p. 69 et p. 257.

³⁸⁰ Le dernier repas. Volet du retable réalisé pour l'église des dominicains de Colmar par Martin Schongauer, vers 1480-1490. Colmar, Musée d'Unterlinden [diaporama 81].

³⁸¹ RAPHAËL Freddy, "Fondements et limites du travail de la mémoire, une mémoire raciste à l'œuvre dans un village d'Alsace", *Les Cahiers du CREDYO*, 3 (1999), p. 97.

³⁸² *Exode*, 8:21 ; 8-24 ; 8-29 ; *Isaïe*, 7-18.

³⁸³ MAUR Raban, *De rerum...*, *op. cit.*, 258 A.

³⁸⁴ *Ibid.*, 258 B.

³⁸⁵ Couronnement d'épines. Tableau de la Passion de Karlsruhe, vers 1440. Karlsruhe, Kunsthalle, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section I; ill. 72 [diaporama 68].

mentionnée au paragraphe précédent, une mouche est dessinée juste à côté de la tête de Judas³⁸⁶. Ce n'est pas un animal secondaire du bestiaire, au contraire. Elle fait même l'objet d'une fable (*De musca et formica*) dans un recueil germanique de textes vernaculaires du début du XVe siècle, le *Nürnberger Prosa Ásop*³⁸⁷. Enfin, Jacques Voisenet souligne la situation particulière de la "mouche canine", qui englobe la symbolique à la fois de la mouche et du chien, renforçant davantage son caractère négatif³⁸⁸.

Le chien est, en effet, l'un des animaux le plus souvent associé aux juifs dans l'imagerie et la tradition germaniques. Il est dans l'Antiquité l'incarnation de la fidélité et de l'affection, valeur que l'on retrouve dans sa représentation dans les gisants, mais il acquiert une connotation péjorative au cours du Moyen Age, sous l'impulsion principale de Raban Maur, qui s'inspire des *Écritures* où le chien est décrit comme un animal agressif et hargneux³⁸⁹, dégoûtant parce qu'il ravale ce qu'il a régurgité³⁹⁰ et lié à la prostitution masculine³⁹¹. Pour Raban Maur, les juifs sont à rapprocher du chien, au même titre que le diable, les hérétiques et les mauvais prêtres³⁹². Réhabilité au XIe siècle, le chien intègre alors le *Bestiaire divin* de Pierre de Beauvais deux siècles plus tard, alors qu'il est absent des versions les plus anciennes du *Physiologus*. Mais c'est dans une acception négative qu'il y figure puisqu'il représente ceux qui se complaisent dans le péché et qui s'obstinent dans leur erreur³⁹³.

L'assimilation des juifs au chien reflète leur caractère brutal et leur méchanceté qui les a conduits à tuer le Christ et les pousse à poursuivre leur œuvre destructrice, ainsi que leur cécité assumée et leur attitude le plus souvent relapse lorsqu'ils se convertissent, par leur "retour à leur vomissement"³⁹⁴. L'apostrophe "chien" pour les nommer devient même courante dès le XIIIe siècle : Gauthier de Coincy appelle fréquemment les juifs de cette manière dans ses *Miracles de la Vierge*, notamment dans le *Miracle de l'enfant qui chantait Gaude*

³⁸⁶ Le dernier repas. Volet du retable réalisé pour l'Eglise des dominicains de Colmar par Martin Schongauer, vers 1480-1490. Colmar, Musée d'Unterlinden [diaporama 81].

³⁸⁷ DICKE Gerd et GRUBMÜLLER Klaus, *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit : ein Katalog der lateinischen Versionen und ihrer deutschen Entsprechungen*, Munich, 1987 (Münchener Texte und Untersuchungen, 60), p. 150.

³⁸⁸ VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes...*, op. cit., p. 143.

³⁸⁹ *Exode*, 11:17 ; *Psaumes*, 22:17 ; 22:21.

³⁹⁰ *Proverbes*, 26:11 ; *L'Évangile selon saint Luc*, 16:21.

³⁹¹ *Deutéronome*, 23:18.

³⁹² MAUR Raban, *De rerum...*, op. cit., 224 A et B.

³⁹³ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", art. cit., p. 573.

³⁹⁴ Cf. WOODS Barbara-Allen, *The Devil in Dog Form, a partial Type-Index of Devil Legends*, Los Angeles, 1959 ; LEACH Maria, *God had a Dog : Folklore of the Dog*, New Brunswick, 1961.

*Maria*³⁹⁵. On retrouve cela également dans le *Nürnberg Prosa Äsop* et dans les Passions de Pâques. Hugo von Trimberg, qui dénonce certaines pratiques de ses contemporains chrétiens, parmi lesquelles l'usure, remarque que ce sont toujours les juifs "que l'on traite (...) de chiens maléfiques", alors même que les chrétiens, en de maintes occasions, se montrent bien plus insupportables³⁹⁶. Notons que ces apostrophes et injures ne sont pas destinées aux seuls juifs, mais renforcent l'antijudaïsme médiéval et moderne. Dans sa pièce *Ein spil von dem Herzogen von Burgund*, Hans Folz traite l'un des rabbis de "chien noir", à travers le discours du protagoniste fou (*Du schwarzer hunt !*)³⁹⁷. Les juifs sont ici associés au chien, afin de mieux mettre en exergue leur corruption morale. De même, dans le *Rheinsiches Osterspiel*, Marie compare les juifs à des animaux vicieux et cruels :

Marie dit :

"C'est lamentable,
Dieu tout-puissant sait,
que le bien est rendu avec cruauté
et le diable est couronné pour l'amour du diable.
O malheur à vous juifs maudits !
Vous vous comportez comme des chiens fous !"

*Daz ist jemerliche
daz weiz got der riche
daz man den guden mit arge lont
und die bossen dorch ir bossheit cron.
Owe, ir unselgen judden
ir glicht uch woil den debenden rudden*³⁹⁸

L'image du chien renvoie à un être que l'on ne peut maîtriser, qui s'est émancipé de ses maîtres et dont le caractère sauvage nuit à ceux qui se mettent sur son passage. C'est dans cette même perspective que le loup devient une figure liée au juif imaginaire, ce qu'illustre le *Erlauer Osterspiel* :

"Là où il n'y a pas de berger,
là les moutons ne sont pas protégés
contre les loups dans les pâturages.
Les juifs et les païens sont toujours des loups pour nous,
depuis que Jésus a été tué"

*Wo der herrte nicht enist
da sint die schaff gar ungewis
vor den wolffen auf der waide.
Juden und haiden sind uns immer wolf genuog
seid man uns Jhesum ersluog*³⁹⁹.

Le juif est donc un loup pour l'homme, un être sanguinaire et prêt à commettre n'importe quel acte sordide contre la communauté chrétienne. La comparaison des juifs avec les loups qui symbolisent la glotonnerie, la tyrannie et l'inhumanité est un *topos* que l'on trouve dans les *Écritures*, notamment dans la littérature prophétique⁴⁰⁰

³⁹⁵ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 573.

³⁹⁶ *Der Renner : ein Gedicht aus dem XIII. Jahrhundert. Verfasst von Hugo von Trimberg. Facsimile-Druck*, Bamberg, 1833, vers 9426 : (...) *die wir doch heizzen des teufels ruden* (...). Voir également SEEMAN Erich, *Hugo von Trimberg und die Fabeln seines Renners. Eine Untersuchung zur Geschichte der Tierfabel im Mittelalter*, Munich, 1923.

³⁹⁷ FOLZ Hans, "Ein spil...", *op. cit.*, p. 172.

³⁹⁸ *Das Rheinsiche Osterspiel der Berliner Handschrift MA Germ. 1219*, RUEFF Hans, Berlin, 1925, vers 1158-1163.

³⁹⁹ Cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op.cit.*, p. 101, vers 149-154.

⁴⁰⁰ *Jérémie*, 8:6-7 ; *Amos*, 6-12.

Si les exemples présentés jusque-là ne dépassent pas la juxtaposition d'un animal et d'un ou plusieurs juifs, d'autres en revanche animalisent le juif, en le transformant en être hybride, mi-homme mi-bête. Il est ainsi affublé de sabots ou de serres, d'oreilles animales, d'un bec et de griffes. La meilleure illustration se trouve sur la page de titre d'un opuscule antijuif intitulé *Der Juden Erbarkeit* (1571) où sont représentés trois personnages qui dansent et jouent de la musique. Leur laideur est amplifiée par ce processus bestialisant qui leur ôte toute humanité. Le personnage de gauche est tout à fait typique : il a des sabots à la place des pieds et au bout de la main gauche, une main droite griffue, des cornes de cerf sur la tête, des mamelles et un sexe proéminent. Quant à son visage, il s'apparente à la gueule d'un chien. Les trois créatures portent sur leurs vêtements une rouelle qui certifie que nous sommes en présence de juifs⁴⁰¹.

Une autre forme d'animalisation consiste à attribuer aux juifs une queue et des cornes, pour parfaire leur assimilation au diable. Quelle est l'origine de la queue ? Je n'ai pas de réponse. En revanche, l'histoire des cornes, souvent attribuées à Moïse, est plus connue. Dans la version de 1459 de la *Weltchronik* de Rudolph von Ems, réalisée par Hans Schilling⁴⁰², Moïse est systématiquement cornu. Cela est dû en fait à une erreur de traduction du passage biblique suivant : "Lorsque Moïse redescendit de la montagne du Sinaï, il tenait dans ses mains les deux tables du témoignage et il ignorait que la peau de son visage rayonnait parce qu'il avait parlé avec Lui"⁴⁰³. Le problème porte sur le terme "rayonnait", puisqu'en hébreu, "rayon" se dit *keren* (קֶרֶן). Or, l'autre sens de ce mot est "corne". D'où des interprétations diverses par la suite, présentant Moïse descendant de la montagne affublé de cornes, après sa conversation avec Dieu. Saint Jérôme est l'un des premiers à traduire *keren* par *cornuta*, "cornu"⁴⁰⁴. Selon Ruth Mellinkoff, ces cornes que l'iconographie lui attribue dès le XI^e siècle ne sont pas une marque de déshonneur ou d'humiliation, mais plutôt un signe de gloire et de reconnaissance divine. Les cornes, au même titre que les tables de la Loi, deviennent les principaux attributs de Moïse. Une tradition historiographique offre une extension moins glorieuse de la thématique des cornes, en y voyant à tout prix une marque d'avilissement et de dégradation morale et physique : le chapeau imposé aux juifs dissimulerait une ou deux cornes, c'est pourquoi les juifs eux-mêmes ont choisi de porter un chapeau aussi pointu, avant

⁴⁰¹ Page de titre du pamphlet satirique *Der Juden Erbarkeit*, 1571, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, op. cit., fig. 20 [diaporama 127].

⁴⁰² *Weltchronik Rudolf von Ems*, SCHILLING Hans (éd.), Haguenau, 1459.

⁴⁰³ *Exode*, 34:29.

⁴⁰⁴ (...) *Cumque descenderet Moyses de monte Sinai, tenebat duas tabulas testimonii et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini* (...), cité dans MELLINKOFF Ruth, *The horned Moses in Medieval Art and thought*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1970.

même qu'il ne devienne obligatoire. Cette théorie est véhiculée par de nombreux historiens, notamment par Danièle Sansy qui fait du *Judenhut*, et de ce qui se trouverait en dessous, une "étrangeté physique", destinée à rappeler que les juifs sont des êtres diaboliques (cornes du diable) et bestiaux (cornes animales)⁴⁰⁵.

Cependant, il faut remarquer qu'il n'existe pas de discours construit autour du juif et de l'animal et que c'est surtout la présence de l'animal qui appelle à la comparaison. Il existe quelques cas, surtout français, où c'est l'animal qui est judaïsé et non pas l'inverse. Un manuscrit français du XIIIe siècle, l'Apocalypse de saint Albans, représente les sauterelles de l'Apocalypse avec des têtes humaines, portant une barbiche et coiffées d'un chapeau pointu⁴⁰⁶. Il s'agit essentiellement d'animaux imaginaires et de monstres fabuleux. Un miniaturiste anglais du XIIIe siècle dessine également dans les marges de ses manuscrits des manticores : ces animaux à corps de bête et à tête humaine sont aussi coiffés d'un chapeau pointu, portent une barbe et sont représentés de profil, selon un mode de représentation généralement appliqué aux juifs à partir de cette époque⁴⁰⁷. L'espace rhénan offre au moins un exemple similaire, daté peut-être du XIIIe siècle, dans la cathédrale de Strasbourg : une "dragonne" ou un dragon aux attributs féminins, est coiffée d'un chapeau en pointe⁴⁰⁸. Est-ce réellement une juive qu'il faut y voir ?

Les animaux ne sont pas intrinsèquement mauvais ou bons, ils transmettent avant tout le message que l'Eglise projette sur eux. Selon le degré de négativité du contexte, ils suscitent la peur ou la méfiance. Le clergé exploite ces sentiments que génère la faune aux chrétiens pour délivrer de nombreux messages d'orthodoxie et empêcher les fidèles de s'écarter du droit chemin. Les animaux ont pour but d'illustrer les paroles de l'Eglise et de susciter une répulsion à l'égard du péché sous toutes ses formes, semblable à celle que leur inspire la vue de bêtes cruelles, stupides ou déviantes. C'est elle qui plaque sur eux cet imaginaire obscur et dégradé censé juguler les passions des fidèles. Comme le met en avant Jacques Voisenet, certains animaux ont eu ou ont toujours du mal à s'affranchir de ce processus "d'infernalisation" (chouette, loup, crapaud,...)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 575.

⁴⁰⁶ FRISON Danièle, *Les juifs dans la tradition anglaise...*, *op. cit.*, fig. 65.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, fig. 47 et 48.

⁴⁰⁸ "Dragonne juive", dans WOLFF-QUENOT Marie-Josèphe, *Le Bestiaire mystérieux de la Cathédrale de Strasbourg*, Strasbourg, 1983 [diaporama 18].

⁴⁰⁹ VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes...*, *op. cit.*, p. 242.

L'animalisation du juif est un construit social qui reste incohérent, dans la mesure où il n'y a pas plus de caractéristiques communes d'un artiste ou d'un auteur à l'autre, que d'un pays à l'autre. C'est dans la généralisation du phénomène que s'observe une certaine uniformité, laissant ainsi apparaître que le bestiaire associé aux juifs est celui du diable et par extension de tous ceux que la société classe parmi les mauvais et les rebuts (fous, bourreaux, voleurs, *etc.*). Cela ne fait qu'accentuer le caractère péjoratif de l'animalisation des juifs⁴¹⁰. Le contexte dans lequel sont figurés le juif et l'animal détermine l'interprétation qui peut en être donnée, voire dans les interprétations. L'absence d'homogénéité fait en effet varier les significations possibles à attribuer aux associations juif-animal. A côté des animaux cités, il s'en trouve de nombreux autres encore, parfois liés aux juifs, comme l'abeille chez Bruno de Würzburg⁴¹¹, le lapin, la colombe,... D'autres encore font leur apparition dans le commentaire latin du *Nürnberger Prosa Äsop* comme la fourmi (*formica*), la grenouille (*rana*), le singe (*simia*),...⁴¹².

L'artiste ou l'écrivain choisit d'associer les juifs à un animal selon une conception qui lui est propre et qu'il est aujourd'hui difficile de comprendre et d'expliquer. La *Bible* constitue une source intarissable dans laquelle ils puisent leurs exemples, mais cela ne suffit pas à expliciter certains choix. Le traitement des juifs diffère dans chaque pays de la Chrétienté, et, de fait, les associations bestialisantes ne sont pas identiques. Il est donc peu aisé de déterminer quel est l'animal associés aux juifs par excellence. Un historien comme Marcel Bulard a popularisé le motif du scorpion, alors même que celui-ci est extrêmement rare. L'analyse iconographique de Danièle Sansy, menée pour l'espace anglais et français, lui permet de conclure que dans cette partie de l'Occident, les représentations du scorpion en association avec les juifs restent isolées⁴¹³. Mon approche de l'iconographie des juifs en terres germaniques m'autorise à faire la même réflexion. Le motif du scorpion est par conséquent propre à la région de la Savoie et de l'Italie du nord. L'animal fonctionne surtout comme un instrument mnémotechnique qui stygmatiser les vices des juifs aux yeux des chrétiens, et par la suite, les risques qu'eux-mêmes encourent. La bestialisation revêt ainsi un aspect didactique et demeure l'une des composantes la plus visible de la déshumanisation des juifs. Elle participe donc pleinement de l'antijudaïsme médiéval et moderne.

⁴¹⁰ PASTOUREAU Michel, "Bestiaire du Christ, bestiaire du diable. Attribut animal et mise en scène du divin dans l'image médiévale", dans *ID., Couleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989, p. 86-97.

⁴¹¹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 403.

⁴¹² MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 155 et suivantes.

⁴¹³ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 570.

b. Le porc et les juifs.

Il y a dans l'iconographie chrétienne bestialisante une représentation des juifs qui les place totalement en dehors du genre humain par son association avec un animal à connotation totalement négative chez les juifs : le porc⁴¹⁴. Selon la Loi juive, le porc (*khazir* - כַּחֲזִיר) appartient à la catégorie des animaux impurs⁴¹⁵ parce qu'il tue d'autres animaux pour se nourrir, et sa nature omnivore en fait un être trompeur, puisqu'il est à la fois herbivore et carnivore. Ces deux éléments manifestent le dérangement de l'ordre divin. Le porc est ainsi perçu comme un animal hybride, au même titre que l'autruche ou les crustacés, et ne répond pas, par conséquent, aux conditions de la *kashrout*^{*416}. Parce que le porc mange n'importe quoi n'importe où, les textes disent que "personne n'est plus riche qu'un porc"⁴¹⁷. Il est aussi porteur de nombreuses maladies, ce qui le rend dangereux pour l'homme ("Dix sortes de maladies sont apparues sur terre, le porc en a pris neuf"⁴¹⁸). Le cochon incarne quelque chose de repoussant, ainsi que le précise l'*Ancien Testament*⁴¹⁹. Le terme même de "porc" est si détestable que dans le *Talmud*, on peut lire כַּחֲזִיר אֲחֵרָה (*davar akher*, "autre chose"), pour le désigner⁴²⁰. Jacques Voisenet rapporte une autre explication quant au dégoût des Hébreux pour le porc : peut-être ce rejet vient-il du fait qu'aux origines, ils vénéraient le porc, d'où l'interdiction d'en consommer⁴²¹. James George Frazer soutient la théorie d'un culte primitif dédié au cochon⁴²², s'appuyant pour cela sur les *Écritures*⁴²³. Toujours est-il que le porc suscite chez les Hébreux puis chez les juifs une véritable répulsion mentale et physique⁴²⁴.

Qu'en est-il de la perception du porc par les chrétiens ? Il est placé aux côtés du serpent, du loup ou du rat, vecteur ainsi d'une symbolique négative qui ne fait que s'amplifier. Durant le haut Moyen Age, il est considéré comme stupide et paresseux. Cependant, l'interdit

⁴¹⁴ FABRE-VASSAS Claudine, *La bête singulière...*, op. cit. Voir également SCHOUWINK Wilfried, *Der wilde Eber in Gottes Weinberg. Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters*, Sigmaringen, 1985, p. 75-88.

⁴¹⁵ *Lévitique*, 11:7 ; *Deutéronome*, 14:18.

⁴¹⁶ BARNAVI Elie (dir.), *Histoire universelle des juifs de la Genèse au XXIe siècle* (nouvelle édition mise à jour et complétée), Paris, 2003 (éd. orig. 1992), p. 7. Cette prohibition de l'hybride se retrouve à tous les niveaux de la vie juive, et peut expliquer également le rejet de Jésus comme messie car un homme-Dieu est un être totalement improbable, le Christ est donc l'hybride par excellence.

⁴¹⁷ *TB Shabbat*, 55b et *Deuxième livre des Maccabées*, 6:18-20.

⁴¹⁸ *TB Kiddushim*, 49b.

⁴¹⁹ *Proverbes*, 11:22.

⁴²⁰ *TB Berakhot*, 43b ; *TB Shabbat*, 129a.

⁴²¹ VOISENET Jacques, *Bêtes et hommes...*, op. cit., p. 32.

⁴²² FRAZER James George, *Le rameau d'or. Esprits des blés et des bois. Le bouc émissaire*, Paris, 1983 (éd. orig. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, 1911-1915), p. 213.

⁴²³ *Isaïe*, 65:3-4 ; *Isaïe*, 66:3.

alimentaire n'est pas en vigueur. Le dégoût et la répulsion pour cet animal sont forts, en partie dus à la réminiscence des écrits juifs, repris par la suite dans le *Nouveau Testament*, qui donne naissance à des proverbes amenés à durer, tel que "Ne jetez pas vos perles devant les porcs"⁴²⁵. Le porc est à l'opposé de toute noblesse, c'est un animal impur, destructeur et maléfique⁴²⁶. Ce n'est bien entendu pas le porc lui-même qui est condamné, mais les excès de comportement qu'on lui prête, comme la glotonnerie, la luxure, le goût pour le sale, qui aboutit à l'ériger en allégorie du péché⁴²⁷. Paradoxalement, dans la société, l'élevage des porcs est plutôt extensif et sa viande compte parmi les plus prisées et consommées.

Comment s'établit, dans l'imaginaire collectif chrétien, la collusion entre les juifs et le porc ? D'une part, elle est liée au fait que les chrétiens tournent en dérision les interdits alimentaires des juifs. D'autre part, elle découle des interprétations de la figure du cochon comme incarnation de "tous les êtres qui se roulent dans la fange de l'erreur, de l'ignorance ou du stupre"⁴²⁸. C'est pour cette raison que certains Pères de l'Eglise, comme Jean Chrysostome, assimilent les juifs et les hérétiques à des cochons⁴²⁹. L'humiliation des juifs passe par cette association aux facettes avilissantes avec le porc. Par moquerie, quelques artistes chrétiens bestialisent les juifs dans l'iconographie en leur greffant sur le corps des attributs du porc tels que les oreilles en pointe ou le groin, relevés dans les *Petites Heures de Jean de Berry* et dans d'autres miniatures de manuscrits anglais notamment, par Danièle Sansy⁴³⁰. Je n'ai pas observé ce phénomène pour l'espace germanique.

La projection de l'image du porc s'applique également à ceux qui s'éloignent de la norme sexuelle par la débauche. De là naît, dans l'espace germanique exclusivement, une association particulière entre les juifs et la truie, connue en allemand sous le nom *Judensau*⁴³¹. Seul l'historien Isaiah Shachar⁴³² s'est attaché à l'étude de ce thème, que l'on trouve mentionné par ailleurs dans les divers travaux consacrés à l'iconographie des juifs⁴³³. Eux qui abhorrent

⁴²⁴ BODENHEIMER Friedrich Shimon, *Animal and men in Bible Lands*, 1960, p. 51 et 103.

⁴²⁵ *Evangile selon saint Matthieu*, 7:6.

⁴²⁶ *Evangile selon saint Matthieu*, 8:28-34.

⁴²⁷ VOISENET Jacques, *Bêtes et hommes...*, *op. cit.*, p. 33. Voir également SCHMIDTKE Dietrich, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*, 1968, tome I, p. 405 et tome II, p. 646, note 1266.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴²⁹ SCHÖNER Petra, *Judenbilder...*, *op. cit.*, p. 189 et suivantes.

⁴³⁰ SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 574.

⁴³¹ Des occurrences de ce thème iconographique et, dans une moindre mesure, littéraire, ont été relevées en Allemagne, en Suisse, aux Pays-Bas, en Belgique et en Pologne.

⁴³² SHACHAR Isaiah, *The 'Judensau' : a Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, Londres, 1974.

⁴³³ Voir dans la bibliographie les travaux d'Eduard Fuchs (1985), de Stafen Rohrbacher et Michael Schmidt (1991), d'Angelika Plum (1998), de Julius H. Schoeps et Joachim Schlör (1999), de Petra Schöner (2002) et de Heinz Schreckenberg (2002).

le porc sous toutes ses formes, se voient déshonorés par un rapprochement sexuel humiliant dans l'iconographie et la statuaire dès le XIII^e siècle, jusqu'au XV^e siècle inclus : les artistes représentant un ou plusieurs juifs chevauchant ou tétant une truie, mangeant ses excréments ou s'abreuvant à son sexe. La disgrâce dans laquelle est tombé le peuple d'Israël est ainsi pleinement signifiée. Il est étonnant de constater que, si ce thème est abondamment exploité dans l'iconographie, il n'apparaît que très rarement dans la littérature. On en trouve une mention chez Hans Folz, dans sa pièce *Ein spil von dem Herzogen von Burgund*⁴³⁴.

L'origine de cette association ainsi que son caractère proprement germanique demeurent une énigme. Plusieurs hypothèses ont été formulées concernant la signification de ce thème iconographique : il ne faut apparemment pas voir de lien entre les *Judensauen* et la louve du Capitole, bien qu'en Rhénanie, au XII^e siècle, principalement dans les villes de Remagen et de Cologne, aient été sculptées des truies allaitant des porcelets, symbolisant différents vices, l'un d'eux étant la luxure. La proximité iconographique entre les porcelets et les juifs des truies aux juifs est grande. Une autre explication, moins convaincante, rattache ce phénomène à une truie sculptée que l'empereur romain Hadrien aurait fait placer à l'entrée de la ville de Jérusalem (comme celle qui se trouvait du XV^e au XIX^e siècle sur un pont à l'entrée de Francfort). La *Judensau* pourrait également être l'illustration d'une légende musulmane du Xe ou XI^e siècle, le *Qisas al-anbiyà* de Ahmed Ibn Muhammad al-Tha'labi, transmise oralement et largement diffusée dans les milieux chrétiens : un jour, les juifs voulurent tester l'omniscience du Christ. Ils cachèrent une femme juive et ses enfants derrière un mur et demandèrent au Christ de leur dire ce qui se trouvait derrière ce mur. Il donna la bonne réponse, mais, de mauvaise foi, les juifs rétorquèrent qu'il s'agissait d'une truie avec ses petits. Le Christ répondit que si tel était le cas, qu'il en fût ainsi : la juive et ses enfants furent changés en bêtes⁴³⁵. Il est toutefois difficile de croire que c'est l'interprétation chrétienne de cette légende musulmane qui a donné lieu à ces sculptures antijuives, d'autant que la figure du Christ n'y apparaît pas.

La carte produite par Isaiah Shachar⁴³⁶ signalant les occurrences des *Judensauen* met en avant une concentration du phénomène à l'est de l'Empire, dans les villes de nordhausen,

⁴³⁴ FOLZ Hans, "Ein spil...", *op. cit.*, p. 184 : (...) *Ich sprich, das man vor allen ding / Die allergrost schweinsmutter pring, / Darunter sie sich schmiegen all / Saug jeder tutten mit schall ; / Der Messias lig unter dem schwanz (...)*.

⁴³⁵ SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, p. 12 et suivantes.

⁴³⁶ [diaporama 195].

Heiligenstadt, Erfurt, Diesdorf, Wittenberg⁴³⁷, Berlin, entre autres, et à l'extrême est, à Vienne, Bratislava, Posen et Gniezno. Il s'en trouve, dans une moindre mesure, au sud, à Salzbourg, Spalt, Heilsbronn et Ratisbonne⁴³⁸. Dans l'espace rhénan compris dans son sens le plus large, des *Judensauen* ont été recensées à Xanten, à Cologne, à Colmar⁴³⁹, à Breisach, à Bâle⁴⁴⁰, à Metz⁴⁴¹, à Francfort et à Wimpfen⁴⁴². Il faut également noter que l'historien a oublié la *Judensau* qui se trouve à l'intérieur de la cathédrale de Strasbourg⁴⁴³, sur l'un des triforiums près de l'autel ainsi que celle de Nuremberg. Aujourd'hui, 25 de ces statues sont encore visibles. Le culte juif est moqué et rabaissé, comme le montre l'un des sièges du chœur de la cathédrale d'Erfurt, où le conflit entre les deux religions est représenté par une gravure du début du XVe siècle sur laquelle *Ecclesia* est assise sur un cheval, tandis que *Synagoga*, coiffée d'un chapeau à pointe, chevauche une truie⁴⁴⁴. Il s'agit d'une variante avilie du motif de la Synagogue déchuë et de l'Eglise triomphante.

Les *Judensauen* contribuent largement à humilier et à malmener les juifs : dans la cathédrale de Cologne, le bas-relief du chœur présente une gravure antijuive en deux scènes datant de 1322 : sur la première, un juif soulève une truie, un second nourrit l'animal tandis qu'un troisième le tête ; sur la seconde, deux juifs retournent une mangeoire de laquelle tombe une truie morte, celui de droite tient un jeune enfant par la main. Cette seconde scène représenterait l'enlèvement d'un jeune chrétien en vue d'un meurtre rituel, et il pourrait s'agir de Werner d'Oberwesel, que les juifs sont réputés avoir sacrifié⁴⁴⁵. Une gargouille située sur la collégiale Saint-Martin de Colmar (qui ne peut être datée) communément appelée "le juif au bouc" constitue une extension sexuelle de ce thème, puisque l'on y voit un personnage coiffé d'un chapeau pointu faire une fellation à un bouc (ou un petit diable)⁴⁴⁶.

⁴³⁷ *Judensau*, Wittenberg, sculpture de pierre, premier tiers du XIVe siècle, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 26 [diaporama 41].

⁴³⁸ *Judensau*, Ratisbonne, cathédrale, XIIIe siècle. Reproduction imagée de la sculpture de pierre, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, *op. cit.*, fig. 6.

⁴³⁹ *Judensau*, Colmar, collégiale Saint-Martin, XIVe siècle [diaporama 38 et 39].

⁴⁴⁰ *Judensau*, Bâle, cathédrale. Sculpture de pierre, 1432, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 29 [diaporama 65].

⁴⁴¹ Il n'est pas sûr que nous soyons en présence d'une 'truie aux juifs', Isaiah Shachar fait justement remarquer qu'elle n'a pas été identifiée comme telle, mais comme une truie allaitant des enfants. Aucun signe ne permet de définir la judéité de ses enfants en dehors du traditionnel bonnet juif qu'ils portent.

⁴⁴² *Judensau*, Wimpfen, église Saint-Pierre. Sculpture de pierre, dernier quart du XIIIe siècle, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 12 [diaporama 16].

⁴⁴³ *Judensau*, Strasbourg, cathédrale. Sculpture de pierre, écoinçon du triforium, à l'intérieur de la cathédrale, apparaissant de chaque côté, XIIIe siècle, dans WOLFF-QUENOT Marie-Josèphe, *Le Bestiaire...*, *op. cit.*, p. 73 [diaporama 15].

⁴⁴⁴ *Synagoga* chevauchant une truie. Erfurt, cathédrale, gravure sur un siège du chœur, début du XVe siècle, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 18 [diaporama 56].

⁴⁴⁵ *Judensau*, Cologne, stalles du chœur de la cathédrale, premier quart du XIVe siècle, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 16b [diaporama 40].

⁴⁴⁶ Juif au bouc ou au diable. Colmar, collégiale Saint-Martin, XIIIe siècle (?) [diaporama 17].

La proximité, *a fortiori* sexuelle, entre les humains et les animaux est prohibée tant chez les juifs que chez les chrétiens. Dans la *Bible* comme dans la *Torah**, cette perversion est hautement condamnable. L'*Ancien Testament* préconise, dans le cas d'un accouplement avec un animal, la mise à mort de l'humain et de l'animal⁴⁴⁷, idée largement reprise durant le Moyen Age à en juger par les pénitentiels⁴⁴⁸. La mort lave la souillure engendrée par un acte immonde, et lorsque le coupable est une femme, elle permet d'éviter des naissances monstrueuses. Or la question des malformations des nouveaux nés est une préoccupation importante au Moyen Age, ainsi qu'on peut le constater à la lecture des *Annales* et de la *Chronique des dominicains de Colmar* où nombreuses sont les femmes (chrétiennes) qui accouchent d'enfants difformes, voire franchement monstrueux⁴⁴⁹. Réalité ou influence de l'Eglise ? Une gravure strasbourgeoise de 1574 qui accompagne un tract de Johannes Fischart (*Die Wunderzeitung*) annonce la mise au monde par une juive de deux pourceaux, le 12 décembre précisément, devant lesquels s'émerveille un homme juif⁴⁵⁰. L'auteur présente cette histoire comme réelle, véritable, et non destinée à railler les juifs⁴⁵¹. Ce "miracle juif" est très révélateur du maintien et de l'ancrage du lien entre le juif et le porc. Un retournement s'opère par rapport à l'iconographie traditionnelle de ce thème judéophobe : ce n'est plus la truie la mère nourricière des juifs, les juifs peuvent désormais enfanter des pourceaux. Cet écrit a pour dessein d'alerter les chrétiens face à un tel miracle, qui ne peut être compris autrement que comme un signe divin dont il faut tirer un enseignement : le commentaire dénonce en effet l'obstination des juifs dans leur refus de reconnaître le Christ comme messie et leur condamnation à ne rien mériter d'autre comme messie qu'un porc⁴⁵².

L'affinité entre la truie et les juifs apparaît dans le contexte particulier du XIIIe siècle qui voit la reprise en main de l'Eglise par les papes et qui a pour corollaire la dégradation de la perception du judaïsme et des juifs. Dans l'architecture religieuse, les sculptures infamantes font partie des bestiaires mystérieux et inquiétants des cathédrales, dissimulées le plus souvent dans des recoins (Strasbourg, Colmar), peu accessibles à la vue en raison du peu de

⁴⁴⁷ *Lévitique*, 10:16 ; *Exode*, 22:18.

⁴⁴⁸ VOISENET Jacques, *Les délits sexuels et leur répression dans les pénitentiels du haut Moyen Age*, Toulouse, 1978 (mémoire de maîtrise), p. 52-54.

⁴⁴⁹ *Les annales et la chronique des Dominicains de Colmar*, GERARD Charles et LIBLIN Joseph (éd. et trad.), Strasbourg, 1862.

⁴⁵⁰ Mise au monde de pourceaux, *Wunderzeitung*, Johannes Fischart, 1574, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, op. cit., planche 48 [diaporama 128].

⁴⁵¹ (...) *Dann man möcht denken / das wirs treiben / Vilicht den Juden nur zu spott : / Aber es hat der ware Got / For augen es so klar gestelt (...)*.

⁴⁵² (...) *Das daraus greif die gantze Welt / Wie Christus der Messias Recht / Das verplent Judisch Talmut gschlecht / For seiner andern zukunft nun / zur lez will zu spott pringen thun : / In for der ganzen Welt nun weisen / Das da sie seine Ehr nicht preisen / Was sie sind für Messias werd / Namlich der Sau, der wüersten herd / Weil sie ain Irdisch Reich doch warten (...)*.

luminosité de l'endroit où elles se trouvent (Strasbourg, Bâle) ou de leur hauteur (Magdebourg, Metz), ce qui pose un réel questionnement quant à la réception de pareilles figurations. Il n'empêche que leur existence et leur emplacement, dans la plupart des cas, ne sont pas fortuits : elles apparaissent souvent à l'entrée de la *Judengasse* ou face à la rue principale, sises à l'ombre de la cathédrale, comme à Colmar où la *Judensau* est dirigée vers la rue des marchands, où aboutissait l'ancienne rue des juifs. Au début de l'époque moderne, sous l'impulsion du meurtre de Simon de Trente qui ravive l'antijudaïsme ambiant, ces statues sortent du carcan de l'architecture religieuse pour apparaître sur des ponts (peinture murale sur le *Old Brückentum* à Francfort, visible jusqu'au XIXe siècle), sur des bâtiments civils (sculpture sur une tour à Salzbourg, sculpture sur une porte à l'entrée de la ville d'Ascherleben) et sur des demeures privées (porte du château de Cadolzburg, coin d'une maison individuelle à Spalt, sur des maisons à Wiener Neustadt et à Kehlheim)⁴⁵³. Parallèlement, l'essor de l'imprimerie permet la diffusion de ce motif à une échelle plus importante, sous forme de pamphlets illustrés, semblables à la *Wunderzeitung* de Johannes Fischart.

La première gravure sur bois de la truie aux juifs date de la première moitié du XVe siècle. Elle porte le titre *Das grossen Judenschwein* et présente une énorme truie, en dessous de laquelle quatre juifs têtent ses mamelles. A l'arrière de l'animal, un juif est assis sur son derrière et lui soulève la queue, tandis qu'un autre scrute attentivement son anus et semble se délecter de ce qui en sort⁴⁵⁴. Cette gravure constitue pour de nombreux siècles le modèle du genre, puisqu'il est repris durant tout le XVIIe et le XVIIIe siècle. Cela s'observe notamment sur une gravure s'inspirant de la *Judensau* de Francfort, datant du XVIIe siècle qui offre une scène stercorale à la limite du supportable⁴⁵⁵. On y voit un juif assis à l'envers sur une truie. Il lui soulève la queue tandis qu'une créature diabolique à cornes et mamelles, arborant une rouelle, force un juif agenouillé à ingurgiter les excréments que l'animal est en train d'évacuer. Un quatrième juif est allongé en dessous de la truie et la tête. A l'arrière-plan, une femme, identifiée comme juive à la rouelle qu'elle porte sur ses habits, est assise sur un bouc et observe la scène.

⁴⁵³ SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, p. 36-40. Les archives de certaines municipalités renferment des compte-rendus de séances où a été voté le budget pour l'érection de telles sculptures (*Schanbild*), cf. RAPHAËL Freddy, "La représentation des juifs...", *art. cit.*, p. 31.

⁴⁵⁴ *Das grossen Judenschwein*, gravure sur bois, XVe siècle, dans RAPHAËL Freddy, "La représentation...", *art. cit.*, planche II [diaporama 62].

⁴⁵⁵ *Judensau*, Francfort, XVIIe siècle (1), dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 38 [diaporama 134].

Toute la symbolique animale de l'avilissement est contenu dans cette illustration. De plus, sur la partie supérieure de l'image, un jeune garçon est étendu, les bras en croix, en souvenir du meurtre de Simon de Trente. Les juifs sont des créatures du diable, maléfiques, lubriques, sales et meurtrières. Il existe une autre variante de cette gravure, très similaire dans la représentation, datant elle aussi du XVIIe siècle et provenant de Francfort⁴⁵⁶. Les *Judensauen* de Francfort et de Wittenberg, dont il sera question ultérieurement, donnent toutes deux lieu à une abondante production iconographique et littéraire jusqu'au XIXe siècle. Par ailleurs, ce motif se retrouve sur différents supports, ainsi au XVe siècle, il figure sur un jeu de cartes à jouer⁴⁵⁷.

L'on peut faire un parallèle avec la statue des diables au juif de la cathédrale de Strasbourg, où le juif avale les excréments de l'un des deux monstres, cependant la symbolique est différente. Si dans ce dernier cas l'emprise de Satan sur les juifs est évidente, elle est absente des représentations de la truie aux juifs, où ces derniers semblent parfaitement consentants et se complaisent dans cette débauche. Le but recherché et atteint est donc de véhiculer une image valorisante et valorisée de la religion chrétienne, en dénigrant et en insultant à outrance les juifs et leur religion. Ce type d'ornement et ces illustrations scatologico-pornographiques remplissent un rôle avant tout pédagogique, d'autant qu'ils s'offrent quotidiennement à la vue des chrétiens. Cet enseignement moral et obscène non seulement maintient les juifs dans leur déchéance mais en plus contribue à les faire sortir de la communauté des humains pour les inscrire dans celle de Satan, consacrant ainsi leur statut d'êtres à part. Le paroxysme de cette exclusion théorisée par l'Eglise sera atteint au XXe siècle avec les conséquences que l'on connaît. C'est pourquoi, lier l'antijudaïsme médiéval et moderne à l'antisémitisme de l'époque contemporaine, dans le cadre précis du thème de la truie aux juifs, est tout à fait inapproprié, le discours et les ambitions de la *Judensau* différant largement du *Saujud* d'Adolf Hitler.

Les accusations portées contre les juifs et la bestialisation qu'ils subissent ont pour but de les placer en dehors de la société des hommes puis de la société chrétienne et de faire d'eux des autres irrémédiablement. Ce processus se trouve renforcé par l'altérité physique supposée des juifs. Il ne s'agit plus seulement d'allégories animales, les chrétiens prêtant aux juifs des difformités physiques, des handicaps, considérés comme la preuve de leur nature démoniaque.

⁴⁵⁶ *Judensau*, Francfort, XVIIe siècle (2), dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 38 [diaporama 134].

⁴⁵⁷ *Judensau* sur jeu de cartes, XVe siècle, dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 38 [diaporama 63].

Toutes les infirmités des juifs ont une origine biblique et elles suivent ensuite leur propre évolution sous la plume ou le pinceau des chrétiens. Elles sont tout à la fois une projection de la peur suscitée par les juifs due au discours de l'Eglise, une méconnaissance évidente de l'autre et de son mode de vie, et un besoin de croire en une espèce d'hommes de moins en moins humains qui peuvent être désignés comme les responsables des maux de la société⁴⁵⁸.

3. Le juif imaginaire : un être fondamentalement différent.

a. Le foetor judaicus ou la mauvaise odeur du juif.

Parmi les accusations les plus courantes fondatrices d'une altérité physique, morphologique et physiologique portées contre les juifs, on trouve le *foetor judaicus*, la mauvaise odeur du juif. La puanteur fait partie intégrante de la vie médiévale et moderne, elle est partout en ville⁴⁵⁹, il ne faut pas comprendre par conséquent l'odeur comme phénomène physiologique, mais dans son sens métaphorique : il s'agit d'une puanteur méphitique, moyen supplémentaire de rappeler la filiation diabolique des juifs⁴⁶⁰. C'est en quelque sorte une transposition sur le plan moral d'une répugnance théologique.

L'odeur, l'odorat ont donné lieu à diverses études, dont deux sont à citer : un ouvrage collectif réalisé par des chercheurs américains sur l'histoire de l'odeur⁴⁶¹ et un autre, d'Alain Corbin, hors période, mais qui retrace l'histoire de la perception des bonnes et mauvaises odeurs⁴⁶². D'après ces études, la société médiévale, et, dans une moindre mesure, la société moderne, fonctionnent selon un mode binaire manichéen, appliqué à de nombreux domaines. Le bestiaire et l'odeur propre aux animaux constituent un bon exemple puisque les animaux possèdent chacun leur *aura* positive, lumineuse et christique, et son revers négatif, sombre et maléfique. Le basilic, diabolique comme tout ce qui rampe et tout ce qui est venimeux, appartient au genre des animaux puants, sa seule odeur suffit même à tuer sa proie⁴⁶³.

⁴⁵⁸ A noter que cette thématique est peu étudiée, surtout dans le domaine de l'histoire médiévale. En revanche, la psychanalyse, en lien avec les théories nationales-socialistes, s'est davantage penchée sur le sujet.

⁴⁵⁹ LE GUERER Annick, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, 1998 ; LEGUAY Jean-Pierre, *Histoire de la pollution*, Paris, 1999. Un ouvrage de ce dernier sur les mauvaises odeurs et sur les mesures pour combattre la peste est en cours de parution.

⁴⁶⁰ RAPHAËL Freddy, "Le juif et le Diable...", *art. cit.*, p. 553.

⁴⁶¹ CLASEN Constance, HOWES David et SYNOTT Anthony (dir.), *Aroma. The cultural History of Smell*, Londres et New York, 1994.

⁴⁶² CORBIN Alain, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, 1982. Voir également *ID.*, "Histoire et anthropologie sensorielle", *Anthropologie et Sociétés*, 14 (1990), p. 13-24.

⁴⁶³ VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes...*, *op. cit.*, p. 95.

L'imaginaire culturel relie systématiquement les mauvaises odeurs et les exhalaisons les plus infectes au diable. Ce processus ne fera que s'amplifier par la suite, jusqu'au jour où sentir mauvais deviendra une marque d'infériorité sociale, toute catégorie confondue. Songeons à ce propos aux représentations du juif pouilleux de l'époque contemporaine, dues en partie à l'essor des ghettos dans lesquels les conditions d'hygiène sont déplorables⁴⁶⁴. Le *foetor judaicus* est à mettre en opposition à l'odeur de sainteté, seule odeur échappant au diable, preuve de la toute-puissance de Dieu. L'on peut penser à l'image d'Epinal de la frêle colombe qui apparaît lors du baptême de Clovis, une ampoule de chrême dans le bec, qui émet une odeur extraordinaire. Saint Augustin fait allusion au *foetor judaicus* dans une comparaison entre les juifs et les corbeaux : comme eux, les juifs "présentent aux peuples de la terre leur couleur repoussante, leur voix rauque, leur odeur fétide et leur horrible aspect"⁴⁶⁵. Cette croyance est l'une des plus fortes dans le domaine de la différence physiologique des juifs, comme le montre un règlement de la ville d'Ofen en 1421, qui les traite "d'hommes puants"⁴⁶⁶. Odeur et caractères sont ici entremêlés.

Il faut souligner le fait que la puanteur du juif dépend de la perception chrétienne plus générale de l'odeur. Plus la mauvaise odeur est déconsidérée à mesure que l'on s'avance dans le Moyen Age, plus la puanteur des Juifs s'accroît. Selon l'expression de Robert Muchembled, "l'odorat conna[ît] une descente aux enfers" au cours du Moyen Age⁴⁶⁷, parce que trop lié à l'animalité. Les juifs sont ainsi rapprochés du bouc et du cochon, animaux puants par excellence. D'ailleurs, au XVe siècle, dans le texte accompagnant la gravure *Das grosse Judenschwein*, c'est parce que les juifs ne consomment pas de porc qu'ils sentent mauvais : "Et parce que nous ne mangeons pas de rôti de porc, nous sommes lubriques et notre haleine pue"⁴⁶⁸. Le *foetor judaicus* est sans doute le premier trait et le plus constant de l'antijudaïsme. "On ne dit pas toujours que "les juifs puent" mais on se prévaut parfois d'une sensibilité toute particulière pour les reconnaître "à vue de nez" (...), manière de parler commune". En effet, si certains sentent qu'ils sont en présence d'un juif, d'autres ne peuvent pas les sentir, au sens de supporter⁴⁶⁹. L'odeur méphitique attribuée aux juifs reste en vigueur jusqu'au XIXe siècle.

⁴⁶⁴ Cf. SILAVIN Gérard et KOTEK Joël, *La carte postale antisémite de l'affaire Dreyfus à la Shoah*, Paris, 2005. Ainsi, en 1679, une épidémie de peste sévit à Vienne imputée aux juifs, parce que les premiers malades semblent provenir du quartier juif de Leopoldstadt, leurs mauvaises conditions de vie sont incriminées, car elles permettraient la transmission de l'épidémie.

⁴⁶⁵ Cité dans VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes...*, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁶⁶ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and the Jews...*, *op. cit.*, 48.

⁴⁶⁷ MUCHEMBLED Robert, *Une histoire...*, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁶⁸ RAPHAËL Freddy et WEYL Robert, *Juifs en Alsace...*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁶⁹ FABRE-VASSAS Claudine, *La bête singulière...*, *op. cit.*, p. 168.

b. L'attribution de menstrues.

Autre caractéristique physiologique qui apparaît dans le cadre de l'antijudaïsme : les menstrues attribuées aux hommes juifs. Il est surprenant que ce thème ne suscite pas d'engouement dans les études historiographiques. On le retrouve quelque fois mentionné dans des études de portée beaucoup plus générale, souvent en lien avec les crimes rituels. Il existe néanmoins un article de Willis Johnson relativement satisfaisant sur le sujet⁴⁷⁰ ; d'autres analyses plus larges portant sur le corps des juifs ou sur la perception de l'autre apportent quelques éclaircissements⁴⁷¹. Ce mythe contribue pleinement à marginaliser le juif, d'une part parce que ce flux menstruel est propre à la femme, d'autre part parce qu'il souligne – comme pour la femme d'ailleurs – sa nature impure. Ce flux ne peut être qu'une punition divine ou une marque du diable. Il confère au juif un caractère plus qu'affreux et effrayant.

Les menstrues masculines sont attestées depuis le XIIIe siècle, chez Césaire d'Heisterbach⁴⁷² ou Thomas de Cantimpré⁴⁷³ qui évoquent une perte de sang annuelle, le jour du vendredi Saint en lien avec la crucifixion. Cette légende circule sous la forme de rumeur. Son apparition à cette époque permet de penser qu'elle est une conséquence de l'accusation de meurtre rituel, les chrétiens cherchant à comprendre pour quelles raisons les juifs auraient besoin de prélever du sang. Le verset de Matthieu prend ici tout son sens : "Que son sang soit sur nous et sur nos enfants !" ⁴⁷⁴. C'est avec Rudolph von Schlettstadt que ce flux supposé devient mensuel et non plus annuel. Les juifs perdent du sang tous les mois et combrent ce manque par le sang prélevé sur un innocent chrétien⁴⁷⁵. Gilbert Dahan présente un texte non pas de chroniqueurs mais de deux maîtres de l'Université de Paris, Henri l'Allemand et Henri de Bruxelles, au début du XIVe siècle, dont voici un extrait (il s'agit d'une question quodlibétique) :

⁴⁷⁰ JOHNSON Willis, "The myth of jewish male menses", *Journal of Medieval History*, 24 (1998), p. 273-295.

⁴⁷¹ GELLER Jay, "The cultural construction of the Other", dans EILBERG-SCHWARTZ Howard (dir.), *People of the Body. Jews and Judaism from an embodied perspective*, Albany, 1992, p. 243-282 ; KRUGER Steven F., "The Bodies of Jews in the Late Middle Ages", dans DEAN James M. et ZACHER Christian K. (dir.), *The Idea of Medieval Literature. New essays on Chaucer and medieval culture in honor of Donald R. Howard*, Londres et Toronto, 1992, p. 310-323.

⁴⁷² SANSY Danièle, "Bestiaire des juifs...", *art. cit.*, p. 576.

⁴⁷³ GILMAN Sander L., *Jewish Self-Hatred : Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, 1986, p. 74.

⁴⁷⁴ *L'Evangile selon Matthieu*, 27-25.

⁴⁷⁵ VON SCHLETTSTADT Rudolph, *Historiae Memorabiles...*, *op. cit.*, n°16 : (...) *Audivi a Judeis, quod quidam Judeorum, scilicet qui in passione Cristi clamaverunt coram Pilato : 'sanguis ejus super nos et filios nostros', quod omnes Judei, qui de eorum genere processerunt, singulis mensibus sanguine fluunt et dissenteriam sepius paciantur et ea ut frequencius moriuntur. Sanantur autem per sanguinem hominis Cristiani, qui nomine Cristi baptisatus est (...).*

"On demande si les juifs subissent le flux. On soutient que non puisque les chrétiens et les juifs ont la même complexion (...). Mais le contraire se déduit de la réalité, puisque les malhonnêtes de cette sorte subissent le flux (...). Il faut répondre que les juifs ont un flux de sang provenant d'hémorroïdes (...), celui-ci se trouve en quantité abondante chez les juifs, parce qu'ils sont sujets à la mélancolie (...). Or celui qui est très mélancolique a beaucoup de sang mélancolique et, en conséquence, doit avoir un flux de sang. Les juifs sont de la sorte, d'abord parce qu'ils usent d'aliments rôtis et non bouillis ni cuits et ceux-là sont difficilement digérés, comme cela est dit au livre IV de la *Métaphysique*. De même, ils rôtissent les graisses dans l'huile (...) et ce sont des nourritures digérées avec difficulté. Une autre cause (...) donc ceux qui ne doivent pas boire de vin n'ont pas trop d'humeurs superflues non assimilées. Les juifs sont de la sorte (...) ils évacuent leur sang par leurs pores externes. La solution apparaît d'après les arguments. Il faut dire que certains chrétiens ont un flux de sang. C'est pourquoi [les juifs peuvent en avoir]. De plus, les chrétiens ont des moyens par lesquels ils évitent le flux de sang [ce que n'ont pas les juifs. Donc ils sont sujets à ce flux]"⁴⁷⁶.

D'après ces deux savants, la mélancolie, l'alimentation et la digestion sont les principales causes des menstrues masculines. Ce texte est purement médical, il n'est pas fait référence au verset de Matthieu ou à une quelconque faute originelle. La mélancolie dont il est question dans le texte vient du fait que les juifs seraient nés, d'après un traité d'astrologie du XIII^e siècle, sous le signe de Saturne, planète de la mélancolie. Les chrétiens, eux, sont nés sous le signe de Jupiter, et ces deux planètes ne sont pas en osmose⁴⁷⁷. Cette théorisation des humeurs est récente au XIII^e siècle puisqu'elle arrive de l'ouest dans les bagages des Arabes, un siècle plus tôt. La perte de sang dont il est question pour les chrétiens peut aussi avoir une origine qui remonte à l'Antiquité qui consiste à croire que les hommes mauvais, particulièrement les hérétiques et les traîtres, et par extension les ennemis de Dieu, sont punis par ce dernier qui fait saigner leur anus⁴⁷⁸. C'est pourquoi les chrétiens pensent que durant les fêtes de Pâques, les juifs subissent des pertes de sang anales en souvenir de leur crime⁴⁷⁹. Ce type d'argumentation est sans doute plus grave dans la perpétuation du mythe, puisqu'en le médicalisant, ou en tout cas en le rationalisant, il sort du domaine de l'affabulation. Par sa justification scientifique, il devient réel et plausible, d'autant que les maîtres affirment que certains chrétiens sont aussi touchés par ce phénomène.

⁴⁷⁶ (...) *Queritur utrum judei paciuntur fluxum. Arguitur quod non, quia Christiani et aliqui judei sunt ejusdem complexionis (...). Oppositum ex veritate ut in pluribus. Ad questionem dicendum quod judei habent fluxum sanguinis hemoreidarum (...). Sed iste magis habundat inn judeis, quia ipsi sunt melancolici (...). Sed ille qui multum est melancolicus, multum habet de sanguine melancolico et inde debet habere fluxum sanguinis ; sed judei sunt hujus, primo quia utuntur alimentis assatis et non elixatis non coctis et hec sunt difficile digestibilia, ut dicitur 4^o Metaphysice. Item utuntur assationem pinguium, scilicet in oleo (...) hec est quia digestio (...). Alia causa (...) ergo illi qui non habent bibere vinum non habent multos superfluos humores indigestos ; ipsi sunt hujus (...). Ideo ipsi emittunt sanguinem per poros extrinsecos (...). Ad rationes patet solutio. Dicendum quod aliqui christiani habent fluxum sanguinis. Ideo etc. Item christiani habent aliqua vivamenta per que repellunt fluxum sanguinis*, cité et traduit par DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 529.

⁴⁷⁷ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 528.

⁴⁷⁸ WOOD C. T., "The Doctors' Dilemma : Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in the medieval Thought", *Speculum*, 56 (1981), p. 710-727.

⁴⁷⁹ JOHNSON Willis, "The myth...", art. cit., p. 275.

L'anus n'est pas un thème neuf, il est présent dans la théologie. En effet, Judas trahit le Christ et se suicide, son âme impure doit sortir de son corps⁴⁸⁰. Or il a embrassé Jésus sur la bouche, celle-ci a donc été purifiée. Par conséquent, il faut bien que l'âme trouve un moyen de sortir... l'anus est ce moyen, attesté dès l'Antiquité tardive. L'image de Judas pendu à un arbre avec ses entrailles béantes est mise en avant par les premiers auteurs chrétiens, comme Juvencus avant 350 ou Arator en 544⁴⁸¹. La mort d'Arius au IV^e siècle est également décrite de manière scatologique⁴⁸². C'est cette légende qui va progressivement donner naissance à celle des menstrues masculines.

Willis Johnson établit un tableau des apparitions dans les sources littéraires des mentions de menstrues masculines juives, en indiquant la date du texte, la nature du flux, la périodicité et ajoute la citation. Ce tableau comprend 13 notices comprises entre 100 et 1650. Si l'on en extrait les mentions propres à l'Empire, voici le résultat⁴⁸³ :

1240	Césaire d'Heisterbach (<i>Dialogus Miraculorum</i>)	Saignement le vendredi Saint	<u>annuel</u>	<i>sanguis ejus super nos</i>
1302	Rudolph von Schlettstadt (<i>Historia Memorabiles</i>)	Saignement, en lien avec la crucifixion – diarrhées constantes	<u>mensuel</u>	<i>sanguis ejus super nos</i>
1494	Confessions de Tyrnau	Saignement, hommes et femmes - sang prélevé sur chrétiens	<u>mensuel</u>	/
1519	Albert Krantz <i>Wandalia...</i>	Saignement perpétuel, hommes et femmes	<u>permanent</u>	<i>sanguis ejus super nos</i>
1650	Gottfried Henschen <i>Acta Sanctorum</i>	Saignement, hommes et femmes – sang prélevé sur chrétiens	<u>mensuel</u>	<i>sanguis ejus super nos</i>

Selon Sander L. Gilman, "cette image du juif mâle comme femme a été d'abord introduite pour relier le juif avec la nature corrompue de la femme"⁴⁸⁴. Il est important de notifier que ce lien, évident certes, entre l'homme qui a des menstrues et la femme, est essentiellement établi par les historiens, les sociologues et les psychanalystes, mais aucunement par les sources médiévales. La théorie de Willis Johnson est différente :

⁴⁸⁰ Selon *L'Evangile selon saint Jean*, 6:71, l'âme impure de Judas n'est autre que Satan.

⁴⁸¹ DEPROOST Paul-Augustin, "La mort de Judas dans l'*Historia apostolica* d'Arator (I, 83-102), *Revue des études augustinienne*, 35 (1989), p. 135-150.

⁴⁸² JOHNSON Willis, "The myth...", *art. cit.*, p. 276-278.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 282.

l'attribution de menstrues aux juifs est en réalité une réinterprétation complexe d'une longue tradition biblique et exégétique d'une part, et de motifs littéraires d'autre part. Cette thématique prend de l'ampleur à l'époque moderne où des auteurs allemands et autrichiens font allusion à une certaine féminité ou féminisation des juifs par ce motif. Dans un rapport du XVIIIe siècle sur le meurtre rituel de Rudolph von Bern (1287), Gottfried Henschen donne les raisons pour lesquelles les juifs ont besoin du sang des chrétiens, en citant textuellement la confession de Tyrnau (Hongrie, 1494) : "parce que, hommes comme femmes, ils souffrent d'un flux menstruel ; ils ont découvert que boire le sang d'un homme chrétien est un remède efficace contre la maladie"⁴⁸⁵. Au début du XVIIIe siècle, le chroniqueur Albert Krantz explique dans son *Wandalia* l'expulsion des juifs de la Thuringe à cause de leur besoin de sang humain pour combler un flux qui s'écoule d'eux sans répit, en lien avec le verset de saint Matthieu⁴⁸⁶. Il est étonnant que les auteurs misogynes du Moyen Age et de l'époque moderne ne se soient pas emparés de ce mythe pour féminiser le juif⁴⁸⁷.

Le lien direct avec la femme, comme voudrait le voir Sander L. Gilman, n'est donc pas si évident. Pour la plupart des auteurs médiévaux, c'est la religion qui explique le flux menstruel, pas le rapport à la femme. Il n'y a pas par conséquent d'infériorisation due à l'association avec la figure de la femme. Mais il est probable que ce mythe contienne déjà en germes la notion du juif comme sous-homme, largement développé au XXe siècle. De même, l'association juifs-sodomites n'apparaît pas dans ce contexte. Or, nous l'avons vu, dans l'imaginaire collectif, les juifs passent pour être lubriques et adeptes des perversions sexuelles. Un lien aurait pu être établi entre les flux anaux et les pratiques sodomites, qui, dans le cas des juifs, font l'objet de débats théologiques séparés, comme chez Raban Maur au IXe siècle et Nicolas de Lyre au XIVe siècle. Selon l'hypothèse de Willis Johnson, ce rapprochement, s'il avait été fait, aurait donné une autre interprétation du baiser de Judas au Christ, et par extension de leurs relations, chose tout à fait impensable.

Ces concordances que les historiens essaient d'établir entre divers éléments qui nous paraissent aujourd'hui évidentes au vu de notre propre système de pensée d'une part, et des

⁴⁸⁴ GILMAN Sander L., *Jewish Self-Hatred : Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, 1986, p. 75.

⁴⁸⁵ Cité dans JOHNSON Willis, "The myth...", *art. cit.*, p. 293 : (...) *quod cum viri ac mulieres aequae apud eos fluxu menstrui laborarent ; sanguinem hominis Christiani epotum, idoneam ad id morbi esse medicinam experti erant (...)*.

⁴⁸⁶ KRANTZ Albert, *Wandalia in qua de Wandalorum populis et eorum patris solo, ac in Habiam, Galliam, Hispaniam, Africam et Dalmatiam migratione et de eorum regibus ac bellis domi forisque gestis*, Cologne, 1519, livre X, chapitre XVIII : (...) *Christiano sanguine abutantur ad restringendum cruorem qui perpetuo illis fluat, quorum patres clamavere, 'sanguis ejus super nos, et super filios nostros' (...)*.

⁴⁸⁷ Cf. BLOCH R. Howard, *Medieval Misogyny and the invention of Western Romantic Love*, Chicago, 1991.

funestes événements du XXe siècle d'autre part, ne peuvent être effectuées de la sorte. De plus, nos tabous ne sont pas ceux de l'époque médiévale et moderne. "Nous devons suivre les sources là où elles nous conduisent", sans chercher forcément à interpréter davantage. Le regard porté sur les zones corporelles en question n'est plus aujourd'hui le même qu'au Moyen Age, ce que semblent oublier nombre d'historiens, qui introduisent à tort des conceptions contemporaines dans un univers qui ne peut les recevoir. Par conséquent, beaucoup de sources paraissent litigieuses et chargées de sens, plus qu'elles ne le sont en réalité, parce que certains historiens s'acharnent à interpréter les sources au regard d'un discours actuel sur les genres et les classes, qui ne permet pas d'appréhender correctement le corps juif⁴⁸⁸.

C'est ainsi que Willis Johnson conclut son article et il est dommage qu'il n'apporte pas de vision plus générale quant aux conséquences d'une telle évolution sur l'image des juifs, d'autant que les textes cités, surtout pour le début du Moyen Age sont fondateurs et émanent d'auteurs latins influents. Quant à sa réflexion finale, elle est partiellement contestable, dans la mesure où l'on ne sait pas en définitive si pour lui ces assertions sont à lier à l'image du juif imaginaire et à sa mutation avec l'antisémitisme, ou s'il s'agit de considérations sur un phénomène largement débattu durant le haut Moyen Age qui n'a finalement pas les répercussions que les historiens contemporains veulent voir. Il est vrai cependant que les occurrences sont peu nombreuses, que les textes judéophobes du Moyen Age et de l'époque moderne ne reprennent pas ce motif, mais il contribue, même de manière minime, et sans tomber dans le travers qui consiste à y voir nécessairement les prémises de la conception antisémite du juif, au processus de déshumanisation. Même si cette idée s'exprime sans conviction et de manière irrégulière dans le temps, elle est latente dans la société, et présente dans les représentations collectives germaniques entre 1240 et 1650, apparaissant au moins une fois à chaque siècle. Cette remarque vaut pour la bestialisation comme pour l'ensemble des infirmités, qui, au regard du corpus global n'en représentent qu'un infime partie. A noter également que l'iconographie, germanique notamment, n'accorde que peu de place à ces deux aspects. Néanmoins, leur rôle n'est pas à sous-estimer, car chacun à sa manière contribue, ponctuellement et localement, à dégrader et à inférioriser les juifs. Cette forme déshumanisante de l'antijudaïsme retranche les juifs dans une altérité créée de toutes pièces, que d'autres défauts et tares viennent renforcer.

⁴⁸⁸ JOHNSON Willis, "The myth...", *art. cit.*, p. 294-295.

c. *Autres tares physiques et physiologiques.*

Le bruit, par exemple, fait également partie de la panoplie maléfique, les cris de certains animaux, stridents, inarticulés, sont révélateurs d'une présence démoniaque. De même, les sons indescritibles et incompréhensibles qui émanent des synagogues ne peuvent s'inscrire dans le domaine du bien. D'où des demandes pontificales et cléricales de pratiquer le culte juif à huis clos afin que les chrétiens ne soient pas perturbés. C'est ce qui ressort des *Close Rolls* pour l'année 1253, où le roi anglais Henri III ordonne aux juifs de chanter *submissa voce* dans leur synagogue⁴⁸⁹. Les autorités prennent ce prétexte pour confisquer la synagogue de Londres. L'hébreu est aussi perçu comme la langue dans laquelle les juifs s'expriment pour signifier leur opposition au Christ et à sa religion. Au XVe siècle, dans *Der falsche Messias*, Hans Folz qualifie les bruits faits par les juifs en prière de diaboliques⁴⁹⁰. Ce qui est méconnu est nécessairement perçu comme mystérieux et donc dangereux. Certains auteurs chrétiens des XVe-XVIe siècles tournent la langue hébraïque en dérision en l'intégrant à des pièces de théâtre. On en trouve un exemple dans le *Innsbrucker Osterspiel* (vers 57-66):

Tunc Judaei cantant Judaicum : ("Alors les juifs chantent dans leur langue"⁴⁹¹)

Chodus chados adonay
Sebados sissim sossim
Chochum yochun or nor
Yochun or nor gun
Ymbrahel et ysmahel
Ly ly lancze lare
Vczerando ate lahu dilando
Sicut vir melior yesse
Ceuca ceuca ceu
*Capiasse, amel !*⁴⁹²

On peut constater que la transcription donnée ici s'apparente à un réel charabia : des mots à consonance hébraïque (*chodus*, *yochun*) sont mêlés à des termes latins ou qui rappellent le latin (*vczerando*, *dilando*), le tout formant un texte incompréhensible. L'on peut toutefois reconnaître certaines expressions employées couramment dans la liturgie juive, comme *chodus chodos adonay* ("saint saint est le Créateur")⁴⁹³. Ce même procédé est répété aux vers 89-98 et 157-166. Une parodie semblable est contenue dans le *Rheinisches*

⁴⁸⁹ *Close Rolls of the Reign of Henry III preserved in the Public Record Office (1253-1254)*, Nendeln-Liechtenstein, 1970 (éd. orig. Londres, 1927) : (...) *Et quod universi Judaei in synagogis suis celebrant submissa voce secundum ritum eorum, ita quod Christiani hoc non audiant (...)*.

⁴⁹⁰ FOLZ Hans, "Der falsche Messias", dans FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 92-98.

⁴⁹¹ Littéralement "en juif".

⁴⁹² Cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op.cit.*, p. 98-99.

⁴⁹³ Je remercie tous ceux qui se sont penché sur le texte et qui ont pu me confirmer que, effectivement, il ne correspond à rien en hébreu.

Osterspiel de 1460 lorsqu'il est demandé au juif Nathan de chanter une *juddeschen sang* (vers 89-93) :

*Alba lamazan Messias der sal kommen,
Argel ares sabaoth zu unserem grossen
Frommen, atha berith hie heliodorus
Daz sagen ich uch verware, her amati
Husi mag nit geliegen czware etc*⁴⁹⁴.

De même, ce texte n'est qu'une moquerie ajoutant aux persécutions de toutes sortes que subissent les juifs tout au long de la pièce. En plus de mots latins et hébreux, on reconnaît des morceaux de phrases en allemand. Hans Folz raille aussi dans ces pièces ce bruit confus que font les juifs lorsqu'ils parlent et parodie leur langage. En effet, dans *Ein spil von dem Herzogen von Burgund* plusieurs vers sont construits sur ce mode, avec des mots issus des trois langues (vers 13-18 et 25-26) :

Hofmeister redt heimlich mit den heiden und spricht zu einem :
*Sahart von fasse mabla
Gadar rodel lachan dabla.*

Der erst heid felkt urteil heidnisch dicit und so teutschtz im der Hofmeister itzo nachvolgent :
*Sabat dare meloch nesssle
Fadis melech rabe detze (...).*

*(...) Neschim vellaham barach dosso
Stizun kopis lahen sosso*⁴⁹⁵.

Même si phonétiquement le texte de Hans Folz se rapproche davantage de l'hébreu que les deux tirades citées plus haut, que l'on n'y trouve pas de termes latins ou allemands, il n'y a toujours aucun sens, même caché, dans ces paroles prêtées aux juifs de la pièce. Au mieux cela dénote-t-il une meilleure connaissance de l'hébreu de la part de l'auteur, ce qui semble en effet être le cas.

Au début du XVII^e siècle, un voyageur anglais nommé Thomas Coryate observe que si la plupart des juifs ne ressemblent pas au stéréotype physique juif en vigueur depuis le XIII^e siècle (*to looke like a Jewe is not true*), ils font tout de même du bruit "comme des juifs". Il décrit notamment un juif qui lit la *Torah* "non pas d'une lecture sobre, distincte et ordonnée, mais d'une voix excessivement forte, sous la forme d'un hurlement indécent, comme une bête qui mugit"⁴⁹⁶. Au XVII^e siècle toujours, le luthérien Johannes Müller de

⁴⁹⁴ Cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op.cit.*, p. 99.

⁴⁹⁵ FOLZ Hans, "Ein spil...", *op. cit.*, (vers 13-18) p. 181, (vers 25-26) p. 182.

⁴⁹⁶ Cité dans CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, *op. cit.*, p. 158 : (...) *by an exceeding laud yailing, undecent roaring, and as it were a beastly bellowing of it forth (...).*

Hambourg proteste contre l'existence d'une communauté juive dans la ville car de la synagogue émanent de lourds murmures et des cris⁴⁹⁷. L'hébreu est une langue qui intrigue voire effraie la population chrétienne depuis le Moyen Age, parce qu'elle est incompréhensible. Et ce, même à l'époque de la Renaissance où les érudits chrétiens s'adonnent à son étude. La langue est utilisée comme moyen supplémentaire de singulariser les juifs et de pointer une nouvelle différence qui les éloigne toujours plus des chrétiens.

Un élément apparaît dans la construction du juif imaginaire : la claudication. Il n'existe pas d'étude sur le sujet, comme sur l'ensemble des infirmités attribuées aux juifs, mais des éléments peuvent être pris dans l'étude très générale de Sander L. Gilman, qui consacre un chapitre au corps juif, surtout aux XIXe et XXe siècles⁴⁹⁸. Selon Gilbert Dahan, la claudication affichée du patriarche Jacob – figure positive – dans les écrits exégétiques du *Nouveau Testament* sera utilisée pour désigner, après la Passion, le fait que les juifs boitent, puisqu'une partie a persévéré dans l'erreur tandis que l'autre a choisi la conversion⁴⁹⁹. Cette différence dans l'apparence du corps juif, bien que je n'aie rien trouvé dans les écrits chrétiens ou dans l'iconographie chrétienne qui évoque cela, devient au cours de l'époque moderne et surtout aux siècles suivants un objet de menace. Dans la gravure présentée plus haut, *Der Juden Erbarkeit*, datant du XVe siècle, l'un des trois juifs animalisés ou démonisés a une jambe de bois, qui peut faire référence à la claudication⁵⁰⁰.

Un préjugé tenace parce que pleinement accepté au cours des deux derniers siècles, voit dans le pied du juif quelque chose d'extraordinaire qui renvoie au diable et à sa patte fourchue. Selon Joshua Trachtenberg, le pied est un signe occulte dissimulé par un soulier, comme les cornes sous le chapeau, qui permet de révéler l'altérité essentielle du diable aux civilisations de l'Occident moderne⁵⁰¹. Pour l'espace germanique, durant la période qui nous concerne, je n'ai relevé qu'une seule mention des pieds juifs. L'orientaliste Johann Jacob Schudt de Francfort, très réputé au XVIIe siècle, est l'auteur d'une histoire des juifs, dans laquelle il fait un commentaire sur les "pieds déformés" des juifs, parmi d'autres infirmités

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ GILMAN Sander L., *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la race, de la sexualité et de la maladie*, Paris, 1996.

⁴⁹⁹ Cité dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 399 : *In Genesim*, ms Paris, BN lat. 355, folio 39 recto : (...) *Allegorice per Jacob judaicus populus, qui luctatus est cum angelo magni consilii, prevaluit, scilicet in passione Christi, sed Christo volente dico, in sputis, colaphiis et aliis afflictionibus. Jacob percussus claudicavit et Judei post passionem uno pede recte steterunt, scilicet in bonis conversis ad fidem (...)*.

⁵⁰⁰ Page de titre du pamphlet satirique *Der Juden Erbarkeit*, 1571, dans FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, *op. cit.*, fig. 20 [diaporama 127].

⁵⁰¹ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and the Jews...*, *op. cit.*, p. 46-48.

symptomatiques de leur infériorité physique (dont la *foetor judaens*)⁵⁰². Au XIXe siècle, lorsque l'antisémitisme revêt une forme plus scientifique et à une époque qui fait montre d'un goût prononcé pour la physiognomonie, le pied devient "l'organe pathognomonique" propre au mauvais citoyen, d'où une focalisation plus grande sur le pied du juif. Le stéréotype du juif boiteux (toujours un homme) connaît un véritable essor durant ce siècle⁵⁰³. Cependant, au XVIe siècle, lorsque se met en place l'iconographie du juif mendiant, ce dernier est souvent représenté marchant appuyé sur un bâton et muni d'une attelle. Jérôme Bosch a réalisé un dessin à la plume de ce genre, sur laquelle le personnage pourrait être un juif. On y voit un homme, barbu, coiffé d'un chapeau pointu, soutenu par un bâton et une attelle, sans pieds⁵⁰⁴. De même, la page de titre de l'opuscule antijuif de Johannes Pfefferkorn, *Zu lob und Ere des aller durchleichtigisten und grossmechtigisten Fürsten* (Augsbourg, 1510) est une gravure sur laquelle apparaît un mendiant juif, reconnaissable à sa rouelle qui peine à se déplacer⁵⁰⁵. Il est difficile de déterminer si cette représentation est à relier à la signification de la claudication du patriarche Jacob, ou si c'est une façon de représenter les mendiants en général

Il ne s'agit que d'un panorama rapide des tares et des défauts physiques et physiologiques attribués aux juifs : lubriques, charnels, puants, bruyants, dotés d'un flux menstruel, plus proches de l'animalité que de l'humanité. Il semblerait que le juif incarne l'altérité de toutes les façons qui soient. Intéressons-nous à présent à sa désignation comme autre dans l'iconographie.

4. Marquer l'altérité dans l'iconographie.

a. *Attributs et marqueurs de la judéité.*

Comment reconnaître le juif dans l'image, quels sont les procédés auxquels recourent les artistes chrétiens pour signifier sa présence ? La référence absolue dans le domaine reste l'étude de Bernhard Blumenkranz⁵⁰⁶. Un ouvrage sur la représentation du juif dans l'art

⁵⁰² SCHUDT Johann Jacob, *Compendium Historiae Judaicae. De origine, incrementis et rebus gestis Judaeorum*, Francfort, 1700, tome II, p. 369.

⁵⁰³ GILMAN Sander L., *L'Autre et le Moi...*, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁰⁴ Mendiant juif (?). Détail d'une gravure sur bois d'après un dessin à la plume de Jérôme Bosch, fin du XVe siècle ou début du XVIe siècle, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 53 [diaporama 106].

⁵⁰⁵ Mendiant juif. Gravure de la page de titre du *Zu lob und Ere des aller durchleichtigisten und grossmechtigisten Fürsten* de Johannes Pfefferkorn (Augsbourg, 1510), dans DETMERS Achim, *Reformation und Judentum...*, *op. cit.*, ill. 21 [diaporama 114].

⁵⁰⁶ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juden...*, *op. cit.*, et la version française de l'ouvrage, *ID.*, *Le juif médiéval...*, *op. cit.* Je rappelle qu'il existe une version nouvelle, en italien, un peu augmentée, dotée d'une iconographie en couleur de FRUGONI Chiara et BLUMENKRANZ Bernhard, *Il capello a punta...*, *op. cit.* Voir également

médiéval à l'échelle occidentale est paru en 2005, mais il est très incomplet et ne présente pas d'iconographie originale par rapport aux travaux précédents⁵⁰⁷. Concernant la physionomie juive dans l'art, les articles de Paul Frankl⁵⁰⁸ et de M. Lee Friedman⁵⁰⁹ présentent un certain intérêt, tout comme l'ouvrage d'Eduard Fuchs⁵¹⁰ sur l'histoire de la caricature des juifs du Moyen Age à nos jours, abondamment pourvu en illustrations. A ces travaux, il convient d'ajouter celui de Cecil Roth⁵¹¹ et les différents articles de Danièle Sansy⁵¹², bien qu'elle ne prenne pas en charge l'espace germanique. Le corpus iconographique sur lequel je m'appuie est très divers : miniatures, gravures, peintures, statuaire, ... L'idée est de multiplier les sources au maximum, de les croiser, afin d'en extraire les caractéristiques globales et récurrentes. Je ne me borne pas exclusivement à l'iconographie germanique, car pour dégager une spécificité allemande, il faut pouvoir confronter le corpus à celui d'au moins un autre pays. J'ai choisi pour cette raison d'inclure ponctuellement des exemples français et anglais.

Il est nécessaire pour commencer de définir ce qu'est un attribut iconographique de la judéité, car la plupart des études portant sur ce thème sont un prétexte pour étaler pêle-mêle toutes les marques et signes divers traditionnellement associés aux juifs. Un attribut juif serait un élément iconographique qui serait réservé exclusivement à cette catégorie de la population. La bourse, par exemple, s'en trouve *de facto* exclue. Le doute subsiste donc quant à l'identité juive du marmouset de l'église de Guebwiller. Deux signes, dont il sera question plus loin, sont, sans être totalement réservés aux juifs dans l'iconographie et dans la réalité, perçus comme marqueurs de la judéité dans l'ensemble de l'Occident : la rouelle et le chapeau pointu, appelé justement *Judenhut*. Cela est dû pour l'essentiel à leur imposition à partir du XIIIe siècle partout dans la Chrétienté.

Bernhard Blumenkranz, dont l'analyse ne se base que sur des miniatures et pour qui il existe un "type juif", met en évidence qu'en Occident, jusqu'à la première croisade, la distinction du juif par les traits physiques ou dans l'habillement est inexistante. Il prend pour

BLUMENKRANZ Bernhard, "La polémique antijuive dans l'art chrétien du Moyen Age", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 77 (1965), p. 21-43.

⁵⁰⁷ FAÛ François, *L'image des juifs dans l'art chrétien médiéval*, Paris, 2005.

⁵⁰⁸ FRANKL Paul, "The earliest jewish portrait", *HJ*, V (1943), p. 155-164.

⁵⁰⁹ FRIEDMAN M. Lee, "The first printed picture of a Jew", *HUCA*, XX (1950-1951), p. 433-448.

⁵¹⁰ FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur...*, *op. cit.*

⁵¹¹ ROTH Cecil, *Essays...*, *op. cit.*

⁵¹² SANSY Danièle, "Chapeau juif ou chapeau pointu ? Esquisse d'un signe d'infamie", dans BLASCHITZ Gertrud, HUNDSBICHLER Helmut, JARITZ G. et VAVRA Elisabeth (dir.), *Symbol des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz, 1992, p. 349-375 ; *EAD.*, "Bestiaire des juifs...", art. cit. ; *EAD.*, "Jalons pour une iconographie médiévale du juif", dans BARROS Carlos (dir.), *Xudeos e Conversos na Historia. Acta do Congresso Internacional Ribadavia 14-17 de Outubro de 1991*, Saint-Jacques de Compostelle, 1994, p. 135-169.

exemple, entre autres, une miniature du *Psautier* de Stuttgart, datant de l'époque carolingienne, où Moïse, qui communique la Loi aux Hébreux, n'est en rien différent du peuple, en dehors du nimbe qu'il porte, comme un saint de l'Eglise chrétienne⁵¹³. Aux côtés de la rouelle et du chapeau quelque peu à part, d'autres signes font leur apparition dans l'iconographie et, sans être des marques distinctives juives, contribuent néanmoins à rendre compte de l'appartenance socio-religieuse des personnages représentés. Ainsi la barbe, distinction qui s'appuie sur la réalité, est-elle dans une certaine mesure un moyen d'identification. Elle est au juif ce que la tonsure est au moine. Il est en effet prescrit aux juifs dans l'*Ancien Testament* de ne pas "tailler en rond" les extrémités de la chevelure et de ne pas raser les coins de la barbe⁵¹⁴. Ces mandements sont rappelés à maintes reprises au cours du XIIe siècle, lors de synodes rabbiniques, et c'est à cette époque justement que se fait jour une certaine tendance chrétienne à représenter les juifs barbus, parfois même portent-ils des papillotes. Avant le XIIe siècle, il semble que la barbe serve à désigner les hommes d'âge mûr ou les sages, par opposition aux jeunes membres de la communauté. Une miniature d'un *Evangélaire* germanique d'Otton III, daté de l'an 1000 environ, met en scène l'expulsion du Temple des marchands de colombes⁵¹⁵. On y voit Jésus, imberbe, renverser une table et chasser six juifs, dont seul celui au premier plan, visiblement plus âgé, porte une barbe⁵¹⁶. La barbe continue jusqu'au XVIIIe siècle d'être une caractéristique de l'âge avancé. Une différence est ainsi établie entre maîtres et disciples juifs, comme on peut le voir sur la gravure sur bois de 1483 illustrant le *Selewurzgartt*, mentionnée plus haut, où cinq juifs débattent de questions religieuses. Si tous portent un chapeau pointu, seuls deux d'entre eux portent une barbe, notamment celui qui tient un ouvrage (peut-être la *Torah*)⁵¹⁷.

Toutefois, le procédé d'identification par la barbe n'est pas fiable, puisque l'on peut observer des juifs à barbe avant le XIIe siècle et des juifs imberbes durant tout le Moyen Age et l'époque moderne. De plus, sur une même illustration, juifs barbus et non barbus se côtoient, sans qu'il faille y voir une interprétation quelconque, comme le montre un détail des peintures murales de l'église protestante Saint-Pierre-le-Jeune de Strasbourg (XIVe-XVe siècles) présentant le baiser de Judas. Ce dernier et le Christ sont barbus, le soldat romain semble imberbe sous sa cotte de maille et seuls l'un des deux juifs de droite, reconnaissables à

⁵¹³ Moïse communiquant la Loi aux Hébreux. *Psautier* de Stuttgart. Stuttgart, Landesbibliothek, Biblio *folio* 23, *folio* 90, détail, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, p. 16 et fig. 2 [diaporama 2].

⁵¹⁴ *Lévitique*, 19:27.

⁵¹⁵ *Evangile selon saint Jean*, 2:13-25.

⁵¹⁶ Les marchands chassés du Temple. *Evangélaire* dit d'Otton III, vers l'an 1000. Munich, Staatsbibliothek, Lat. 4453, *folio* 120 *verso*, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 6 [diaporama 4].

⁵¹⁷ [diaporama 86].

leur *Judenhut*, porte une barbe⁵¹⁸. La barbe n'est en rien un signe dépréciatif, elle n'est qu'un moyen distinctif. Si elle est très fournie au Moyen Age, elle apparaît davantage sous la forme d'une barbiche taillée en pointe ou *Ziegenbart* à l'époque moderne. Là non plus, rien n'est systématique. Ainsi, la barbe fait le juif, mais ne suffit pas à le reconnaître comme tel, au grand dam des autorités, religieuses chrétiennes et juives, qui tentent de maintenir cette particularité. Un document est à ce propos particulièrement éloquent : le pasteur et orientaliste Theodor Dassovius († 1721), en poste dans le nord de l'Allemagne, rédige un traité en 1695 sur la façon dont les juifs doivent se présenter aux chrétiens, tel que cela leur est demandé dans le verset *Lévitique* (19:27). Des illustrations accompagnent ce texte : on peut y voir un homme juif, qui sert de modèle pour expliquer la longueur réglementaire de la barbe, auquel est opposé un homme aux cheveux très courts, "tels que cela est interdit aux juifs"⁵¹⁹. L'iconographie sert le discours ecclésiastique, en prolongeant et diffusant dans la société la distinction des juifs et des chrétiens dans l'image.

Il apparaît très souvent qu'un seul signe ne suffit pas à prouver la judéité d'un personnage dans l'iconographie, d'où le recours à une multiplication de marqueurs, concentrés sur un seul personnage ou répartis sur tout un groupe, parmi lesquels figurent les caractères pseudo-hébraïques. Il s'agit de lettres en hébreu ou qui y ressemblent, parfois des lettres de l'alphabet grec s'y trouvent mêlées, n'ayant aucune signification véritable, inscrites dans l'image dans le seul but de distinguer comme juives les personnes auxquelles elles sont associées. Le retable de conservé dans l'église Saint-Jean-Baptiste de Buhl, près de Cernay, réalisé par Martin Schongauer ou par son atelier entre 1450 et 1501, constitue un exemple intéressant : sur la scène du portement de croix, qui se trouve sur le panneau droit, un personnage au faciès grimaçant, affublé d'un turban rose et d'une barbiche en pointe, est vêtu d'une tunique courte, sur le rebord de laquelle sont brodées des lettres de ce genre⁵²⁰. La responsabilité des juifs dans la crucifixion du Christ est ainsi rappelée. De la même manière, dans une histoire imagée de 1515 de Thomas Murner, *Die Entehrung und Schmach*, plusieurs gravures mettent en scène un juif mal intentionné envers la religion chrétienne et la Vierge Marie. Celui-ci est identifiable à sa longue barbe, à son couvre-chef en pointe, à la rouelle qu'il porte sur ses vêtements et aux lettres pseudo-hébraïques inscrites sur ces derniers. Cet usage date de l'époque moderne, lorsque l'engouement des chrétiens pour l'hébreu a

⁵¹⁸ Baiser de Judas. Peinture murale (XIVe-XVe siècles). Strasbourg, église protestante Saint-Pierre-le-Jeune, dans SINGER Charles et RITT Jean-Baptiste, *Christs en Alsace...*, *op. cit.* [diaporama 50].

⁵¹⁹ DASSOVIUS Theodor, *Comam Hebraeorum licitam et interdictam, ad illustranda commata, Levit. XIX vers. 27 aliaque praeside Theodoro Dassovio, lingu. Sanct. Et Orient. reliqu. P. P. amicae sententiarum collationi sistit Christianus Alten-Eck, Holmia Svecorum*, Wittenberg, 1695 [diaporama 136].

suffisamment imprégné l'ensemble de la société, touchant même les artistes. Toutefois, il apparaît que l'illustrateur ne maîtrise absolument aucun élément de cette langue, car rien, en dehors de la stylistique des formes ne rappelle l'hébreu⁵²¹. D'autres artistes se montrent plus doués, tel Friedrich Herlin de Nördlingen, dans le dernier quart du XVe siècle : la présence juive est signifiée dans sa représentation picturale de la flagellation du Christ par un étendard en arrière-plan, sur lequel trois lettres en hébreu sont dessinées. On reconnaît au moins deux d'entre elles de manière très distincte, le *ס* et le *ש*. Si cette marque distinctive est clairement⁵²² en lien avec les juifs, elle reste néanmoins très secondaire.

Qu'en est-il de l'étoile à six branches ? Ce signe n'apparaît que très peu dans l'iconographie chrétienne, il ne sert pas à distinguer ou discriminer les juifs. Ce n'est qu'au XXe siècle que son usage sert à marquer une minorité visible à des fins complètement négatives. Au Moyen Age, l'étoile dite aujourd'hui "de David", "bouclier de David" en hébreu (*מגן דוד*), sert à plusieurs catégories socioprofessionnelles. Elle est par exemple dans une acception positive le symbole alchimique de la corporation des brasseurs, mais apparaît aussi dans l'ésotérisme et les pratiques occultes. Gershom Scholem rappelle que ce n'est qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle que les juifs se reconnaissent dans ce symbole et l'adoptent massivement. Mais c'est surtout l'aspiration nationale sioniste qui scellera, d'une manière définitive, l'étoile de David à la communauté des juifs, à la fin du XIXe siècle⁵²³. Pourtant, l'étoile à six branches n'est pas pour autant absente de l'iconographie médiévale et moderne, en premier lieu parce qu'il s'agit tout de même d'un signe revendiqué par les juifs, de manière encore très isolée. En 1354, la communauté juive de Prague reçoit de Charles IV le droit de porter la bannière, sur laquelle figure l'étoile de David⁵²⁴. La première pierre tombale juive portant cet emblème est celle de David Gans, au début du XVIIe siècle, sans doute en souvenir du titre de son ouvrage "Le bouclier de David"⁵²⁵. Dans les archives municipales de Strasbourg, il se trouve des documents émanant de juifs, fermés par un sceau sur lequel est gravée une étoile à six branches. Ainsi, Cosman, un juif domicilié à Worms, écrit au magistrat

⁵²⁰ Portement de croix, panneau inférieur droit du retable de l'église Saint-Jean-Baptiste de Buhl, vers 1450-1501 [diaporama 103].

⁵²¹ MURNER Thomas, *Die Entehrung und Schmach der bildung Marie*, Strasbourg, 1515, folio 13 recto, dans ZAFRAN Eric M., "An alleged case of image desecration by the Jews and its representation in art : the Virgin of Cambron", *JJA*, 2 (1975), p. 67, fig. 9. Voir également MURNER Thomas, *Entehrung Mariä...*, *op. cit.* [diaporama 117].

⁵²² Flagellation du Christ, Friedrich Herlin de Nördlingen (dernier quart du XVe siècle). Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section II, ill. 7 [diaporama 95].

⁵²³ SCHOLEM Gershom, "L'étoile de David : histoire d'un symbole", dans *ID.*, *Le messianisme...*, *op. cit.*, p. 367-395.

⁵²⁴ NEHER André, *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahe et de Jean Kepler*, Paris, 1974, p. 131.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 131.

de Strasbourg le 26 avril 1558, au sujet d'une dette en cours et scelle son document par un sceau de ce type⁵²⁶. Lors de l'exposition sur les juifs au Moyen Age présentée à Spire en 2005, des sceaux d'origine germanique étaient présentés, sur lesquels l'étoile à six branches apparaissait : en 1356, le sceau de la communauté juive de Ratisbonne représente une étoile à six branches associée à un croissant de lune⁵²⁷. Quant à l'exposition sur les trésors de Colmar et d'Erfurt présentée en 2007 au Musée de Cluny, à Paris, elle permet de voir des bagues datant de la première moitié du XIVe siècle, sur lesquelles sont également gravées des étoiles à six branches, avec ou sans croissant de lune⁵²⁸. Cette apparition et cette appropriation progressives de ce signe par les juifs expliquent son entrée tardive dans l'iconographie chrétienne et le fait qu'il n'ait pas constitué, même localement, une marque distinctive réelle, au même titre que la rouelle. C'est surtout dans les représentations de la fin du XIVe siècle et du début du siècle suivant, dans le contexte des avancées turques en Occident, que l'étoile devient l'un des moyens de signifier une présence juive dans l'iconographie. Ainsi, dans la *Passio Domini nostri Jhesu Christi* de Johannes Geiler von Kaysersberg, rédigée en 1508⁵²⁹, une gravure d'Urs Graf ou de Johann Wächtelin, dans le neuvième chapitre, présente Jésus entouré de Judas et d'hommes enturbannés tenant un étendard sur lequel figurent deux croissants de lune et une étoile à six branches⁵³⁰. D'après la légende, il s'agit clairement de juifs⁵³¹.

S'il est avéré qu'une véritable différenciation du juif est introduite dans l'iconographie chrétienne dans le courant du XIIIe siècle, époque où les récits de la Passion du Christ prennent de l'ampleur, celle-ci n'est pourtant pas nécessairement synonyme d'avilissement et de rejet. En effet, parmi les signes attribués aux juifs, mais qui ne leur sont pas propres, ni la barbe, ni l'étoile, ni les lettres hébraïques, aussi approximatives soient-elles, ne participent à la

⁵²⁶ AM Strasbourg : III 174/38 (85-86). Il s'agit d'un sceau papier. Ce même sceau est utilisé deux ans plus tard, le 27 mai 1560, par le juif Lazare de Surbourg, qui écrit au magistrat de la ville de Strasbourg au sujet d'une affaire de mœurs (AM Strasbourg : III 174/38 (91-92). Dans les *Staatsarchiv* de Coblenz, sous la cote 1 A 5248, est conservé un document daté du 17 mars 1345, soit trois siècles plus tôt, émanant d'un juif de Trèves nommé Jacob Daniel, dont le sceau représente également une étoile à six branches.

⁵²⁷ Sceau de la communauté de Ratisbonne, 1356. Munich, Bayerisches Hauptstaatsarchiv Reichsstadt Regensburg, Urk. 1078, dans *Europas Juden im Mittelalter – Katalog anlässlich der Ausstellung "Europas Juden im Mittelalter" im Historischen Museum der Pfalz Speyer vom 19. November 2004 bis zum 20. März 2005 und im Deutschen Historischen Museum Berlin vom 23. April bis 28. August 2005*, Spire, 2004, p. 138 [diaporama 166].

⁵²⁸ DESCATOIRE Christine (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 avril au 3 septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007, p. 63 [diaporama 165].

⁵²⁹ GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *Passio Domini nostri Jhesu Christi*, Strasbourg, 1508 [diaporama 109].

⁵³⁰ Ce même étendard apparaît aux chapitres XV, XVI et XVIII.

⁵³¹ GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *Passio Domini...*, op. cit., chapitre IX : *In parasceve paschae sexta feria erat luna plena : transitus primus : videlicet ad villam Gethsemani oratio in monte Oliveti, casus judaeorum, osculum jude abscisio auris, captivatio, fuga discipulorum*.

diabolisation du juif. Au mieux concourent-ils à la mise en œuvre de son altérité visuelle. Pourtant, l'art se fait le miroir du durcissement du discours sur les juifs et du déclin de leurs conditions d'existence en Occident, en promouvant l'image d'un être diabolique et monstrueux, se faisant ainsi l'écho de la littérature. C'est donc sur d'autres éléments que se polarise la diabolisation iconographique du juif fantasmé. En quoi le chapeau pointu et la rouelle contribuent-ils à renforcer l'altérité des juifs ?

b. Judenhut et rouelle : occurrences...

Toute l'ambiguïté de ces signes repose sur leur ambivalence entre réalité et fiction. En effet, d'un côté, le chapeau à pointe au Moyen Age et la rouelle à l'époque moderne font l'objet d'une législation à vocation distinctive dans la société, de l'autre ils apparaissent pour les mêmes raisons dans l'iconographie. Ils servent dans les deux cas à désigner les juifs, mais se contentent-ils dans l'iconographie de souligner une différence religieuse ? Faut-il n'y voir rien de plus qu'un écho visuel au 68^e canon de Latran IV ? Dans l'iconographie germanique, l'usage du chapeau pointu est de plus en plus réservé aux juifs, puis, à la fin du Moyen Age, lorsque la rouelle fait son apparition, à tous les mauvais groupes de la société, les prostituées par exemple, comme le montre cette gravure de 1586 sur laquelle une femme porte un chapeau en forme de pain de sucre rappelant le *Judenhut* médiéval⁵³². Il sert aussi à désigner des personnes coupables d'avoir fréquenté des juifs ou d'avoir agi comme eux, aspect propre à l'Allemagne⁵³³. La rouelle en revanche, bien qu'imposée dans la réalité aux Sarrasins (sud de la France), est réservée aux juifs dans l'image. Et en dehors de l'Allemagne, elle remplit le rôle du chapeau germanique. Il est vrai que l'évolution du *Judenhut* ou *Spitzhut* et de la rouelle dans l'imagerie chrétienne semble suivre celle de leurs doublons réels : l'apparition de la rouelle dans l'iconographie germanique correspond sensiblement au moment où elle est imposée en Allemagne par les autorités civiles. C'est donc au cours du XVe siècle que la rouelle remplace ou renforce, selon les artistes, l'usage du chapeau pointu. Or, la rouelle est, pour le reste de l'Occident, un objet médiéval. Cet aspect lui confère peut-être une place à part dans l'étude de la différenciation des juifs : distinction ou discrimination ? Reconnaissance ou infamie ?

⁵³² Prostituée alsacienne, 1586, dans HOLL Paul, "Costumes d'Alsace", *Almanach pour les étudiants et pour la jeunesse d'Alsace-Lorraine* (1914), p. 31 [diaporama 129].

⁵³³ STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, p. 266 (femmes accusées d'avoir eu des rapports sexuels avec des juifs) et p. 274 (chrétiens accusés de pratiquer l'usure).

C'est le Français Ulysse Robert qui, le premier, en 1891, se lance dans l'analyse des signes distinctifs des juifs, en les juxtaposant à ceux d'autres marginaux, tels que les filles publiques et les lépreux. Malheureusement, il ne s'agit pas d'une étude comparée et il y manque une synthèse conclusive⁵³⁴. L'historien allemand Friedrich Hottenroth, quant à lui, a travaillé entre 1896 et 1902 sur les costumes des différents groupes sociaux, en Allemagne, sans faire pour autant mention des marques distinctives⁵³⁵. Mais tandis que l'ouvrage d'Ulysse Robert ne se fonde que sur des sources normatives, ceux de Friedrich Hottenroth ont l'avantage de mêler iconographie et sources textuelles. Il faut ensuite attendre près d'un siècle pour voir réapparaître des travaux sur les signes de l'altérité, non limités aux juifs, avec Ruth Mellinkoff⁵³⁶. Cependant, son travail porte exclusivement sur l'iconographie, offrant aux chercheurs un vaste corpus en couleur et très orienté, puisque la majorité des illustrations proposées est issue de récits de la Passion du Christ. Citons à l'inverse l'article de Robert Jütte⁵³⁷, chez qui au contraire l'iconographie fait défaut, et dont le travail n'apporte finalement rien de plus que celui d'Ulysse Robert. Dans les deux cas, l'analyse a une portée très générale qui permet de mener une comparaison à grande échelle, mais qui ne sert finalement que peu dans le cadre d'une étude nationale ou régionale. De nombreux éléments se trouvent dans les ouvrages de Michel Pastoureau, auxquels il faut néanmoins recourir avec une certaine prudence en raison de la fréquente absence des sources, due à la vocation vulgarisatrice de son travail⁵³⁸.

La bibliographie présentée en fin de thèse illustre la profusion d'ouvrages consacrés à l'image des juifs dans l'art et la littérature des époques médiévale et moderne, à l'échelle occidentale ou régionale. L'on y trouve la plupart du temps quelques pages consacrées aux marques distinctives des juifs, mais leur contenu est très souvent similaire. Les travaux portant sur l'espace germanique sont beaucoup plus rares, en partie en raison du manque de collaboration séculaire entre les historiens de ces deux pays⁵³⁹. L'étude la plus complète et la

⁵³⁴ ROBERT Ulysse, *Les signes...*, *op. cit.*

⁵³⁵ HOTTENROTH Friedrich, *Handbuch der deutschen Tracht. Mit 1631 ganzen Figuren und 1391 Teilfiguren in 271 schwarzen Textillustrationen, 30 Farbentafeln und einer Titelvignette*, Stuttgart, 1896 ; *ID.*, *Deutsche Volkstrachten – Städtische und Ländliche – vom XVI. Jahrhundert an bis um die Mitte des XIX. Jahrhunderts Volkstrachten aus West- und nordwest- Deutschland*, Francfort, 1900 ; *ID.*, *Deutsche Volkstrachten – Städtische und Ländliche – vom XVI. Jahrhundert an bis um die Mitte des XIX. Jahrhunderts Volkstrachten aus nord- und nordost- Deutschland sowie aus deutsch- Böhmen*, Francfort, 1902.

⁵³⁶ MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*

⁵³⁷ JÜTTE Robert, "Stigma-Symbole...", *art. cit.*

⁵³⁸ En raison du nombre trop grand d'ouvrages, je renvoie directement à la bibliographie.

⁵³⁹ L'apport français est tellement faible qu'il n'est même pas pris en compte par les chercheurs allemands. Ainsi Ulysse Robert n'est jamais cité dans les travaux germaniques, alors qu'il compte parmi les premiers qui ont exploré le sujet, mais c'est l'étude de l'Allemand Felix Singermann qui est considérée comme pionnière lorsqu'elle paraît en 1915. Cf. SINGERMAN Felix, *Die Kennzeichnung...*, *op. cit.* . Certes, ce dernier traite

plus moderne (1957 !) sur la différenciation des juifs est celle de Guido Kisch, en anglais⁵⁴⁰. Plus récente est la thèse de Danièle Sansy, portant sur l'image des juifs en France du nord et en Angleterre, qui consacre une part importante à la question de leur distinction, d'un point de vue essentiellement iconographique. Cependant, au mieux, l'Allemagne y paraît à titre comparatif⁵⁴¹. Cette rapide présentation de l'état des recherches démontre que les jalons sont posés depuis plus d'un siècle pour qu'enfin une étude comparative sérieuse, prenant en compte tant les sources littéraires et iconographiques que les documents normatifs, soit réalisée.

Intéressons-nous à présent au "chapeau juif". Il n'est pas inutile de préciser une nouvelle fois que son usage est antérieur au synode de Vienne en 1267. Il ne s'agit pas encore à cette époque du *Judenhut*, qui ne prend ce nom qu'à partir du moment où les autorités l'imposent, mais d'un chapeau pointu, d'une forme assez haute, à large rebord, de couleur jaune pâle, comme celui que porte Mardochee dans l'*Hortus Deliciarum*, à la fin du XIIe siècle⁵⁴². Jusque dans la seconde moitié du XIIIe siècle, il semble que ce soit ce genre de chapeau qui prévale dans les communautés juives *ashkenazes*. Quelques variantes peuvent apparaître, par exemple plus haut ou plus large, mais la forme générale demeure la même. C'est en tout cas ainsi qu'il est représenté en 1240-1250 sur le baptistère en bronze de la cathédrale de Hildesheim : on peut y voir sculptés les juifs traversant la mer Rouge, derrière Moïse – le seul à ne pas être coiffé de ce chapeau⁵⁴³.

La forme du chapeau change une première fois dans l'iconographie à partir du moment où son port est rendu obligatoire dans la société et son apparition dans l'image se multiplie, voire se systématisé. Est-ce un hasard ? Est-ce dû au durcissement du discours sur les juifs ? Ou est-ce simplement une observation de la réalité ? En effet, les modes changent, il n'est pas improbable qu'en l'espace de deux siècles les juifs aient amélioré la forme de leurs couvre-chefs. Après 1250, donc avant le synode de Vienne, les chapeaux sont toujours hauts et fins, mais prennent la forme d'un entonnoir renversé : une calotte plus ou moins plate surmontée d'une tige dont la hauteur varie selon les artistes. C'est ce chapeau qui va devenir dans l'iconographie, et par le biais de ce support dans l'imaginaire collectif, l'archétype du

uniquement des signes distinctifs des juifs et le cadre se limite à l'Empire germanique, mais Ulysse Robert en dit quasiment autant dans son chapitre qui regroupe l'Allemagne, la Suisse et la Pologne.

⁵⁴⁰ KISCH Guido, "The Yellow...", *art. cit.*

⁵⁴¹ Danièle SANSY travaille depuis plusieurs années à l'élaboration d'une histoire occidentale des signes distinctifs des juifs, entreprise jamais retentée depuis 1891...

⁵⁴² *Hortus Deliciarum*. Extrait du festin d'Assuerus et d'Esther (au centre) à la droite d'Esther est assis son oncle Mardochee, coiffé du chapeau pointu, dans ENGELHARDT Christian Moritz (éd.), *Herrad von Landsperg...*, *op. cit.*, planche 4, fragment 2 [diaporama 7].

⁵⁴³ Juifs traversant la mer Rouge. Hildesheim, relief sur un baptistère de la cathédrale, bronze, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 43 [diaporama 27].

Judenhut. On le trouve figuré sur l'ensemble du territoire germanique, dans les villes de la région du Rhin, par exemple sur le tympan central de la cathédrale de Strasbourg, sur celui de la cathédrale de Thann dans le diocèse de Bâle, à Cologne, à Constance, à Mayence,... De même dans les villes d'Augsbourg, de Donaueschingen, de Naumburg,... L'une des meilleures illustrations provient des statues situées sur la façade extérieure de la cathédrale de cette dernière ville (dans l'actuel *Land* de Saxe-Anhalt). On peut y observer Judas recevant son salaire de félon, entouré de quatre coreligionnaires⁵⁴⁴. Le *Judenhut* demeure simple ou simplifié, il est extrêmement rare que les artistes lui ajoutent des motifs. En de très rares occasions apparaissent des rayures ou des stries, à la base ou sur la pointe.

Le chapeau subit une nouvelle mutation au cours du XIV^e siècle : les formes anciennes subsistent comme on peut le voir sur les peintures murales de l'église de Baldenheim⁵⁴⁵, mais de manière générale, la pointe tend à se raccourcir, le rebord n'est plus aussi large et l'ensemble apparaît plus rigide. Le chapeau se fige dans l'image et dans l'imaginaire. Le *Judenhut* de la seconde moitié du XIV^e siècle est augmenté d'une boule à son sommet, sans que cela soit systématique. Ce type de chapeau semble davantage présent dans le sud-ouest de l'Empire et dans la vallée du Rhin que dans le nord ou à l'extrême est. Une miniature tirée du *Manessischen Liederhandschrift* (non daté) représente le juif Süsskind von Trimberg, troubadour, debout devant l'évêque de Constance, coiffé de ce chapeau-entonnoir à boule de couleur jaune⁵⁴⁶. Un second exemple date de 1350 : il s'agit d'un détail d'une miniature présentant l'entrée du Christ à Jérusalem, accueilli par un juif coiffé de ce chapeau⁵⁴⁷. Durant la première moitié du XV^e siècle, la boule se généralise, quelle que soient les variantes que revêt la forme générale du chapeau (conique, ronde ou carrée).

Une tendance nouvelle se fait jour au cours du siècle avec le phénomène de l'orientalisation des juifs dans les scènes de la Passion comme dans l'iconographie plus profane : l'apparition du turban ou d'un chapeau fait de voilages, à tendance légèrement pointue. Les couleurs de ces représentations orientalisées sont plus vives et les chapeaux deviennent multicolores. Le jaune n'est plus de rigueur, comme on peut le voir dans la scène

⁵⁴⁴ Judas recevant son salaire de félon. Naumburg, cathédrale, sculptures de pierre, 1250-1260, dans SCHILLER Gertrud, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, vol. II : *Die Passion Jesu Christi*, Güterlsoh, 1968, fig. 55 [diaporama 28].

⁵⁴⁵ Comparution du Christ devant Caïphe. Peinture murale sous la tribune d'orgue, XIV^e siècle. Baldenheim, Eglise protestante. L'illustration provient de la brochure disponible sur place [diaporama 34].

⁵⁴⁶ Le troubadour juif Süsskind von Trimberg devant l'évêque. Zurich, miniature du XIV^e siècle, dans BARNAVI Elie (dir.), *Histoire universelle...*, op. cit., p. 105 [diaporama 35].

⁵⁴⁷ Chapeau à boule, XIV^e siècle. Processional et rituel provenant sans doute du couvent des dominicains des Saintes-Catherine-et-Agnès de Strasbourg, vers 1350. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, ms St. Peter perg. 21, folio 12, dans *Le Trésor de Colmar...*, op. cit., fig. 46 [diaporama 45].

du couronnement d'épines du tableau de la Passion de Karlsruhe, peint vers 1440, où la couleur dominante des vêtements est le vert. Le personnage de gauche porte des habits dorés et le rouge de la tunique du Christ est rappelé par petites touches (chapeaux, collants, ...), conférant une certaine chaleur à l'image, malgré ce qui est représenté. Les couleurs ne semblent pas comporter de symbolique particulière⁵⁴⁸. Cette même impression se dégage du *Christ aux outrages* du retable des dominicains réalisé dans le dernier quart du XVe siècle⁵⁴⁹. Aucun des chapeaux de ce tableau n'est pointu, mis à part peut-être le couvre-chef gris bleuté de forme souple que tient dans la main le juif agenouillé devant le Christ. Les couleurs accentuent cet aspect oriental. Le turban du juif qui lève le bras est rose, il est lui-même vêtu de vert et à sa droite se tient un personnage au turban bleu et à l'habit rouge brodé d'or. Face à eux, le juif qui brandit un bâton porte un vêtement bleu et or. La forme même de la pièce n'est pas sans rappeler les palais d'Orient. Ce chapeau en forme de turban ne remplace pas le *Judenhut* à boule, les deux types coexistent pendant quelques temps. Le turban peut aussi être de couleur sombre, comme on peut l'apprécier sur la reproduction d'une gravure bichrome de la fin du XVe siècle ou du début du XVIe siècle, caricaturant l'*advocatus Judaeorum* Joselmann de Rosheim, qui atteste d'une évolution évidente dans la manière de représenter le *Judenhut*⁵⁵⁰.

Ainsi au XVe siècle, le chapeau juif traditionnel est tombé en désuétude, du moins c'est ce que l'on peut déduire à en juger par l'iconographie, et la rouelle fait son entrée dans le champ iconographique. Elle revêt une forme plus singulière que celle adoptée dans les pays occidentaux durant la période précédente, et sa représentation est immuable, dans l'Empire germanique, entre le XVe et le XVIIe siècle : elle est creuse, comme la lettre O, alors que dans les autres pays, au Moyen Age, elle était souvent pleine⁵⁵¹.

Le premier exemple est extrait du *Buch der Chroniken* de l'historien et humaniste Hartmann Schedel (1440-1514), imprimé à Nuremberg en 1493⁵⁵², où est illustré le meurtre

⁵⁴⁸ Le couronnement d'épines. Tableau de la Passion de Karlsruhe, vers 1440. Karlsruhe, Kunsthalle, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section I, ill. 72 [diaporama 68].

⁵⁴⁹ Christ aux outrages. Volet du retable de l'église des dominicains, atelier de Martin Schongauer, vers 1480-1490. Colmar, Musée d'Unterlinden, inv. 88 RP 453, dans *Le Trésor de Colmar...*, *op. cit.*, p. 127 [diaporama 84].

⁵⁵⁰ Caricature de Joselmann de Rosheim adorant le veau d'or. Gravure sur bois, début du XVIe siècle, dans RAPHAËL Freddy, "Joselmann de Rosheim et la Guerre des Paysans", *SHASE*, 93 (1975), p. 88 [diaporama 100].

⁵⁵¹ ROBERT Ulysse, *Les signes...*, *op. cit.*, *passim*. Cf. également ZAFRAN Eric M., *The iconography of antisemitism : a study of the representation of the Jews in the visual arts of Europe (1400-1600)*, New York, 1973.

⁵⁵² Meurtre de Guillaume de Norwich, 1144, dans SCHEDEL Hartmann, *Buch...*, *op. cit.*, folio 201 verso [diaporama 93].

de Guillaume de Norwich (1144). Trois juifs se tiennent autour du jeune chrétien : deux sont nu-tête et le troisième porte un chapeau plat, de type un peu oriental. Le chapeau n'a plus grande importance ici, ce qui sert à distinguer les juifs comme tels, c'est la rouelle accrochée à leurs habits. Deux d'entre eux la porte sur l'épaule gauche, l'un devant et l'autre à l'arrière, et le troisième sur la poitrine, du côté gauche, ainsi que le préconisent à cette époque les autorités civiles. La gauche, *sinister*, est toujours le mauvais côté. Cette connotation morale de l'emplacement tend à avilir la rouelle et à dépasser le simple marquage physique. Beaucoup d'historiens ont tenté de donner une explication sur les différentes localisations de la rouelle, sans jamais tomber d'accord. Il y en a une à mon sens qui prime sur toutes les autres : l'aspect pragmatique. Le but de l'artiste est de faire savoir à son public qu'il est en présence de juifs, la rouelle doit donc être visible avant d'être conforme aux exigences des autorités civiles. Par conséquent, lorsque dans un tableau ou sur une miniature des juifs sont dans une posture qui masque la partie gauche de leur corps, le signe distinctif est placé ailleurs.

L'une des gravures représentant le meurtre de Simon de Trente (1475), extraite du même ouvrage d'Hartmann Schedel vient illustrer parfaitement mon propos⁵⁵³ : le buste du juif dessiné au premier plan n'étant pas visible, la rouelle est sur son dos ; le juif nommé Vital n'a de visibles que sa tête et son cou et c'est sur ce dernier qu'a été plaquée la rouelle. Il ne s'agit pas plus d'une fantaisie artistique que d'un souci de réalisme, mais d'un procédé iconographique de différenciation : mieux vaut faire figurer la rouelle à un mauvais endroit que pas du tout. Il arrive que la partie gauche du corps soit visible mais que la rouelle apparaisse ailleurs. Il est difficile de savoir si cela relève d'une émancipation de l'artiste par rapport aux règles ou au contraire d'une ignorance complète de celles-ci. A l'époque moderne, l'Allemagne est le seul pays à avoir un système commun de distinction des juifs, les autres pays ayant expulsé leurs communautés. Ce phénomène est identique dans l'iconographie où transparaît cette cohérence. Ainsi, la couleur adoptée est unique – le jaune⁵⁵⁴ – contrairement aux choix des artistes du reste de l'Occident qui cherchent avant tout à identifier les juifs, et non à traduire par l'image des prescriptions officielles. Par rapport au petit nombre de rouelles représentées qu'offre le reste de l'Occident, on peut parler pour l'Allemagne d'une surabondance dans le domaine.

⁵⁵³ Supplice de Simon de Trente, dans *ibid.*, folio 204 verso [diaporama 94].

⁵⁵⁴ Un grand nombre de représentations sont en fait des gravures bichromes, en noir et blanc, illustrant des pages de titre de pamphlets, ce qui n'apporte pas de renseignement quant à la couleur, mais le fait de ne pas griser ou

c. ... et symbolique.

Ce sont les historiens du XIXe siècle, et particulièrement Ulysse Robert, qui abordent la question des marques distinctives, afin de déterminer comment celles-ci ont pu être perçues par les chrétiens au Moyen Age. Le titre même de son ouvrage donne d'emblée la perspective négative dans laquelle il s'inscrit : il parle clairement de "signes d'infamie" et non plus de signe distinctif. La même remarque peut être faite pour Danièle Sansy un siècle plus tard. Il faut faire une remarque préliminaire concernant la profusion de chapeaux pointus dans l'iconographie qui n'ont aucun rapport avec les juifs. Dès le XIe siècle, on trouve des paysans ou d'autres catégories sociales coiffées d'une sorte de bonnet phrygien qui rappelle le chapeau des juifs⁵⁵⁵. Quelle symbolique et quelles interprétations peut-on donner au chapeau pointu et à la rouelle ? Pourquoi cette distinction iconographique est-elle traditionnellement considérée par les historiens comme le marquage de la honte ?

Comme nous avons pu le voir, la principale couleur des signes distinctifs des juifs est le jaune. Le choix des couleurs dans la représentation des juifs n'est pas anodin. Au-delà d'une simple recherche esthétique de la part de l'artiste réside une volonté de dégrader le juif par le recours à des couleurs à connotation plutôt négative. L'historien des couleurs, Michel Pastoureau, dont l'aire d'étude est principalement la France, dégage de l'ensemble de la palette cinq couleurs dénigrées par l'ensemble de la société médiévale : le blanc, le noir, le rouge, le jaune et le vert⁵⁵⁶. Toutes les couleurs sont ambivalentes, le revers négatif servant à stigmatiser les catégories de la population dangereuses ou indignes qu'il faut exclure⁵⁵⁷. Par ailleurs, la société chrétienne du Moyen Age et de l'époque moderne n'apprécie pas les associations de couleurs et préfère les vêtements monochromes, ce qui apparaît effectivement dans l'iconographie. Le canon 16 du concile de Latran IV, par exemple, interdit à tous les membres du clergé de faire usage d'étoffes rouges et vertes, trop voyantes et trop chères⁵⁵⁸. Quant aux vêtements à rayures et à pois, ils sont, dans l'iconographie, associés aux mauvais

noircir le signe distinctif peut laisser imaginer que l'artiste le perçoit d'une couleur claire, on est en droit de penser à la couleur jaune, conformément aux sources normatives civiles.

⁵⁵⁵ BEAULIEU Michèle, "Le prétendu bonnet juif", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires* (1972), p. 29-44.

⁵⁵⁶ PASTOUREAU Michel, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris : le Léopard d'or, 1987, p. 133.

⁵⁵⁷ Dans cette perspective, ces cinq couleurs sont fortement sollicitées. Michel Pastoureau propose une schématisation volontairement simpliste : le rouge est attribué aux prostituées et aux êtres sanguinaires ; le jaune aux traîtres, aux félons, aux faussaires et aux hérétiques (KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *art. cit.*, p. 119) ; le vert (parfois associé au jaune) aux fous, aux jongleurs, aux bouffons, aux musiciens (PASTOUREAU Michel, "Formes et couleurs du désordre : le jaune avec le vert", *Médiévales*, 4 (1983), p. 62-73) ; le noir et le blanc aux lépreux et aux infirmes (*ID.*, *Jésus...*, *op. cit.*, p. 135).

⁵⁵⁸ MANSI, XXII, col. 1003-1006.

éléments de la société, comme on peut le voir sur les miniatures d'un psautier anglais, dit de Fitzwarin (vers 1350-1375) : les juifs qui outragent le Christ sont vêtus de collants rayés⁵⁵⁹. Je n'ai rien trouvé de semblable pour l'espace germanique.

A partir du XIII^e siècle, le jaune tend à devenir la couleur principale associée aux juifs, d'abord dans l'iconographie, ensuite dans les actes normatifs du XV^e siècle⁵⁶⁰. Le jaune devient à lui seul, indépendamment de l'élément qu'il colore, un moyen négatif de distinguer les juifs, alors que son revers positif, en lien avec l'or, sert à mettre en valeur des catégories sociales mieux considérées. Couleur des traîtres, le jaune est associé naturellement à Judas, que les nombreuses représentations dépeignent souvent vêtu totalement ou partiellement de jaune, avec des cheveux et une barbe de couleur rousse, au moins depuis l'époque carolingienne. Un Judas roux tout de jaune vêtu s'observe ainsi sur un vitrail du XV^e siècle de l'église abbatiale de Walbourg⁵⁶¹. Le roux est une couleur chargée négativement, car non seulement c'est un dérivé du jaune, mais en plus il se rapproche du rouge, du sang⁵⁶². Judas n'a cependant pas le monopole de la chevelure rousse, car dans l'art pictural de la fin du Moyen Age, plusieurs traîtres célèbres sont roux : Caïn, Esaü, Dalila, Saül, Caïphe. Cela dépasse également le cadre des personnages bibliques⁵⁶³. De même, *Synagoga* est parfois habillée d'une longue robe jaune, comme sur le panneau droit du retable du *Miroir du Salut* de Conrad Witz (1435)⁵⁶⁴. Marcel Bulard donne une explication de l'association de la couleur jaune aux juifs : une variété de pomme d'api à la peau jaune s'appelle au Moyen Age "pomme de Jonathan", prénom qui revient très souvent dans les histoires de profanation d'hostie. Dès l'origine, la différenciation dans l'iconographie est rendue afflictive et humiliante⁵⁶⁵.

Dans l'Empire, au XVI^e et au XVII^e siècle, les artistes recourent plus fréquemment au vert que dans le reste de l'Occident, comme nous l'avons vu dans le cas de l'orientalisation du chapeau juif. Les peintures issues des ateliers de Martin Schongauer sont nombreuses à présenter cette caractéristique (*Ecce homo*, *Arrestation du Christ*, *Christ aux outrages*, ...).

⁵⁵⁹ BN, Ms. 765, *folio 10 recto* et *folio 12 recto* ; MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section I, ill. 39 et ill. 40.

⁵⁶⁰ Cela ne signifie pas que tous les juifs soient vêtus de jaune, ni que tous ceux qui portent du jaune soient juifs. Il existe par ailleurs des exceptions comme à Nuremberg ou à Venise où les magistrats ont opté pour le rouge, ou en Angleterre où le blanc prime avant d'être remplacé par le jaune.

⁵⁶¹ Baiser de Judas, vers 1461. Walbourg, église abbatiale, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section VII, 2 [diaporama 73].

⁵⁶² BAUM Paul Franklin, "Judas's Red Hair", *The Journal of English and Germanic Philology*, XXI (1922), p. 520-529 ; PASTOUREAU Michel, "Rouge, jaune et gaucher. Note sur l'iconographie médiévale de Judas", dans *ID, Couleurs, images et symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989, p. 69-83. .

⁵⁶³ PASTOUREAU Michel, *Jésus...*, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁶⁴ *Synagoga*. Panneau droit du retable du *Miroir du Salut*, réalisé par Conrad Witz, vers 1435. Bâle, Öffentliche Kunstsammlung Basel, Kunstmuseum, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section II, ill. 34.

Pour cette raison, il étonne moins, comme en témoigne l'érudit protestant Henri Estienne au retour d'une foire de Francfort, dans son *Apologie pour Hérodote*, imprimée à Genève en 1566 : *Si on voyait en France un homme de qualité habillé de verd, on penseroit qu'il eust le cerveau un peu gaillard ; au lieu qu'en plusieurs lieux d'Allemagne cest habit semble sentir son bien*⁵⁶⁶. Le vert n'en reste pas moins une couleur vivement décriée, notamment par les protestants qui, à la suite de Calvin, la jugent déshonnête et "dont tout bon chrétien doit se dispenser dans son vêtement" afin de préférer des couleurs plus austères telles que le noir, le gris, le bleu et le blanc. C'est entre autres son aspect fabriqué, non naturel et par conséquent onéreux qui dérange. Selon Michel Pastoureau, dans l'habillement comme dans d'autres domaines, que ce soit dans l'iconographie ou dans la vie quotidienne, le "vert fabriqué" est victime du "chromoclasme" de la Réforme⁵⁶⁷.

Venons-en à la forme même des signes distinctifs. Les termes *pileus cornutus* ont fait couler beaucoup d'encre chez les historiens qui veulent à tout prix voir dans le chapeau imposé une marque fondamentalement négative. Danièle Sansy s'est intéressée à la symbolique de la pointe et affirme que le chapeau est mal perçu en raison de sa forme conique et de sa forme allongée, que le terme même de *cornutus* confère "à la personne qui en est couverte un caractère bestial et dévalorisant", en raison de la corne que ce chapeau est censé masquer⁵⁶⁸. Aucun texte cependant ne vient attester, pour l'espace germanique, la moindre corne. Pour la population chrétienne de la fin du Moyen Âge, la connotation péjorative qu'elle confère au chapeau pointu a une explication plus basique. Les juifs sont marqués parce qu'ils sont mauvais et tout signe devient un moyen d'identification. Cet étiquetage est très tôt compris comme désignation des responsables des malheurs de la société. C'est ce que laisse entendre un poète du sud de l'Allemagne, Muskablut, au XVe siècle lorsqu'il écrit :

"Et ce serait bien que celui qui prête à usure
 Porte un chapeau juif
 Ainsi il sera reconnu dans beaucoup de pays
 En tant que crapule".

*Und wer wol guot ein juden huot
 ein wuocherer sulde tragen
 so wurde erkannt in manchem lant
 mancher snoder wicht*⁵⁶⁹.

Le chapeau n'est pas tant un moyen de reconnaître les juifs que de démasquer quiconque se livre aux traditionnelles pratiques juives, à savoir l'usure. Une fresque du XIVe siècle dans l'église Saint-Jean de Wissembourg, au-dessus de la sacristie, dépeint des

⁵⁶⁵ BULARD Marcel, *Le scorpion...*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁶⁶ Cité dans PASTOUREAU Michel, *Jésus...*, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁶⁷ PASTOUREAU Michel, "L'Eglise et la couleur des origines à la Réforme", *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 147 (1989), p. 203-230.

⁵⁶⁸ SANSY Danièle, "Chapeau juif...", *art. cit.*, p. 358.

⁵⁶⁹ Cité dans SCHRECKENBERG Heinz (éd.), *Die christlichen Adversus... (13. – 20. Jh.)*, *op. cit.*, p. 501.

Lombards torturant Erasme en dévidant ses intestins autour d'un treuil, coiffés d'un chapeau juif⁵⁷⁰. Le chapeau pointu, au départ élément du costume choisi par les juifs eux-mêmes pour se démarquer des chrétiens⁵⁷¹, est de plus en plus perçu comme une marque discriminatoire par les chrétiens.

Il est en outre intéressant de remarquer que quelle que soit la valeur, négative ou positive, attribuée au chapeau porté par les juifs, l'enseignement médiéval, à commencer par l'iconographie, a tellement martelé cette association du juif et du chapeau à pointe, que le *Judenhut* apparaît dans des contextes dépourvus de juifs : dans le sixième livre du *Chronicon Alsatiae* de Bernard Hertzog (1592), des armoiries de différentes familles alsaciennes chrétiennes sont présentées, plusieurs ayant choisi un personnage barbu coiffé d'un chapeau pointu, que l'auteur qualifie indifféremment de *Spitzhut* ou de *Judenhut*. C'est notamment le cas de la famille Grosstein⁵⁷². Le chapeau pointu devient pleinement l'emblème des juifs au XVe siècle, à tel point que sa simple représentation sur un écusson suffit à caractériser un groupe comme juif, ainsi que le montre un volet du retable de saint Thomas (vers 1424), peint par le Maître Francke⁵⁷³. Le même procédé est utilisé, sur un étendard cette fois, dans la scène de crucifixion du tableau peint par Hans Pleydenwurff dans la seconde moitié du XVe siècle. L'emprise diabolique des juifs est soulignée par la présence d'un chapeau pointu que tient un diable⁵⁷⁴. Enfin, un autre type de lien est établi, plus subtil, dans une chronique anonyme germanique du début du XIVe siècle : aux juifs est associée la forme étirée, pointue (comme le chapeau). Or, les moralistes de cette époque réproouvent cette tendance à l'allongement des formes tant dans les vêtements que dans les souliers⁵⁷⁵.

⁵⁷⁰ RAPHAËL Freddy, "Représentation de soi...", *art. cit.*, p. 140.

⁵⁷¹ Le terme *cornutus* employé d'abord par les papes n'a pas nécessairement une connotation péjorative, puisqu'il peut être compris dans le sens "qui a la forme d'une corne". La coiffe des évêques d'ailleurs est appelée *pileus cornutus*. Cf. STRAUS Raphaël, "The 'Jewish Hat' as an aspect of social history", *Jewish Social Studies*, IV (1942), p. 62. Les juifs n'ont pas choisi ce chapeau pour cacher une infirmité ou une protubérance quelconque, mais pour se différencier physiquement des chrétiens, pour préserver leur intégrité. D'après l'étude de Friedrich Hottenroth, il apparaît que la mode chrétienne, avant le XIIIe siècle, privilégie les formes arrondies. D'où certainement le choix fait par les juifs de porter un chapeau doté d'une telle pointe. Cf. HOTTENROTH Friedrich, *Handbuch der deutschen...*, *op. cit.*, fig. 55 [diaporama 12].

⁵⁷² HER(T)ZOG Bernard, *Chronicon Alsatiae. Edelsasser Kronick und ausführliche Beschreibung des untern Elsasses am Rheinstrom auch desselben furenemer Statt als Strassburg, Schlettstat, Hagenau, Weisenburg, und anderer der enden gelegener Statt*, Strasbourg, 1592, livre VI, folio 171 : *Die von Grosstein haben gefuhrt schwarz Sparren gegen einander in gelbem feldt uff dem helm ein Brustbild oder Mennlin in gelben fleid und spitzen Judenhutt ahn der Brust zwen zusame gefugte schwarze Sparren helmdeck gelb unnd schwarz (...)* [diaporama 132].

⁵⁷³ La flagellation du Christ. Volet du retable de saint Thomas, réalisé par le Maître Francke, vers 1424. Hambourg, Hamburger Kunsthalle, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section III, ill. 46. [diaporama 64].

⁵⁷⁴ La crucifixion. Tableau de Hans Pleydenwurff, milieu du XVe siècle. Munich, Alte Pinakothek, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section III, ill. 126.

⁵⁷⁵ *Anonymus Leobensis*, cité dans SANSY Danièle, "Chapeau juif...", *art. cit.*, p. 359 : (...) *Notandum, quod post mortem Alberti regis Romanorum in Austria, in Stiria et etiam in aliis terris plures adinventiones et*

Qu'en est-il de la rouelle ? Deux interprétations symboliques sont communément admises. La première revêt un caractère théologique rapprochant la roue, tant par sa forme (ronde) que par sa couleur (jaune ou blanche) de l'hostie. Elle peut être un rappel de ce que les juifs font subir au Christ et aux chrétiens, les accusations de profanations d'hostie et autres blasphèmes étant largement réactualisés par Luther au XVI^e siècle. De même qu'elle peut être un moyen de marquer les juifs par un signe qui symbolise la religion qu'ils rejettent, que l'on peut alors rapprocher des deux croix jaunes que les hérétiques sont tenus de porter dans certaines régions de l'Occident⁵⁷⁶. L'interprétation privilégiée par les historiens est celle qui consiste à rapprocher la rouelle d'une pièce de monnaie, matérialisation de l'antijudaïsme théologique médiéval et moderne, car elle renvoie alors aux trente deniers de Judas Iscariote, assimilant les juifs qui la portent aux traîtres, ce que vient accentuer la couleur jaune, tout en mettant en avant les pratiques usuraires des juifs⁵⁷⁷. Il est vrai que pour le commun des fidèles, le juif médiéval et moderne se distingue de ses contemporains chrétiens davantage par ses activités financières que par ses croyances et ses dogmes, car les premières touchent directement la population.

Or, cette interprétation historique – qui satisfait nombre de chercheurs – comporte quelques lacunes. En effet, si toutes les rouelles occidentales ont la même signification, pourquoi une telle disparité dans la représentation et dans les modalités du port ? Les artistes songent-ils à donner une explication particulière à l'insigne des juifs ou recherchent-ils une certaine esthétique, ce qui expliquerait l'existence de rouelles de couleurs différentes ? Peut-être répondent-ils également à des critères de visibilité, car une rouelle jaune sur une robe jaune ne ressort pas. Il est vrai que le problème ne se pose pas en Allemagne à l'époque moderne puisque la rouelle est toujours jaune. D'autre part, la rouelle germanique est creuse, ce qui n'est pas le cas des rouelles médiévales. Toutefois l'hostie comme le denier sont pleins. Que faut-il en déduire ? L'interprétation se passe-t-elle de la forme ? Il y a donc bien une différence entre la représentation médiévale de la rouelle et celle qui est figurée à partir du XV^e siècle dans l'Empire.

Le chapeau pointu et la rouelle s'inscrivent avant tout dans des contextes particuliers. S'ils désignent les juifs comme tels ou comme non-chrétiens, ce ne sont pas tant eux qui avilissent les juifs que la situation dans laquelle ces derniers se trouvent et les actes qu'ils

novitates in sarciendo vestes surrexerunt (...). Capuciis etiam omnes inceperunt uti, tam rustici et Judei et pastores. Cessavit etiam tunc usus mitrarum virilium, per quas inter laicos pluries Christianus cognascebatur a Judeo. De coma etiam vel valde parum precindebant vel omnino ut Judei vel Ungari comam dividebant (...).

⁵⁷⁶ Voir la partie consacrée aux hérétiques dans l'ouvrage d'Ulysse Robert.

commettent, principalement à l'encontre du Christ. Le chapeau et la rouelle sont par essence deux marques très différentes, puisque le premier appartient au costume, le second est un ajout extérieur. *De facto*, la rouelle revêt une connotation beaucoup plus négative. A cela s'ajoute le fait que lorsqu'elle fait irruption dans l'iconographie moderne, le sens que lui donnaient les hommes du Moyen Age est connu. Ce passif médiéval, cette perception ancienne des juifs qu'elle porte en elle la rendent nécessairement plus odieuse que le *Judenhut*. Un autre aspect renforce ce sentiment : lorsque les juifs sont en groupe, le chapeau est souvent dessiné sur l'un d'entre eux, pour signifier au public qu'il est en présence de juifs. Dans un *Bible* alsacienne en images du XVe siècle, Jésus fait un sermon devant une assemblée de six juifs au-dessus desquels est écrit le terme *Judei*. Donc il y a au moins deux juifs puisque le pluriel est utilisé. Or seul l'homme au centre est barbu et porte le chapeau pointu à boule. Le chapeau revêt ici une fonction purement iconographique servant à désigner à l'observateur la présence de juifs dans l'image⁵⁷⁸. La rouelle, en revanche, est appliquée à chacun des personnages, comme dans la gravure du meurtre de Simon de Trente, dans l'ouvrage d'Hartmann Schedel. De plus, lorsque la rouelle fait son apparition au XVe siècle dans l'iconographie germanique, elle n'est plus un élément qui sert à désigner des personnages bibliques comme juifs, elle est essentiellement utilisée dans une imagerie pamphlétaire et satirique, qui s'approche davantage de la réalité quotidienne. Le but n'est plus d'effrayer les chrétiens par des récits bibliques réactualisés par des Hébreux "déguisés" en juifs, mais de mettre les chrétiens en garde contre leurs voisins. La rouelle s'inscrit dans ce contexte iconographique beaucoup plus réaliste que celui dans lequel apparaît le *Judenhut*, qui est avant tout le symbole d'un archétype juif créé par une société chrétienne qui cherche à consolider sa position face à une religion qui continue de se maintenir et qui renvoie le christianisme à la possibilité de ne pas être totalement le *verus Israel*. Pour cela, la rouelle semble empreinte de plus de négativité, car elle crée un pont beaucoup plus direct entre les juifs de l'imagerie et les juifs réels.

L'un comme l'autre néanmoins ne jouissent pas d'une *aura* favorable dans l'historiographie contemporaine. Au mieux appartiennent-ils à l'antijudaïsme chrétien, au pire ils sont les ancêtres directs de l'étoile jaune imposée par le régime national-socialiste, rappelant ainsi que le Moyen Age a créé, propagé et maintenu l'altérité du juif. Ces deux marqueurs iconographiques de judéité ou d'altérité participent pleinement dans l'imaginaire collectif au processus de marginalisation du juif, car ils contribuent à le maintenir à l'écart

⁵⁷⁷ KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *art. cit.*, p. 118.

visuellement des chrétiens, non seulement dans l'image, mais aussi dans le temps, en raison de la pérennité des supports sur lesquels ils ont été représentés. L'iconographie, et à plus forte raison celle des signes distinctifs, est l'un des vecteurs les plus efficaces de l'enseignement du mépris. En plus de cette désignation extérieure comme autres, les juifs subissent une transformation physique censée les rendre plus monstrueux, à l'instar de ce qui se produit dans la littérature. Ce dépassement dans la représentation des juifs leur fait perdre davantage de consistance humaine et renforce la perception fantasmagorique chrétienne du juif.

d. Le corps du juif : faciès et profil.

L'iconographie est perçue par nombre d'historiens comme le support privilégié de l'antijudaïsme médiéval et moderne, car elle est l'expression figurée de l'enseignement ecclésiastique et de ses interprétations populaires. Le programme iconographique médiéval, qui accorde une place de choix à la vie de Jésus, avec l'essor de textes mystiques comme les *Meditationes vitae Christi*⁵⁷⁹, se montre propice au développement d'une image déformée et monstrueuse du juif bourreau du Christ. Dans ce contexte particulièrement, le physique du juif subit une transformation avilissante, perceptible dès le XIII^e siècle. Le Christ aux outrages, la flagellation ou le couronnement d'épines, entre autres, sont autant d'occasion de montrer le juif sous son véritable jour⁵⁸⁰.

Comme nous l'avons déjà montré, la laideur du juif est nécessaire pour exprimer sa malignité. C'est un moyen de mettre en garde les chrétiens qui seraient tentés de l'approcher. L'iconographie est, dans cette perspective, peut-être plus persuasive que les textes, par son caractère immédiat. S'opère ainsi une mutation du faciès juif – non systématique – qui devient grimaçant et terrifiant : la pilosité est abondante, le teint est plus foncé, les lèvres sont épaisses, peut-être en rappel du baiser de Judas. De manière générale, les traits deviennent grossiers et grimaçants, en lien avec les outrages qu'ils font subir au Christ et à la cruauté jouissive dont ils font preuve. Si l'on reprend le retable de Buhl mentionné plus haut, cela est parfaitement visible. Le panneau gauche présente une scène du Christ aux outrages, dans

⁵⁷⁸ Chapeau juif, XV^e siècle. *Bible en images*, Alsace. Fribourg-en-Brigau, Universitätsbibliothek, Br. 334, *folio* 2, détail [diaporama 53].

⁵⁷⁹ SANSY Danièle, "Jalons...", *op. cit.*, p. 141.

⁵⁸⁰ Cf. BREMER Natascha, *Das Bild...*, *op. cit.*

laquelle le personnage qui se moque de Jésus en lui tirant la langue est particulièrement laid et mal dessiné⁵⁸¹.

Dans les représentations du cycle de la Passion, les juifs sont très souvent représentés la bouche grande ouverte, tels les trois bourreaux qui fouettent le Christ dans le *Donaueschinger Psalter* de la fin du XIIIe siècle⁵⁸². Pour quelle raison ? Il est peu aisé de le déterminer. Cependant, dans l'iconographie chrétienne, les hommes de bien et de haut rang gardent la bouche close, même lorsqu'ils sont en train de prononcer un discours, tandis que les méchants, surtout les bourreaux, les calomniateurs et les traîtres, ont la bouche ouverte⁵⁸³. Il n'est pas rare que le visage du juif arbore un rictus effrayant, ce qu'illustre le retable de Buhl. Sur une gravure sur bois datée de 1492 représentant une profanation d'hostie, tous les juifs représentés ont un faciès grimaçant et peu avenant⁵⁸⁴. Les sourcils froncés, en marque de réprobation, comme les plis de la bouche ou les yeux exorbités, participent de ce processus d'enlaidissement. L'artiste a ainsi deux possibilités pour renforcer les mauvaises actions que sont en train d'accomplir les juifs : leur dessiner soit un visage grimaçant et effrayant, soit un sourire narquois et sadique. François Garnier fait remarquer que ces deux attitudes sont celles que l'on retrouve de la même façon plaquées sur le visage du diable et de ses séides⁵⁸⁵. Danièle Sansy, qui s'est intéressée aux aires géographiques française et anglaise, constate que deux périodes sont à distinguer dans la déformations des traits des juifs : jusqu'au second tiers du XIIIe siècle, elle consiste en un grossissement des traits, mais à partir du milieu du XIVe siècle, une bestialisation faciale se fait jour, comme dans les miniatures des *Petites Heures* de Jean de Berry (fin du XIVe siècle)⁵⁸⁶. Je n'ai pas trouvé d'équivalent bestialisant pour l'espace germanique.

Parmi tous les éléments du visage, c'est le nez qui retient le plus l'attention des artistes et, par suite, des historiens. Le positionnement des juifs de trois-quarts ou de profil accentue la proéminence de cette partie faciale. Bien qu'il faille faire preuve de prudence et ne pas qualifier un nez de "sémite" là où l'artiste ne sait visiblement pas bien dessiner, il semble

⁵⁸¹ Christ aux outrages, panneau inférieur droit du retable de l'église Saint-Jean-Baptiste de Buhl, vers 1450-1501 [diaporama 103].

⁵⁸² *Donaueschinger Psalter*, diocèse de Bâle (vers 1260-1270). Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. Donaueschingen 186, folio 13 recto, dans *Le Trésor de Colmar...*, *op. cit.*, p. 138 [diaporama 30].

⁵⁸³ GARNIER François, *Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et symbolique*, Paris, 1982 et 1989, p. 135.

⁵⁸⁴ WOHLFEIL Rainer, "Die Juden in der zeitgenössischen bildlichen Darstellung", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (éd.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, fig. 26. Je renvoie à la page de couverture de cette troisième partie.

⁵⁸⁵ GARNIER François, *Le langage...*, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁸⁶ SANSY Danièle, "Jalons...", *op. cit.*, p. 146.

assez évident qu'une focalisation iconographique s'opère sur le nez : il s'allonge, grossit, voire devient difforme dans certains cas. Ce phénomène s'observe particulièrement en Angleterre : dans une *Bible* datant de 1273, une miniature représente Moïse s'adressant aux Hébreux. Tous sont représentés de profil, avec un nez long et crochu⁵⁸⁷. Mais il est impossible de dresser un tableau homogène de ce phénomène, pas plus au sein d'un pays ou d'une région qu'à l'intérieur d'une même illustration. Si l'on observe l'un des volets du retable d'Idar-Oberstein, ville d'Allemagne, réalisé vers 1390, les quatre juifs qui outragent le Christ ont des nez dissemblables. Deux d'entre eux, parce qu'ils sont dessinés de profil, se révèlent particulièrement intéressants : l'homme au premier plan a un énorme nez – proche du groin peut-être⁵⁸⁸ – et celui qui se tient derrière lui et qui tire les cheveux du Christ a un long nez droit et aquilin⁵⁸⁹. Peut-on pour autant distinguer les juifs dans l'image grâce à leur nez ? Cela me paraît difficile, à moins de reconnaître le juif grâce au contexte iconographique ou au moyen d'autres éléments soulignant sa judéité. C'est bien que le nez ne constitue pas une distinction suffisante, *a fortiori* parce qu'il n'existe pas un nez sémite, mais plusieurs.

Néanmoins, un genre iconographique nouveau apparaît, dès le XIII^e siècle : la caricature. Les exemples les plus anciens se trouvent dans des minutes de procès anglais, dans les marges desquelles le greffier a réalisé un croquis des prévenus. Le premier document date de 1240 ou 1272 et montre un juif barbu de profil, avec un nez crochu et un visage patibulaire⁵⁹⁰. Son nom ne nous est pas parvenu. Le second document date de 1289, la caricature, très semblable à la précédente, représente un certain Hake de Norwich⁵⁹¹. L'Allemagne possède également des sources normatives dans lesquelles on retrouve des juifs caricaturés. C'est le cas de trois documents en lien avec la communauté juive de Spire, à propos de son retour dans la ville après l'expulsion consécutive aux événements de la Peste Noire (22 octobre 1352)⁵⁹², de l'attribution d'une *Judengasse* (18 août 1354)⁵⁹³ et de l'imposition du *Judenhut* (24 octobre 1468)⁵⁹⁴. Tous trois sont conservés dans les archives de

⁵⁸⁷ Moïse parle aux Hébreux. Miniature d'une *Bible* britannique, 1273. Londres, British Museum, ms Add. 50003, *folio* 61 *verso*, dans FRUGONI Chiara et BLUMENKRANZ Bernhard, *Il capello a punta...*, *op. cit.*, fig. 13 [diaporama 31].

⁵⁸⁸ Contrairement à la France et à l'Angleterre, l'Allemagne ne présente pas de cas de juifs affublés d'un groin, alors même que c'est dans ce pays que se développe le thème de la *Judensau*. Une miniature issue d'un manuscrit daté de 1325, le *Taymouth Hours*, met en scène le Christ portant la croix. Il est entouré de trois personnes, dont deux juifs, vêtus de vêtements rayés de rouge et de blanc, celui de gauche porte un chapeau juif rouge, et tous deux ont un groin dessiné à la place du nez. Cf. MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section II, ill. 36.

⁵⁸⁹ Christ aux outrages, volet du retable d'Idar-Oberstein, vers 1390, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcastst...*, *op. cit.*, section I, ill. 49 [diaporama 48].

⁵⁹⁰ ROTH Cecil, *Essays and portraits in Anglo-Jewish history*, Philadelphie, 1962, fig. 8 [diaporama 32].

⁵⁹¹ *Ibid.*, fig. 6 [diaporama 32].

⁵⁹² Stadtarchiv – Speyer : 1 U 279 (1-2) [diaporama 46].

⁵⁹³ Stadtarchiv – Speyer : 1 U 280 [diaporama 46].

⁵⁹⁴ Stadtarchiv – Speyer : 1 U 393 [diaporama 77].

ladite ville et ont pour caractéristiques communes de présenter des initiales stylisées par un personnage aux cheveux bouclés, de face et imberbe, portant un *Judenhut* à boule (visiblement réalisées par la même main). Le graphisme des différents nez n'a rien d'exceptionnel ici, c'est également celui que l'on retrouve sur des sceaux de la ville de Metz au XIV^e siècle, notamment sur un atour de 1370 servant de règlement sur la manière de faire ajourner un débiteur absent⁵⁹⁵. En revanche, j'ai trouvé à la bibliothèque municipale de Colmar, sur certaines pages de la *Weltchronik* de Rudolph von Ems, dans sa version de 1459 réalisée par Hans Schilling, des caricatures d'une forme plus traditionnelle : sur le *folio* 114, l'initiale W prend la forme d'un homme dessiné de profil, coiffé d'un chapeau proche du turban, conformément à l'évolution du *Judenhut* au XV^e siècle. Il porte une longue barbe et son nez est proéminent ; son visage n'affiche aucune hostilité mais il diffère de tous les Hébreux représentés dans l'ouvrage. Là, il s'agit d'un personnage plus contemporain, dont la judéité ne peut être totalement attestée⁵⁹⁶. Ce volume comprend d'autres initiales plus ou moins semblables, celle-ci étant la plus aboutie et la plus représentative du phénomène caricatural⁵⁹⁷.

Dans l'imaginaire collectif, il est admis dès le Moyen Age qu'il existe un "nez juif" et cette affirmation connaîtra une longue postérité. Cette assertion dépasse le carcan iconographique et intègre pleinement la société, sans pour autant que l'on puisse établir quelle proportion de chrétiens donne foi à ce mythe, ni si l'ensemble de la population partage cette idée ou si elle ne dépasse pas les couches les plus basses. Ce point ne fait qu'accentuer les contrastes constitutifs de la perception des juifs, car, s'ils sont reconnaissables à leur nez ou plus généralement à leur physique, pourquoi leur imposer une marque distinctive dans la vie ? Ou bien l'iconographie est-elle à comprendre comme un anti-miroir de la société chrétienne, qui ne reflète que l'image du juif fantasmé contre lequel elle se défoule librement ?

Le visage est la partie corporelle du juif qui concentre le plus d'éléments péjoratifs et avilissants. Mais il faut ajouter un autre aspect qui est le positionnement de profil, tantôt simplement la tête, tantôt l'ensemble du corps. Nombreux sont les historiens, à commencer par Bernhard Blumenkranz, qui revendiquent le "profil juif" comme l'une des composantes

⁵⁹⁵ AM Metz : BB 124 (11). La tête de juif caricaturée apparaît sur le contre-sceau du paraige messin de Jurue, l'ancienne rue des juifs. Le paraige est un groupe de familles patriciennes qui se sont installées dans la Jurue après la disparition des juifs, d'où la représentation, sans doute, d'un buste de juif au revers de son sceau, utilisé essentiellement pour ratifier les règlements d'administration municipale [diaporama 167].

⁵⁹⁶ BM Colmar : Ms. 305 : *Weltchronik Rudolf von Ems...*, *op. cit.*, *folio* 114 *recto* [diaporama 72].

⁵⁹⁷ *Ibid.*, *folio* 125 *recto* et *folio* 132 *verso*. Il est impossible de dater ces caricatures, mais leur style rappelle d'autres dessins ou illustrations du XV^e siècle [diaporama 72].

majeures de l'antijudaïsme visuel ou iconographique⁵⁹⁸. Dans le *Codex Balduini* (1350), d'origine rhénane, la communauté juive vient à la rencontre de l'empereur pour recevoir la Loi de Moïse, ainsi que le précise la légende (*Imperator redit dans judeis legem moysi in rotulo*). Tous les juifs portent le chapeau pointu, mais seul le premier, sans doute le *rabbi*, est représenté "à la juive", avec une barbe fournie et un nez proéminent, positionné de profil⁵⁹⁹. Dans cette miniature, les gens qui entourent l'empereur, les gens de qualité donc, ne sont pas représentés de profil. Il serait intéressant de poursuivre plus avant sur ce point, afin de déterminer si l'on est en présence d'un code iconographique ou si ces postures antagoniques sont le seul fait de l'artiste.

Le fait de représenter le juif de profil n'a pas fait l'objet d'une étude approfondie. Chaque historien délivre sa propre interprétation. Cette posture ne peut être comprise comme quelque chose d'anodin. Faut-il y voir le refus du face à face avec cet être auquel on prête de moins en moins de caractéristiques propres à la communauté des humains ? Le profil ôte au juif son image, il y a là un déni d'humanité. C'est de façon délibérée que les chrétiens s'empêchent d'envisager pleinement le juif, dans sa globalité. Cette mutilation du regard découle et renforce en même temps la construction de l'altérité du juif. En l'Allemagne, la caricature de profil est surtout présente aux XIII^e et XIV^e siècles – elle est beaucoup plus rare à l'époque moderne – presque exclusivement dans les scènes de la Passion, où le but est de mettre en avant la cruauté des juifs. L'intérêt de la caricature est également de souligner la laideur des juifs, le physique n'étant que le reflet de l'âme. A partir de la fin du Moyen Age, les juifs sont davantage hideux que terrifiants, comme l'illustre *La disputation de saint Stéphane*, un tableau peint en 1484 par Jan Polack. Les juifs dépeints sont très laids, grimaçants, et vieux, en opposition à la jeunesse et à la beauté du saint⁶⁰⁰. Le corpus assez vaste de représentations des juifs auquel j'ai pu avoir accès démontre que la représentation de profil est très prisée en France et surtout en Angleterre. En Allemagne, c'est celle de trois-quarts qui prime. Toutefois, dans le contexte germanique, la personne positionnée de profil est toujours du mauvais côté de la société, attestant la connotation négative de ce mode de représentation. Ainsi, sur les peintures murales du XIV^e siècle de l'église Saint-Pierre-le-

⁵⁹⁸ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁹⁹ Accueil de l'empereur Henri VII à Rome. Staatsarchiv – Koblenz, Abt. I C n°I, p. 47, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 19 [diaporama 44].

⁶⁰⁰ *La disputation de saint Stéphane*. Munich, Alte Pinakothek, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section II., fig. 24 [diaporama 88].

Jeune de Strasbourg, dans la scène de l'arrestation du Christ, alors que Jésus est de face et que les juifs et les Romains sont de trois-quarts, Judas est de profil⁶⁰¹.

La caricature et la position de profil ne sont pas des marques de la judéité, ce sont des moyens iconographiques servant à diaboliser tous les êtres malfaisants de la société, parmi lesquels se trouvent les juifs, mais aussi les hérétiques et les bourreaux. Pour cette raison la notion de "profil juif" est fort discutable, autant que celle de "faciès juif". Mais qu'elle soit le fait d'une iconographie qui leur est propre ou d'une iconographie globale ou associative, il n'en reste pas moins que l'image des juifs subit une détérioration progressive. Cette dernière ne peut être appréhendée sans souplesse, car il est difficile de dégager des caractéristiques communes, durables et systématiques pour l'ensemble de la production iconographique germanique. Il semblerait qu'au regard du reste de l'Occident, la transformation diabolisante du juif soit moins poussée, mais cela reste à argumenter, d'autant que c'est tout de même en Allemagne que naissent la légende des *roten Juden* et les *Judensauen*. Mais force est de constater que la bestialisation iconographique reste très rare.

La question qui se pose est de savoir si ce sont les juifs qui sont représentés dans l'iconographie ou le mal qu'ils incarnent, à savoir le diable et l'univers maléfique sur lequel il règne. Le fait qu'il n'y ait pas réellement d'attributs diabolisants de la judéité permet de s'interroger. En effet, l'on constate surtout que les juifs sont diabolisés pour ce qu'ils ne sont pas – chrétiens – non pour ce qu'ils sont. Chacun des attributs cités peut remplir un rôle, mais aucun, à lui seul n'est considéré comme suffisamment distinctif pour représenter à lui seul le juif, en dehors de la rouelle et du chapeau. Le fait que ces deux marques soient accompagnées souvent d'autres signes témoignent de ce rôle d'accumulateurs négatifs qu'ils jouent. La caricature de Joselmann de Rosheim évoquée plus haut est à ce propos éloquente⁶⁰². En plus du chapeau orientalisé et de la rouelle, il est représenté de profil, il tient une bourse dans la main gauche et un livre ouvert sur lequel sont inscrits des caractères pseudo-hébraïques dans la main droite. Si l'on décode cette illustration, on obtient un juif au physique sémite (le nez), usurier maléfique⁶⁰³ et dangereux utilisateur du *Talmud*⁶⁰⁴. Par extension, l'on comprend que

⁶⁰¹ Baiser de Judas. Strasbourg, Saint-Pierre-le-Jeune. Cf. illustration dans SINGER Charles et RITT Jean-Baptiste, *Christs en Alsace*, Strasbourg, 1999 [diaporama 50].

⁶⁰² Caricature de Joselmann de Rosheim adorant le veau d'or. Gravure sur bois, début du XVI^e siècle, dans RAPHAËL Freddy, "Joselmann...", *art. cit.*, p. 88 [diaporama 100].

⁶⁰³ Et à travers lui sont concernés tous ses coreligionnaires passés, présents et à venir.

⁶⁰⁴ Je me permets ce rapprochement dans la mesure où la controverse entre Reuchlin et Pfefferkorn remonte au début de l'entrée en fonction de Joselmann. Au XVI^e siècle, date à laquelle cette caricature a été réalisée, le contenu des écrits talmudiques est plus que jamais un problème.

le juif nuit à la société par la religion que par le prêt d'argent. Les deux accusations traditionnelles de l'Eglise sont toujours vivaces au XVIe siècle.

Toutefois, d'autres agents du Malin évoluent en parallèle des juifs dans la société, tels l'hérétique ou le lépreux. Mais à côté du juif, ils apparaissent comme des personnages mineurs. Intéressons-nous alors à deux grandes figures de l'altérité qui émergent à l'époque moderne, la sorcière et le Turc, et confrontons leur image et leur rôle social à celui du juif fantasmé. La multiplication d'agents sataniques et l'essor de ces deux nouveaux séides à l'époque moderne témoignent peut-être plus d'un profond malaise chrétien que d'un véritable "problème juif".

III. LE JUIF IMAGINAIRE FACE AUX NOUVEAUX AUTRES DE L'EPOQUE MODERNE.

1. L'émergence de nouveaux agents sataniques.

a. La place nouvelle du diable dans la société moderne.

La société des XVe-XVIIe siècles est fortement fragilisée et dominée par la peur, qui se diffuse par de nombreux facteurs. Les luttes entre les catholiques et les protestants ébranlent les convictions religieuses des chrétiens, le pape est tourné en dérision et qualifié de vicaire du diable par les protestants tandis que les catholiques s'emploient à juguler "l'hérésie protestante". L'Allemagne est fragilisée par l'absence d'un pouvoir central fort, ce y qui accroît les tensions sociales et l'insécurité, elle est en proie aux guerres et aux famines, et touchée par une poussée démographique importante alors que les ressources ne sont pas suffisantes. Le sentiment général est, depuis la seconde moitié du XIVe siècle, celui d'un monde que personne n'est en mesure de contrôler et d'un univers sous l'emprise du Malin. L'Eglise adopte une attitude fataliste ; le repliement sur soi se renforce et conduit à l'exclusion d'individus qui ne rentrent pas dans la norme imposée : l'immigré, l'étranger, le marginal, le vagabond... Dans un monde à dominante rurale, l'autre est d'abord celui qui n'appartient pas au village⁶⁰⁵. La sphère de proximité est donc très restreinte. L'extérieur effraie et suscite la méfiance, les étrangers sont tout à la fois vecteurs de peur et objets de rejet.

A cela s'ajoute la peur de la mort, qui devient une préoccupation centrale, comme en témoigne le développement depuis la fin du XVe siècle des *artes moriendi* remplis de démons

⁶⁰⁵ BOEHLER Jean-Michel, "La perception de l'"autre" dans la campagne alsacienne des XVIIe et XVIIIe siècles", *RA*, 220 (1994), p. 61-95.

terrifiants⁶⁰⁶. La mort est au cœur même de la vie quotidienne : la peste de 1349 met en évidence l'ampleur que peut prendre une épidémie et les dégâts humains qu'elle engendre ; les guerres tuent des milliers de chrétiens ; par ailleurs, les peines capitales, par la corde ou par le feu, sont exécutées en public. C'est à la fin du Moyen Age que naît l'ange gardien collectif, sous la protection duquel se placent les paroisses ; il devient individuel au cours du XVIIe siècle. La peur de l'au-delà est réactivée et l'idée apparaît qu'il faut gagner sa place au paradis, notamment par la pratique des indulgences, contre laquelle s'élève Martin Luther : "Le monde entier n'est que commerce"⁶⁰⁷. Le Jugement dernier est perçu comme imminent, les populations baignent dans ce climat eschatologique largement entretenu par les prédicateurs, catholiques et réformés. Si la peur individuelle est un paramètre sociétal difficile à cerner, la peur collective, amplifiée par les rumeurs et l'imaginaire populaire, est davantage perceptible⁶⁰⁸. Ces représentations voient leur diffusion facilitée par l'essor de l'imprimerie et des gravures sur bois. Comme le fait remarquer Jean Delumeau, "au moment où culmina en Europe la peur de Satan, c'est-à-dire dans la seconde moitié du XVIe siècle et au début du XVIIe, d'importants ouvrages parurent dans les différents pays qui apportèrent, avec un luxe de détails et d'explications jamais atteint auparavant, toutes les précisions qu'une opinion avide désirait avoir sur la personnalité, les pouvoirs et les visages de l'Ennemi du genre humain"⁶⁰⁹. L'imprimerie est, dans ce sens, une "machine diabolique" qui permet de faire connaître les différents visages de Satan au plus grand nombre⁶¹⁰.

L'image qui prime est celle d'un univers sombre où le péché abonde, où le diable est partout. Selon Georges Minois, "c'est la fragilité de la pensée théologique" à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes qui ouvre la porte à la superstition et au mysticisme. Satan peut alors s'engouffrer dans la brèche et "l'enfer déborde sur terre"⁶¹¹. Le peuple cherche alors à se protéger en recourant massivement à des pratiques surnaturelles ou en se réfugiant dans des mouvements sectaires, comme les Sabbataires de Moravie au début du XVIe siècle. C'est dans le contexte des grandes peurs de la fin du Moyen Age que se renforce l'aspect terrifiant du diable. La Renaissance y ajoute son imaginaire halluciné, empreint de folie et de fantasmes refoulés et fait de Satan le "symbole de la névrose permanente de

⁶⁰⁶ Cf. CASTELLI Enrico, *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco nell'arte*, Milan et Florence, 1952, p. 155.

⁶⁰⁷ LUTHER Martin, *TR*, vol. II, n°2516 [1^{er} mars 1532].

⁶⁰⁸ Ce que l'on peut observer par les transpositions artistiques : les danses macabres qui soulignent l'égalité de tous devant la mort, le squelette d'Holbein, le retable d'Issenheim, ...

⁶⁰⁹ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 316.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 313.

⁶¹¹ MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, *op. cit.*, p. 211-237.

l'homme civilisé"⁶¹². Sa puissance destructrice est omniprésente dans le discours des prédicateurs protestants. En 1531, Martin Luther dénonce les agissements du malin qui incite les chrétiens à la désobéissance⁶¹³. Ses *Tischreden* regorgent de mentions exemplaires de l'œuvre satanique dans le monde, témoignant de l'obsession croissante du Réformateur pour le diable⁶¹⁴. Chaque combat mené contre un adversaire est à ses yeux un affrontement du Malin, à l'origine de tous les maux possibles et imaginables de son époque⁶¹⁵. Il communique ainsi sa peur à de nombreux disciples qui, à leur tour, maintiennent cette angoisse vivace chez des centaines de personnes.

Satan fait désormais partie intégrante du quotidien des hommes de l'époque moderne, il a été envoyé pour châtier les mauvais chrétiens. Les autorités religieuses de la Renaissance semblent avoir oublié qu'à l'origine, le diable et la peur qui en découle sont des construits ecclésiastiques servant à s'assurer de l'obéissance des chrétiens, car dorénavant, elles-mêmes redoutent le Malin. L'instrumentalisation du diable n'apparaît plus aussi évidente en cette fin de XVe siècle. La lecture de sources textuelles de natures diverses met en avant son émancipation : il évolue maintenant en toute liberté dans la société, effrayant à l'envi les chrétiens qui lui accordent une place toujours plus grande dans leur imaginaire. Satan semble s'être retourné contre ses créateurs qui ne sont plus en mesure de le canaliser. Et de manière très paradoxale, la société entière s'emploie à pourchasser cet électron libre dont elle ne peut en réalité plus se passer.

Comme au Moyen Age, toute religion qui n'est pas fondée sur le Christ ou qui s'en détourne est considérée comme une superstition, d'où une mise à l'écart réaffirmée, mentale voire physique, des juifs et des musulmans, mais aussi des hérétiques. L'univers diabolique, la part sombre du christianisme, attirerait davantage que celui de Dieu, parce que tout y est permis, il n'y a aucune inhibition. L'Eglise est obligée de réagir. Elle codifie, lors du concile de Trente, les représentations de Satan : "sa laideur spirituelle doit être exprimée par son aspect physique monstrueux"⁶¹⁶. Cette idée se retrouve au XVe siècle au sein d'un cercle d'érudits rhénans gravitant autour de Martin Schongauer, qui grave une *Tentation de saint Antoine* dans laquelle Antoine est entouré d'une nuée d'êtres terrifiants mi-hommes mi-bêtes

⁶¹² ID., *Le diable*, op. cit., p. 42.

⁶¹³ LUTHER Martin, *TR*, vol. I, n°65 A.

⁶¹⁴ RIDE Jacques, "Diable et diableries dans les *Propos de Table* de Martin Luther", dans *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, Paris, 1988, p. 114-117 et p. 122.

⁶¹⁵ DELUMEAU Jean, *La peur...*, op. cit., p. 311.

⁶¹⁶ MINOIS Georges, *Le diable*, op. cit., p. 43.

qui le malmènent⁶¹⁷. Cette même tendance à recourir à des êtres terrifiants se retrouve dans les gravures et peintures de Lucas Cranach et de Matthias Grünewald, auteurs eux aussi d'une *Tentation de saint Antoine*⁶¹⁸, de Jérôme Bosch et d'Albrecht Dürer, notamment dans sa *Lutte de l'archange saint Michel contre le diable*⁶¹⁹. Cet aspect est aussi présent dans le programme iconographique des peintres de la Contre Réforme. Mais, cette attitude est trop en désaccord avec la bienséance classique de rigueur à l'époque, la laideur iconographique du diable tend à se raréfier, et les artistes baroques reviennent à une image diabolique plus angélique, comme à ses débuts.

C'est à l'époque moderne, dans la seconde moitié du XVIe siècle, que les *Teufelsbücher* font leur apparition (jusqu'en 1604) dans les régions passées à la Réforme⁶²⁰ ; quant aux régions catholiques (région rhénane, Bavière, Würzburg, Bamberg), elles en interdisent la vente mais produisent leur propre littérature démonologique. Les *Teufelsbücher* sont largement inspirés par les écrits et les prédications de Luther, ainsi que par la *Narrenschiff* de l'humaniste strasbourgeois Sebastian Brant et par le courant littéraire des *Spiegel*⁶²¹ qui mettent en scène un diable spécifique à chaque cas social présenté⁶²². Pratiquement tous rédigés par des pasteurs luthériens, ils s'attachent à démontrer la vacuité de la confiance que les populations accordent au diable et poussent à intérioriser davantage la crainte du démon, à travers la peur de soi. Cette littérature se développe en parallèle de l'essor du sentiment de culpabilité⁶²³. Les vices sont dénoncés, l'usage de la magie et des superstitions populaires est condamné. Des conclusions moralisatrices apportent le remède idéal à suivre pour se guérir d'un vice démoniaque, permettant à chacun de lutter individuellement contre ses propres démons ou leurs manifestations. Tous les domaines de la société sont concernés⁶²⁴.

⁶¹⁷LASCAULT Gilbert, *Le monstre dans l'art occidental. Un problème esthétique*, Paris, 1973 et CASTELLI Enrico, *Il demoniaco...*, op. cit., p. 121.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 76 et p. 125.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁶²⁰ ROOS Keith L., *The Devil in Sixteenth-Century German Literature : the Teufelsbücher*, Berne et Francfort, 1972.

⁶²¹ Ouvrages satiriques ou didactiques sur la société, dans lesquels s'insèrent l'*Augenspiegel* de Reuchlin et les *Brantspiegel* et *Handtspiegel* de Pfefferkorn.

⁶²² MUCHEMBLED Robert, *Une histoire...*, op. cit., p. 154.

⁶²³ DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe*, Paris, 1983.

⁶²⁴ C'est en effet ce qu'illustre le *Vom Hosen Teuffel* publié en 1555 par Andreas Musculus (1514-1588) : professeur à l'université de Francfort-sur-Oder, il s'élève contre une mode nouvelle de pantalons qui sévit dans les milieux étudiants, le *Pluderhosen* ou pantalon bouffant. Cette "mode diabolique", comme il la nomme, ne peut être en aucun cas tolérée et il rédige huit chapitres complets sur le sujet justifiant la raison d'un tel rejet. Cf. ROOS Keith L., *The Devil...*, op. cit., p. 78-82

"Diabolique" devient, plus encore qu'au Moyen Age, un synonyme de "marginal", "nouveau", et de manière générale, c'est un adjectif qui s'applique à l'époque à tout ce qui ne correspond pas à la norme fixée par l'Eglise⁶²⁵. Un calcul approximatif de Robert Muchembled estime à 240 000 le nombre de *Teufelsbücher* qui circulent en Allemagne durant cette même période⁶²⁶. Les lecteurs de ces ouvrages sont les érudits, les théologiens et les citadins aisés. Il existe aussi une vogue très prononcée pour le monstrueux dans l'univers des médecins. Les élites sont fortement touchées par le phénomène, ce qui constitue une nouveauté par rapport au Moyen Age, et comme le démontre Jean Delumeau tout au long de son étude sur la peur, c'est la culture humaniste qui a d'une certaine manière favorisé le développement de la croyance en l'action diabolique.

Ainsi, durant le Moyen Age le diable est sous contrôle et ses échecs sont autant de preuves de la puissance divine, dans la littérature comme dans la vie réelle ; jusqu'à la Réforme, le démon qui s'adresse aux hommes est le plus souvent dupé par eux, ainsi qu'on peut le voir dans la littérature, le théâtre et les miracles. Mais à l'époque moderne, son ascendant est tel qu'il n'est pas rare de le voir remporter de francs succès⁶²⁷. Le discours sur le diable subit une nouvelle évolution entre le 1550 et 1650, puisque, d'obsessions religieuses et théologiques, il devient un mythe littéraire fort apprécié des préromantiques, ce que Georges Minois nomme "le passage de Satan à Méphistophélès"⁶²⁸ : le diable devient laïque, mais continue de remplir son rôle social d'exutoire. Alors que le Moyen Age a vu se construire l'image du diable, l'époque suivante, en revanche, déploie toutes ses forces à détruire ce qu'elle ne considère plus comme un mythe mais une réalité, en s'attaquant de plus belle aux éléments dissidents et infidèles de la société, considérés comme source du Mal.

Si au Moyen Age le diable est une puissance occulte impalpable, il prend corps à partir du XVe siècle et vit au sein même de la société. Il n'en est que plus dangereux pour l'unité chrétienne, d'autant que les hommes et les femmes prêts à rejoindre ses rangs sont toujours

⁶²⁵ Musculus toujours, est à l'origine d'une littérature démoniaque sur le mariage, avec son *Ehteuffel* en 1556, dans lequel il tourne le mariage en dérision et raille les femmes. Cet ouvrage est le pendant négatif des conceptions luthériennes, qui mettent en valeur l'institution du mariage et rejettent l'idée même du célibat. Le *Ehteuffel* devient un modèle du genre de la littérature satanique domestique. Georges Minois note que rien qu'en Allemagne, 231 600 exemplaires de livres relatifs au diable sont vendus dans la seconde moitié du XVIe siècle (sans expliquer les sources sur lesquelles il base son affirmation). Cf. MINOIS Georges, *Le diable, op. cit.*, p. 72.

⁶²⁶ MUCHEMBLEDE Robert, *Une histoire...*, *op. cit.*, p. 153.

⁶²⁷ Le peuple le premier réclame la présence de démons dans le théâtre, cela devient une condition presque *sine qua non* de s'assurer le succès auprès du public, mettant en avant l'aspect malsain du lien diabolique, qui agit dans cette tension permanente qui réside entre attraction et répulsion. Ce ne sera que dans le folklore du XVIIIe siècle que l'échec final de Satan réapparaîtra, lorsque lassées des excès de la chasse au diable ou aux agents diaboliques, les élites cesseront d'accorder autant de crédit à Satan.

⁶²⁸ MINOIS Georges, *Le diable, op. cit.*, p. 85.

plus nombreux, lui conférant ainsi des pouvoirs d'action considérables. Le diable passe un pacte avec ces êtres faibles qui se laissent influencer et manipuler. Cette notion de pacte est une véritable lutte obsessionnelle dans les écrits de Martin Luther, persuadé que Satan mène une lutte active contre la Chrétienté, en plaçant en son sein des personnes dont il s'assure la fidélité au moyen des *Teufelsbeschwörungen* ou *Verschreibungen*, les "pactes diaboliques"⁶²⁹. Luther, et avant lui Geiler von Kaysersberg dans son *Die Emeis* (1516)⁶³⁰, est convaincu que le diable a le pouvoir de s'incarner en l'être humain et en l'animal. En 1563, dans son *De praestigiis daemonum*, le médecin rhénan Johann Wier fait état de la croissance des démons, répartis selon lui en légions gouvernées par des princes (7 405 926 diables ordinaires ; 11 légions de 6 666 démons chacune ; 72 gouverneurs) et s'inquiète devant l'aspect multiforme que revêt la présence de Satan : sortilèges, possessions, maux inexplicables, actes de sorcellerie divers "dont les escadrons serrés volent la nuit vers les orgies sabbatiques", ...⁶³¹. L'idée de la cité assiégée avancée par Jean Delumeau prend ici tout son sens. Lucifer paraît très organisé, d'une manière quasi militaire. Le Mal est donc ordonné et structuré, du moins, c'est ainsi que les chrétiens le conçoivent. Cette façon de donner une cohérence aux forces maléfiques est-elle un moyen mis en œuvre par la Chrétienté pour mieux démasquer et abattre ses ennemis ?

C'est donc dans ce contexte troublé de la seconde moitié du XVe siècle que s'opère dans l'imaginaire collectif une double mutation de la perception des juifs comme ennemis de la Chrétienté. Tout d'abord, le juif imaginaire n'est plus seulement pensé comme un suppôt de Satan soumis, mais devient un agent satanique spontané et délibéré. Il n'est plus le fils du diable, il est le diable, en tout cas l'un de ses visages. D'autre part, face aux heurts et malheurs du temps, le juif imaginaire ne suffit plus à canaliser les passions populaires. C'est pourquoi, avec l'émergence de ce que Robert Muchembled nomme la "culture tragique"⁶³², il lui faut partager son rôle diabolique avec de nouveaux agents : la sorcière et le Turc⁶³³. L'unité conférée à la figure de Satan, point sur lequel les catholiques et les protestants parviennent à s'accorder, est le moyen de combattre les diversités qui subsistent dans la société. La classification des forces obscures de la société entraîne une définition plus affinée des membres de la contre-société diabolique, d'où leur multiplication. Ces nouveaux protagonistes ont la même particularité que les juifs : ils sont réels et vivent dans la société chrétienne, mais

⁶²⁹ OBENDIECK Harmannus, "Die Satanologie im Sinne Luthers und die Predigt", *Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung*, LXIX (1926-1927), p. 484-494.

⁶³⁰ GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *Die Emeis*, Strasbourg, 1516.

⁶³¹ WIER Johann, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex, postrema editione quinta aucti et recogniti*, Bâle, 1563.

⁶³² MUCHEMBLED Robert, *Une histoire...*, op. cit., p. 147 et suivantes.

parallèlement, cette dernière nourrit d'eux une représentation stéréotypée qui se développe abondamment dans l'imaginaire collectif.

De manière quelque peu schématique, la sorcière est aux femmes et le Turc aux étrangers ce que le juif imaginaire est aux juifs, à savoir une projection mentale sur une catégorie sociale qui dérange et qui, peu à peu, obsède, et dont on cherche au final à se débarrasser. La construction de l'image archétypale de la sorcière et du Turc participe ainsi du même processus de diabolisation et de mise en altérité d'individus jugés hors normes. Peut-on observer une quelconque répercussion sur les juifs ? En effet, l'on peut se demander si l'arrivée de nouveaux agents sataniques influe de quelque manière que ce soit sur l'image des juifs ou si, au contraire, chacun des agents maléfiques remplit une fonction spécifique au sein de la société⁶³⁴ : ces différents séides sont-ils tous issus du giron de Satan ou est-ce leurs ambitions destructrices communes qui les placent sous l'ascendant du diable ?

b. La figure stéréotypée de la sorcière.

Les premières chasses aux sorcières débutent au XVe siècle, principalement dans les régions du nord de l'Italie, en Savoie, dans le Dauphiné et le Piémont, touchant ainsi progressivement la vallée du Rhin, surtout le sud autour de Bâle, sans que soit encore réellement fait le *distingo* entre sorcières et hérétiques. En 1326 déjà, le pape Jean XXII assimile la sorcellerie à l'hérésie, dans une bulle qui marque les débuts d'une répression antidiabolique, théorique d'abord, pratique ensuite, sans précédent dans l'histoire, culminant entre 1500 et 1680⁶³⁵. Le concept de sabbat est défini avant celui de sorcière. Johannes Nider, dominicain allemand, rédige son *Formicarius* vers 1437, dans le cinquième tome duquel se trouve formulée de manière théorique ces réunions nocturnes présidées par Satan, prenant pour espace géographique la région entre Berne et Lausanne⁶³⁶. A sa suite, de nombreux traités de sorcellerie sont rédigés partout en Occident, tel que le *Fortalitium Fidei* du franciscain espagnol Alfonso d'Espina entre 1464 et 1467⁶³⁷.

⁶³³ J'emploie volontairement le singulier, pour mieux tracer le parallèle avec le juif imaginaire.

⁶³⁴ Je ne m'intéresse ici qu'à l'aspect purement imaginaire de la sorcière, et non aux procès en sorcellerie, bûchers et autres manifestations réelles du phénomène. De la même manière, c'est à l'image des Turcs que se consacre cette partie, non à leurs avancées en Occident et à leur rôle politique. Certaines précisions seront néanmoins apportées pour une meilleure compréhension.

⁶³⁵ MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, op. cit., p. 213.

⁶³⁶ *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437-1438 : Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*, TSCHACHER Werner (éd.), Aachen, 2000.

⁶³⁷ SPINA Alphonse de, *Fortalitium Fidei*, Strasbourg, 1475.

Si la sorcellerie existe au Moyen Age, on recourt toutefois davantage au terme de magie. Il s'agit avant tout d'un problème de terminologie, car dans la pratique, il n'y a pas de grandes différences (potions, philtres, incantations diverses, ...). La magie médiévale n'est pas le fait des seules femmes. La sorcière moderne en revanche est presque toujours une femme, redoutée et méprisée, qui évolue dans un univers de violences qu'elle engendre et qu'elle suscite. Ce concept est un pur produit de la Renaissance, ainsi que le mettent en évidence les nombreux manuels de démonologie. C'est également sur ce point que Michelet commence son étude⁶³⁸. La bibliographie sur le thème de la sorcellerie et des sorcières est extrêmement dense, *a fortiori* parce qu'en plus des monographies générales qui existent sur le sujet, depuis Jules Michelet (1862)⁶³⁹ jusqu'à Sophie Houdard⁶⁴⁰, en passant par les travaux de Robert Muchembled⁶⁴¹ et de Caro Ginzburg⁶⁴², chacun ayant sa propre approche du sujet avec son aire géographique particulière, la sorcière trouve également sa place dans les études portant sur le diable, sur la femme, sur la médecine, sur la justice, sur les campagnes, ... Elle est une figure construite incontournable de la Renaissance, qui regroupe les peurs et les aspirations de toute une société, abondamment relayées par la pensée des humanistes et des érudits de l'époque, pris à leur tour dans cet engrenage ésotérique qui les attire et les révolte à la fois.

Dans son aspect réel, la sorcellerie est un phénomène des marges, qui se produit dans des régions plutôt éloignées du pouvoir central et dans des zones à caractère rural et qui est réprimé par les justices laïques et civiles. Les guerres de religion jouent un rôle non négligeable dans ces chasses aux sorcières qui secouent l'Occident, de la fin du XVI^e siècle (1560-1580), à la fin du XVII^e siècle (1670-1680). Les premiers pays concernés sont la France et l'Allemagne. Ces procès traduisent les relations complexes et conflictuelles que les

⁶³⁸ MICHELET Jules, *La Sorcière*, Paris, 1966, p. 31 : (...) Sprenger dit (avant 1500) : "Il faut dire l'hérésie des sorcières, et non des sorciers ; ceux-ci sont peu de chose". Et un autre sous Louis XIII : "Pour un sorcier, dix mille sorcières" [il s'agit de Geiler von Kaysersberg]. "Nature les a fait sorcières". C'est le génie propre à la Femme et son tempérament. Elle naît Fée. Par le retour régulier de l'exaltation, elle est Sybille. Par l'amour, elle est Magicienne. Par sa finesse, sa malice (souvent fantasque et bienfaisante), elle est Sorcière, et fait le sort, du moins endort, trompe les maux (...).

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ HOUDARD Sophie, *Sciences du Diable. Quatre discours sur la sorcellerie (15^e-17^e siècles)*, Paris, 1992 ; *EAD.*, "De l'ennemi public aux amitiés particulières. Quelques hypothèses sur le rôle du Diable (15^e-17^e siècles)", *Raisons politiques. Études de pensée politique. L'ennemi*, 5 (février 2002), p. 9-27.

⁶⁴¹ MUCHEMBLED Robert, *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1979 ; *ID.*, *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*, Paris, 1981 ; *ID.*, *Sorcières, justice et société aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1987 ; *ID.* (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1994.

⁶⁴² GINZBURG Carlo, *Le sabbat des sorcières*, Paris, 1992 (éd. orig. *Storia notturna una decifrazione del Sabba*, Turin, 1989). Son travail comporte une dimension intéressante dans la mesure où l'auteur sort du schéma de lecture traditionnel de l'histoire de la sorcellerie, en ne l'interprétant pas en termes de dominés/dominants ou de persécutés/persécuteurs. Il s'est essayé à une interprétation nouvelle en s'efforçant de donner un poids moins grand à la dimension souvent trop lourde et occultante de persécution.

populations entretiennent avec leurs dirigeants, à tous les niveaux de la pyramide sociale⁶⁴³. La sorcellerie est aussi, et surtout, une arme offensive à laquelle recourent les élites pour lutter contre un pan de la société qu'elles rejettent pour son obscurantisme et ses pratiques païennes occultes, à savoir l'univers des campagnes. L'enquête de Robert Muchembled se fonde sur un constat indéniable : l'origine essentiellement paysanne des victimes, cependant, la société est dans son ensemble majoritairement paysanne⁶⁴⁴.

C'est en 1484 que la bulle *Summis Desiderantes* d'Innocent VIII dénonce la progression de la sorcellerie dans l'Empire germanique et pousse les inquisiteurs à extirper ce mal. Les sorcières sont perçues comme déviantes, puisque ce sont des chrétiennes qui se sont détournées de leur foi. La tâche est confiée à deux dominicains allemands, Jacques Sprenger et Henri Institoris, auteurs trois ans plus tard d'un manuel de chasse aux sorcières paru pour la première fois à Sélestat, le *Malleus Maleficarum*, "best-seller" longtemps réédité⁶⁴⁵. Le *Malleus Maleficarum*, et les écrits rédigés dans la même veine, *les manuels de l'Inquisition, les âneries des dominicains* [portant les noms de] *Fouets, Marteaux, Fourmilières, Fustigations, Lanternes, etc.*⁶⁴⁶, ont pour conséquence principale de répandre dans la Chrétienté l'image fantastique et néfaste de la sorcière comme une vérité ecclésiastique. Véritable concentré personnifié des pratiques magiques et surnaturelles qui existent jusque-là, la sorcière peut être considérée comme une sorte de paradis artificiel par ceux qui la fantasment comme par ceux qui la subissent. Elle offre en effet une possibilité de vivre autrement, sans contraintes et sans tabous. Les sorcières se réunissent la nuit et pratiquent leur art en secret. Elles sont accusées d'avoir des relations sexuelles avec le diable, des scènes d'orgie sont décrites dans les manuels démonologiques. Les récits des sabbats nocturnes mettent en évidence tout l'aspect fantasmagorique et inventé de la sorcellerie, puisqu'il s'agit en réalité d'une pratique antithétique de la religion chrétienne : le signe de la croix se fait à l'envers, Jésus est accroché la tête en bas sur la croix, ... Les chrétiens créent un univers surnaturel et occulte bien plus à partir de ce qu'ils connaissent que de ce qu'ils observent. Comme les juifs, les sorcières outragent la religion chrétienne par leurs pratiques en confectionnant des hosties avec du crottin de cheval ou du fumier, ou en utilisant de l'urine à la place de l'eau bénite.

⁶⁴³ Cf. MUCHEMBLED Robert, *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, 1993.

⁶⁴⁴ *ID.*, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1978, p. 342-343.

⁶⁴⁵ INSTITORIS Henri et SPRENGER Jacques, *Malleus Maleficarum*, Spire, 1538. Il y est expliqué la procédure à suivre pour repérer les pécheresses et obtenir leurs aveux. Sont également donnés en guise de démonstration des compte rendus de procès en sorcellerie, occurrences alsaciennes essentiellement. L'intérêt de cet ouvrage est d'expliquer comment écraser ce qui est nommé "l'hérésie des sorcières" par le marteau (*malleus*) ecclésiastique.

⁶⁴⁶ MICHELET Jules, *La Sorcière, op. cit.*, p. 34.

L'ensemble de la population redoute la puissance occulte de la sorcière, y compris les érudits qui, non seulement prennent largement part aux débats, mais encore les alimentent. Dans les cercles les plus élevés, on s'interroge pour savoir si le diable est réellement en mesure de s'incarner dans des êtres humains ou s'il se contente de planer au-dessus de la Chrétienté. Pour Jean Bodin, légiste à Angers à la fin du XVI^e siècle et auteur en 1603 d'une démonomanie inspirée du *Malleus Maleficarum*, il est évident qu'au sein même de la société évolue une secte adoratrice du diable qui réduit à néant tant l'ordre divin que l'ordre social⁶⁴⁷. Il ne fait aucun doute que cette "hérésie sorcière", selon les termes de Marianne Closson, doit être absolument vaincue⁶⁴⁸. Son manuel est un véritable traité de chasse aux sorcières, dont il contribue à propager au début du XVII^e siècle l'image diabolisée et ternie. Or, cette représentation semble bien, aujourd'hui, être une véritable invention des démonologues, bien plus que des autorités religieuses ou des populations désœuvrées. L'imprimerie a joué dans ce sens un rôle primordial.

Encore faut-il préciser que tous les érudits ne partagent pas le même avis sur la question de la sorcellerie et de nombreux débats ont lieu à ce sujet, entre les tenants d'un discours se voulant cohérent sur les sorcières (Jean Bodin, Pierre de L'Ancre) et ceux qui affichent un certain scepticisme. Johann Wier, par exemple, affirme que les sorcières ne sont pas possédées par le démon mais malades, frappées de mélancolie, c'est pourquoi il ne faut pas les tuer mais les soigner ; la sorcellerie est d'ailleurs à ses yeux une simple chimère⁶⁴⁹. (...) Agrippa, Lavatier, Wier surtout (...) dirent justement que, si ces misérables sorcières sont le jouet du diable, il faut s'en prendre au diable plus qu'à elles, les guérir et non les brûler (...) ⁶⁵⁰. En 1585, Etienne Tabourot, dans le chapitre "Des faux sorciers et de leurs impostures" de son livre *Les Bigarrures du Seigneur des Accords*, écrit que les croyances démoniaques sont fortement ancrées dans les esprits à cause de ces superstitions ancestrales répétées inlassablement de génération en génération. Il met en garde contre les *comptes espouvantables et affreux* racontés par les nourrices, car *de là advient que les cerveaux imbus de ces premières opinions, estiment toutes choses qui se font excédants la capacité de leur*

⁶⁴⁷ BODIN Jean, *De magorum daemonomania, seu detestando Lamiarum ac Magorum cum Satana commercio, Libri IV, recens recogniti, et multis in locis a mendis repurgati. Accessit ejusdem opinionum Joannis Wieri confutatio, non minus docta quam pia*, Francfort, 1603. Il est également l'auteur de l'ouvrage *Les six livres de la République*, Paris, 1580, où il est aussi question de sorcellerie.

⁶⁴⁸ Cf. CLOSSON Marianne, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Genève, 2000.

⁶⁴⁹ Bodin se soulève contre le traité de Johann Wier, sa démonologie est une réponse aux idées du médecin qu'il juge absurdes.

⁶⁵⁰ MICHELET Jules, *La Sorcière*, op. cit., p. 163.

*entendement estre des miracles ou œuvres diaboliques*⁶⁵¹, rendant bien compte de cette folie démoniaque qui sévit dans la société⁶⁵².

Ainsi, pour certains, déjà au XVIe siècle, la sorcellerie est perçue comme un pur produit de l'esprit. Au siècle suivant, les jésuites Tanner et Friedrich Spee von Langenfeld, auteur d'une *Cautio criminalis* publiée en 1631 de manière anonyme dans la partie calviniste de l'espace rhénan, font part de leurs doutes⁶⁵³. Quant au philosophe libertin Gabriel Naudé, il s'élève dans son *Apologie pour les grands personnages* (La Haye, 1625) contre les démonologues crédules, s'en prenant ouvertement à Bodin, de L'Ancre et Le Loyer, et dénonce l'usage politique fait de la sorcellerie et de la magie⁶⁵⁴. Ces penseurs sceptiques sont néanmoins trop peu nombreux et pas assez influents pour pouvoir stopper ce mouvement répressif. Il faut attendre la fin du règne de Satan dans la seconde moitié du XVIIe siècle pour assister à la diminution des persécutions de sorcières et au doute plus affirmé quant aux sabbats et pactes infernaux.

A quoi ressemble la sorcière dans l'imaginaire collectif ? Il s'agit le plus souvent d'une vieille femme, qui n'est pas si éloignée de son double réel, puisque dans 80% des cas, les personnes convaincues de sorcelleries et condamnées pour ce crime sont des femmes, très souvent âgées, selon les critères de l'époque. C'est clairement le doublon imaginaire qui inspire les traits de la sorcière réelle, et non l'inverse, permettant aux autorités de définir un cadre destiné à améliorer la traque. Si la littérature antique transmet aux penseurs de la Renaissance et du XVIIe siècle de nombreuses figures de magiciennes, telle Circé, représentée sous les traits d'une jeune femme, la sorcière du XVIe siècle est nécessairement vieille et laide. Pourquoi ? A l'instar des juifs, la laideur symbolique souligne son âme corrompue et son penchant pour le mal. Il faut également y voir un rabaissement de la femme,

⁶⁵¹ TABOUROT Etienne, *Les Bigarrures du Seigneur des Accords. Livre premier et quatrième livre*, Paris, 1586, folio 63 a : (...) quand ils sont dès leur plus tendre jeunesse nourris trop superstitieusement en ceste creance, par des nourisses et vieilles, qui leur font des comptes espouvantables et affreux. Ce que les peres et meres doivent soigneusement empescher : car de là advient que les cerveaux imbus de ces premieres opinions, estiment toutes choses qui se font excedants la capacité de leur entendement estre des miracles ou œuvres diaboliques (...).

⁶⁵² *Ibid.*, folios 61-62 : (...) Depuis cinq ou six ans en ça (...) l'on a remué toutes les pierres que l'on a peu, pour disputer des enchantemens et sortileges et plusieurs doctes personnes y ont si vivement et doctement employé leurs plumes, qu'il semble que ceux qui s'en voudroit mesler doresnavant, n'auront plus affaire qu'à reglaner ce que de nouveau Wier, Bodin, Daneau, Peucer, Varius, et austres de nostre temps, en ont escrit. Et combien que diversement, toutes fois toutes leurs opinions retombent en mesme these chrestienne : que les diables peuvent et ont effet de circonvenir les hommes, et leur nuire, par la permission de Dieu (...). Toutefois comme je voy que soubz ombre de ceste religieuse creance plusieurs se laissent transporter tellement à leurs passions, et humeurs melancholiques, que le moindre bruit d'un chat, d'une souris (...) estiment incontinent que ce soit quelque esprit ou mauvais demon. Ce qui advient encor plus ordinairement apres la lecture de ces livres remplis d'histoires diaboliques, qui frappent vivement leur apprehension (...).

⁶⁵³ MUCHEMBLED Robert, *Une histoire...*, op. cit., p. 201.

car la sorcellerie est un phénomène qui découle de la place qui lui est dévolue dans la société et dans la culture occidentales.

A partir du XVI^e siècle, en effet, la misogynie est ravivée, plus encore qu'au Moyen Age, avec un *hiatus* important entre la femme vile, Eve, et la femme adulée, la Vierge Marie, dont le culte croît, allant de pair avec la valorisation de la maternité. La dualité de la femme est permanente, calquée sur des stéréotypes féminins séculaires : elle est à la fois ange et démon⁶⁵⁵. L'infériorité de la femme est accentuée par le discours théologique qui la désigne comme naturellement poussée vers la damnation et par la loi qui la considère comme éternelle mineure⁶⁵⁶. Les discours iconographique et textuel rendent compte de ces idées : une gravure anonyme française datant de 1640 représente *La vraie femme*, une belle femme bien mise s'avance, mais elle est double, sa face arrière montre un démon hideux. La légende explicite le dessin, encore que cela ne soit pas vraiment nécessaire :

*Ce monstre horrible a double teste,
Passant ne t'effraye il point ;
Et toutes-fois ô grosse beste
Tu las a tes costes asses souvent conjoint.
Considere ce monstre infame
Qui n'entend aucune raison
Tu verras que c'est une femme,
Qui est ange en l'église et diable en la maison⁶⁵⁷.*

La liste des défauts féminins transmis depuis l'Antiquité est impressionnante, la beauté en fait partie, car elle est cause d'orgueil. On retrouve cet aspect entre autres chez Sebastian Brant, convaincu que les hommes ne peuvent résister aux attraits de la toilette féminine, véritable séduction diabolique destinée à faire ployer les hommes. Ainsi, ce que recherche la "folle orgueilleuse", n'est-ce pas

⁶⁵⁴ NAUDE Gabriel, *Apologie pour les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, La Haye, 1653.

⁶⁵⁵ Cf. MATTHEWS GRECO Sara F., *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Paris, 1991. Ces idées ne sont pas inédites, elles coexistent déjà avec l'image positivée de la femme dans la littérature courtoise du XIII^e siècle, mais elles réapparaissent fortement et violemment à la Renaissance : la femme représente pour les savoirs du temps quelque chose de foncièrement mauvais. La médecine antique déjà parle de la femme en des termes négatifs, leurs menstrues sont mortifères, idée largement répétée jusqu'au XVII^e siècle. Pour la médecine, la femme est un être porteur de tares ; l'enfantement reste un miracle mystérieux, à la fois magique et répugnant. Elle n'est pas définie en tant que femme, mais par rapport à l'homme, comme revers négatif du sexe fort : la femme est corps (elle n'a pas d'âme), l'homme est esprit, et par-là même supérieur ; le corps masculin exhale un bon parfum tandis que celui de la femme sent mauvais.

⁶⁵⁶ En 1563, le Concile de Trente reconsidère le mariage et réaffirme le statut d'éternelle mineure de la femme. En matière de justice civile, elle doit se faire représenter par son mari. Les reines et les princesses n'échappent pas à cette vision rabaisée de la femme. Ces idées ont été développées lors d'une conférence donnée par Robert Muchembled le 20 novembre 2004, en l'église de Bergheim, haut lieu de la sorcellerie, sur le thème "Comprendre la sorcellerie : femmes et sorcières au XVI^e siècle".

"éblouir le monde
en posant ses appâts
dans les filets du diable
et capturer les âmes
qui iront en enfer.
Elle est l'appeau, la chouette,
Le miroir aux alouettes
Dont le diable se flatte
Et qui a pu conduire
Des esprits à l'abîme
Qui se croyaient lucides"⁶⁵⁸.

Le lien est établi : la femme appartient à la secte de Satan, elle fait partie de ses agents et œuvre elle aussi à la destruction de l'harmonie chrétienne, en capturant les corps et les âmes, notamment par ses artifices. Pourquoi la toilette féminine est-elle conçue comme diabolique ? Simplement parce que par la magie de la cosmétique et du vêtement, une vieille femme peut apparaître plus jeune, une femme laide plus belle. Cela se trouve illustré dans les *Tentations de saint Antoine* de Lucas van Leyden et de Nikolaus Manuel Deutsch : ce ne sont pas d'immondes démons ni de terrifiantes succubes qui viennent à lui, mais, dans les deux cas, une jolie jeune femme, richement vêtue et très apprêtée⁶⁵⁹.

Enfin, à tout cela vient se superposer au XVI^e siècle un discours biologique qui affirme encore davantage la part sombre de la femme, car elle est lunatique, froide, matérialiste, ... Elle est de plus d'une nature coléreuse et cruelle – ses "humeurs"⁶⁶⁰ en sont la cause principale. Un rien peut la conduire à faire preuve de violence. Les modèles vétérotestamentaires et antiques de femmes sanguinaires ou meurtrières ne manquent pas, il suffit de songer à Jézabel ou à Médée, cependant, d'après les études menées par Robert Muchembled pour la région d'Arras, ce n'est pas chose si rare⁶⁶¹. Ainsi, Philippe de Vigneules, écrivain de Metz au XVI^e siècle, fait le récit dans ses *Cent nouvelles nouvelles* d'un combat que se livrent deux femmes pour... un couvre-chef !⁶⁶²

La sorcière, donc, est la figure la plus terrifiante qui existe de la femme. Cette image diabolisée a une fonction pédagogique, puisqu'elle enseigne le chemin qu'il ne faut pas suivre pour éviter de se transformer en vieille femme laide. La femme doit avoir une conduite irréprochable, elle ne doit pas suivre le diable. Or, la relation de la femme au diable prend une

⁶⁵⁷ MATTHEWS GRECO Sara F., *Ange ou diablesse...*, *op. cit.*, fig. 4.

⁶⁵⁸ BRANT Sébastien, *La nef des fous*, HORST Madeleine, (éd. et trad.), *op. cit.*, p. 360.

⁶⁵⁹ CASTELLI Enrico, *Il demoniaco...*, *op. cit.*, p. 130.

⁶⁶⁰ Théorie des humeurs selon laquelle la femme est humide et froide, par rapport à l'homme chaud et sec ; de là découlent des guérisons particulières de l'une et l'autre en cas de maladie. La femme est lunatique, il faut la guérir en lui rendant l'excès de froid perdu. L'homme, lui, est du côté du soleil, brillante et fort.

⁶⁶¹ MUCHEMBLED Robert, *Culture populaire...*, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁶² VIGNEULLES Philippe de, *Les cent nouvelles nouvelles*, LINVINGSTON Charles H. (éd.), Genève, 1972.

dimension extrême lorsqu'il s'agit de la sorcière, tout à la fois sa fille et son épouse. La luxure est celui des sept péchés capitaux qui est imputé le plus aisément aux femmes, d'où le fait que la sexualité soit une partie importante du sabbat. L'une des caractéristiques de la sexualité des sorcières est son érotisme répugnant, visible par les récits d'accouplement avec le diable faits par les démonologues, tel Pierre de L'Ancre en tête qui n'a de cesse lors des interrogatoires de demander aux accusées de décrire le plaisir qu'elles éprouvent lors des réjouissances du sabbat⁶⁶³. "(...) [Lors du sabbat] les femmes y figurent nues et échevelées (...). Danser indécemment, festiner ardemment, s'accoupler diaboliquement, sodomiser exécrationnellement, blasphémer scandaleusement, se venger insidieusement, courir après tous les désirs, horribles, sales et dénaturés brutalement, tenir les crapauds, les vipères, les lézards et toutes sortes de poissons précieusement, aimer un bouc puant ardemment, le caresser amoureusement, s'accointer et s'accoupler avec lui horriblement et impudemment (...)"⁶⁶⁴.

L'élément sexuel est très important car tout ce qui est réprimé par la société est permis durant les réunions nocturnes, et en tant que contre-femme, la sorcière y est autorisée : l'accouplement avec le diable pour lui donner une descendance (lorsque la sorcière est encore jeune), l'inceste, la zoophilie,... Les scènes de viol par Satan font part de la douleur ressentie par les femmes⁶⁶⁵. Mais, paradoxalement, c'est de la douleur que naît le plaisir. L'érotisme répugnant apparaît aussi dans les représentations de la nudité de la sorcière. Le Concile de Trente interdit la figuration réaliste du corps humain et la nudité se concentre alors par défaut sur le corps des sorcières. Jusqu'au XVI^e siècle, le sexe dans l'image n'est évoqué que par la métaphore, par un visage anal ou ventral appliqué en général aux démons, parfois à des femmes, marque du péché sexuel⁶⁶⁶. Les illustrations de sorcières et de sabbats se multiplient dans la période qui suit la publication du *Malleus Maleficarum*, on les retrouve habillées encore dans le *De Lamiis et phitonicis mulieribus* d'Ulrich Molitor, professeur à Constance (1489), mais dénudées dans une des gravures du *Liber chronicarum* de Hartmann Schedel en 1493. Les sorcières nues les plus populaires sont celles dessinées par Dürer, Altdorfer, Nicolas Manuel Deutsch, Lucas Cranach et Baldung-Grien, ce dernier étant le plus productif dans ce domaine. Dès 1510, il donne une dimension érotique à ses représentations de sorcières. C'est à lui que l'on doit les illustrations du traité *Die Emeis* de Geiler von Kaysersberg en 1516. Il y a une ambivalence entre, d'une part, la sexualité obsessionnelle

⁶⁶³ CLOSSON Marianne, *L'imaginaire démoniaque...*, *op. cit.*, p. 337.

⁶⁶⁴ PALOU Jean, *La sorcellerie*, Paris, 1957, p. 25.

⁶⁶⁵ "(...) Lorsque le diable les connaît charnellement elles souffrent une extrême douleur, les ayant ouies crier, et au sortir de l'acte, les ayant vues revenir du sabbat toutes sanglantes, se plaignant de douleur, laquelle vient de ce que le membre du démon étant fait à écailles comme un poisson, elles se resserrent en entrant, et se lèvent et piquent en sortant (...)", cité dans CLOSSON Marianne, *L'imaginaire démoniaque...*, *op. cit.*, p. 214.

visible dans *Jeune Sorcière* (1515) qui offre ses fesses dodues à la langue phallique d'un démon, et d'autre part, la décrépitude et la mort, avec les vieilles sorcières symbolisant un érotisme morbide et un fantasme malsain. Il en va de même chez Dürer et Deutsch⁶⁶⁷.

Le sabbat est une forme de délire onirique dans lequel la femme est érigée en contre-modèle, traduisant tant le degré d'ignorance que les hommes ont de l'autre sexe, d'où ce genre d'extravagances et de divagations, que les frustrations et les désirs charnels d'une société bridée par les idées strictes et austères véhiculés par la Réforme et la Contre-Réforme. Ces deux courants cherchent à canaliser les passions populaires de toutes sortes. A l'instar des cérémonies rituelles maléfiques, les orgies sexuelles ne font preuve d'aucune originalité, puisqu'elles se contentent de décrire l'exact opposé des valeurs prônées par l'Eglise. La femme pose aux hommes, particulièrement au XVI^e siècle, un problème de classification, au même titre que tous les ennemis de la société. La figure de la sorcière résout partiellement le problème, en ce sens que désormais, elle apparaît dans une catégorie précise, celle des "autres", qui renforce son statut d'adversaire irréductible. La sorcière illustre ainsi le phénomène de rejet poussé à son extrême, avec la désignation d'un ennemi sociétal dans le seul but de mettre en œuvre son extermination. Toutefois, comme le rappelle Robert Muchembled, si la sorcellerie a certes été un épisode important de l'histoire, ses bûchers ne sont pas aussi massifs que les historiens se plaisent à le répéter depuis Michelet, si l'on rapporte le nombre estimés de 3 000 bûchers dans le Saint Empire au nombre d'habitants (20 000 000)⁶⁶⁸. La sorcière, comme le juif, devient la rivale diabolique contre laquelle les chrétiens peuvent mener un combat réel : lutter contre l'un ou l'autre, pour les chrétiens, c'est s'attaquer à l'une des parties visibles et tangibles de Satan.

La croyance en l'existence possible d'une "hérésie sorcière" destinée à anéantir l'ordre divin et l'ordre social devient un objet de l'imaginaire de plus en plus cohérent. Ainsi se constitue une société parallèle, maléfique et dangereuse, qui transgresse toutes les lois divines et humaines, et qui n'a de cesse d'accroître le nombre de ses adeptes. Se trouvent retranchés dans cette contre-société tous ceux qui se voient refuser une place dans la "vraie" société, que ce soit des êtres purement fantasmés comme le juif et la sorcière, ou des menaces réelles comme le Turc. Le menace turque est en effet une réalité du XVI^e siècle, les Turcs comptent parmi les peuplades étrangères qui effraient le plus les chrétiens et sont considérés par les

⁶⁶⁶ MUCHEMBLED Robert, *Une histoire...*, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 69-71.

⁶⁶⁸ Et 30 000 cas recensés en Occident pour une population totale d'environ 100 000 000 de personnes, d'après la conférence "Comprendre la sorcellerie..." donnée à Bergheim par Robert Muchembled.

contemporains comme participant de cette entreprise diabolique visant à détruire l'unité chrétienne.

c. Le Turc dans l'imaginaire collectif : la construction d'une image.

L'expansion turque a lieu depuis le milieu du Xe siècle, le Khalifat est progressivement conquis et des officiers turcs fondent les dynasties des Toulounides et des Ghaznévides. Au siècle suivant, le monde musulman est très différent de ce qu'il était au VIIIe siècle, la prédominance arabe n'est plus une réalité et c'est un univers nouveau ouvert sur l'Asie qui émerge⁶⁶⁹. Selon Norman Daniel, le terme Sarrasin, dans le sens de musulman, est remplacé par celui de Turc, et Sarrasin, dans le sens d'Arabe, est remplacé par Maure⁶⁷⁰. La présence musulmane n'inquiète pas outre mesure les chrétiens depuis la fin des croisades. Mais à partir du XIVe siècle s'opère l'extension ottomane, notamment en direction de l'Occident, qui a pour conséquence d'entraîner la fermeture des routes de l'Orient aux Occidentaux. La prise de Constantinople par les troupes de Mehmed II le Conquérant en 1453 et les incursions toujours plus poussées en Occident ravivent la crainte de la puissance des musulmans, en la personne des Turcs. Le pape Nicolas V remet d'ailleurs au goût du jour l'idée de croisade, afin de lutter contre l'ennemi ottoman ; le pape Calixte III (1455-1458) œuvre en faveur des croisades en incitant les empereurs et les princes à mener des actions concrètes. Mais les tentatives pontificales dans ce domaine restent vaines. Les Ottomans poursuivent leurs incursions dans le sud-est de la Chrétienté ; ils atteignent la Pologne en 1499, Venise et la Hongrie entre 1499 et 1503. Les nouvelles commentant le péril turc et les faits d'armes des Ottomans ou menés contre les Ottomans, font l'objet de nombreux opuscules, tels que *Eine Mahnung der Christenheit wider die Türken* en 1455, qui est un appel à la croisade lancé au pape, aux princes et aux souverains d'Occident, sous forme de calendrier : à chacun est attribué un mois différent⁶⁷¹. Un autre écrit, la *Newe zeytung von Orient und Auffgange* (1502), rapporte les affrontements entre les chrétiens de Venise et les

⁶⁶⁹ GENÊT Jean-Philippe, *Le monde au Moyen Age. Espaces, pouvoirs, civilisations*, Paris, 2004 (2^e éd.), p. 66-67.

⁶⁷⁰ DANIEL Norman, *Heroes et Saracens. An interpretation of the Chansons de geste*, Edimbourg, 1984, p. 8-9.

⁶⁷¹ *Türkenkalender auf das Jahr 1455*, BIELING A. (éd.), Vienne, 1873, p. 20 : pour *Herbstmant*, on peut lire : *Alle hertzogen von oisterich und beyerlant, / Von sassen, brunswig wol erkant, / Von gulch, geller und von cleue, / Von dem berge, slesier und auch ander me, / Marggrauen von brandenburg und baden / Sollen alle den von myssen laden ; / Darzu der lantgraue von hessen und toringen / Sollen alle vil folkes brengen, / Dem türken zu leide und zu gruwe ; / So kommet und dz x nuwe / Uff samstag vor sant gally / Des morgens dem funfften nahe do by.*

Turcs⁶⁷². La guerre contre les Turcs est une préoccupation des puissants au XVe et au XVIe siècle. Là où les pouvoirs civils voient un ennemi politique, les autorités religieuses voient un adversaire religieux. Le centre d'archives de Mulhouse, ville pourtant éloignée de la Sublime Porte, comprend de nombreux documents ayant trait à cette menace, notamment pour les années 1480-1482, où de nombreux décrets impériaux et princiers sont promulgués concernant les subsides que la population doit verser pour le *Türkenhilfe*, l'aide à la guerre contre les Turcs⁶⁷³. L'offensive ottomane s'intensifie avec l'accession au pouvoir de Süleyman le Magnifique en 1520⁶⁷⁴. Au XVIe siècle, les Ottomans sont à la tête d'un immense Empire.

Les populations chrétiennes s'inquiètent de cette avancée ennemie et progressivement, dans les esprits, le Turc imaginaire se superpose aux Turcs réels. Il s'agit d'un être infidèle, cruel et barbare, nocif pour la Chrétienté. L'image s'inspire certes de la réalité, mais la transcende également, surtout si l'on songe que rares sont les chrétiens qui ont vu de leurs propres yeux un Turc. Les Ottomans sont aux portes de l'Empire, loin à l'est, mais pas à l'intérieur. Ce sont des ennemis du dehors. Pourtant cette conception est partagée par l'ensemble de la société, les papes en tête, pour qui les Turcs sont des êtres cruels, des blasphémateurs et des ennemis du Christ. Pour Calixte III, Mehmed II est le fils de Satan⁶⁷⁵ ; Pie II déplore la condition misérable dans laquelle se trouve l'Eglise à son arrivée sur le trône pontifical, conséquence pour lui de l'essor de la religion musulmane⁶⁷⁶, favorisée par les querelles incessantes que se livrent les princes de la Chrétienté (bulle *Vocavit nos Pius*, 13 octobre)⁶⁷⁷. Les Turcs sont ainsi présentés comme un châtiment divin envoyé pour punir les pécheurs chrétiens.

⁶⁷² SCHWOEBEL Robert, *The Shadow and the Crescent : the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, 1967, p. 166.

⁶⁷³ AM Mulhouse : I 2243 [24 mars 1480] ; I 2254 [15 novembre 1480] ; I 2262 [29 janvier 1481] ; I 2263 [4 février 1481] ; I 2270 [1^{er} septembre 1481] ; I 2283 [1^{er} septembre 1481] ; I 2294 [21 mai 1482]. A Strasbourg, un projet de décret est rédigé en 1514, qui ordonne une procession en l'honneur de la Vierge Marie, pour implorer son aide contre la déferlante turque (AM Strasbourg : 1 MR 3 (5)).

⁶⁷⁴ L'Autriche et la Hongrie sont alors menacées, en 1529, les Turcs sont aux portes de Vienne et les assauts contre l'Autriche se poursuivent durant quelques années. Au mois d'août 1557, les sujets de la préfecture de Haguenau sont taxés sur la base de 10 sols par 100 florins de capital pour subvenir aux besoins de guerre : les Eglises, les paroisses et les 152 juifs qui y vivent sont soumis à cette contribution (ADBR : C 81 (13)).

⁶⁷⁵ SCHWOEBEL Robert, *The Shadow...*, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁷⁶ Ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'un tournant linguistique s'opère, faisant apparaître le terme islam pour la première fois, en anglais d'abord en 1613, puis en français en 1687. Il faut attendre la Première Guerre Mondiale pour voir les scientifiques faire preuve d'un intérêt particulier pour l'islam, même si déjà au XIXe siècle des études apparaissent sur le sujet, témoignant une curiosité naissante pour l'impact de l'islam sur la culture de l'Europe prémoderne. L'Espagne, la France et l'Italie sont les premiers pays à s'y intéresser, notamment dans le domaine des études littéraires. La plupart des études parues sur ce thème relatent avant tout les tensions religieuses dues à la religion musulmane.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 57 et HELMRATH Johannes, "Pius II. und die Türken", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 79-137.

Cette perception négative des Turcs est particulièrement développée et diffusée par certains humanistes, théologiens et réformateurs. Du côté catholique comme du côté protestant, l'association au Turc devient surtout un moyen de dénigrer un groupe rival. Ainsi, en 1520, Léon X promulgue la bulle *Exsurge Domine* dans laquelle il accuse Luther de faire le jeu des Ottomans, tandis que dans son *Epître à ses frères de Basse Allemagne*, Erasme rapporte que les adeptes de Luther crient partout que "le Turc non baptisé" (le sultan) est préférable au "Turc baptisé" (Charles-Quint), les dénonçant ainsi comme traîtres. Il ajoute qu'au sein de l'armée rassemblée aux Pays-Bas, composée de luthériens, on peut y voir des bannières marquées d'un croissant, sur laquelle figure également l'inscription suivante : "Plutôt Turcs que papistes"⁶⁷⁸. Ces affirmations fonctionnent selon le même procédé et avec la même finalité que les accusations qui visent à écarter les adversaires judaïsants. Luther inverse le processus est associe le pape aux Turcs :

"Le corps de l'Antéchrist est à la fois pontifical et turc, parce que le corps est constitué d'un corps et d'une âme. Le pape est l'esprit de l'Antéchrist, le Turc en est sa chair"⁶⁷⁹.

Le Réformateur affectionne tout particulièrement ce thème, que l'on retrouve néanmoins déjà au siècle précédent, dans le discours du frère franciscain Paul Walter, qui, au mois de décembre 1481, alors qu'il est en route pour la Palestine, fait une halte à Venise, et se montre choqué par le traitement favorable accordé aux Turcs. Il se lamente que les Vénitiens donnent "à ces chiens et ennemis du Sacrement" une place dans la sainte procession de la fête du *Corpus Christi*⁶⁸⁰. Il dénonce cette alliance entre les Ottomans et les Vénitiens, reflétant ainsi l'antagonisme des ecclésiastiques germaniques à l'égard de l'Italie et de la papauté au XVe siècle. Luther et ses successeurs critiquent abondamment les croisades, non pas tant dans leur finalité que dans les moyens mis en œuvre pour les mener (indulgences, dîme, ...).

⁶⁷⁸ CARDINI Franco, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, Paris, 2000 (éd. orig. *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Rome, 2000), p. 216.

⁶⁷⁹ LUTHER Martin, *TR*, vol. III, n°3055 [1532] : *Corpus Antichristi est simul papa et Turca, quia corpus constituitur corpore et anima. Spiritus Antichristi est papa, caro ejus Turca, qui corporaliter infestat ecclesiam, ille spiritualiter. Sunt tamen ambo ex uno domino, Diabolo, cum papa sit mendax et homicida Turca. Reduc illum Antichristum ad unitatem, et ambo invenies in papa (...)*. Voir également *TR*, vol. I, n°330 [fin de l'Été 1532] : *Ego omnino puto papatum esse Antichristum, aut si quis vult addere Turcam, papa est spiritus Antichristi, et Turca est caro Antichristi. Sie helffen beyde einander wurgen, hic corpore et gladio, ille doctrina et spiritu*. Ce passage en latin qui passe subitement à l'allemand peut surprendre, mais c'est une caractéristique des écrits de Martin Luther. Il apparaît que ce mélange linguistique soit en lien avec la colère du Réformateur : plus il est énervé, plus il tend à écrire en allemand, c'est-à-dire dans sa langue maternelle.

⁶⁸⁰ *Fratri Pauli Waltheri Guglingensis itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catharinam*, SOLLWECK M. (éd.), Tübingen, 1892, p. 58-59. Voir également FISCHER-GALATI Stephen, "The Protestant Reformation and Islam", dans *The mutual effects of the islamic and judeo-christian worlds : the east European Pattern*, New York, 1969, p. 53-64.

Les perceptions des uns et des autres sur les Turcs sont très diverses. Luther est sans doute celui qui se montre le plus préoccupé par leur existence et la guerre qu'ils mènent contre la Chrétienté. Il est obsédé tout autant par le diable que par le Turc, très souvent cité dans ses *Tischreden*⁶⁸¹, avec un usage féminin singulier du terme puisqu'il parle de *Turca*⁶⁸² pour désigner l'ensemble de cette population, et se montre particulièrement loquace à ce sujet en 1532, soit un an après le passage de la province orientale de la Hongrie aux mains des Turcs, et dans les années qui suivent⁶⁸³. Ce lien entre ces deux êtres maléfiques est une évidence :

"Où que nous allions, le diable est notre hôte. Si nous allons chez les Turcs, nous allons chez le diable. Si nous restons sous la domination du pape, nous tombons en enfer. Partout des diables des deux côtés et de toutes parts"⁶⁸⁴.

Par le biais du Turc, comme de ses autres agents, Satan prolonge et affirme sa présence dans le monde, tandis que les autorités religieuses s'assurent la fidélité et le soutien de leurs fidèles en des temps religieusement troublés. Il sert des intérêts pratiques et concrets, présentés comme sataniques, alors qu'il n'est qu'un subterfuge. Luther, par exemple, recourt abondamment à cette peur du Turc dans ses sermons : le balancement constant entre la crainte des Ottomans et celle de leur image y est très perceptible : ainsi, tantôt l'on sent qu'il est réellement craintif devant la menace et les avancées réelles des Turcs, conscient de leur puissance⁶⁸⁵, tantôt le Turc n'est qu'une image démoniaque de plus utile à sa politique religieuse et desservant ses adversaires, d'où la comparaison du pape au Turc.

Nombreux sont ceux qui voient dans les Turcs le bras armé de l'Antéchrist ou du diable, et des ennemis qu'il faut absolument soumettre, ainsi que l'écrit Luther dans deux

⁶⁸¹ LUTHER Martin, *TR*, vol. IV, n°3997, n°4092, n°4093, n°4137, n°4597, n°4739, n°4803 ; vol. V, n°5398, n°5630, n°5732, n°6145, n°6154, n°6159, n°6161, n°6265, n°6310, n°6498 ; vol. VI, n° 6670, n°7042, ... Cf. LAHARPE Nicole de, "Image des Turcs", *Image de l'autre et image de soi. Les stéréotypes nationaux dans les "Tischreden" de Luther*, Paris, 2002, p. 171-216.

⁶⁸² LUTHER Martin, *TR*, vol. II, n°1797 [1532] : *Oratio Lutheri contra Turcam. Ego libenter vellem, quod Carolus prostraret Turcam ; id ego maximis meis affectibus oro a Deo. Aber wen ich bitt, so felt mir mein bitt wider zu ruck, den unser sündt sindt zu gross.*

⁶⁸³ LAMPARTER Helmut, *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*, Munich, 1940 ; LIND Richard, *Luthers Stellung zum Kreuz und Türkenkrieg*, Giessen, 1940 ; GROSLIS E., "Luther and the Turks", *The Muslim World*, 64 (1974), p. 180-193 et p. 270-291 ; SHAW Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and Turkish Republic*, New York, 1991 ; BRECHT Martin, "Luther und die Turken", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 9-27.

⁶⁸⁴ LUTHER Martin, *LW*, vol. 30/2, p. 195-196 : (...) *Summa, wo wir hin komen, da ist der rechte wirt, der teuffel, da heym : komen wir zum Türcken, so faren wir zum teuffel. Bleiben wir unter dem Bapst, so fallen wir ynn die helle. Eitel teuffel auff beiden seiten und allenthalben (...).*

⁶⁸⁵ *ID.*, *TR*, vol. II, n°3257 [1532] : *Maxima est potentia Turcae, quod 200 000 per integrum annum sustentat suo stipendio, sed regnum suum nihil est quam mera malitia. Nos autem sumus delicati martyres, qui nihil possumus variis dominiis oppressi ; einer vertirbt den andern. Wir wollen dem Turcken wol widerstehen mit dem Vater unser, den es steht geschrieben : Libera nos a malo, wen Deutschland nicht szo viel bluts vergossen hette et ultra hoc agnitam veritatem non persequeretur ; drumb wird uns Gott daheim suchen (...).*

traités consacrés à la guerre contre les Ottomans, en 1529⁶⁸⁶ et en 1543 (ou 1553)⁶⁸⁷. Erasme, en 1517, se montre encore tempéré face au péril turc et tente de calmer les esprits dans la *Complainte de la Paix*, en rappelant que si le Turc constitue un danger incontestable, la folie des hommes en est un plus grand encore, parce qu'elle conduit les chrétiens à s'entretuer, montrant ainsi qu'ils ne valent pas mieux que les Turcs⁶⁸⁸. Erasme se désole davantage devant les querelles intestines que se livrent différentes factions ennemies chrétiennes que devant la menace ottomane tout de même éloignée. C'est dans ce sens également qu'il répond, à la demande de l'empereur, à l'opuscule que Luther rédige en 1529, par sa *Très utile consultation sur la guerre contre le Turc* (Fribourg-en-Brisgau, 1530) : il s'agit d'un traité en latin par lequel il demande aux princes occidentaux d'arrêter leurs luttes intestines pour unir leurs forces contre l'ennemi commun⁶⁸⁹. Johannes Eck consacre en 1542 un chapitre entier de l'un de ses opuscules à l'espoir de voir les Ottomans et leurs armées réduits à néant⁶⁹⁰. Parmi les humanistes, il faut citer Sebastian Brant et Jacob Wimpheling qui nourrissent une obsession à l'égard des Turcs en qui ils voient une menace pour l'unité chrétienne et impériale. Il est important pour éviter cela de se rallier au pape et à l'empereur, seules autorités à même de défaire ces ennemis⁶⁹¹. Brant réclame la coopération de ces deux puissants pour extirper le mal turc de l'Empire, tel est l'objet de son *De origine et conversatione bonorum Regum et laude civitatis Hierosolymae* (Bâle, 1495)⁶⁹² : il y exprime son désir de voir se lever en Occident, sous la conduite de l'empereur Maximilien Ier, une armée chrétienne prête à chasser les Turcs et reconquérir la Palestine. Cette requête se retrouve également dans ses *Varia carmina* publiés trois fois en 1498⁶⁹³, ainsi que dans le 99^e récit de sa *Narrenschiff*, intitulé *Von Abgang des Glouben*, dans lequel il pousse les Allemands à épauler leur empereur tout en se lamentant sur le déclin de la Chrétienté dû à l'essor de la religion musulmane et à la conquête des Ottomans. Il s'en prend au pape et dénonce l'inconscience des chrétiens⁶⁹⁴. Les Turcs restent longtemps au cœur de ses préoccupations, il publie un nouveau traité en 1518

⁶⁸⁶ LUTHER Martin, *Vom Kriege widere die Türcken*, Nuremberg, 1529.

⁶⁸⁷ ID. et POMERANUS Johannes, *Vermanung an die Pfarrherinn der Superattendenz der Kirchen zu Wittemberg*, Wittenberg, 1543 ou 1553.

⁶⁸⁸ CARDINI Franco, *Europe et Islam...*, op. cit., p. 214.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁶⁹⁰ ECK Johannes, *Succincta complexio eorum quae in epistola Germanica continentur, ad reverendissimum principem electorem D. Johannem a Metzhausen, archiepiscopum Trevirensen*, s. l., 1542, chapitre *Speranda esse in brevi victoriam adversus Turcam, Johannis Eckii homiliae quinque, ad reverendissimum patrem et d. d. Bernardum, S. R. E. cardinalem, ac episcopum Tridentinum, anno MDXXXII*.

⁶⁹¹ GENSCHMER Fred, *The treatment of the social classes in the satires of Brant, Murner and Fischart*, Urbana (Illinois), 1934.

⁶⁹² BRANT Sebastian, *De origine et conversatione bonorum Regum et laude Civitatis Hierosolymae : cum exhortatione ejusdem recuperande*, Bâle, 1495.

⁶⁹³ ID., *Varia Sebastiani Brant Carmina*, s. l., 1498.

⁶⁹⁴ ID., *Das Narrenschiff*, op. cit., n°99. Cf. annexe 22.

dans lequel il se plaint amèrement de la tyrannie qu'ils exercent sur les chrétiens et appelle une nouvelle fois les princes à l'aide⁶⁹⁵.

La peur des Turcs ou les querelles religieuses qui prennent ce thème comme prétexte donnent progressivement naissance à une littérature particulière, propre à cette catégorie de personnes, à leur monde, à leur culture, connue sous le terme générique de *Turcica* ou *Türckenbüchlein* en Allemagne (de même qu'il y existe des *Judenbüchlein*) : on y trouve des chroniques, des pamphlets, des traités en arabe ou traduits de l'arabe, des récits de voyage ou de pèlerinage, ...⁶⁹⁶. Ils font leur apparition un peu partout en Occident, surtout là où les Turcs sont les plus absents et où l'imagination est la plus fertile, donnant ainsi naissance à un vaste mouvement de publications théologiques, polémiques, historiques, ethnographiques et stratégiques. La plus ancienne chronique connue est celle de Johannes Adelphus, *Die Türkisch Chronica*, imprimée à Strasbourg en 1513⁶⁹⁷. Ainsi que le fait remarquer justement Edward Said, l'Orient est une création de l'Occident, due à un besoin des hommes de la Renaissance, de Luther à Théodore de Bèze, de "placer un Orient représentatif en face de l'Occident, pour mettre en scène ensemble l'Orient et l'Occident d'une manière cohérente, avec l'idée pour les chrétiens, de bien faire comprendre aux musulmans que l'islam n'est qu'une version fourvoyée du christianisme"⁶⁹⁸. Dès 1312, la décision est prise par Raymond de Lulle lors du concile de Vienne (en France) de créer des chaires d'hébreu, d'arabe, de grec et de syriaque, afin de combattre les musulmans et leur foi dans leur langue⁶⁹⁹ ; en parallèle, une pareille entreprise est tentée auprès des juifs. Dans les deux cas, le but ultime espéré est la conversion. Ce canon n'a pas d'effet, mais montre quelle est la démarche intellectuelle et théologique adoptée par rapport à la religion musulmane. Si l'islam est une imposture, le prophète Mahomet en est l'incarnation suprême, il celui qui a propagé la fausse révélation et "devient alors un concentré de lubricité, de débauche, de sodomie et de toute une collection de traîtrises issues "logiquement" de ses impostures doctrinales"⁷⁰⁰. En 1487, le moine français Nicole le Huen fait un pèlerinage en Terre Sainte et publie l'année suivante à Lyon *Des*

⁶⁹⁵ ID., *Von dem Anfang und wesen der hailigen Statt Jerusalem und zu welchen zeyten die selb dem ausser woelten volck Gottes ingegeben wider entzogen und nachmals aber zugestellt worden ist. Auch allen Künigen daselbs regiereden uffung and abgang. Und wie die nützlich under den gewalt des Türcklichen tyrann kommen*, Strasbourg, 1518. Voir également SCHWOEBEL Robert, *The Shadow...*, op. cit., p. 216 et suivantes.

⁶⁹⁶ GÖLLNER Carl, *Turcica : Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Bucarest et Berlin, 1961 ; NEUBER Wolfgang, "Grade der Fremdheit. Alteritätskonstruktion und experientia-Argumentation in deutschen Turcica der Renaissance", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 249-265.

⁶⁹⁷ ADELPHUS Johannes, *Die Türkisch Chronica*, Strasbourg, 1513.

⁶⁹⁸ SAID Edward, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, 1980 (éd. orig. *Orientalism*, Londres et New York, 1978), p. 78.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 79.

sainctes peregrinations de Jherusalem, qui ressemble beaucoup au récit de pèlerinage du comte de Mayence, Bernard von Breydenbach (Mayence, 1486). Dans l'édition de 1522 publiée à Paris, Nicole le Huen insulte ouvertement Mahomet, en le traitant de *filz de perdicion, de porc puant qui se dit prophète*, et ajoute à son sujet :

*(...) n'esse pas de merueille de ce chien impudique puant et infect a tant présumé de ouvrir sa bouche pour crier, latrer ou abaier contre la tres sacrée foy chrestienne (...) car son cueur et sa bouche n'ont que menteries faulsite et maledictions (...) Il est fait semblable a une beste brute (...) qui n'a point d'entendement. Tous les sarrasins en cecy l'ensuyvent, hommes totalement brutisz, charnaulx et bestiaulx comme il apperra (...)*⁷⁰¹.

La cruauté et la méchanceté sont les caractéristiques des Turcs les plus mises en avant durant la Renaissance. La perception du monde ottoman se résume dans un premier temps à la peur qu'il suscite. Dans *La Mandragore* de Machiavel, comédie en 5 actes écrite en 1518, une femme (Sostrata) interroge frère Timothée :

[Sostrata]	"Croyez-vous que les Turcs viendront en Italie cette année ?",
[le frère]	"Si vous ne dites pas vos prières, oui".
[Sostrata]	"Doux Jésus ! que Dieu nous protège de ces créatures de l'enfer ! J'ai grand-peur de leur manière d'empaler le monde !" ⁷⁰² .

Cette cruauté se retrouve également chez Montaigne à partir de 1588 qui, dans le livre III de ses *Essais*, rapporte de nombreuses anecdotes parmi lesquelles l'habitude qu'a le sultan d'assurer la paix des esprits en tuant de ses mains le plus d'adversaires possibles, montrant ainsi que dans la France du XVI^e siècle, mais cela peut s'étendre à tout l'Occident, existe un sentiment antitürk assez fort qui permet de donner communément du crédit à cette croyance :

*Mahomet second, se voulant deffaire de son frere, pour la jalousie de la domination suivant le stile de leur race, y employa l'un de ses officiers, qui le suffoqua, l'engorgeant de quantité d'eau prinse trop à coup. Cela fait, il livra pour l'expiation de ce meurtre le meurtrier entre les mains de la mere du trespassé (car ils n'estoient freres que de pere) ; elle, en sa presence, ouvrit à ce meurtrier l'estomach, et tout chaudement, de ses mains fouillant et arrachant son cœur, le jetta à manger aux chiens*⁷⁰³.

Ces traits de caractères vils sont particulièrement dépeints par des anciens esclaves à leur service ou qui se font passer comme tels (Bartholomeus Georgiewitz vers 1548⁷⁰⁴, l'Allemand Johann Wilden amené à la Mecque comme esclave de pèlerins musulmans en 1604)⁷⁰⁵. Le statut d'esclave est une thématique importante dans la littérature antitürk, car

⁷⁰¹ Folio XXXIX verso à LII recto, cité dans ROUILLARD Clarence Dana, *The Turk in the French Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, 1941, p. 43-44.

⁷⁰² MACHIAVEL Nicolas, *La Mandragore*, Lyon, 1998, acte III, scène 3, p. 37.

⁷⁰³ MONTAIGNE Michel de, *Essais*, VILLEY (éd.), Paris, 1922, p. 18. La première édition paraît en 1580, mais il n'y est pas fait mention des Turcs en des termes négatifs.

⁷⁰⁴ Auteur en 1544 de l'opuscule suivant : *Les miseres et tribulations que les Chrestiens tributaires et esclaves tenuz par le Turcz seuffrent*.

⁷⁰⁵ LEWIS Bernard, *Islam*, Paris, 2005 (éd. orig. Londres, 1947), p. 252.

elle permet de dénoncer les mœurs cruelles des Turcs. L'un des plus importants traités du genre est publié en latin en 1481 à Rome sous le titre *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia Turcorum*, et est attribué à Georges de Hongrie. Une première édition critique en allemand du texte a été publiée par R. Klockow en 1994⁷⁰⁶, j'ai travaillé à partir de celle de Joël Schnapp, en français, parue en 2003⁷⁰⁷ : le traité de Georges de Hongrie est rédigé dans un contexte de troubles intenses, puisqu'en 1480 les Ottomans ont pénétré en Italie et massacré une partie de la population des Pouilles⁷⁰⁸ :

"(...) Peut-être ne voyons-nous pas cette Bête sanglante, ennemie du Christ sur la Croix, ce dragon cruel entre tous – je parle de la secte et du peuple des Turcs infidèles ? Ils ont tout d'abord ravagé toutes les terres d'Orient, et par leur souffle pestilentiel, contaminé du poison de leur impiété une foule incalculable de Chrétiens. Ils s'approchent maintenant de l'Italie et se lancent avec toute leur puissance à l'assaut de l'Eglise romaine, la seule qu'ils avaient épargnée et dont ils veulent la ruine (...)"⁷⁰⁹.

L'auteur est emprisonné par les troupes du sultan Mourad II (1421-1451) lors de leur expédition en Hongrie (1444 ?) puis vendu comme esclave à un paysan, mais il parvient à s'enfuir. Il est pendant vingt années prisonnier des Turcs et finit par se tourner vers leur religion. Il se montre d'ailleurs fin connaisseur du culte musulman et a une certaine fascination pour les derviches. Plus tard, une fois libre, il redevient chrétien et entre dans l'ordre des dominicains. Dans quel but écrit-il les 23 chapitres qui composent son opuscule ? Il se montre très angoissé à l'idée d'être à nouveau sous le joug de la "secte des Turcs" et sa contribution littéraire participe de cette littérature d'édification fondée sur un discours eschatologique dans lequel les Turcs sont les serviteurs de l'Antéchrist :

"(...) Quant à la secte des Turcs, il faut insister sur ce que j'ai abordé de loin dans le chapitre précédent : cette secte, c'est tout à fait clair, a recueilli les fruits de sa malignité par la faute des Chrétiens qui renient leur foi en le Christ, comme cela se produit ostensiblement et quotidiennement de nos jours. Et nul ne peut douter que cela se soit passé ainsi autrefois. (...) maintenant, pour finir, vois combien l'Eglise de l'Antéchrist ressemble en tout à celle du Christ, mais sous une forme pervertie (...)"⁷¹⁰.

Comme les juifs, comme les sorcières et comme tous les agents de Satan, les Turcs dégagent une odeur pestilentielle due à leur condition d'ennemis délibérés et assumés de la foi chrétienne :

"(...) En effet, cette persécution ne tue pas de manière humaine mais diabolique. Car sa manière de tuer habituelle consiste à séparer le corps de l'âme ; or il est inhumain et même diabolique de tuer l'âme et de

⁷⁰⁶ HONGRIE Georges de, *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia Turcorum. Nach der Erstausgabe von 1481*, KLOCKOW R. (éd.), Cologne, Weimar et Vienne, 1994.

⁷⁰⁷ *Id.*, *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, SCHNAPP Joël (trad.), Toulouse, 2003.

⁷⁰⁸ Ils occupent Otrante à partir du 11 août.

⁷⁰⁹ HONGRIE Georges de, *Tractatus...*, *op. cit.*, préface, p. 25-26.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 41 et p. 44, chapitre II : "Comment la secte des Turcs s'est multipliée et comment le Turc a reçu ce nom".

l'enterrer dans le corps encore vivant comme un cadavre en putréfaction, afin de contaminer les autres par sa puanteur. En effet, de même que chez les élus, la manifestation extérieure de leur vertu exemplaire, qui vise au bien des âmes, se traduit par la bonne odeur du Christ qui s'attache au corps de l'âme sainte, de même, pour ceux qui sont par trop corrompus, l'affectation d'une vertu extérieure, qui cherche à tromper les âmes, se traduit par la pestilence de l'âme qui existe dans le corps vivant. Ce sont les tombeaux blanchis, dont la puanteur infidèle a infecté tout l'Orient et commence à se répandre en Occident. (...) Je conseille à chaque Chrétien d'éviter ce mal autant que possible. Je suggère à tout fidèle de se tenir loin de cette puanteur. Car sa force est telle qu'elle pénètre au plus profond du cœur de l'homme et qu'elle ne le quitte pas avant d'avoir totalement infecté la part la plus intime de son âme (...) ⁷¹¹.

Il s'agit aussi pour lui de mettre en garde contre la séduction facile des Turcs et de leur univers. En effet, il dénonce dans son huitième chapitre "ceux qui se sont exposés ou qui se sont présentés non pas contre leur gré ou sous la contrainte mais de leur plein gré à ce danger" (dont il semble qu'il fasse partie !):

"(...) Cette secte se renforce et augmente grâce à tous ceux qui chaque jour lui sont amenés contre leur gré, vaincus et sous la contrainte. La faute de ces derniers est pourtant immensément moindre que le crime de ceux qui, comme du bois sec se livrent sans résistance à cet incendie insatiable. Ceux-ci, parce qu'ils consentent chaque jour de leur propre gré, en si grand nombre, à renier leur foi, ne sont pas seulement à l'origine de leur propre perte mais aussi de celle des autres (...) ⁷¹².

Leurs victoires en terres chrétiennes doivent être comprises comme le résultat du pacte passé avec le diable, dont ils constituent les armes les plus féroces, et non pas être perçues comme un élément de propagande servant à mettre en avant la faiblesse du christianisme. Joël Schnapp souligne que cette œuvre diffère des autres Turcica contemporains : on n'y retrouve pas les lieux communs des Turcs mangeurs d'enfants et barbares sanguinaires, ni les longues descriptions des tactiques et stratégies militaires des Ottomans. Pour Georges de Hongrie, la lutte ne peut avoir lieu que sur le plan spirituel, car matériellement, tout est déjà perdu depuis longtemps.

Pour conjurer la peur du Turc, la dérision est un outil pratique, si l'on songe au Mamamouchi des comédies de Molière ou à la pâtisserie en forme de croissant de lune que dégustent les Viennois en souvenir du siège de la ville par les Ottomans. Mais les chrétiens utilisent également le danger réel qu'incarnent les Turcs comme moyen de coercition, en décuplant les forces de son double imaginaire, créant la figure du Turc, adversaire par excellence, car le plus efficace, et redouté sur terre comme sur mer. A sa nature première d'étranger vient donc se greffer une altérité construite, nécessairement mortifère. La puissance de l'imaginaire collectif est tout à fait perceptible dans les pays où le Turc effraie les populations alors que la menace turque relève du mythe, comme en France ⁷¹³ et surtout en

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 49-50, chapitre III : "Combien la secte des Turcs est terrible et combien il faut la craindre".

⁷¹² *Ibid.*, p. 73, chapitre VIII.

⁷¹³ ROUILLARD Clarence Dana, *The Turk...*, *op. cit.*

Angleterre⁷¹⁴. Cela permet de mettre en évidence que ces craintes relèvent de peurs collectives qui sont ancrées dans une époque précise et qui s'autoalimentent.

La période moderne a besoin de cet Autre maléfique pour exister. Le Turc partage avec la sorcière une identité structurelle semblable, sans remplir les mêmes fonctions. Il s'opère ce qu'Edward Saïd nomme une "orientalisation de l'Orient", à savoir la description d'un univers stéréotypé à partir de concepts occidentaux⁷¹⁵, qui permet à l'Occident de se définir par rapport à cette entité inconnue qu'est l'Orient. Cette définition passe nécessairement par un avilissement du groupe opposé. Ce façonnement d'un univers qu'on a besoin de voir autre a été analysé par Norman Daniel en 1962⁷¹⁶ et cette grille de lecture est surtout utilisée depuis les années 1990⁷¹⁷. Le Turc est l'ennemi le plus constant de la Chrétienté, aux côtés du juif, suscitant comme lui, mais pour des motifs différents, la haine et la jalousie. Observons à présent ces deux construits sociaux de la sorcière et du Turc, dans leur rapport avec celui du juif. La confrontation de ces divers stéréotypes permettra de comprendre jusqu'à quel point ces agents du diable font partie pour leurs contemporains chrétiens du même univers démoniaque.

2. Ennemis de l'intérieur, ennemis de l'extérieur.

a. *Du juif magicien au sorcier juif.*

Parmi toutes les fonctions que les juifs sont réputés pouvoir assumer, il y a celle de magiciens. Les chrétiens recourent ainsi à leurs services, afin de se prémunir contre les forces occultes, en consultant les astres, ou pour obtenir des philtres d'amour, ou simplement font appel à leurs talents de guérisseurs. Leurs pratiques rituelles, incompréhensibles tant par les gestes que par le langage utilisé, ajoutent à ces croyances chrétiennes en un monde juif ésotérique. La *mezuzza*,* par exemple, que les juifs fixent à leurs portes est perçue comme objet magique. Ainsi, dans la vallée du Rhin, au XIIIe siècle, les juifs doivent recouvrir leurs *mezuzot** pour ne pas inciter à la haine, ainsi qu'en témoigne un auteur juif : "les chrétiens, par pure malveillance et pour nous ennuyer, enfoncent des couteaux dans les ouvertures des

⁷¹⁴ DEITZ Luc, "Das Türkenbild in der englischen Literatur des 16. Jahrhunderts", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 395-407.

⁷¹⁵ SAID Edward, *L'orientalisme...*, op. cit., préface.

⁷¹⁶ DANIEL Norman, *Islam and the West : the Making of an image*, Edimbourg, 1962.

⁷¹⁷ BLANKS David R. et FRASSETTO Michael (dir.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York, 1999 ; TOLAN John, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Paris, 2003.

*mezuzot** et en découpent le parchemin"⁷¹⁸. Les chrétiens eux-mêmes cherchent à se procurer certaines fois ce qu'ils considèrent comme une amulette protectrice. Le chroniqueur juif Isaac ben Moïse de Vienne, dans son *Sefer Or Zaru'a* ("La lumière répandue"), rapporte que vers la fin du XIVe siècle, l'évêque de Salzbourg réclame à un juif une *mezuzah**, mais il ne l'obtient pas car l'autorité rabbinique du lieu refuse la "prostitution d'un symbole religieux"⁷¹⁹.

Peut-être l'image du juif magicien, qui tire son modèle de Simon le Mage du *Nouveau Testament*, est-elle à comprendre comme le revers plus ou moins négatif de la profession de médecins qu'exercent les juifs en Occident. Les relations médecin juif-patient chrétien sont vivement combattues par les autorités religieuses. Dès le XIIIe siècle sont promulguées des interdictions pontificales de se rendre chez des médecins juifs et surtout de boire leurs *potationes* ("remèdes"). Ces prescriptions sont répétées deux fois lors du concile de Trèves, en 1227, dans les canons 8 et 11 : "Nous demandons aux seigneurs de la région de contraindre leurs juifs et de les forcer au moyen de quelques punitions de ne pas s'occuper de médecine et de ne donner aucun type de potions aux chrétiens"⁷²⁰. Le juif médecin est perçu comme un agent de choix de Satan, puisqu'au moyen de ses potions; il peut empoisonner les chrétiens.

L'accusation d'empoisonner les chrétiens n'est pas seulement imputée aux juifs médecins, mais à l'ensemble de leurs coreligionnaires. Le synode de Vienne interdit en 1227 aux chrétiens d'acheter aux juifs de la viande ou des aliments que ces derniers jugent impropres à leur consommation personnelle, "de peur qu'ils ne saisissent cette occasion, par le biais d'une machination rusée, d'empoisonner les chrétiens qu'ils tiennent pour leurs ennemis"⁷²¹. A Strasbourg, des juifs sont accusés d'avoir fait usage de poison vers 1379⁷²². La magie, maîtrisée par les juifs, décuple leurs pouvoirs maléfiques et renforce leur aspect terrifiant. La construction du juif imaginaire se poursuit et se renforce par ses pratiques ésotériques. Il est accusé de propager la peste et toute sorte d'épidémies (à Troppau en 1163, à Breslau en 1266, à Vienne en 1267, dans la région d'Eulenburg en 1316, en Franconie en 1319⁷²³), alors que dans la réalité, les juifs ne sont pas plus préservés des fléaux que les autres

⁷¹⁸ Cité dans TRACHTENBERG Joshua, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, 1961 (éd. orig. 1939), p. 4.

⁷¹⁹ ISAAC BEN MOÏSE DE VIENNE, אור זרוע - *Sefer Or Zaru'a*, s. l., 1862, livre II, paragraphe 53 [en hébreu].

⁷²⁰ MANSI tome XXIII, col. 32, canon 8 : (...) *Et Sacerdotes precipiant omnibus subditis suis ne aliquam potationem, vel medicinam ab eis sumant (...)* ; canon 11 : (...) *Item dominis terre precimus, aut Judeis suis, ut eos cogant sub aliqua poena ut non intromittant se de aliqua medicina, ne aliquam potionem dent Christianis (...)*.

⁷²¹ MANSI, tome XXIII, col. 1175, canon 18 : (...) *Nec Christiani carnes venales, seu alia cibaria a Judaeis emant, ne forte Judaei per hoc Christianos, quos hostes reputant, fraudulentam machinatione venenent (...)*.

⁷²² AM Strasbourg : III 174/3 (24).

⁷²³ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.*, p. 97-108.

catégories de la population, malgré leurs pratiques rituelles (bains, ablutions, ...) qui leur apportent une hygiène inconnue des chrétiens. L'accusation d'empoisonner les chrétiens atteint, en Occident en général et dans l'Empire germanique en particulier, son paroxysme lors de la Peste Noire, où les juifs sont accusés de verser du poison dans les puits, dans une action commune avec les lépreux. En France, alors qu'aucun juif n'est toléré à cette date sur le territoire, l'affaire fait grand bruit et le témoignage laissé par Guillaume de Machaut insiste sur la croyance ferme de la force maléfique des juifs :

*(...) Après ce, vint une merdaille
Fausse, traître et renoïe :
Ce fu Judée la honnie.
La mauvaise, la desloyal,
Qui bien het et aime tout mal.
Qui tant donna d'or
Qui tant donna d'or et d'argent
Et promist a crestienne gent,
Que puis, rivières et fonteinnes,
Qui estoient cleres et seïnes
En pluseurs lieux empoisonnerent,
Dont pluseurs leurs vies finerent ;
(...) Qu'ils perdirent corps et avoir.
Car tuit Juïf furent destrut
Li uns pendus, li autres cuit,
L'autre noïé (...) ⁷²⁴.*

A partir de 1348, la théorie du complot juif se forge et la psychose populaire atteint un seuil rarement égalé par la suite. L'on voit le mal causé par les autorités chrétiennes qui attestent et cautionnent depuis la fin du XII^e siècle au moins de telles accusations, non seulement en ne les démentant pas, mais en plus en les propageant. Et la conséquence principale de ces calomnies n'est pas tant de parvenir à séparer les chrétiens des juifs par la peur que d'augmenter le caractère abominable du juif imaginaire et de lui apporter les moyens de subsister.

L'accusation d'empoisonnement perdure longtemps. On la retrouve dans le discours de Martin Luther lorsqu'il se plaint que "s'ils [les juifs] pouvaient nous tuer tous, ils le feraient volontiers, toujours et le feraient souvent, particulièrement ceux qui occupent les fonctions de médecins. Ils savent tout ce qui est à savoir en matière de médecine en Allemagne ; ils peuvent donner du poison à un homme qui le fera mourir en une heure, ou en dix ou vingt ans ; ils comprennent totalement cet art"⁷²⁵. On la retrouve également dans celui de certains dirigeants politiques : en 1550, le roi de Pologne Sigismond Auguste demande à Ivan IV dit

⁷²⁴ MACHAUT Guillaume de, "Le Jugement dou Roy de Navarre", HOEPPFNER E. (éd.), *Œuvres*, Paris, 1908, vol. I, p. 144-145, vers 212-238.

⁷²⁵ LUTHER Martin, "Eine Vermanung wider die Juden", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1914, p. 195.

"le Terrible" d'accepter dans son pays des juifs de Lituanie pour qu'ils puissent y faire des affaires en vue d'établir des traités commerciaux entre la Pologne et la Russie. Ivan IV refuse sous prétexte qu'il est "impossible d'accorder à des juifs de venir avec leurs biens en Russie, car ils sont la source de beaucoup de maux. Ils importent des herbes empoisonnées dans nos royaumes"⁷²⁶. L'idée que les juifs introduisent des plantes malsaines apparaît déjà en 1370 dans un traité : un médecin chrétien de Breslau nommé Henri Ribbeniz prétend que les juifs de Milan connaîtraient une herbe appelée *vapellus* qui serait le pire des poisons, les juifs ne doivent donc pas avoir accès à l'endroit où pousse cette herbe⁷²⁷. A noter aussi qu'à Fribourg-en-Brisgau, en 1401, les juifs sont soupçonnés d'avoir voulu détruire la Chrétienté en empoisonnant l'air, sans que l'on sache comment ils ont pu s'y prendre⁷²⁸. Enfin, cas plus concret, une plainte pour abus de pâturage portée contre les juifs de Schwindratzheim en 1660 par le conseil municipal⁷²⁹ : le problème posé relève du nombre trop élevé de chevaux que les juifs s'autorisent à faire paître et surtout de la maladie (*anbrüchige*) supposée (*könnten*) des chevaux des juifs qui contamineraient ceux des chrétiens⁷³⁰.

La persistance de ce type d'accusations met en évidence à quel point la société a besoin de se trouver un responsable à punir. La notion de complot est ici fondamentale : les juifs ont délibérément répandu la peste au sein des populations, avec l'aide des prostituées, des fossoyeurs et d'autres esprits maléfiques. En 1705, Prague clame haut et fort que ses juifs cherchent à tuer les chrétiens par l'administration d'un poison⁷³¹. En 1784 encore, deux femmes de confession juive sont exécutées à Hambourg pour avoir tué un chrétien et prélevé son sang à des fins ésotériques⁷³².

Les juifs sont-ils pour autant associés aux sorcières dans l'imaginaire collectif ? Pour Martin Luther comme pour nombre de ses contemporains, il ne fait pas de doute que les juifs sont imprégnés de la sorcellerie : "Un juif est aussi plein d'idolâtrie et de sorcellerie que neuf

⁷²⁶ Cité dans TRACHTENBERG Joshua, *Jewish Magic...*, *op. cit.*, p. 5-6.

⁷²⁷ RAPHAËL Freddy, "juifs et sorcières dans l'Alsace médiévale", *RSSF*, 3 (1974), p. 95.

⁷²⁸ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, WIENER Meir (dir.), Hanovre, 1862, p. 237 : (...) *Und ouch gedenkent cristenheit ze demment mit vergifftenden den lufft (...)*.

⁷²⁹ ADBR, E 2399 : (...) *Desgleichen täten sie anbrüchige Pfedt auff die Weydt, dadurch die ihrige leichtlich angesteckt (...) werden könnten (...)*.

⁷³⁰ Pour une étude plus détaillée de ce texte, cf. HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau-Lichtenberg entre le XIVe siècle et la fin de l'Ancien Régime*, Strasbourg, 1997 (Recherches et documents, 57), p. 234 et 341.

⁷³¹ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.* p. 240, note 37.

⁷³² *Ibid.*, p. 141.

vaches n'ont de poils sur le dos, c'est-à-dire une quantité innombrable et inépuisable"⁷³³. Il est moins évident en revanche d'établir clairement le lien entre le juif imaginaire et la projection mentale de la sorcière, d'autant que si cette dernière représente avant tout un groupe de femmes, le premier est avant tout l'image fantasmée de juifs de sexe masculin. De plus, dans leur traitement réel réside une différence notoire : si un juif peut-être, en de rares occasions, accusés de se livrer à la sorcellerie, comme c'est le cas en 1535, pour le chef de la communauté juive de Silésie, jugé et brûlé pour ce crime⁷³⁴, en revanche, jamais la judéité éventuelle de la sorcière n'est mise en avant. Sur le terrain, la persécution est donc dissociée. D'ailleurs, il convient de noter qu'il n'y a jamais eu à cette époque d'extermination organisée des juifs par les pouvoirs civils ou religieux. Certes, nombre de massacres de juifs sont d'une ampleur incroyable, mais ils revêtent néanmoins dans la plupart des cas un caractère sporadique et localisé, surtout à partir de la Renaissance.

Qu'en est-il de leurs doubles fantasmés ? Il faut commencer par spécifier que dans les études historiques ou sociologiques portant sur les sorcières, il est très rare d'y trouver des renvois aux juifs (et inversement) ; de même, il n'existe pas d'analyse historique de ce lien éventuel. Selon Robert Muchembled, qui n'a pas inclus véritablement l'Allemagne dans son aire d'investigation, "il n'existe aucune relation valable entre les juifs et les sorcières" (en France)⁷³⁵. Selon Joshua Trachtenberg, les juifs sont *ab initio* exclus de la communauté des sorcières, parce qu'ils ne sont pas chrétiens et que cette secte est clairement définie comme une déviance chrétienne⁷³⁶. Si l'on observe le contenu du *Malleus Maleficarum*, il n'y a que cinq occurrences des juifs, aucune ne constituant une attaque directe à leur rencontre⁷³⁷. Le seul travail scientifique sur cette thématique a été réalisé dans le cadre régional de l'Alsace, par le sociologue Freddy Raphaël, dans un article intitulé "juifs et sorcières dans l'Alsace médiévale", dont les caractéristiques générales sur la perception des juifs peuvent s'appliquer à l'ensemble de l'Occident⁷³⁸. Ces liens sont-ils envisageables et si tel est le cas, quelle est leur nature ?

⁷³³ LUTHER Martin, "Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920, p. 602 : (...) *Ein Jude stickt so vol Abgötterey und Zeuberey, als neun Kue har haben, das ist unzelich und unendlich (...)*.

⁷³⁴ EBSTEIN Monique, "Joselmann de Rosheim, Commandeur des juifs du Saint Empire romain germanique (1478-1554)", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 122.

⁷³⁵ Réponse à la question que je lui ai posée, lors de sa conférence donnée à Bergheim sur le thème "Comprendre la sorcellerie...".

⁷³⁶ TRACHTENBERG Joshua, *Jewish Magic...*, *op. cit.*, p. 15.

⁷³⁷ INSTITORIS Henri et SPRENGER Jacques, *Malleus Maleficarum*, *op. cit.*

Il est remarquable que le juif, de magicien, devient sorcier, à l'instar des magiciens chrétiens, en ce sens que la fonction magique des juifs se dote d'une connotation essentiellement négative. La magie, en effet, jouit d'une réputation bien meilleure. Cependant, cette transformation se produit, dans le cas des juifs, bien avant la Renaissance, sans doute au cours du XIV^e siècle, avant qu'une nouvelle impulsion ne soit donnée par l'affaire de Simon de Trente en 1475. A l'instar de la magie chrétienne, la magie juive est avant tout une science éloignée des influences de Satan et elle le demeure, alors que la mutation de la magie chrétienne est radicale. Force est de constater que des rapprochements abusifs sont souvent faits par les chercheurs en matière de terminologie, sur l'usage des mots "synagogues" ou "sabbats de sorcières" et "*shabbat* des juifs". S'il est tentant de tisser ce lien aujourd'hui, comme le fait Jean-Michel Sallmann⁷³⁹, cela est tout à fait inapproprié pour l'époque moderne, car aucun texte écrit entre le XV^e et le XVII^e siècle ne permet de l'affirmer. Ce terme est absent du *Formicarius*. De plus, le sabbat des sorcières a lieu généralement le vendredi et le mercredi, alors que samedi est le jour du *shabbat*. Pourtant, il est incontestable que ces emprunts ont été faits au judaïsme. Selon Norman Cohn, on voit traditionnellement dans la religion juive "la quintessence de l'anti-christianisme, sinon une espèce de culte du diable"⁷⁴⁰. Ce n'est alors que par une forme de syllogisme que l'on peut établir ce lien entre judaïsme et sorcellerie : le rite juif est un culte du diable, ce qu'est également le sabbat des sorcières, il y a donc similarité.

Ensuite, il est difficile d'attester que les hommes de l'époque moderne assimilent les juifs aux sorcières, et l'inverse est plus qu'improbable⁷⁴¹, notamment parce que les connexions logiques que nous percevons de nos jours n'ont pas été établies à la Renaissance, alors que les descriptions se ressemblent. Un exemple significatif : le rôle joué par les enfants chrétiens dans les cérémonies de sabbat ou dans les rituels juifs. Je ne reviens pas sur la partie juive ; les croyances populaires voient dans les sorcières des meurtrières d'enfants et de bébés surtout. Ce n'est pas tant le sang qui les pousse au crime que la chair des cadavres, utilisée à des fins cannibales, ce qui rappelle le mythe des juifs mangeurs d'enfants, avec une ressemblance dans l'iconographie puisqu'une gravure sur bois issue de l'almanach de Peter Wagner (Nuremberg, 1492), montre un juif reconnaissable à sa rouelle dévorant des petits

⁷³⁸ RAPHAËL Freddy, "juifs et sorcières...", *art. cit.*

⁷³⁹ SALLMANN Jean-Michel, *Les sorcières fiancées de Satan*, Paris, 1989, p. 25.

⁷⁴⁰ COHN Norman, *Démonolâtrie...*, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁴¹ On peut néanmoins signaler d'étranges croyances sur l'utilisation par les sorciers incriminés dans l'ouvrage *Histoire véritable et digne de mémoire de quatre Jacopins de Berne* (trad. de l'allemand, s.l. (Lyon ?), 1549) d'une *mixture de sang de juifs, de vif argent et autres matières*, ce sang ayant été obtenu grâce à la complicité d'un juif converti *déguisé en nourrice*.

enfants⁷⁴² et que les gravures contemporaines de sorcières les montrent entourées d'ossements animaux ou humains et parfois en train de déguster un jeune garçon (Cranach, Delaune, Dürer,...). La chair des enfants, comme leur sang, serait utilisée dans la composition des potions que concoctent les sorcières, de même que les juifs utiliseraient le sang pour leurs mixtures maléfiques⁷⁴³.

Par ailleurs, il existe dans la religion juive une figure féminine démoniaque, Lilith, connue des chrétiens à la fin du Moyen Age, mais pas utilisée par eux contre les juifs. Il s'agit d'une jeune femme séduisante aux cheveux longs, qui apparaît dans la littérature post-biblique, dans le *Talmud** et le *Midrash** essentiellement, sous la forme d'un démon nocturne, capable de se transformer en oiseau de nuit, qui kidnappe les enfants et pénètre les rêves des hommes. Elle utilise la semence des hommes pour enfanter, si l'on en croit un livre en *yiddish* imprimé au début du XVIIIe siècle à Francfort, le *Hanhagat ha-Hasidim*. La mortalité infantile est considérée comme étant la conséquence de ces rapports sexuels déviants⁷⁴⁴. Or, il est intéressant de noter que dans la société chrétienne, en plein essor de la sorcellerie, dans des régions où elle est attestée par la pratique de procès et l'usage de bûchers, lorsqu'un enfant disparaît, ce sont toujours les juifs les premiers inquiétés (voire les seuls). Une réflexion semblable peut être faite concernant l'usage de l'hostie par le juif ou la sorcière : dans les diverses légendes, tous deux la mutilent, la profanent, commettant de la sorte un sacrilège. Le fait que cette accusation soit portée contre les juifs et les sorcières n'est pas étonnant, puisqu'elle émane du clergé, pour qui ces deux groupes sont des hérétiques à soumettre, d'où la mise au bûcher pour l'un comme pour l'autre.

Quant à l'iconographie, il n'y a guère qu'une seule gravure qui permette d'établir un lien entre juif et sorcière : il s'agit du *Sabbat des sorcières* de Hans Baldung-Grien, réalisée en 1510⁷⁴⁵. Mais encore faut-il admettre que les caractères dessinés sur le pot représenté au premier plan – qui renferme sans doute une potion magique – soient un rappel des lettres hébraïques⁷⁴⁶. Par ailleurs, le *Malleus Maleficarum* aurait été inspiré par le *Malleus Judeorum*

⁷⁴² SCHÖNER Petra, *Judenbilder...*, *op. cit.*, fig. 35.

⁷⁴³ COHN Norman, *Démonolâtrie...*, *op. cit.*, p. 130.

⁷⁴⁴ KOHUT Andrew, *Über die Jüdische Angelologie und Dämonologie*, Leipzig, 1866, p. 86-89.

⁷⁴⁵ Le sabbat des sorcières, gravure sur bois de Hans Baldung-Grien, 1510, dans RAPHAËL Freddy, "juifs et sorcières...", *art. cit.*, p. 105 [diaporama 111].

⁷⁴⁶ A la fin du XVe siècle et au début du XVIe, sans doute en rapport avec l'essor des études hébraïques, il est fréquent que les artistes recourent au procédé des caractères pseudo-hébraïques pour distinguer un élément de judéité dans l'image. Dans le cas présent, ils sont particulièrement mal dessinés. Cela signifie peut-être pour l'artiste que la sorcellerie et les pratiques cultuelles juives ne sont pas si éloignées... ou peut-être faut-il comprendre que la langue des sorcières est un charabia incompréhensible comme l'est l'hébreu, puisqu'en 1510, rappelons-le, émergent les premiers hébraïsants chrétiens influents.

d'un certain Johann von Frankfurt (1420)⁷⁴⁷. Selon Hugh R. Trevor-Roper, les juifs comme les sorcières sont les victimes du processus de diabolisation et sont en cela interchangeables⁷⁴⁸. Ainsi, dans les deux cas, le bouc symbolise leur caractère lubrique, des potions sont faites, des incantations sont prononcées, ils exhalent une odeur épouvantable qui dénonce leur âme souillée par les relations qu'ils entretiennent avec Satan, ils ont en commun leur laideur et le meurtre de jeunes chrétiens.

Si le juif et la sorcière peuvent être mis en parallèle, ils ne peuvent néanmoins être superposés, malgré les démonstrations auxquelles s'essayaient certains scientifiques. Carol Iancu par exemple effectue le rapprochement entre juifs et sorcières par l'attribution dans l'iconographie de mamelles aux premiers⁷⁴⁹. Il n'y a aucun lien intrinsèque explicitement fait entre les juifs et les femmes, alors qu'on attribue aux premiers des menstrues depuis le Moyen Age . Il faut attendre les théories d'Hitler sur la "race juive" pour voir apparaître réellement l'idée des juifs efféminés et sous-hommes. Le juif et la sorcière ne sont identiques que par la fonction commune qu'ils remplissent. Ils ont pour point commun le service de Satan. "D'une façon identique, la sorcière représente l'étrange et le diabolique à l'œuvre sous un masque humain, au cœur de la Chrétienté"⁷⁵⁰. Tous les trois forment un triangle dont les ramifications relient les agents à leur maître mais pas entre eux. La similarité tient au fait que les accusations émanent de la même instance, qui trahit une profonde méconnaissance de ceux qu'elle réprovoque. D'une part les accusations ne sont élaborées qu'à partir du culte chrétien et ne constituent que son envers, d'où le recours à des éléments récurrents tels que l'hostie ; d'autre part, en tant qu'agents du diable, ils participent de ce culte satanique, dans lequel notamment l'hostie est l'objet honni et qui est une construction mentale qui reflète entre autres les frustrations d'une époque, d'où les récits d'exploits sexuels. Le point commun entre la sorcière et le juif, c'est l'univers démoniaque qu'ils représentent et ce n'est que dans leur rôle de suppôts de Satan qu'ils sont interchangeables. Ce parallélisme dissociant est particulièrement évident dans l'iconographie, dès le *Hortus Deliciarum* qui réunit au *folio* 238 Judas Mercator, archétype de l'usurier et du traître, et un magicien ou sorcier, peut-être Simon le Mage. Chacun des deux reste dans le rôle qui lui est dévolu⁷⁵¹. Il n'y a pas de débordement de l'un sur l'autre. En revanche, tous deux sont déconsidérés avec la même intensité. De même, dans la gravure de 1520 réalisée par Hans Wandereisen, mentionnée plus haut,

⁷⁴⁷ RAPHAËL Freddy, "Juifs et sorcières...", *op. cit.*, p. 71.

⁷⁴⁸ TREVOR-ROPER Hugh R., *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972, p. 153-159.

⁷⁴⁹ IANCU Carol, *Les mythes fondateurs...*, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁵⁰ RAPHAËL Freddy, "Ghetto subi, ghetto voulu", dans *Solitude d'Israël. Données et débat*, Paris, 1975, p. 117.

⁷⁵¹ [diaporama 5].

présentant les trois êtres qui conduisent le monde à sa perte, le juriste, la femme et le juif sont unis dans un même projet diabolique, mais chacun avec ses moyens propres⁷⁵².

Pierre de L'Ancre publie en 1622 *L'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue, où il est amplement et curieusement traicté de la Vérité ou Illusion du Sortilège, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature ou Liaison magique, des Apparitions et d'une infinité d'autres rares et nouveaux subjects*. Il consacre la huitième section de son ouvrage aux juifs⁷⁵³. Il y rapporte les cruautés qu'ils font subir aux chrétiens et l'on y trouve notamment l'accusation de pouvoir transformer les êtres humains en animaux, propriété exclusivement dévolue aux sorcières, tirée du *Malleus Maleficarum* qu'aucun détracteur des juifs n'était allé chercher avant lui :

"(...) Les juifs sont ordinairement grands magiciens comme témoigne saint Antonin, qui nous a laissé par écrit qu'un jeune homme, se voulant venger d'une fille qui n'avait voulu consentir à ses mauvaises volontés, s'était adressé à un médecin juif, il la convertit en jument, afin que, ne l'ayant pu fléchir à la volupté pendant qu'elle était en forme humaine, il l'attirât l'ayant métamorphosée en forme brutale (...)"

La dédicace à Louis XIII met en avant deux points intéressants pour nous : Pierre de L'Ancre différencie les "sorciers" et les "magiciens" ; les juifs font partie de ces charlatans qui ne croient pas en Dieu et autres tenants des sciences occultes :

(...) [que mon œuvre] inspire V. M. et luy mette ardemment en affection, de bannir et exterminer entièrement de vostre Cour et de cet Auguste et Sainct Royaume les Magiciens, Sorciers, Devins, Tireurs d'Horoscope, juifs, Apostats, Athées et tous ces autres ennemis de Dieu. Protestant avec vostre licence et auctorité Royale, leur estre toute ma vie autant cruel enemy et rude persecuteur (...).

Il faut attendre le XVIII^e siècle, avec l'ouvrage de Johann Jacob Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, pour que ce lien soit explicitement établi⁷⁵⁴. Il se montre quelque peu déçu du fait que "dans les ouvrages sur les sorcières, il est difficile d'y trouver un juif ou une juive parmi ceux qui sont jugés pour crime de sorcellerie ou qui ont assisté à un sabbat ou qui ont pactisé avec le diable". Selon lui, l'explication provient de ce que les juifs n'ont pas besoin de recourir à un pacte avec le diable qui rendrait leur union publique, comme le font les sorcières, puisque la kabbale elle-même est l'œuvre de Satan, ce qui fait du juif un sorcier de nature⁷⁵⁵.

⁷⁵² Le Juriste, le juif et la Femme. Gravure de Hans Wandereisen, Nurmberg, 1520, dans FUCHS Eduard, *Die Juden...*, op. cit., fig. 23 [diaporama 121].

⁷⁵³ LEVI Israël, "Le traité...", art. cit.

⁷⁵⁴ SCHUDT Johann Jacob, *Jüdische...*, op. cit.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, vol. II/2, p. 210 –211.

Le juif et la sorcière hantent d'une manière identique l'imaginaire des chrétiens, en raison de leur appartenance originelle commune : le diable. Ils font partie de la même contre-société maléfique et mettent en œuvre des moyens similaires pour nuire à la Chrétienté : profanation d'hostie, meurtre d'enfant, rôle de guérisseurs, ... Tous deux sont les instruments par lesquels le diable peut agir dans la société chrétienne, qui à la fois les abhorrent et a besoin d'eux pour mieux se définir. A l'instar du mythe satanique du juif, la sorcellerie répond à des besoins sociaux collectifs. Ils sont tous les deux victimes du processus de diabolisation, avec cette différence fondamentale que les juifs battent un record de durée et les sorcières de persécutions. Par son existence délimitée et sa répression systématique, le phénomène de sorcellerie constitue le modèle du concept de bouc émissaire, en le poussant à l'extrême. Le juif comme la sorcière possède sa définition propre et ses détracteurs particuliers, mais tous deux partagent ce que Freddy Raphaël nomme une "identité structurelle"⁷⁵⁶, tant dans leur représentation symbolique que par les places respectives qu'ils occupent dans l'imaginaire médiéval. Si le juif est très souvent perçu comme un sorcier, par sa nature ou par ses actions, jamais il ne sera en revanche une sorcière.

b. Juif et Turc : la confrontation.

La comparaison des juifs et des Turcs n'a pas encore été entreprise, jamais ces deux entités ne se retrouvent dans la même étude, même lorsqu'il s'agit d'analyser plusieurs catégories sociales perçues de manière négative. Il est vrai que ces deux groupes ne présentent pas vraiment de caractéristiques communes au premier abord, puisque si les Turcs représentent une menace réelle aux frontières, rares sont ceux présents dans l'Empire, tandis que les juifs sont présentés comme un danger à une époque où leur existence revêt dans ce même pays un aspect résiduel. Les Turcs sont haïs et redoutés parce qu'ils proposent, aussi bien d'un point de vue socio-culturel que politique et religieux, un modèle de société concurrent viable, alors que la minorité juive n'a jamais eu l'envergure d'une contre-société réelle ; enfin, si les Turcs sont réellement des étrangers, les juifs n'ont pour leur part jamais eu officiellement un tel statut.

Pourtant, la collusion entre juif et Turc existe, notamment dans le domaine religieux, car en plus d'être des guerriers, les Turcs sont les représentants d'une religion autre, alors que la sorcière est chrétienne. A l'instar des juifs, ils rejettent le Christ, sont circoncis et perçus

⁷⁵⁶ RAPHAËL Freddy, "juifs et sorcières...", *op. cit.*, p. 105.

comme des prosélytes à éliminer par le baptême. Eux aussi sont soupçonnés de vouloir circoncire les enfants chrétiens. D'où en 1543 l'assertion de Luther : "Il [Mohammed] est un véritable juif et les juifs sont de véritables Sarrasins"⁷⁵⁷.

Le juif converti Ernst Ferdinand Hess publie en 1601 son *Flagellum Judaeorum* ou *Juden Geissel* dans l'introduction duquel il relate les souffrances des pauvres chrétiens sous le joug des Turcs :

"Ils rassemblent et comptent tous les enfants chrétiens, et en prennent avec eux le dixième, le plus beau, le plus vigoureux et le plus robuste. Cela ne fait rien aux ennemis de Dieu de ravir à un père deux ou trois de ses enfants (...). C'est auprès de Dieu que les parents affligés du rapt de leurs enfants trouvent du réconfort. Ils ne les revoient jamais après leur enlèvement, car ils sont éduqués, circoncis selon la loi turque, on leur apprend à monter à cheval et on les instruit le mieux possible dans l'art militaire"⁷⁵⁸.

Selon les théologiens, les juifs et les Turcs adoptent la même attitude négative à l'égard du Christ, idée très présente au sein du clergé rhénan. En 1605, le pasteur de Keffenach propose d'expulser tous ceux qui refusent la Cène, *wie ein Juden oder Türken*. Le clergé désigne également comme tels les habitant – chrétiens – les plus rétifs à une pratique régulière du culte⁷⁵⁹. Encore faut-il noter que ce lien théologique n'est pas systématiquement établi par des théologiens ou des humanistes qui, par ailleurs tiennent des discours antijuifs et antiturcs, indépendamment les uns des autres. Johannes Eck, dans son *Enchiridion* (Ingolstadt, 1541) s'en prend à Luther et à ses disciples, ainsi qu'à tous les ennemis de la Chrétienté, parmi lesquels les juifs n'apparaissent pas⁷⁶⁰. Son propos consiste surtout à s'attaquer violemment aux hérétiques que sont à ses yeux les luthériens, personnes avec qui il ne faut pas disputer (chapitre XXVIII) et dont la seule place tolérable est sur un bûcher (chapitre XXVII) ; il s'en prend également aux Turcs, contre lesquels la lutte doit se poursuivre (chapitre XXII). C'est la volonté divine qui réclame aux hommes de combattre les

⁷⁵⁷ Cité dans FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, op. cit., p. 204.

⁷⁵⁸ HESS Ernst Ferdinand, *Flagellum Judeorum. Juden Geissel. Das ist : ein neue sehr nutze unnd gründtliche Erwesung, das Jesus Christus Gottes von der heiligen Jungfrauwen Marien Sohn, der wahre verheissene und gesandte Messias sey. Wider alle noch jetziger zeit verstockte und verfluchte Juden, deven vorm Paradeiss angebundener Messias noch kommen, und sie auff einem Esel hinder him durch den Jordan fuhren soll. Darbey auch angehnge von dess Machomets unnd aller Türcken ursprung Glauben und Gottesdienst weil dieselbe mit den Juden zweyer Geschwester hurenkinder geboren sein. Wir allerley Exempeln lustigen historien und Judischen fabelwerck, auch furnembsten Geheimnissen, welche sie für den Christen mit solchem fleiss enthalten, dass sie viellieber tochts stürben, denn sich die abfragen liessen. Auss langweilicher Erfahrung zusammenbracht*, Strasbourg, 1601.

⁷⁵⁹ VOGLER Bernard, "La Réforme et les juifs", *Rencontre*, 47 (1976), p. 218.

⁷⁶⁰ ECK Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*, Ingolstadt, 1541. Une première version moins complète de cet opuscule est rédigée en 1525, sous le titre *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, s.l.

infidèles, parce qu'ils ont abandonné le seigneur, qu'ils éduquent leurs fils dans cette hostilité et qu'ils sont habitués à devoir se battre⁷⁶¹.

Le lien est également iconographique, puisqu'à partir du XVe siècle, les scènes de la Passion voient les bourreaux du Christ subir une orientaliation vestimentaire et physique (turbans, habits de couleurs plus vives, richesse des étoffes, peau mate, ...), telle qu'on peut l'observer sur un retable sculpté en bois polychrome de Hans Bongart, réalisé à Colmar vers 1518, où les personnages qui accompagnent le Christ lors du portement de croix sont coiffés d'un turban pointu⁷⁶². Il en va de même sur un tableau de Jan Sanders Hemessen représentant le Christ aux outrages (1544), dans lequel l'homme en haut à gauche est une illustration parfaite de cette tendance nouvelle propre à la Renaissance : il porte une barbe et une moustache grises, a un turban rose-orangé sur la tête et son teint est mat⁷⁶³.

Les explications concernant ce phénomène sont multiples et restent ouvertes en raison de la pluralité des exemples qui ne permettent pas une interprétation unique. Faut-il y voir un glissement du juif vers le Turc ? Cela pourrait s'expliquer par le problème réel que suscite la menace ottomane et par l'essor à cette époque des *Turcica*, qui rendent le Turc omniprésent dans la société. Une autre possibilité serait en lien avec le rejet du Christ commun au juif et au Turc. Par conséquent, le Turc peut se substituer au juif pour ce qui est de représenter la perpétuation du crime originel. De romains, les bourreaux sont devenus juifs, et maintenant turcs. Les cruautés infligées au Christ sont celles que risque de subir le peuple chrétien s'il se retrouve aux mains des Turcs. Il s'agirait donc d'une forme de prévention imagée, qui mettrait en garde contre le danger de l'avancée ottomane en Occident et avilirait les Turcs pour éviter toute séduction de leur part.

Ainsi apparaissent dans l'iconographie des chevaux, apanage des guerriers turcs toujours ou presque représentés sur leur monture, même dans les scènes de la Passion du Christ. Or les juifs n'ont pas le droit de monter à cheval dans la société chrétienne, prescription largement respectée par l'art médiéval. Les hommes en selle sont-ils juifs ou turcs dans le tableau réalisé par Hans Pleydenwurff (milieu du XVe siècle) ? On peut y voir le

⁷⁶¹ *Ibid.*, chapitre XXII : *De bello in Turcas : Sub existente rationabili causa, belligerare possunt Christi, in Thurcas et haereticos (...). Imo voluit dominus deus continuum eos habere bellum contra infideles (...). Haec sunt gentes quas dominus dereliquit (...) et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem praeliandi (...).*

⁷⁶² Chemin de croix. Retable en bois sculpté polychrome de Hans Bongart, 1518. Kaysersberg, église catholique [diaporama 119].

⁷⁶³ Christ aux outrages. Tableau de Jan Sander Hemessen, 1544. Munich, Alte Pinakothek, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section X, ill. 15 [diaporama 125].

Christ, avec à gauche les pleureuses et à droite les bourreaux, dont trois d'entre eux sont assis sur un cheval, dans un costume oriental et coiffés d'un turban coloré⁷⁶⁴.

Seconde hypothèse : il s'agirait d'une orientalisation des juifs, c'est-à-dire que sous le costume turc, ce sont bien des juifs qui sont représentés. Cela signifierait que pour les artistes de l'époque, juif et Turc se valent, se retrouvent et se ressemblent en tant qu'ennemis de la Chrétienté. Quels sont les arguments qui permettent d'étayer cette thèse ? De nombreux détails iconographiques viennent rappeler que les juifs ne sont pas absents du tableau ou de la sculpture. En effet, les caractères pseudo-hébraïques jouent dans ce contexte un rôle important et l'un des meilleurs exemples est fourni par les scènes peintes du retable conservé dans l'église Saint-Jean-Baptiste de Buhl. Sur la partie inférieure du volet droit du retable, dans la scène du portement de croix, à l'extrême gauche, se tient un personnage en tunique blanche coiffé d'un turban rose, dont les pans du vêtement comportent des caractères pseudo-hébraïques⁷⁶⁵. Dans *La dispute de saint Stéphane*, tableau peint par Jan Polack vers 1484, c'est encore plus évident, puisque non seulement il ne s'agit pas d'une scène de la Passion mais d'une disputation dans laquelle les adversaires sont réputés juifs, et surtout parce qu'en plus des caractères hébraïques du vêtement du personnage de gauche, quatre personnages au moins arborent une rouelle⁷⁶⁶. Les exemples peuvent être déclinés de nombreuses façons, et la question qui se pose est la suivante : quel est l'intérêt de souligner la judéité des personnages mis en scène, si ce n'est pour mieux les associer au péril turc, de rappeler qu'ils sont unis dans une entreprise commune de destruction de la Chrétienté ?

Une troisième hypothèse peut être avancée : l'orientalisation serait un courant artistique propre à ce début de l'époque moderne, sans qu'il y ait une véritable interprétation à donner concernant le rôle éventuel des Turcs ou des juifs dans la scène représentée. Une étude, même superficielle, de l'iconographie à l'époque de la Renaissance fait apparaître un goût certain pour l'Orient et ses représentations. Que penser alors dans cette perspective du portrait gravé du représentant des juifs d'Allemagne, Joselmann de Rosheim, coiffé d'un turban⁷⁶⁷ ? S'agit-il d'un rappel de leur alliance avec les Turcs, derrière lesquels sous-tend l'union au diable, ou faut-il y voir simplement ce qu'on peut appeler un effet de mode ? C'est

⁷⁶⁴ Crucifixion. Tableau de Hans Pleydenwurff, milieu du XV^e siècle. Munich, Alte Pinakothek, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section III, ill. 126 [diaporama 76].

⁷⁶⁵ Christ aux outrages, panneau inférieur droit du retable de l'église Saint-Jean-Baptiste de Buhl, vers 1450-1501 [diaporama 101-105].

⁷⁶⁶ Dispute de saint Stéphane. Tableau de Jan Polack, vers 1484. Munich, Alte Pinakothek, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section II, ill.24 [diaporama 88].

⁷⁶⁷ Caricature de Joselmann de Rosheim adorant le veau d'or. Gravure sur bois, début du XVI^e siècle, dans RAPHAËL Freddy, "Joselmann de Rosheim...", *art. cit.*, p. 88 (diaporama 100).

en tout cas ainsi que je serais tentée de comprendre l'orientalisation des bourreaux romains dans les scènes de la Passion. Traditionnellement reconnaissables à leur armure, force est de constater que dans nombre de cas, celle-ci se dote d'éléments orientaux. Cela s'observe dans le tableau de la Passion de Karlsruhe peint vers 1440 qui met en scène l'arrestation du Christ : les bourreaux portent tantôt des heaumes, tantôt des turbans, et la plupart d'entre eux ont une tunique au-dessus de leur armure⁷⁶⁸. Il en va de même dans le tableau de Jan Sanders Hemessen (1544) cité plus haut. Le XVe siècle correspond à la découverte du Nouveau Monde, qui donne lieu à des scènes de crucifixion où les bourreaux sont des Indiens, à une période où s'étendent les aires d'exploration et où l'Orient commence à être connu grâce aux pèlerinages et aux récits qui en sont faits. Ces récits s'accompagnent de croquis et de gravures qui véhiculent une certaine image de l'Orient et il n'est pas impossible de croire que par goût de l'exotisme, les artistes chrétiens ont recréé cet univers dans leurs œuvres. D'où des tableaux, des gravures, des sculptures, ... dans lesquels l'orientalisation est présente en dehors de tout contexte juif, turc ou même d'hostilité. La culture du peintre, les voyages qu'il a pu faire sont importants dans la représentation d'un univers orientalisant ; il peut également répondre à une commande précise, l'exotisme étant fort prisé à cette époque. Le modèle iconographique du Turc ne peut de toute façon pas avoir été observé dans la société occidentale puisque les Turcs n'y sont pas, que les guerriers ne sont pas vêtus de la sorte et que les différentes lois somptuaires et *Kleiderordnungen* émanant des autorités chrétiennes⁷⁶⁹ et juives⁷⁷⁰ attestent que les vêtements portés par les juifs ne sont pas de couleurs vives. Le juif réel est fort éloigné dans son apparence de ce juif exotique.

Je n'ai pas trouvé de textes datant des XVe-XVIIe siècles qui corroboreraient l'une ou l'autre hypothèse, c'est pourquoi je n'opterai pas en faveur de l'une d'entre elles, d'autant qu'elles comportent chacune des éléments irréfutables et qu'on ne peut occulter totalement le fait que l'orientalisme soit un mode de représentation adopté par une époque qui a besoin de s'évader et de sortir des cadres strictement établis par l'Eglise. Sans compter que les motivations des artistes ne sont pas les mêmes. L'observation de la production iconographique de cette époque, dans sa globalité, permet de déterminer qu'il y a une imbrication des trois hypothèses. L'iconographie orientalisante n'apporte donc que peu d'éléments sur la perception des juifs, seuls ou en rapport avec les Turcs.

⁷⁶⁸ Arrestation du Christ. Tableau de la Passion de Karlsruhe, vers 1440. Cologne, Wallraf-Richartz-Museum, dans MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*, section VII, ill. 12 [diaporama 67].

⁷⁶⁹ *Extract aus der Stadt Strassburg Kleider-Ordnung de anno 1660 & 1678*, s. éd., Strasbourg, 1685. Voir également EISENBART Liselotte Constanze, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Göttingen, 1962 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, 32).

⁷⁷⁰ ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, *op. cit.*

C'est surtout dans le processus de la construction de son altérité que le Turc s'apparente au juif, créant un lien de proximité plus fort que celui que le juif peut entretenir avec la sorcière, alors que, il convient de le rappeler, ces deux stéréotypes s'élaborent à partir de deux réalités distinctes que sont la minorité juive numériquement faible et la puissance turque robuste et armée. Il n'existe pas véritablement de faciès turc, il partage des caractéristiques communes avec le visage du juif : barbe, cheveux foncés, teint mat, ... et rien de tout cela n'est systématique. Sebastian Brant est l'auteur d'un pamphlet satirique intitulé *Von der wunderbaren Sau zu Landser* (1496) qu'il adresse à l'empereur Maximilien Ier dans lequel il est intéressant de constater que la manière dont sont représentés les Turcs sur les gravures (issues en fait du *Turcorum tractatus* publié à Strasbourg en 1481) ne diffère que peu de celle des juifs, surtout à partir du moment où ces derniers sont orientalisés : longs nez, représentation de profil, barbes, turbans, ... La seule différence est la présence de chevaux⁷⁷¹. Cela rejoint l'hypothèse de la non-existence au Moyen Age d'un faciès juif, mais d'un visage de l'altérité, dont les caractéristiques s'appliquent à toute personne ou créature appartenant à la catégorie des Autres. Cela vaut également pour les actions que ce groupe mène dans la société chrétienne. D'où le fait qu'à l'instar du juif et de la sorcière, le Turc enlève et tue des enfants.

Le lien établi entre la truie et les Turcs, comme cela a été vu précédemment dans le cadre de la perception des juifs par Sebastian Brant, évoque la débauche et la luxure des ennemis de la Chrétienté. A cela s'ajoute que le porc est un animal inculte, impur et sale, qui se vautre avec délectation dans la fange. Le recours à la truie, traditionnellement réservé surtout à la stigmatisation des juifs, permet d'englober tous les fils du diable et devient ainsi une caractéristique commune à ceux qui ne sont pas du côté du Bien.

Toutefois, il est un point fondamental de l'image du Turc qui ne trouve pas d'équivalent chez les juifs, du moins pas en Allemagne : le revers positif⁷⁷². Certes, les érudits chrétiens font preuve d'un engouement pour les études hébraïques que l'on ne retrouve que dans une moindre mesure pour les études arabes⁷⁷³. Mais il existe, à côté de la turcophobie,

⁷⁷¹ BRANT Sebastian, *Sebastian Brant als Politischer Publizist : zwei Flugblatt-Satiren aus den Folgejahren des sogennanten Reformreichstags von 1495*, SACK Vera (éd.), Fribourg, 1997 (Veröffentlichung aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Brisgau, 30), p. 29.

⁷⁷² En Espagne, à l'époque de l'âge d'or où juifs, chrétiens et Turcs se côtoient, les médecins et les savants juifs jouissent d'une très bonne réputation.

⁷⁷³ CRINESIUS Christoph, *לךך sive discursus de confusione linguarum, tum orientalium : Hebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Scripturae Samariticae, Arabicae, Persicae, Aethiopicarum : tum Occidentalium, nempe Graecae, Latinae, Italicae, Gallicae, Hispanicae, statuans Hebraicam omnium esse primam, et ipsissimam Matricem, concinnatus*, Nuremberg, 1629 ; SCHICKARD Wilhelm, *Institutiones linguae ebraeae noviter*

une véritable turcophilie⁷⁷⁴. Le traité de Georges de Hongrie constitue un bon exemple de cette valorisation des Turcs et qui n'est pas incompatible avec la peur qu'ils suscitent. Trois domaines principaux font ainsi l'admiration des chrétiens : tout d'abord la stratégie militaire et l'organisation de l'armée. Les Turcs s'imposent une discipline qui est la source même de leurs exploits militaires⁷⁷⁵. Georges de Hongrie ne fait que reprendre les qualités guerrières reconnues aux musulmans depuis les croisades⁷⁷⁶ : pugnacité, discipline, sobriété, mobilité de leur cavalerie, endurance, ... Les connaissances que Luther a du monde ottoman, il les doit au traité de Georges de Hongrie ; le Réformateur fait partie de ceux qui vantent les qualités de stratégies des Turcs, tout en les redoutant :

"le Turc est un combattant imprévisible qui remporte ses victoires non pas tant par son courage et son audace que par ses ruses et ses stratagèmes ; en trompant ses adversaires, il les épuise plus qu'en les combattant (...). Il a un esprit inventif (...), c'est pour cette raison que les *Ecritures* le nomment à juste titre renard sorti des cavernes du Caucase (...)"⁷⁷⁷.

Pour Montaigne, les Turcs ne sont pas que les brutes sanguinaires que ses contemporains s'emploient à décrire. Ils sont aussi à la pointe des techniques et stratégies de guerre, si bien que "*plusieurs nations tres belliqueuses se servoyent en leurs faits d'armes de*

recognitae et auctae. Accessit Harmonia perpetua aliarum linguarum orientalium, chaldaee, syrae, arabicae, aethiopicae. Cum indicibus necessariis, Isny, 1647 ; BUXTORF Johannes, כּוּרִי – *Liber Cosri...*, *op. cit.* Il faut attendre le XVIIIe siècle pour voir un véritable engouement pour les études ottomanes, tant linguistiques qu'historiques et culturelles.

⁷⁷⁴ KLEINLOGEL Cornelia, *Exotik-Erotik. Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur des frühen Neuzeit (1453-1800)*, Francfort, Berne, Paris et New York, 1989 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur,8), cf. premier chapitre.

⁷⁷⁵ HONGRIE Georges de, *Des Turcs...*, *op. cit.*, p. 58-59, chapitre V : "De l'attention avec laquelle les Turcs repèrent et capturent les Chrétiens" : "(...) Parce qu'ils mènent toutes leurs opérations à cheval (...) C'est pourquoi, durant les moments où ils n'ont rien à faire, ils s'occupent d'eux-mêmes et de leurs chevaux, et se nourrissent de façon à s'engraisser et à se fortifier. Cependant, quand ils décident de sortir de leur camp, ils veillent, sept ou huit jours auparavant, à s'imposer à eux et à leurs chevaux une discipline unique et stricte (...). Avant de partir, ils font connaître la route qu'ils prennent et l'endroit où ils vont, endroit pourtant où ils n'ont aucune intention d'aller, et ce afin de tromper les espions, au cas où il y en aurait. Ils ne partent pas avant d'avoir avec eux un ou deux guides de confiance, qui connaissent parfaitement les routes et les sentiers du pays où ils doivent se rendre. Ils se déplacent avec une telle puissance et une telle rapidité qu'ils parcourent en l'espace d'une nuit un trajet long de trois ou quatre jours (...) Ils ont une telle capacité à connaître la nature et les qualités de leurs chevaux qu'ils semblent maîtriser parfaitement toute la science animale. Il leur suffit d'un unique regard pour connaître immédiatement les défauts et les qualités d'un cheval, pour savoir à quoi il peut servir, quel est son âge et quelle est sa valeur. Et je n'aborde pas les points suivants : ils sont capables de faire abstraction du froid de l'hiver, de la chaleur de l'été et de toute autre contrainte liée au climat ou à la saison ; ils ne sont ni fatigués ni effrayés par le caractère inhospitalier des lieux traversés ou par la longueur des trajets ; et surtout, ce qui est admirable, ils n'emportent avec eux ni boisson, ni nourriture, ni armes, ni vêtement qui pourrait les gêner dans leurs déplacements (...)"

⁷⁷⁶ Un chroniqueur anonyme s'émerveille au XIe siècle devant "la sagacité, les dons guerriers et la vaillance" des musulmans, dans *Histoire anonyme de la première croisade*, BREHIER Louis (éd.), Paris, 1924, p. 50.

⁷⁷⁷ LUTHER Martin, *TR*, vol. II, n°2706 A (septembre 1532) : *Turca ist versipellis pugnator, qui non tam fortitudine et audacia vincit quam fallacis et stratagematibus et capiendo magis fatigat homines quam pugnando. Non pugnatur, nisi certa sit victoria. Habet musicum ingenium. Wen man yhn haben wil und schlacht anbeut, tzo dreet er sich davon ; wen man sich sein nicht versihet, tzo macht er sich herfur, ut rogati musici faciunt. Ideo scriptura recte eum nominat vulpem ex antris provenientes Caucasi montis. Germani autem sunt audaces et temerarii, et praecipue Galli pleni sunt libidine post victoriam ; kunnen fest halten, noster populus, maxime die Niderlender, die steen furm fewr.*

la fuite pour avantage principal et montrèrent le dos à l'ennemy plus dangereusement que leur visage. Les Turcs en retiennent quelque chose ; et ils sont entraînés à une discipline physique et à une sobriété qui leur confèrent une supériorité non négligeable sur leurs rivaux occidentaux :

*Pour verifier combien les armées turquesques se conduisent et maintiennent à meilleure raison que les nostres, ils disent [on dit] qu'outre ce que les soldats ne boivent que de l'eau et ne mangent que riz et de la chair salée mise en poudre, dequoy chacun porte aysément sur soy provision pour un moys, ils savent aussi vivre du sang de leurs chevaux, comme les Tartares et Moscovites, et le salent*⁷⁷⁸.

Au chapitre X, Georges de Hongrie consacre la pureté morale des Turcs, la pureté de leurs corps due aux ablutions, à leurs lois alimentaires qui leur interdisent de boire du vin ou de consommer du porc – aspect qui n'est nullement mis en valeur chez les juifs, bien au contraire, si l'on songe aux *Judensauen*⁷⁷⁹. Dans un opuscule intitulé *Memoires et instructions chrestiennes sur le sujet des missions en Turquie* (Paris, 1644), le respect et la moralité des Turcs sont mises en avant :

*(...) Et s'ils [les Turcs] entrent en une maison, comme ils voyent la mere et les filles, ils tiennent les yeux baissez, avec autant de modestie, que des Chrestiens plus reformez, et ils respectent tant les Monasteres, que de plusieurs qui sont aux Isles et en Terre-ferme, il n'y a point de memoire, que les Turcs y ayent fait jamais violence. Cela soit dict en passant à la confusion des gens de guerre des Princes Chrestiens, qui n'ont point cette retenue (...)*⁷⁸⁰.

Enfin, le troisième point largement mis en avant est la décence des mœurs des femmes turques, en opposition à celles des chrétiennes⁷⁸¹. La liberté du comportement des femmes occidentales choque de nombreux Orientaux qui en font part dès l'époque des croisades (Ousâma ibn Mounqidh, Nicétas Choniates). Un certain raffinement est souligné chez les Turcs, notamment en matière d'érotisme. Ainsi, à côté de la sexualité bestiale et dépravée que le Turc partage avec le juif, il existe un aspect charnel à connotation plus positive connue sous le nom de "turquerie"⁷⁸².

Nombreux sont les érudits qui louent ces traits de caractères observés chez les Turcs, particulièrement en France, où l'on trouve de tels compliments sous les plumes de Guillaume Postel qui en 1560⁷⁸³, dans *De la République des Turcs* souligne l'honnêteté des Turcs ou de

⁷⁷⁸ *Essais*, livre I, p. 53 et p. 73, cité dans ROUILLARD Clarence Dana, *The Turk...*, *op. cit.*, p. 366-367.

⁷⁷⁹ HONGRIE Georges de, *Des Turcs...*, *op. cit.*, chapitre X : "Des motifs particuliers, relevant de l'expérience".

⁷⁸⁰ Cité dans ROUILLARD Clarence Dana, *The Turk...*, *op. cit.*, p. 326.

⁷⁸¹ HONGRIE Georges de, *Des Turcs...*, *op. cit.*, p. 99, chapitre XII : "De la décence des femmes turques" : (...) Certes, je suis pris d'une vive surprise, quand je pense à la décence du sexe faible que j'ai vue chez les Turcs et quand j'aperçois les toilettes ô combien indécentes et les mœurs damnables des femmes chez les Chrétiens (...).

⁷⁸² KLEINLOGEL Cornelia, *Exotik-Erotik...*, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁸³ ROUILLARD Clarence Dana, *The Turk...*, *op. cit.*, p. 321.

Du Loir qui insiste dans *Les Voyages du sieur Du Loir* (Paris, 1654) sur l'image faussée qui est véhiculée par les Chrétiens, *il ne faut pas les croire si grossiers et si brutaux que plusieurs se les sont imaginez (...) et certainement si l'équité est plus considerable que la politesse dans les mœurs, ils ne sont pas moins gens de bien que nous*⁷⁸⁴. Cette figure positive du Turc se développe, davantage encore, une fois le déclin de l'Empire ottoman amorcé dès la fin du XVIe siècle, avec l'apparition du Turc amoureux (Othello) et des turqueries (bains turcs), thèmes largement développés aux siècles suivants, lorsque, après la défaite des Ottomans à Vienne en 1683, le *Türkenfurcht* tend à s'évanouir, permettant aux chrétiens de poser un regard plus serein sur cette catégorie d'étrangers⁷⁸⁵. Certains humanistes regardent Istanbul comme une Rome ressuscitée, capitale d'un nouvel Empire mondial. Mais l'Orient que se crée l'Occident a surtout pour vocation de dénoncer les vices des chrétiens. Les Turcs ont un double emploi que ne connaissent pas les juifs. Ainsi, Ulrich von Hutten considère la guerre contre les Turcs comme un problème fondamentalement allemand : pendant que les chrétiens s'amuse et boivent, les Turcs remportent des victoires ; alors que les princes chrétiens chassent, les dirigeants turcs conquièrent des territoires en Asie, en Afrique et dans une large partie de l'Europe⁷⁸⁶. Cela lui sert à montrer que les Ottomans ne sont pas invincibles mais qu'il faut sérieusement faire front contre eux et qu'il est nécessaire que les princes se ressaisissent. Ainsi, les deux versants de la figure du Turc servent à édifier les chrétiens, alors que rien de tel ne semble envisageable avec l'image du juif.

Malgré l'importance de ce personnage nouveau sur la scène occidentale de l'époque moderne, le juif n'est jamais oublié totalement, laissant transparaître que l'hostilité à son égard revêt un caractère permanent, inégal dans l'intensité mais constant dans la durée. Si l'existence de la sorcière n'a pas une incidence très forte sur celle du juif imaginaire et des juifs réels, celle du Turc joue dans la perception générale des juifs et renforce leur "statut" d'étrangers et d'ennemis, en raison notamment de leur proximité, ainsi que le laissent entendre les doléances du Tiers Etats des pays antérieurs autrichiens (Alsace et Sundgau), entre 1553 et 1558 par la formule ô combien éloquente qui déclare les juifs comme "les Turcs les plus proches de nous, ceux qui nous ruinent" (*unsere nechsten Türchken und verderber*)⁷⁸⁷. Cette idée de châtement ou de vengeance sur l'ennemi immédiatement disponible - dont la première manifestation remonte à la première croisade avec les conséquences funestes que l'on sait pour les juifs - se

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 306.

⁷⁸⁵ CARRETTO Giacomo. E. et VENTURA Alberto, "L'image de l'Orient en Europe", dans GABRIELI Francesco, CARRETTO Giacomo E., LO JACONO Claudio et VENTURA Alberto (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*, Paris, 1983 (éd. orig. *Maometto in Europa*, Vérone, 1982), p. 220.

⁷⁸⁶ HUTTEN Ulrich von, *Ad principes Germaniae ut bellum Turcis inferant exhortatoria*, Mayence, 1518.

trouve clairement exprimée dans le *Flagellum Judaeorum* du converti Ernst Ferdinand Hess, lorsqu'il recommande aux dirigeants locaux de retirer leurs droits aux juifs qui doivent subir le même traitement que celui que les "Turcs assoiffés de sang" infligent aux chrétiens : le seul salut possible pour les juifs est de leur ravir leurs enfants pour les baptiser de force⁷⁸⁸.

c. *Du juif comme étranger et traître politique.*

Cette conception du juif comme ennemi le plus proche, comme ennemi tangible, tend à faire de lui un traître politique. Sans être nécessairement assimilé à un autre groupe considéré comme dangereux, il y est associé étroitement et en tant que membres de la même famille diabolique, tous participent à cette entreprise commune antichrétienne. Les juifs sont de toute façon condamnés dans ce domaine depuis les temps chrétiens les plus anciens : Judas n'a-t-il pas fait montre de la pire trahison possible à l'égard du Christ ? Dans les *Annales Marbacenses* est rapporté pour l'année 1222 que, à l'approche d'une troupe armée en provenance de Perse, les juifs de Cologne laissent éclater leur joie, dans l'espoir que les Tartares les délivrent de leurs conditions⁷⁸⁹. Cet épisode est très largement diffusé en Occident. Le chroniqueur anglais Matthieu Paris fait le récit de ce même événement, en y ajoutant que les juifs procurent des armes aux Mongols, tout en recourant à la perfidie la plus extrême en faisant croire à l'empereur qu'ils tentent d'éliminer ces ennemis venus de Perse. La supercherie des juifs est découverte à un péage, au moment où les tonneaux de vin dans lesquels les armes avaient été dissimulées sont ouverts pour contrôle⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ AM Thann, BB 9 (2-3).

⁷⁸⁸ HESS Ernst Ferdinand, *Flagellum Judeorum...*, *op. cit.*, introduction : "(...) C'est ce que je préconise à toutes les autorités chrétiennes qui ont des juifs sur leurs terres. Les baillis doivent ordonner que les enfants juifs soient dénombrés tous les ans ou au moins tous les deux ans, un dixième d'entre eux doit être converti par la force. Ces âmes doivent être vidées de la rage démoniaque de Satan et offertes à Dieu, parce qu'il y a plus de joie au paradis après la conversion d'un pécheur que pour 99 personnes pieuses. Pourquoi les juifs pourraient-ils continuer librement à maudire Dieu et ses disciples pour le compte du diable ? Les enfants juifs devraient être éduqués dans des écoles où ils étudieraient pour devenir des savants et des enseignants ; les lecteurs chrétiens peuvent voir tout le bien qui découlera de cela. Seraient sauvées les âmes non seulement de ces enfants, mais encore celles de nombreux juifs. Pour ceux incapables de s'adapter à l'école, nous pouvons imiter les manières des Turcs et les entraîner à la charge militaire, nous pourrions alors les utiliser pour combattre les Turcs. Chaque Chrétien devrait implorer son prince d'adopter ces moyens décrits ci-dessus. Ils devraient porter sur leurs épaules les pauvres, les innocents, les petits, les ignorants enfants juifs vers le bon bercaïl, la bonne et la vraie Eglise chrétienne. Les pasteurs et autres hommes d'esprit devraient encourager leurs ouailles à agir de la sorte (...)"

⁷⁸⁹ *Annales Marbacenses*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1861 (MGH, SS XVII), p. 175 : *Anno 1222 de terra Persarum exercitus magnus valde et fortis, egressus de finibus suis, per adjacentes sibi provincias transitum fecit, qui dicebantur fuisse homines magne proceritatis et stature horribilis ; quod tamen non credimus. Sed qua de causa egressi fuerint vel quid egerint ignoramus. In brevi vero reversi sunt ad propria. Dicebant tamen quidam, quod versus Coloniaiam vellent ire et tres Magos de gente eorum natos ibidem accipere. Unum tamen scimus, quod Judeorum gens super eodem rumore ingenti letici exultabant et vehementer sibi applaudebant, nescio quid de futura libertate sua ex hoc provenire sibi sperantes, unde et regem illius multitudinis filium David appellabant (...)*. Par Tartares, il faut comprendre Mongols, qui lancent effectivement des offensives contre l'Occident en 1221-1223, puis encore en 1237 et 1241.

⁷⁹⁰ PARIS Matthieu, *Chronica...*, *op. cit.*, vol. IV, p. 131-133.

Dans cette optique du juif ennemi politique, sa collusion présumée au XVI^e siècle avec les Turcs trouve une force nouvelle. Le représentant des juifs en Allemagne, Joselmann de Rosheim, rapporte dans ses mémoires qu'en 1530, les juifs sont accusés d'être les "délateurs des chrétiens en faveur des Turcs", ce qui explique selon lui que les autorités comme les populations cherchent à les "expulser de partout"⁷⁹¹. Il arrange la situation en rédigeant un traité justificatif qu'il remet à l'empereur Charles-Quint. Entre 1544 et 1547, des "Portugais", c'est-à-dire des juifs convertis de force ou marranes, sont arrêtés dans la région de Colmar, accusés de chercher à se rendre en Turquie pour y judaïser ou y vendre des armes⁷⁹². L'empereur Charles-Quint promulgue un édit en 1544 dans lequel il fait part de son inquiétude face à la progression des *simulatos Christianos* ("faux chrétiens") marchands dans l'Empire qui font passer des armes aux Turcs⁷⁹³. Le lien avec la Turquie n'est pas une folle spéculation des chrétiens. L'Empire ottoman est, jusqu'au XVII^e siècle, une terre d'accueil pour les juifs expulsés d'Occident. Ces derniers sont utiles aux Ottomans dans les domaines de l'imprimerie et de la médecine, ainsi que, selon cette croyance fortement ancrée, dans celui des arts de la guerre, ce qui est étonnant si l'on songe que les juifs ne sont pas autorisés à porter les armes et *de facto* à combattre. Le voyageur Nicolas de Nicolay rapporte que lors de son séjour en Turquie en 1551, *des marranes n'a pas longs temps bannis et deschassés d'Espagne et Portugal, (...) au grand détriment et dommage de la Chrétienté ont appris au Turc plusieurs inventions, artifices et machines de guerre, comme à faire artillerie, arquebuses, poudres à canon, boulets et autres armes*⁷⁹⁴. A partir du moment où les Turcs sont aux portes de Vienne, la traque de l'espion turc dans l'empire devient une réalité obsédante.

Et l'on voit les limites de la confiance accordée aux convertis et combien juifs et Turcs se partagent la place d'ennemis des chrétiens : ils se complètent parfaitement parce que chacun possède son champ d'action. En effet, les juifs sont les ennemis de l'intérieur, les Turcs les adversaires de l'extérieur. Tous deux sont des agents de Satan, avec leurs moyens,

⁷⁹¹ KRACAUER Isidore, "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 98 : "Une rumeur franchit les frontières : nous fûmes accusés d'être des délateurs au profit des Turcs, si bien qu'on voulut nous expulser de partout. D'un commun accord avec les communautés, j'envoyai un mémoire à l'empereur qui se trouvait à Innsbruck et nous trouvâmes grâce à ses yeux". Cf. annexe 44.

⁷⁹² AM Colmar : GG 170.

⁷⁹³ AM Colmar : GG 170 (2). Je renvoie aux études suivantes : GINSBURGER Moïse, "Des Marranes à Colmar", *REJ*, 83 (1927), p. 52-62 ; GREYERZ Kaspar von, "Quelques aspects européens de la politique ibérique envers les minorités religieuses : des conversos portugais en Haute Alsace en 1547", *RA*, 117 (1990-1991), p. 53-70.

⁷⁹⁴ NICOLAY Nicolas de, *Les navigations, pérégrinations et voyages faicts en Turquie*, Anvers, 1577, p. 246, cité dans LEWIS Bernard, *Islam, op. cit.*, p. 574.

les uns étant des guerriers sanguinaires qui montent à cheval et portent des armes, qui cherchent à faire tomber les chrétiens sous leurs coups, les autres agissent de manière plus insidieuse au cœur même de la société, car les juifs sont déjà dans la place et diffuse leur venin de l'intérieur. Ils partagent cette caractéristique avec les sorcières, qui sont elles aussi implantées dans la société ; à l'instar de ces dernières, les juifs sont connus des chrétiens qui les côtoient au quotidien.

Le juif dérange, particulièrement dans sa condition d'ennemi et d'étranger que les chrétiens n'ont de cesse de lui rappeler en l'associant systématiquement à des groupes qui n'appartiennent pas à la majorité chrétienne ou dont la présence constitue une source de nuisances insupportable. Les expulsions que subissent les juifs partout en Occident et au sein de l'Empire germanique les mettent sur les routes et leur confèrent un caractère nomade. Ils peuvent ainsi être rapprochés de Tziganes ou Bohémiens, appelés aussi Égyptiens par les chrétiens, eux aussi diabolisés, marginalisés et persécutés. Les Tziganes arrivent en Occident au cours du XV^e siècle, leur présence et leurs modes de vie dérangent, on leur attribue des pouvoirs magiques (jeter le mauvais œil, dire la bonne aventure, ...) et ils sont accusés d'enlever les petits enfants chrétiens. Dans l'Empire, les premières mesures légales prises contre eux datent de la fin du XV^e siècle (1471, Lucerne ; 1482, Brandebourg ; 1498 lors de la Diète d'Augsbourg)⁷⁹⁵, tandis qu'en France, les persécutions commencent en 1539⁷⁹⁶. Il est vrai que les Bohémiens occupent une place moins importante dans l'univers littéraire et iconographique que les juifs, les sorcières et les Turcs, mais leur diabolisation participe du même processus. On y trouve par exemple la laideur comme caractéristique importante, opposée comme toujours à la beauté divine, dans cette lutte manichéenne du bien contre le mal. Dans le *Journal d'un bourgeois de Paris*, une description en est donnée :

(...) Les hommes étaient très noirs, les cheveux crépés, les plus laides femmes qu'on pût voir et les plus noires ; toutes avaient le visage déplié [ridé], cheveux noirs comme la queue d'un cheval, pour toute robe une vieille flausaie [couverture] très grosse d'un lien de drap ou de corde liée sur l'épaule, et dessous un pauvre roquet [camisole de dessous] ou chemise pour tout parements. Bref, c'étaient les plus pauvres créatures qu'on vit oncques venir en France d'âge d'homme. Et néanmoins leur pauvreté, en la compagnie avaient sorcières qui regardaient ès mains des gens et disaient ce qui advenu leur était ou à advenir, et mirent contens (...)⁷⁹⁷.

Enlaidir les êtres maléfiques consiste à les décrire de manière antithétique par rapport non pas à la réalité physique des chrétiens, mais aux canons esthétiques idéaux. Dans le cas

⁷⁹⁵ KENRICK Donald et PUXON Grattan, *Destins gitans. Des origines à la "solution finale"*, Paris, 1974 (éd. orig. *The destiny of Europe Gypsies*, 1972), p. 50.

⁷⁹⁶ CLOSSON Marianne, *L'imaginaire démoniaque...*, op. cit., p. 232. Voir également ASSEO Henriette, *Marginalité et exclusion, le traitement administratif des Bohémiens dans la société française du XVII^e siècle*, Paris, 1974.

⁷⁹⁷ *Journal d'un bourgeois...*, op. cit., p. 237-238.

présent, l'idéal esthétique du Bourgeois tend vers les blondes à peau claire, à l'image des femmes que l'on rencontre dans la plupart des chansons de geste. D'autres récits rendent compte de ces descriptions stéréotypées : le moine Cornerius de Lübeck qui raconte sa rencontre avec des gitans⁷⁹⁸ en 1417 fait état de leurs "visages excessivement laids, aussi noirs que ceux des Tartares". Un autre moine de la même ville, Rufus, attire l'attention sur leurs peaux sombres⁷⁹⁹. Dans la citation tirée du *Journal d'un bourgeois de Paris*, l'auteur lie clairement les Bohémiens aux sorcières, par leurs pratiques divinatoires. Le Tzigane imaginaire a aussi peu de consistance que le juif ou le Turc, mais c'est cette image qui est véhiculée et à partir de laquelle le groupe humain qu'il représente est appréhendé. Tous les groupes diabolisés se voient privés de caractéristiques communes du groupe majoritaire, pour mieux les écarter et les rejeter. Mais on est encore loin des théories nationales-socialistes qui font des juifs et des gitans des sous-hommes insupportables. Comme pour les juifs, il est difficile de déterminer l'appartenance ethnique exacte des Tziganes, si bien que pour certains, ils appartiennent à la nation des juifs "qui par la suite se sont métissés avec des vagabonds chrétiens"⁸⁰⁰. Comme les juifs, les gitans sont associés à la crucifixion et partagent avec eux une part de responsabilité dans la mort du Christ. Leur méchanceté rappelle celle que l'on trouve imputée aux juifs dans les *Passionsspiele*, comme le met en avant un chant de Pâques grec (non daté) :

"(...) Et ils passèrent devant un forgeron gitan,
Un forgeron qui forgeait des clous.
- Chien, chien de gitan (...).
Qu'es-tu en train de faire ?
- Ils s'apprêtent à crucifier un homme,
Et ce sont les clous que je fais.
Ils ne m'en ont commandés que trois,
mais j'ai l'intention de leur en faire cinq.
Le cinquième, le plus acéré des cinq,
Pénétrera dans son cœur (...)"⁸⁰¹.

La communauté tzigane est accusée en 1500 par les autorités locales d'Allemagne d'espionner pour le compte d'une puissance étrangère⁸⁰².

L'idée que des étrangers puissent être présents dans la société sans en faire réellement partie perturbe les populations et les dirigeants. Cela se traduit par les notions d'ennemis de l'extérieur et de l'intérieur. Le "statut" d'étranger marginalise le juif et fait de lui un

⁷⁹⁸ Altération du terme Egyptien.

⁷⁹⁹ KENRICK Donald et PUXON Grattan, *Destins gitans...*, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁰⁰ SCHECHTMAN J., "The Gypsy Problem", *Midstream* (1966), p. 52.

⁸⁰¹ Cité dans KENRICK Donald et PUXON Grattan, *Destins gitans...*, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁰² KENRICK Donald et PUXON Grattan, *Destins gitans...*, *op. cit.*, p. 51.

observateur de ses contemporains : il peut ainsi voir leurs défauts et remettre en question les fondements de l'unité chrétienne. Césaire de Heisterbach au Moyen Age dénonce le fait que les juifs (et les païens) soient lucides sur les comportements orgueilleux des princes chrétiens, et que c'est pour cette raison qu'ils se permettent de mettre à mal l'ordre établi par leurs blasphèmes⁸⁰³. Toute présence étrangère ne peut être que néfaste, car comme le fait remarquer le sociologue Marcel Mauss, "toutes les tribus non fixées qui vivent au sein d'une population sédentaire passent pour sorcières"⁸⁰⁴. L'amalgame entre juifs et étrangers est dû entre autres à l'association faite dans les sources normatives et particulièrement pontificales entre les juifs et les Sarrasins (Latran III et Latran IV). Cela participe du même principe de rejet qui voit progressivement les juifs intégrer la catégorie des hérétiques. Les juxtaposer dans des textes politiques ou religieux facilite et ancre le mythe de telles affinités. Il faut davantage parler d'association que d'assimilation. Dans les documents législatifs, les juifs et les étrangers sont clairement dissociés⁸⁰⁵, et à partir du XVIIe siècle apparaît une nouvelle catégorie de personnes, les "juifs étrangers"⁸⁰⁶. Cette appellation induit que pour les chrétiens, les juifs font bien partie de la société. Le problème réside davantage dans la définition de la place qu'il faut leur accorder au sein de cette même société.

Cependant, dans les pays ou régions qui ont expulsé leurs juifs depuis des années ou des siècles, la connaissance de ces derniers oscille entre réalités et fantasmes. Ainsi Philippe de Vigneules, chroniqueur de Metz, ville qui a expulsé ses juifs au Moyen Age (17 juillet 1365) et qui ne leur offre pas de situation légale avant 1565⁸⁰⁷, raconte-t-il qu'en 1511, a lieu un défilé carnavalesque dans les rues, en costumes orientaux ou orientalisants. Il y mêle les juifs aux Grecs, aux Albanais et aux Turcs, faisant des premiers des personnages complètement exotiques et explicitement liés aux étrangers⁸⁰⁸. Les juifs sont des étrangers, en ce sens qu'ils sont "en dehors de", "autres", fondamentalement et nécessairement différents.

Le propre de l'étranger est d'être en marge de la société d'accueil dans laquelle il est installé. Les juifs de l'Empire ne sont pas dans cette situation puisque leur établissement y est

⁸⁰³ HEISTERBACH Césaire de, *Dialogus...*, op. cit., vol. I, p. 185 : (...) *Cum Judaei et pagani superbiam vel signa superbiae vident in Christianis, religionem christianam horrent et blasphematur nomen Christi per eos (...)*.

⁸⁰⁴ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1960, p. 23.

⁸⁰⁵ AM Colmar, BB 43 (15) : [1364 ?] Une liste attribuant les droits de bourgeoisie à différentes catégories sociales cite "les étrangers, les paysans, les clercs, les nobles et les juifs" ; ADBR, 1 G 50 (2) : [1621] Le bailli de Saverne doit donner la priorité aux bouchers de la ville avant les étrangers et juifs lors d'un achat.

⁸⁰⁶ ADBR, C 336 (114) : [fin de la Guerre de Trente Ans] Un afflux de juifs étrangers cherche à s'établir en Alsace ; AD Moselle, 1 Mi 366 : [16 septembre 1698] Des familles juives étrangères viennent se réfugier à Metz.

⁸⁰⁷ GINSBURGER Moïse, "Les juifs de Metz sous l'Ancien Régime", *REJ*, 99 (1905), p. 113.

pluriséculaire, à part peut-être ceux qui ont été expulsés des pays voisins et qui aspirent un jour à retourner dans leur pays d'origine. La perception des juifs comme étrangers les place non pas en marge de la société, mais à l'écart au sein même de la société : ils en font partie tout en étant exclus ; ils participent à la vie de la société tout en étant dans l'altérité et la précarité. Georg Simmel définit la place de l'étranger comme marqueur à la fois de leur intégration et de leur répulsion, et en ce sens, le juif est à rapprocher de l'étranger⁸⁰⁹. Du coup, il "dérange car il représente un facteur de déstabilisation dans une société qui entend se perpétuer par la reproduction du même, et qui proclame son homogénéité"⁸¹⁰. L'altérité propre au juif soumet la Chrétienté à une tension permanente entre attraction et répulsion, entre unification et désagrégation.

* * * * *

La perception des juifs réels s'opère par le biais de leur double imaginaire, un être sans consistance, mais présenté comme diabolique, dangereux et agissant contre le bien de la Chrétienté. Cette image négative se renforce peut-être davantage à l'époque moderne, puisque les érudits la cautionnent largement et, à leur tour, la propagent. Les juifs ne sont ainsi jamais appréhendés pour ce qu'ils sont, mais en fonction de ce qu'ils sont réputés représenter. Le XIIIe siècle crée dans les représentations collectives un dédoublement du juif qui perdure de nombreux siècles, entre d'une part le juif stéréotypé et maléfique, reconnaissable à son chapeau pointu et/ou à sa rouelle, véritable personnification de toutes les peurs diffuses dans la société, et d'autre part le juif réel, l'autre juif, celui qui continue de vivre parmi les chrétiens et qui subit les persécutions en lieu et place de son double imaginaire. Cela se perçoit particulièrement lors des pics d'antijudaïsme : en 1348-1349 dans le contexte de la Peste Noire, en 1475 suite au meurtre du jeune Simon de Trente et dans les années 1540 sous l'impulsion de Luther. Pour reprendre la théorie de Jean-Paul Sartre, largement exploitée par de nombreux historiens depuis plus de quarante ans, ce sont les chrétiens qui ont créé le juif, en cessant l'assimilation et en l'appréhendant différemment⁸¹¹.

De simple agent de Satan au Moyen Age, le juif devient l'un de ses visages à l'époque suivante. A force d'y être associé, il finit par lui ressembler, perdant toute consistance

⁸⁰⁸ VIGNEULLES Philippe de, "Chroniques de la noble ville et cité de Metz", dans HUGUENIN Jean-François (éd.), *Les chroniques de la ville de Metz, recueillies, mises en ordre et publiées pour la première fois, 900-1552*, Metz, 1838.

⁸⁰⁹ SIMMEL Georg, *Soziologie*, Leipzig, 1908, p. 685-691.

⁸¹⁰ RAPHAËL Freddy, "L'"étranger" de Georg Simmel", dans WATIER Patrick (éd.), *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, 1986, p. 275.

humaine. Hypersexué comme son maître, il est doté d'un appétit sexuel insatiable et se livre à des pratiques abominables ; son odeur le trahit et son physique est repoussant⁸¹². Le sexe et l'argent sont les deux noyaux durs à partir desquels les chrétiens construisent une image délirante du juif. Il n'est cependant pas le seul à subir une diabolisation de sa personne, comme le mettent en évidence les cas de la sorcière et du Turc. Mais pour les hommes de l'époque moderne, les agents sataniques sont plus nombreux encore. Ainsi, Bernard de Luxembourg, un contemporain catholique de Martin Luther, dénonce 432 hérésiarques ou catégories d'hérétiques, passés ou présents. Judas compte parmi le premier de tous, puis l'on trouve les flagellants, les hussites, les luthériens, les magiciens, les fous, les prostituées, ... mais aussi les juifs, les marranes et les musulmans⁸¹³. Ce que traduit cette catégorisation, reprise dans une large mesure par les historiens contemporains, c'est une peur de l'Autre. Comme le souligne le sociologue Freddy Raphaël, "l'image de la sorcière, du Juif et du lépreux fixe les fantasmes d'une société qui a besoin de boucs émissaires pour justifier ses hantises, son angoisse et ses échecs. En persécutant le Juif et la sorcière sans les faire disparaître complètement, cette société conjure sa peur"⁸¹⁴.

L'historiographie en effet s'attache à mettre en évidence la manière dont le juif a été rejeté et maintenu de l'autre côté, dans la partie sombre de la société, avec tous les êtres déçus. Ce n'est donc pas tant pour leur judéité que les juifs sont dépréciés que pour leur appartenance présumée à une contre-société démoniaque, dans laquelle sont retranchés tous ceux qui sortent de la normalité fixée par l'Eglise. C'est ce que démontre la multiplicité des agents sataniques : à eux seuls, les juifs ne suffisent pas pour calmer les passions populaires. Ce qui est combattu à travers eux est quelque chose de plus grand encore, qui les dépasse totalement. Le diable et la peur qu'il engendre permettent ainsi d'unifier un discours politico-religieux et d'articuler une langue commune grâce à "l'universalisation diabolique", au moment même où s'effrite la croyance intégrative⁸¹⁵. L'Inquisition, par exemple, est "motivée et maintenue par la peur de cet ennemi sans cesse renaissant : l'hérésie qui para[ît] inlassablement assiéger l'Eglise"⁸¹⁶.

A l'instar du Turc et de la sorcière, le juif fait partie de la même entreprise satanique et se retrouve ainsi au cœur même d'un immense complot antichrétien. La notion de complot est

⁸¹¹ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, 1954.

⁸¹² TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.*, p. 32-36.

⁸¹³ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 515.

⁸¹⁴ RAPHAËL Freddy, "Ghetto subi...", *art. cit.*, p. 116.

⁸¹⁵ Propos d'Alain Bourreau, préface de HOUDARD Sophie, *Sciences du Diable...*, *op. cit.*, p. 16.

⁸¹⁶ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 26.

importante, tout comme celle de rumeur : les pactes entre démons terrestres, c'est-à-dire les protagonistes qui participent passivement à l'élaboration et au maintien de cette phobie collective, varient entre le XIII^e siècle et le XVII^e siècle, et sont dans l'ensemble relativement interchangeables au sein de l'action générale qu'ils mènent, même si chacun remplit une fonction bien particulière. Il s'agit avant tout d'une trahison d'un groupe dont on majore les pouvoirs et que l'on place au cœur d'un immense réseau de complicités diaboliques. Seuls les juifs demeurent quelque peu à part dans cette classification maléfique, puisque, contrairement aux autres, leur seul crime est leur judéité. Dans la réalité, cela se traduit par des violences localisées mais permanentes à leur égard, contrairement aux sorcières qui sont persécutées en masse et sur un laps de temps défini. Le juif, la sorcière et le Turc constituent tous les trois des modèles parfaits de ce que peut être une figure honnie de l'altérité : la sorcière est un modèle répressif, détesté sans appel, pourchassée et appartenant pleinement au domaine de l'imaginaire, dont la durée de vie est limitée ; le Turc est un modèle réel mais physiquement absent, puisqu'il est contenu aux frontières. Il est à la fois redouté et admiré, jaloué et envié ; son double imaginaire naît et se construit à la période moderne et reste en vigueur d'une certaine manière aujourd'hui encore. Entre les deux se trouve le juif, menace perçue comme réelle à l'instar du Turc, en petit nombre et résolument du côté du mal comme la sorcière.

Les juifs sont donc à la fois des ennemis de l'extérieur, étrangers par leur religion et par conséquent visibles, comme les Turcs, ainsi que le souligne au XVIII^e siècle Robert Bellarmin dans un contexte autre qui est celui des massacres de juifs en 1792⁸¹⁷, et des ennemis de l'intérieur, implantés dans la société, qui agissent en sous-main pour faire implorer la Chrétienté, comme les sorcières. L'hérésie est particulièrement redoutée, la sorcière étant considérée comme la première de toutes, car elle peut se dissimuler au sein de la population, ce qui la rend extrêmement dangereuse⁸¹⁸. Or, si les juifs sont ouvertement perçus comme des ennemis de la Chrétienté, il n'en reste pas moins qu'ils vivent dans une grande proximité avec les chrétiens, ce qui facilite leurs assauts antichrétiens présumés. "Que le Juif soit relégué dans les ruelles étroites du ghetto institutionnalisé, ou qu'il soit parqué derrière le mur invisible que dresse la culture majoritaire, sa position d'étranger, à la fois proche et distant, est nécessaire pour l'équilibre de l'ordre social"⁸¹⁹. Au même titre que tous les Autres dont regorge la société chrétienne, et plus encore par son intégration partielle à la société et son altérité religieuse, le juif fantasmé est un témoin qui n'est pas prisonnier des traditions

⁸¹⁷ "(...) juifs et musulmans sont les ennemis déclarés du christianisme ; ils ne cherchent pas comme les hérétiques à introduire leurs erreurs sous un déguisement évangélique. Les plus fidèles peuvent discerner les points qui les séparent de la vérité chrétienne (...)", cité dans DELUMEAU Jean, *La peur...*, op. cit., p. 515.

⁸¹⁸ INSTITORIS Henri et SPRENGER Jacques, *Malleus...*, op. cit.

contraignantes, des mœurs et des modes de pensée des chrétiens, il est perçu comme "une force dissolvante qui mine l'échos de la société majoritaire"⁸²⁰ qui pousse cette dernière à s'interroger sur ses choix et à se remettre en question, qu'elle l'admette ou non ; d'où les images que l'on projette sur lui comme sur les autres figures de l'altérité, qui les transforment en miroirs des frustrations sociales de leurs contemporains, suscitant dès lors jalousie et colère. Plus la société chrétienne est mise mal et traverse des crises internes, plus l'aspect négatif du juif se fait jour. Pour Heinrich Graetz, Léon Poliakov et nombre de leurs disciples, ces périodes de troubles chrétiens sont propices à la persécution des juifs, comme en témoignent la Peste Noire ou la guerre entre Armagnacs et Bourguignons, qui donnent lieu à des massacres collectifs.

Les juifs du Moyen Age et de l'époque moderne sont donc perçus et continuent d'être conçus aujourd'hui encore comme les boucs émissaires nécessaires et salvateurs d'une société en proie à des maux inexplicables. Tout en déchaînant les passions populaires, ils sont les garants d'un certain équilibre : face aux ennemis communs, les liens sociaux se resserrent. Les accusations de meurtres rituels ou d'empoisonnement de puits en sont les manifestations les plus évidentes. L'historiographie traitant des juifs interprète la peur comme un phénomène justificatif des soubresauts populaires les prenant pour cibles : "C'est donc la peur qui explique l'action tous azimuts conduite par le pouvoir politico-religieux dans la plupart des pays d'Europe au début des temps modernes"⁸²¹. L'angle d'approche envisagé par la plupart des historiens, *a fortiori* depuis la *Shoah*, reste dans la perspective négative d'un récit événementiel ou thématique présentant les juifs victimes des bourreaux chrétiens. Pourtant, si les persécutions, depuis la simple spoliation jusqu'au massacre collectif, sont une triste réalité de l'histoire des juifs, force est de constater que d'autres sources médiévales et modernes permettent d'appréhender leur existence sous un angle moins sombre.

* * * * *

⁸¹⁹ RAPHAËL Freddy, "Ghetto subi...", *art. cit.*, p. 117.

⁸²⁰ *ID.*, "L'"étranger"...", *art. cit.*, p. 270.

⁸²¹ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 509.

QUATRIEME PARTIE
L'HISTORIEN ET LES JUIFS :
TROIS APPROCHES HISTORIOGRAPHIQUES



Miniature d'un manuscrit hébraïque : transaction financière
Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 107, *folio 65 recto*
(METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 229)

Yves Chevalier s'est intéressé dans les années 1980 à la question du lien entre l'antisémitisme et le rôle de boucs émissaires que remplissent les juifs¹. "Le concept de bouc émissaire désigne le mécanisme qui consiste à "faire payer" un individu ou un groupe objectivement innocent, afin d'apporter une solution à un problème, généralement une crise"². Le concept même de bouc émissaire est issu de la tradition juive³, comme le rappelle le sociologue Guillaume Erner dans sa très récente étude qui vise à en démontrer et à en démonter les mécanismes internes, dans leur application à l'antisémitisme⁴. Si dans le *Lévitique* (16:1-10) le bouc émissaire intervient au cours d'une cérémonie d'expiation des péchés, il désigne aujourd'hui les victimes innocentes ayant subi ou subissant des agressions. Il est ainsi largement invoqué comme phénomène explicatif de l'antijudaïsme et de l'antisémitisme⁵. Emile Durkheim ne disait-il pas à propos de Dreyfus que "Quand la société souffre, elle éprouve le besoin de trouver quelqu'un à qui elle puisse imputer son mal"⁶? Or, le juif, en raison de ce double rapport d'éloignement et de proximité qu'il entretient avec les chrétiens, est l'ennemi rêvé. L'image du juif dangereux, menaçant, effrayant, finalement inassimilable, légitime toutes les mesures vexatoires ou expulsives prises contre cet être maudit et sa communauté. Pour les chrétiens, il ne s'agit pas tant de punir l'Autre que de se défendre contre l'un des "suppôts de Satan" responsable de leurs propres péchés. Les juifs persécutés apparaissent ainsi comme les victimes sacrificielles et salvatrices d'un groupe majoritaire en perdition⁷. Comme dans le cas du bouc biblique, un transfert des fautes commises s'opère.

Au XVIII^e siècle déjà, dans le cadre des chasses aux sorcières, le médecin rhénan Johann Wier, tout en condamnant de telles pratiques, reconnaît qu'elles sont garantes du

¹ CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme. Le juif comme bouc émissaire*, Paris, 1988.

² *Ibid.*, p. 329.

³ Egalement 16:17 : "Après l'expiation du sanctuaire, de la Tente de Réunion et de l'autel, il approchera le bouc encore en vie. Aaron posera ses deux mains sur la tête [de l'animal] et confessera en son nom toutes les fautes du peuple d'Israël, toutes leurs transgressions et tous leurs péchés. Après avoir ainsi chargé la tête du bouc, il l'enverra dans le désert, conduit par un homme prêt, et le bouc emportera sur cette terre aride toutes les fautes". On voit ici que la mort du bouc n'est pas un sacrifice. Elle est nécessaire pour que les fautes ne retombent pas sur le peuple juif. Il y a un transfert.

⁴ ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire : autopsie d'un modèle explicatif*, Paris, 2005.

⁵ *Ibid.*, p. 2, préface de Pierre-André Taguieff.

⁶ DURKHEIM Emile, "Antisémitisme et crise sociale – 1899", dans KARADY Victor (dir.), *Textes*, vol. I : *Religion, morale, anomie*, Paris, 1975, p. 253.

⁷ CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 50 : "(...) Pourquoi le juif est-il un bouc émissaire en temps de crise ? La raison sous-jacente semble être que la situation de crise elle-même requiert la libération du patient. Un peuple ne peut se permettre de se penser lui-même en faute ; le faire serait s'accuser soi-même d'ineptie, d'échec et de sabotage (...). Il doit avoir une excuse ou un alibi, quelqu'un à blâmer pour sa défaite – une "victime sacrificielle". Il doit aussi avoir une issue pour sa colère rentrée et sa frustration, ainsi que pour son sentiment non apaisé de culpabilité (...). En outre, les autorités religieuses, économiques, qui sont souvent responsables des abus dont le peuple souffre, peuvent habituellement, par l'utilisation de la technique du bouc émissaire, échapper à leur responsabilité et détourner le courroux de la populace ignorante et crédule (...)."

maintien de l'équilibre social et permettent de se libérer collectivement des tensions, renforçant ainsi la cohésion du groupe⁸. La sorcière et le juif de l'imaginaire chrétien remplissant le même rôle dans l'entreprise diabolique, il est fort probable que la canalisation des passions populaires sur le second procède du même phénomène d'émissarisation que subit la première. Joyce O. Hertzler démontre que cette fonction de bouc émissaire incombe aux juifs dès l'époque romaine et se généralise après les deux premières croisades, avec les accusations de sang et la déshumanisation symbolique de leur personne. Elle est accentuée encore par la suite, durant la Peste Noire, et fréquemment sollicitée dans les siècles suivants, jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale. Il existe selon lui quatre raisons justifiant l'emploi des juifs dans ce rôle : ils constituent une minorité sans défense, ils ont toujours été perçus comme des étrangers malgré la législation en vigueur, ils sont partout une minorité étrangère et ils sont des boucs émissaires traditionnels. Chaque période de crise est l'occasion de réactiver le processus⁹. L'historiographie contemporaine a largement usé de ce concept, en le prenant pour grille de lecture principale de l'histoire juifs : depuis la première croisade et sans interruption jusqu'à une époque récente, les juifs font les frais du pouvoir mobilisateur de la persécution.

L'historiographie, *a fortiori* après les épisodes tragiques de la *Shoah*, interprète la majeure partie de l'existence juive en *Diaspora** au regard de ces notions de bouc émissaire, de persécutions et de victimisation. Citons par exemple un extrait de *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?* de Jules Isaac, paru en 1960 :

"(...) L'enseignement du mépris a donc eu pour corollaire un système de restrictions, d'exclusions, d'humiliations, de servitude qui mérite d'être nommé comme je l'ai fait système d'avalissement (...). Ce système a fonctionné très inégalement selon les époques, les circonstances, les régions, les hommes au pouvoir : les juifs ont connu des alternances de terreur et de paix, de misère et de prospérité ; leur condition a varié à l'infini, mais elle a été marquée dès lors d'un signe constant, douloureux, inhumain, la précarité, l'incertitude et l'angoisse du lendemain. Et c'est à partir du XI^e siècle, de la première croisade, dans cette période qu'on peut appeler l'ère de la Grande Chrétienté, qu'elle s'est terriblement aggravée (...)"¹⁰.

De son côté, Jean Delumeau a mis en évidence dans son étude sur la peur collective le désarroi du XIV^e siècle, les révoltes populaires qui le traversent et le mécontentement général qui fragilisent les liens sociaux. "Nommer les coupables, c'[est] ramener l'inexplicable à un processus compréhensible"¹¹. Sans traiter directement des juifs et de leur histoire, il décrit et renforce ainsi un climat de peurs permanentes dans lequel les boucs émissaires sont des agents nécessaires à la survie du groupe majoritaire, en l'occurrence les chrétiens. Cette idée,

⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁹ HERTZLER Joyce O., "The sociology of Anti-Semitism through History", dans GRAEBER Isacque et BRITT Stuart Henderson (dir.), *Jews in a Gentile World*, Westport, 1979, p. 96-97

¹⁰ ISAAC Jules, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 32-33.

développée en sociologie par Emile Durkheim, a de nombreux adeptes dans le domaine des sciences humaines, car il est très fréquent que les difficultés du temps soient invoquées pour rendre compte de l'hostilité aux juifs¹². Et c'est parce que les juifs ont une image négative ou un double fantasmé qui évolue en roue libre dans l'imaginaire collectif que la société les rejette d'autant plus, que ce soit l'Eglise, les autorités séculières ou la population. On se trouve ainsi face à deux types de peur ou d'angoisse populaire : d'une part une peur diffuse qui fait porter aux juifs la responsabilité des maux sociétaux, de quelque nature qu'ils soient ; d'autre part une peur plus identitaire, qui désigne le juif comme menace pour la pérennité d'un groupe qui lui refuse toute intégration.

L'étude très innovante de Guillaume Erner met en avant que le concept de bouc émissaire est un subterfuge utilisé par les sciences humaines pour expliquer l'antisémitisme, ses racines et ses causes. "Ce sont les sciences humaines qui ont relancé la carrière du bouc émissaire"¹³. En France, ce concept est consacré par l'étude de René Girard, sans lien direct avec l'antisémitisme¹⁴. Il constitue certes un modèle explicatif cohérent dans l'ensemble et est, de ce point de vue, bien pratique. Mais il comporte de nombreuses lacunes, à commencer par le fait que toutes les sources servant à l'histoire des juifs ne sont pas exploitées, puisque seul le juif fantasmé y est représenté. "La haine de l'autre est une crise morale. Alors s'il s'agit de souligner les incohérences du modèle du bouc émissaire, il faudra prendre la séquence à l'envers : repérer les moments où, malgré les crises, juifs et non-juifs vécurent en bonne intelligence"¹⁵. Erner démontre que la compréhension de la tolérance des juifs s'opère selon un syllogisme qu'il ne faut plus considérer comme absolu dans les nouvelles recherches : les juifs sont différents puisqu'ils sont juifs, or les hommes rejettent la différence, donc les juifs ne peuvent vivre en bonne intelligence avec les non-juifs¹⁶. En conséquence, l'altérité des juifs relevant plus de la spéculation et du préjugé que du constat, il importe désormais d'observer plus finement les retombées réelles du juif imaginaire sur les juifs réels.

Joshua Trachtenberg joue un rôle important dans la diffusion de l'histoire victimaire des juifs, non seulement par la qualité de sa monographie sur les juifs et le diable, mais

¹¹ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 173.

¹² ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 17. Le concept mais non le terme se trouve chez Michelet lorsqu'il évoque l'Inquisition espagnole : "excellente arme populaire pour dompter le peuple, admirable dérivatif. On allait détourner l'orage cette fois sur les sorciers, comme en 1349, et dans tant d'autres occasions, on l'avait lancé sur les juifs". Cf. MICHELET Jules, *La Sorcière*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴ GIRARD René, *Le Bouc émissaire*, Paris, 1982.

¹⁵ ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

surtout par l'impact qu'elle a eu sur des générations d'historiens. Nulle histoire des juifs actuelle portant sur le Moyen Age et l'époque moderne ne fait l'économie de son nom. Cette réflexion vaut également pour les historiens de la Seconde Guerre Mondiale, qui, eux aussi, se réfèrent à lui. Daniel Goldhagen le présente comme l'autorité incontestée de l'histoire de la perception des juifs d'après les sources littéraires germaniques¹⁷. Mais comme Trachtenberg conçoit la pensée médiévale comme nécessairement antijuive, *de facto* l'existence juive ne peut être heureuse. D'où le regard très monolithique porté par les historiens sur la perception des juifs par les chrétiens, au moins jusque dans les années 1990. Or, simple rappel, Trachtenberg écrit son ouvrage en 1943, dans un contexte qui ne lui permet pas d'aborder le passé des juifs de manière très objective. Il n'est plus question pour lui – et ses successeurs – de relater l'histoire des juifs d'autrefois, mais de comprendre, par le biais d'un passé éloigné, les malheurs et les horreurs du présent. L'histoire des juifs est comprise sur le mode du déclin, amorcé dès la fin du XIIe siècle, et qui ne fait que se confirmer par la suite, tant dans le domaine économique, politique que social. Léon Poliakov et son *Histoire de l'antisémitisme* ou Cecil Roth avec son *Histoire du peuple juif* illustrent parfaitement cette lecture¹⁸. Les accusations de meurtre rituel, les pamphlets antijuifs théologiques et profanes, les mystères de la Passion sont autant de composantes d'une même image médiévale du juif, monstrueuse et invariable.

Si la plupart des historiens s'accordent sur le rôle néfaste de la littérature sur le sort réel des juifs¹⁹, il apparaît toutefois que nombre d'entre eux étudient des sources textuelles dont le contexte ne peut être qu'hostile aux juifs. Les deux exemples des récits de la Passion du Christ ou de la légende des *roten Juden* illustrent ce point. Ces historiens, parmi lesquels Edith Wenzel ou Andrew Colin Gow cherchent dans les documents qu'ils étudient ce qu'ils veulent y trouver, sans s'interroger sur les autres figures juives qui jalonnent ces mêmes pièces de théâtre ou poèmes. Comprendons-nous bien, il ne s'agit pas ici de contester l'hostilité et la haine que les juifs médiévaux et modernes ont eu à subir, leur diabolisation et leur persécution furent une réalité indéniable, comme le prouvent les diverses sources dont dispose l'historien. De même, je ne nie pas non plus la souffrance et la réalité de la *Shoah*. Mais si la persécution existe au Moyen Age comme à l'époque moderne – et c'est le cas – elle revêt des formes et une nature différentes de celle qu'a connue et que connaît toujours l'époque

¹⁷ GOLDHAGEN Daniel Johah, *Les bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Pierre MARTIN (trad.), Paris, 1998, p. 65.

¹⁸ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, *op. cit.* ; ROTH Cecil, *Histoire...*, *op. cit.*

¹⁹ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 11.

contemporaine. Il ne s'agit donc pas de remettre en question l'histoire des juifs, mais le traitement ou la lecture pessimiste, téléologique et univoque qui en a été fait.

Sur ce thème de l'historiographie des juifs et de l'historiographie juive, il convient de souligner le travail magistral de Yosef H. Yerushalmi²⁰ paru en 1984, et, plus récemment, celui d'Esther Benbassa²¹. Force est de constater que le ton misérabiliste ne relève pas que du seul phénomène traumatique de la *Shoah*. En effet, c'est dans la construction même de l'histoire juive, par les juifs, à partir du XI^e siècle, et surtout du XV^e siècle, que se trouvent les germes de ce que Salo W. Baron nomme en 1961 une histoire "lacrymale". La perception par les juifs eux-mêmes de leurs conditions en Occident a donné lieu à une production historiographique de lamentations et de plaintes dès l'époque médiévale, qui se renforce tout au long de l'époque moderne. Elle est ensuite devenue une source majeure pour appréhender le passé juif, tout en étant confrontée aux différents vécus et contextes dans lesquels s'inscrivent les historiens contemporains. La part sombre de l'histoire des juifs ne fait dès lors que s'accroître au cours des époques.

Pourtant, l'historien se heurte à un problème de taille auquel il ne peut ni ne doit se soustraire : la présence dans les sources textuelles et iconographiques d'une autre image du juif, beaucoup moins misérabiliste que celle que présente l'historiographie contemporaine. Cet aspect est particulièrement perceptible lorsqu'on étudie conjointement la microhistoire et l'histoire des mentalités. Les documents conservés dans les archives confirment largement les mauvais traitements subis par les juifs, que ce soit des spoliations, des mesures vexatoires ou des massacres, mais parallèlement, laissent entrevoir qu'ils ont une existence légale et qu'ils ne mènent pas une vie en marge de celle des chrétiens. Or, quelle que soit la proportion – difficile à déterminer – de sources positives par rapport aux documents présentant la part démoniaque des juifs, il est du devoir de l'historien d'en tenir compte afin de restituer au mieux le passé juif, médiéval et moderne. Se pose alors une question : que faire de cette autre réalité et comment gérer, en tant qu'historien, cette double image du juif réel et du juif fantasmé ?

Cette quatrième et dernière partie propose donc trois lectures de l'histoire des juifs en Allemagne durant le Moyen Age et l'époque moderne. La première reprend l'image traditionnellement admise du juif bouc émissaire et présente son vécu au regard des diverses

²⁰ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*

²¹ BENBASSA Esther, *La souffrance...*; *op. cit.*

persécutions subies. La seconde offre un aperçu de l'existence des juifs à travers leur propre perception, c'est-à-dire en s'appuyant sur des sources hébraïques et juives, permettant ainsi de comprendre comment leur histoire s'est progressivement construite et pourquoi elle a engendré une lecture sombre et "lacrymale". La troisième enfin répond à une question délibérément provocante : est-il impossible pour les juifs d'être heureux ? En d'autres termes, le juif n'est-il destiné qu'à la souffrance ? L'histoire des juifs n'est pas qu'une succession de crises et de malheurs ; la proximité avec les chrétiens existent et tous les juifs ne sont pas de pauvres hères massacrés ou jetés sur les routes après les vagues successives d'expulsions. Plusieurs historiens, depuis quelques années, tentent de défendre ce point de vue, chacun travaillant de manière isolée, à partir d'un corpus de sources et d'une thématiques spécifiques : John D. Martin s'intéresse à la littérature chrétienne²², Joseph Shatzmiller aux archives concernant un usurier juif du sud de la France²³, Joseph Katz aux relations entre chrétiens et juifs²⁴. Synthétiser les conclusions de ces différents chercheurs, les confronter aux études microhistoriques d'autres historiens et à ma propre analyse permet d'appréhender l'existence juive d'une manière tout autre que celle qui est habituellement proposée. Une nouvelle fois, ce n'est pas l'image négative et péjorative du juif fantasmé que l'on trouve dans les sources qui est remise en question, mais son accentuation par l'historiographie, qui a donné naissance à une histoire misérabiliste que l'historien ne saurait plus aujourd'hui accepter en bloc. Il ne s'agit pas, par conséquent, de réaliser une contre-histoire, mais plutôt d'envisager une autre manière – complémentaire – d'aborder la vie des juifs dans l'espace germanique, en démontrant que la part positive de leur histoire n'est pas une quantité négligeable. Si certains historiens et sociologues parviennent à démontrer que les prémisses de l'antisémitisme sont contenues dans la société médiévale, alors il faut accepter que ce qui a permis l'émancipation des juifs s'y trouve également.

²² MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*

²³ SHATZMILLER Joseph, *Shylock...*, *op. cit.*

²⁴ KATZ Jacob, *Exclusion et tolérance...*, *op. cit.*

I. UNE LECTURE TRADITIONNELLE : LES JUIFS COMME BOUCS EMISSAIRES.

1. Les juifs comme enjeux dans la lutte pour le pouvoir.

a. *Le statut de Kammerknechte.*

Durant l'époque romaine les juifs jouissent de privilèges qui leur permettent de pratiquer leur religion sans contrainte majeure et d'être des citoyens comme les autres. L'idée selon laquelle les juifs ont le même statut que les étrangers, défendue au XIXe siècle par des historiens comme Otto Stobbe¹, a été démentie par les études de Guido Kisch après 1945². Cette situation apparemment favorable se maintient pendant le haut Moyen Age, comme en témoignent les capitulaires des différents rois carolingiens contenus dans les *Monumenta Germaniae Historica*. L'évêque Agobard de Lyon tente d'infirmier, au IXe siècle, la condition trop favorable des juifs en recommandant à l'empereur Louis le Pieux d'appliquer les lois qui leur interdisent de posséder des terres et des serviteurs chrétiens³. En vain.

C'est à partir de 1090 que le statut légal des juifs subit quelques transformations, lorsque l'empereur Henri IV fait de ceux de Worms ses *Kammerknechte* ("serfs de la Chambre impériale"), dans une charte de privilèges⁴. Celle-ci sert de modèle au siècle suivant : en effet, le roi Frédéric Ier promulgue un édit, dans lequel il étend à tous les juifs de l'Empire l'état de servitude impériale (1157)⁵. A l'instar du document de 1090, cette nouvelle charte met en avant que le concept de *Kammerknechtschaft* est indissociable des notions de protection et de privilèges impériaux. Quinze points viennent régler le sort des juifs, parmi lesquels l'autorisation de posséder des biens meubles et immeubles (n°2)⁶ et l'octroi de certaines libertés, telles que prêter de l'argent (n°3)⁷, engager les services de domestiques chrétiens en dehors des jours chômés (n°10)⁸ et à condition de ne pas les acheter (n°10)⁹ ; vendre du vin, des épices et des antidotes (n°15)¹⁰. Les juifs sont également autorisés à régler les litiges qui les concernent en interne, sans avoir à recourir à une instance chrétienne. Il est rappelé que les conversions forcées ne sont pas permises.

¹ STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland...*, *op. cit.*

² Voir notamment KISCH Guido, *Jewry-Law...*, *op. cit.* ; *ID.*, *The Jews in Medieval Germany...*, *op. cit.*, p. 406-416.

³ MOORE Robert I., *La persécution. Sa formation en Europe. Xe-XIIIe siècle*, Paris, 1991 (éd. orig. *The formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987), p. 37.

⁴ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, tome I, WEILAND Ludwig (éd.), Hanovre, 1893, (MGH Legum IV, I), n°163 : *Edictum in favorem Judeorum*. Cf. annexe 7.

⁵ MGH Constitutiones 1, Hanovre, 1893, WEILAND Ludwig (éd.), p. 227-228. Cf. annexe 8.

⁶ *Ibid.*, point n°2. Cf. annexe 8.

⁷ *Ibid.*, point n°3. Cf. annexe 8.

⁸ *Ibid.*, point n°9. Cf. annexe 8.

⁹ *Ibid.*, point n°10. Cf. annexe 8.

Il faut pourtant attendre le mois de juillet 1236 et l'ordonnance impériale de Frédéric II pour que le statut de *Kammerknechte* devienne le régime légal de tous les juifs de l'espace germanique (*universis Judeis Alemannie*)¹¹. Il semble que la généralisation soit plus explicite ici que dans la charte de 1157, dans le fait de placer les sujets sous la dépendance directe de l'empereur (*ad cameram nostram immediate spectantibus*). Ce n'est que rétrospectivement que ce document a été compris comme la définition du statut légal des juifs et érigé en *Judenordnung* fondatrice, car en dehors du renouvellement de la protection impériale, rien ne vient réglementer leurs conditions d'existence. Or, Frédéric II est un homme qui maîtrise la législation et qui aime diriger, comme le laisse apparaître sa politique sicilienne¹². D'ailleurs, il convient de faire remarquer que les termes exacts qui se trouvent dans le texte sont *quod universi Alemannie servi camere nostre*. Le mot *Judei* n'y figure pas. Ce n'est qu'indirectement que la condition de serfs s'applique aux juifs, en tant qu'infidèles, au même titre que les Sarrasins :

"(...) Bien que l'excellence de la dignité impériale soit tenue d'étendre le bras de sa protection vers tous ceux qui sont assujettis à l'Empire romain et qu'il convienne de soutenir par une faveur particulière les fidèles du Christ (...) cependant, à l'égard des incroyants, pour accomplir la justice, on a l'obligation de les régir avec piété et de les protéger justement, empêchant, alors qu'ils jouissent en même temps que les croyants de la protection de notre grandeur, qu'ils ne soient opprimés avec violence par de plus puissants (...)"¹³.

Et en tant que tels, les juifs bénéficient de sa protection, au nom de la paix féodale, en vertu de laquelle les catégories sociales les plus vulnérables, telles que les clercs et les femmes, doivent être soustraites à la violence. Cette sauvegarde particulière apparaît également dans la *Renovatio pacis antiquae* de Saxe en 1223¹⁴ et dans la *Confederatio pacis Rhenanae* de 1254¹⁵. Cette charte participe de la volonté de Frédéric Ier, comme de Frédéric II, d'instaurer un régime impérial puissant et centralisé. Elle s'inscrit pleinement dans ce mouvement plus général de reprise en main du pouvoir par les autorités royales occidentales. C'est en effet le cas en Angleterre et en France, où est aussi en vigueur l'état de servitude dans son application aux juifs, sous les termes *Judei nostri*¹⁶.

¹⁰ *Ibid.*, point n°15. Cf. annexe 8.

¹¹ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum...*, *op. cit.*, tome II, n°204 : (...) *Quatenus privilegium divi augusti avi nostri Friderici felicitis memorie indultum Wormaciensibus Judeis et consodalibus eorum dignaremur de nostra gracia universis Judeis Alemannie confirmare (...)*. Cf. annexe 9.

¹² KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, *op. cit.*, p. 97, p. 199-339.

¹³ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum...*, *op. cit.*, tome II : préambule. Cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 48. Cf. annexe 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 394.

¹⁵ *Ibid.*, p. 581.

¹⁶ Cf. LANGMUIR Gavin I., "*Judei nostri* and the beginning of Capetian Legislation", *Traditio*, 16 (1960), p. 203-239.

Cette conception nouvelle des juifs découle-t-elle de l'enseignement théologique qui prône l'asservissement des juifs par les chrétiens ? Cette question reste controversée dans le milieu des historiens¹⁷. Longtemps les scientifiques ont défendu cette hypothèse que l'on retrouve dans les travaux d'Arye Maimon¹⁸, de Guido Kisch¹⁹ et de Salo W. Baron²⁰. Pour Friedrich Lotter, par exemple, il ne faut y voir aucun lien, en raison des motivations respectives de l'Empire et de l'Eglise²¹. Cette dernière, en effet, aspire à la conversion des juifs et réclame en attendant leur assujettissement, au nom de leur crime originel. Si l'expression même de *Judei nostri* traduit la perte des libertés inhérentes à la condition de citoyen et que désormais les juifs appartiennent pleinement à l'empereur, il ne semble pas qu'il y ait une connotation théologique en 1236. Bien plus, pour l'historien Dietmar Willoweit, ce statut témoigne d'une "législation de la théologie" (*Juridifizierung der Theologie*)²². Cette perception positive semble se confirmer par les propos de rabbi Meir de Rothenbourg, l'autorité rabbinique la plus importante en Allemagne au XIIIe siècle, selon lesquels "les juifs ne sont pas sous le joug de leurs suzerains comme le sont les *goyim** (...); leur statut dans ce pays est celui d'un propriétaire libre qui a perdu sa terre mais pas ses libertés"²³. En revanche, sous le règne de Rodolphe Ier (1273-1291), totalement acquis aux idées pontificales, le lien avec l'asservissement ecclésiastique paraît plus vraisemblable²⁴. D'ailleurs, c'est avec lui que ce statut acquiert une dimension avilissante, plus en osmose avec les prescriptions conciliaires de 1215.

A l'instar de ses prédécesseurs, Rodolphe Ier cherche à rétablir le prestige du souverain germanique, ce qui passe par la soumission des juifs, au sens strict du terme : la dépendance directe dans laquelle sont les juifs revêt un caractère restrictif et entraîne la perte de certaines de leurs libertés. Il durcit particulièrement sa position après les tentatives de plusieurs juifs de Rhénanie et du sud de l'Allemagne de quitter le pays en raison des exactions et des massacres

¹⁷ Voir à ce sujet TOCH Michael, *Die Juden im Mittelalterlichen Reich*, Munich, 1998 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 44), p. 107-108.

¹⁸ MAIMON Arye, *Die verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutschen Städten während des 13. Jahrhunderts*, Breslau, 1931, p. 3.

¹⁹ KISCH Guido, *Ausgewählte Schriften*, Sigmaringen, 1978, vol. I, p. 59-90.

²⁰ BARON Salo Wittmayer, *A social..., op. cit.*, vol. IX, p. 135-152.

²¹ LOTTER Friedrich, "Geltungsbereich und Wirksamkeit des Rechts der kaiserlichen Judenprivilegien im Hochmittelalter", *Askenas*, 1 (1991), p. 40-60.

²² WILLOWEIT Dietmar, "Von Königsschutz zur Kammerknechtschaft. Anmerkungen zum Rechtsstatus der Juden im Hochmittelalter", dans MÜLLER Karlheinz et WITTSTADT Klaus (dir.), *Geschichte und Kultur des Judentums*, Würzburg, 1987, p. 84.

²³ Cité dans *ID.*, "Die Judenverfolgung des 'König Rintfleisch' in Franken um 1298", *Zeitschrift für historische Forschung*, 15 (1988), p. 386.

²⁴ L'empereur en effet ne confirme pas les chartes de privilèges de ses prédécesseurs, mais cite dans un statut de 1275, *Tractatus de coronatione imperiali*, deux bulles pontificales fulminées par Grégoire IX qui deviennent dès lors la *Lex Judeorum* officielle. Cf. *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, tome IV, *op. cit.*, n°76-80 [17 Déc 1274-mars 1275], et n°84 [*Confirmatio privilegiorum in favorem Judaeorum*, 4 juillet 1275].

subis depuis 1281²⁵. Rabbi* Meir de Rothenbourg fait partie de ceux qui prennent le chemin de l'exil, avec quelques juifs des villes de Mayence, Spire et Worms, mais il est arrêté en juin 1286 à Trente²⁶. Le 6 décembre 1286, Rodolphe Ier réaffirme son ascendant sur les juifs, par la charte *Mandata super profugis Judaeis* :

"(...) Comme les juifs en général et en particulier, en leur qualité de serfs de notre Chambre, ainsi que leurs biens, nous appartenent ou appartiennent aux princes auxquels nous et l'Empire les avons cédés en fiefs, si des juifs ont pris la fuite ou sont partis de l'autre côté de la mer sans y être autorisés (...), s'émancipant de la sorte de ceux qui les détiennent vraiment, il est alors digne, juste et sensé que nous ou leurs maîtres établissions un rapport de tous leurs biens meubles et immeubles (...) et en prenions de plein droit possession (...)"²⁷.

De la même manière, les rois anglais conçoivent ce lien entre les juifs et le pouvoir comme asservissant. En 1253, Henri III ordonne par décret que non seulement aucun juif n'est autorisé à quitter l'Angleterre sans autorisation royale, mais surtout que son droit de résidence dépend du service qu'il rend à la couronne. La vie des juifs dans le royaume est désormais conditionnelle²⁸. Rodolphe Ier n'est pas aussi excessif, mais la charte de 1286 est davantage la transformation des juifs en biens personnels qu'une protection de leur personne, dont l'empereur comme ses successeurs estiment pouvoir disposer comme bon leur semble. Ainsi, il n'est pas rare de les retrouver dans des mandements en tant qu'objets de transaction entre deux puissants. Ils sont échangés contre de l'argent ou autre, au même titre qu'une terre ou un bien immeuble. En 1279-1280, un tel type d'échange rapporte la somme non négligeable de 3000 marcs à Rodolphe Ier qui remercie l'évêque Henri de Bâle pour son aide en lui cédant temporairement la *custodia Judeorum* ("garde des juifs") des diocèses de Bâle et de Strasbourg²⁹. Plus tard, en 1308, un contrat d'échange stipule que les juifs des localités de Molsheim, Rhinau, Rouffach et Soultz sont désormais la propriété de l'évêque de Strasbourg³⁰. Enfin, en 1331, en reconnaissance des services rendus par le seigneur Jean de Ribeaupierre, l'empereur Louis de Bavière lui engage les juifs de la ville de Ribeauvillé pour 400 marcs d'argent³¹.

²⁵ VOIR TABLEAU En effet, des juifs sont accusés de meurtres rituels, dans les villes de Mayence et de Munich et leurs environs. La population chrétienne se déchaîne contre eux et massacre plusieurs familles. Cf. annexe 47.

²⁶ WELLESZ J., "Meir b. Baruch de Rothenburg", *REJ*, 59 (1910), p. 42-58.

²⁷ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum, op. cit.*, tome IV, n°388-389 : (...) *Cum universi et singuli Judei utpote camere nostre servi cum personis et rebus suis omnibus specialiter nobis attineant vel illis principibus, quibus iidem Judei a nobis et imperio in feodum sunt concessi, dignum et justum est ac utique consonum rationi ut si aliqui Judeorum hujusmodi facti profugi sine nostra sive domini sui speciali livencia et consensu se ultra mare transtulerint, ut se a vero dominio alienent, de illorum possessionibus, rebus et bonis omnibus tam mobilibus quam immobilibus (...) non immerito nostre attrahere potestati (...).*

²⁸ *Close Rolls...*, *op. cit.*, (1251-1253), p. 312 ; *Foedera...*, *op. cit.*, vol. I, 1, p. 293 : (...) *Rex providit et statuit quod nullus Judeus maneat in Anglia nisi servitium regi faciat. Et quam cito aliquis Judeus natus fuerit, sive sit masculus sive foemina, serviat nobis in aliquo (...).*

²⁹ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, p. 11.

³⁰ ADBR : G 115 (9).

Asservissement et protection sont les deux revers parfois contradictoires du statut impérial des juifs. En effet, à l'instar des papes qui renouvellent la *Constitutio Judeis*, les empereurs rappellent tout au long du XIIIe siècle, et au-delà, le devoir de protection des juifs. L'édit que promulgue Rodolphe Ier en 1275 est fort intéressant à ce propos, car bien qu'il rabaisse la condition juridique des juifs, il leur assure en même temps une certaine sécurité. L'ambivalence est au cœur même des chartes pontificales qu'il cite à cette occasion, puisque la première est un renouvellement de la bulle *Sicut Judeis* fulminée en 1274 par Grégoire IX et la seconde est un rappel de la bulle de 1247 *Lacrymabilem Judaeorum* d'Innocent IV défendant les juifs contre les accusations de sang³². Une différence de taille réside entre le devoir de protection (*Rechtsschutz*) et l'attribution de privilèges (*Schutzurkunden*), qu'il convient de distinguer, car, comme le soulignent Otto Stobbe et Friedrich Battenberg, qu'un privilège soit accordé ou non, le droit de protection demeure une constante³³. Cela rend complexe l'étude du statut légal des juifs, car la pratique ne reflète pas nécessairement la théorie.

A en croire ce que note en 1273 l'évêque d'Olmütz dans un rapport dressant un état des lieux de l'Eglise en Allemagne, la situation des juifs à cette époque est relativement bonne, puisque c'est avec horreur qu'il constate que les juifs jouissent de privilèges divers qui vont à l'encontre des prescriptions pontificales :

"(...) Des juifs, nous affirmons qu'ils ont des nourrices chrétiennes, qu'ils se livrent publiquement à l'usure et en alourdissent outre mesure les dettes des pauvres, à tel point qu'en moins d'une année l'intérêt dépasse le capital. Ils exercent des charges publiques, étant nommés percepteurs et maîtres-monnayeurs et, manquant de foi sur un autre plan, là aussi sont peu dignes de foi. Ils acceptent des voleurs des calices volés, des vêtements sacrés et même des livres, et ils les conservent. Et alors que les chrétiens sont tenus de restituer les objets qu'ils ont ainsi reçus, quand d'aventure on en trouve chez eux, les juifs n'y sont pas obligés (...)"³⁴.

La soumission des juifs est ainsi doublement en marche au XIIIe siècle, orchestrée par l'autorité impériale d'une part et par l'Eglise d'autre part. Le pouvoir impérial cherchant à se démarquer dans sa politique de l'empreinte ecclésiastique, les juifs continuent de jouir sur le terrain, pour un certain temps encore, de conditions favorables. Les restrictions apparaissent

³¹ ADHR : E 1624.

³² *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, tome IV, *op. cit.*, n°84 [*Confirmatio privilegiorum in favorem Judaeorum*, 4 juillet 1275].

³³ STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, p. 45 ; BATTENBERG Friedrich, "Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und früher Neuzeit", *Historische Zeitschrift*, 245 (1987), p. 567-569.

³⁴ *Ibid.*, tome III, p. 594. Cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 52 : (...) *De Judeis vero dicimus, quod Christianas habent nutrices, usuras patenter exercent, et eas indigentibus aggravant ultra modum in tantum, ut infra annum excedant etiam ipsam sortem. Publica exercent officia, thelonarii monetarii fiunt, et cum alias sint infideles, fidem minimam etiam in hiis servant. Furatos calices, vestes sacras necnon et libros recipiunt a furibus et servant. Et cum sic acceptos cogantur restituere Christiani, si apud eos fortassis inveniantur, Judei eos restituere non cogantur (...).*

de manière plus significative dans les textes normatifs à partir du XIV^e siècle, notamment sous les règnes de Louis de Bavière (1314-1347) et de Charles IV (1346-1378) qui confondent à leur profit protection et exploitation. Plus que jamais les juifs et leurs biens sont la propriété du souverain, ce que confirme en 1416 par une charte de Sigismond (roi des Romains de 1411 à 1433 et empereur germanique de 1433 à 1437)³⁵.

Pourquoi les empereurs ressentent-ils la nécessité de faire valoir toujours plus leur monopole sur les juifs ? La raison du maintien des juifs dans l'Empire ne revêt pas de connotation théologique, du moins, je n'en ai trouvée aucune, alors qu'en 1275, par exemple, le roi anglais Edouard Ier rappelle dans le *Statutum de Judaismo* la fonction de peuple témoin que remplissent les juifs³⁶. Si la raison n'est pas théologique, c'est qu'elle est politique. Ce que révèlent les multiples chartes impériales, c'est la difficulté des empereurs successifs à faire appliquer et respecter leur statut d'autorité suprême, face à des pouvoirs puissants qui tentent d'interférer dans les affaires impériales. Ces pouvoirs sont tout aussi bien au sein de l'Empire (princes territoriaux, laïques ou ecclésiastiques, conseils municipaux, bourgeois) qu'à l'extérieur (papauté). Soumettre les juifs devient dès lors un enjeu de taille dans la lutte entre les différents pouvoirs ; les incessants rappels d'autorités de l'empereur servent alors à affirmer qu'il en est l'unique suzerain, se plaçant par là même en chef suprême de tous les sujets vivant dans l'Empire.

Il apparaît cependant que jusqu'au XV^e siècle, la législation impériale, bien que prolifique, n'ait pas une grande influence sur le sort des juifs, en raison de la faiblesse du pouvoir, faiblesse que trahissent les nombreuses ordonnances impériales qui, entre le XIII^e et le XVI^e siècle n'ont de cesse de réclamer les mêmes choses³⁷. Ainsi, bien que tous les juifs de l'Empire vivent en théorie selon la même réglementation découlant du statut de 1236, c'est bien une autre réalité qui s'observe sur le terrain, par la multiplicité des *Judenordnungen* locales.

³⁵ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 164.

³⁶ Le texte de ce statut est donné dans D'BLOSSIERS TOVEY L. L. D., *Anglia Judaica...*, *op. cit.*

³⁷ C'est le cas, par exemple, dans le mandat que l'archiduc Ferdinand adresse aux juifs des pays de l'Autriche antérieure en 1551, qui rappelle à tous ses "prélats, comtes, ducs, chevaliers, ..." que les juifs pratiquent l'usure à un taux trop élevé, qu'ils ne se distinguent en rien des chrétiens et qu'ils blasphèment trop souvent le nom de Dieu (AM Haguenau, GG 65 et AM Colmar, AA 173).

b. L'empereur, les autorités locales et les juifs.

Au cours du XIII^e siècle s'opère le démembrement de l'Empire au profit des principautés et des villes libres. C'est Frédéric II qui en est à l'origine, alors même qu'il aspirait à reconsolider et unifier sa position de souverain suprême. Mais devant la politique négative que mène son fils Henri, alors roi d'Allemagne, il convoque en 1231 la Diète de Worms, par laquelle il fait ôter un privilège important au roi en attribuant – spécialement dans les villes – le pouvoir quasi absolu aux princes dans leurs territoires³⁸. Frédéric II prend pour modèle l'Eglise, qui administre plusieurs pays depuis Rome. Basé en Sicile, il espère pouvoir régner sur les différentes seigneuries et principautés comme le pape sur les différentes régions de la Chrétienté. Cela met en avant l'envergure qu'il entend donner à sa politique. Cependant, cette action n'a pas le résultat escompté puisqu'elle a pour conséquence de faire apparaître de nombreux clivages et dissensions qui ne font qu'empirer après sa mort en 1250, lorsque commencent les longues années d'interrègne. Tandis que les prétendants au pouvoir s'affrontent en d'interminables luttes, les seigneurs, grands et petits, cherchent à s'émanciper de la tutelle impériale.

Qui sont ces autres détenteurs du pouvoir habilités à légiférer sur le sort des juifs ? L'on trouve d'une part les princes (*Fürsten*), qui sont désormais des seigneurs laïques ou ecclésiastiques placés dans la dépendance immédiate de l'empereur. Ils constituent une caste de privilégiés à part, bien distincte du reste de la noblesse. S'emparant progressivement des droits de la couronne, ces vassaux s'affranchissent toujours davantage de leur suzerain impérial. Il faut distinguer parmi eux les *Kurfürsten* ou princes-électeurs, au nombre de sept³⁹. Leur influence est toujours plus croissante dans le gouvernement de l'Empire, particulièrement après la promulgation de la Bulle d'or en 1356 qui leur concède des privilèges leur assurant une situation supérieure à celles de tous les autres princes, notamment grâce à l'octroi d'une indépendance quasi totale. L'Empire se transforme ainsi en une confédération de principautés qui s'emploient à ne plus servir que leurs intérêts propres.

D'autre part, la catégorie des villes dites libres ou d'Empire, en raison de leur dépendance immédiate à l'empereur, vient ajouter sa pierre à l'émiettement politique. Il s'agit de cités qui, enrichies par le commerce, peuvent prétendre, à partir de la fin du XII^e siècle, à jouer un rôle dans l'Empire. Elles se dotent d'une organisation interne efficace, en nommant

³⁸ KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, *op. cit.*, p. 343.

³⁹ Il y a en effet quatre seigneurs laïques, le duc de Saxe, le margrave de Brandebourg, le roi de Bohême et le comte palatin du Rhin, auxquels s'ajoutent trois prince ecclésiastiques : les archevêques de Cologne, Trèves et Mayence.

un maire (*Schultheiss** ou *Bürgermeister*) et un conseil. Elles parviennent de la sorte à s'émanciper peu à peu et à s'assurer la jouissance de certains privilèges de souveraineté, tels que la levée des impôts, le frappe de la monnaie, le droit de juridiction, *etc.* Par leur autonomie et le rôle croissant des bourgeois, elles deviennent en quelque sorte de petits Etats modernes qui concentrent tous les pouvoirs. Des alliances urbaines apparaissent, comme en 1254, avec la Ligue du Rhin⁴⁰, ou en 1354, avec la naissance de la *Zehnstädtebund*, la Décapole*. Près de 80 villes jouissent de ce statut à la fin du XVe siècle, parmi lesquelles Mayence depuis 1244 et Strasbourg depuis 1262⁴¹.

Enfin, le morcellement de l'Empire entraîne la désorganisation des grands duchés après 1250, à l'exception de celui de Bavière. Leurs territoires se retrouvent aux mains d'une multitude de petits seigneurs, laïques ou ecclésiastiques. On voit ainsi apparaître en Franconie le landgraviat de Hesse et le comte de Nassau. La ville de Nuremberg devient, quant à elle, le centre d'un Etat indépendant, tandis qu'au sud du main, l'électorat du Palatinat voit le jour. L'actuelle région de l'Alsace est un bon témoin de la complexité politique qui règne au Moyen Age : ainsi, elle est divisée en deux landgraviats, le Sundgau (Haute Alsace) et le nordgau (Basse Alsace). Tandis que le premier est en partie rattaché à l'évêché de Strasbourg, le second est une possession des Habsbourg, au même titre que Brisgau sur la rive droite du Rhin.

Progressivement, les juifs se retrouvent au cœur d'une politique d'influences sur laquelle ils n'ont pas de prise, tirillés entre différents partis désireux d'asseoir leur autorité. Il apparaît néanmoins que l'éloignement géographique de l'empereur tend à favoriser la législation locale, qui, en raison des différents conflits d'intérêts, ne peut être définie clairement. Les princes ecclésiastiques se conduisent davantage en hommes de loi et en princes séculiers qu'en hommes d'Eglise, ce qui est particulièrement visible dans les archevêchés de Trèves, Mayence et Cologne, ou encore dans les évêchés de Spire, Worms et Magdebourg⁴². Empereur, villes, princes et seigneurs, tous considèrent que les juifs sont leurs vassaux directs. Ainsi le *margrave* Louis de Brandebourg déclare en 1344 que les juifs

⁴⁰L'insécurité croissante de la période de l'interrègne conduit les habitants de Mayence et de Worms à conclure une charte de protection mutuelle, bientôt élargie aux villes d'Oppenheim et de Bingen, puis à un très grand nombre de cités du Rhin moyen et du Rhin supérieur. Elle est reconnue en 1255 par l'anti-roi Guillaume Ier, désigné après l'excommunication de Frédéric II par l'archevêque Siegfrid III. A sa mort l'année suivante, les querelles portant sur le choix du nouvel empereur entraînent le délitement de la ligue.

⁴¹ La meilleure étude portant sur les rapports entre villes et juifs reste celle un peu ancienne de MAIMON Arye, *Die verfassungsrechtliche Stellung...*, *op. cit.* Je renvoie également à la monographie traitant du cas particulier de Trèves réalisée par HAVERKAMP Alfred, "Die Juden im mittelalterlichen Trier", *Kurtrierisches Jahrbuch*, 19 (1979), p. 5-57.

⁴² *Ibid.*, vol. IX, chapitres XL et XLI, p. 135-236.

dépendent de sa propre Chambre⁴³. Il faut attendre le début du XVI^e siècle pour assister à l'émergence d'une législation impériale sur les juifs plus cohérente et plus uniforme. En effet, Maximilien I^{er} proclame progressivement sa suzeraineté absolue sur les communautés juives de l'Empire, comme après la proclamation de paix entre l'empereur et le roi de France Louis XII en 1502, lorsqu'il place les juifs de Bergheim sous la protection de l'Empire⁴⁴.

Ainsi, partout dans l'Empire les différents tenants de l'autorité font appliquer le statut de 1236 à leur manière, ce que traduit Meir de Rothenbourg à la fin du XIII^e siècle : "désormais, chaque seigneur est un roi en son domaine, alors qui oserait lui dire comment agir ?"⁴⁵. La situation légale se complique davantage après la Diète d'Augsbourg en 1555 qui instaure le principe du *cujus regio, ejus religio*. Bien que ne concernant pas directement les juifs, il peut conduire à leur expulsion, comme cela se produit dans les électors luthériens de Saxe et de Brandebourg, ou avec les dirigeants calvinistes du Palatinat qui bannissent leurs juifs en 1575⁴⁶. L'éclatement du pouvoir central a pour conséquence une incroyable prolifération d'ordonnances particulières, dont les différents centres d'archives regorgent, témoignant de l'importance que constitue le fait de légiférer sur les juifs et le problème qu'ils génèrent dans la société. Ces derniers sont à la fois un moyen d'asseoir son pouvoir car celui qui impose une loi aux juifs détient le pouvoir suprême, et un exemple dissuasif contre toute rébellion, étant donné la soumission imposée à ce groupe.

La conséquence de cette lutte politique entre dirigeants pour les juifs entraîne une existence dans l'espace germanique très variable selon les lieux, l'époque et l'autorité en place. Ce qui ressort des sources normatives est une législation qui se fait au cas par cas. L'empereur lui-même réglemente le sort des juifs communauté par communauté, ce qui va à l'encontre de l'idéal d'homogénéité politique. Ainsi lorsque le roi des Romains Wenceslas impose en 1388 aux juifs de Strasbourg de porter un costume qui les différencie des chrétiens⁴⁷ ou lorsque Sigismond défend en 1437 aux habitants de Colmar de vendre ou de louer des maisons aux juifs⁴⁸, cela ne concerne que les deux localités citées. De même, lorsque Louis de Bavière accorde sa protection aux juifs de Strasbourg en 1330⁴⁹, que Charles IV défend aux habitants de Haguenau de percevoir le *Judenzoll* (droit de péage pour les juifs)⁵⁰ et que Wenceslas

⁴³ *Ibid.*, vol. IX, p. 235.

⁴⁴ AM Bergheim : II 1 (2).

⁴⁵ Cité dans BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 152.

⁴⁶ *Ibid.*, vol. XIV, p. 146 et p. 219.

⁴⁷ AM Strasbourg : AA 107 (41).

⁴⁸ AM Colmar : AA 172 (24-26).

⁴⁹ AM Strasbourg : III 174/0 (1) [3 novembre 1330].

⁵⁰ AM Strasbourg : III 221 (17) [s. d.].

accorde en 1378 le droit de bourgeoisie aux juifs de Worms⁵¹, ces privilèges ne dépassent pas le cadre des dites communautés. L'on comprend mieux encore ici la différence entre le *Rechtsschutz*, permanent et impérial, et les *Schutzurkunden*, variables et locales.

Les conditions d'existence des juifs sont-elles meilleures à l'échelle locale ? Il est difficile de répondre globalement à cette question, tant les paramètres évoluent d'une communauté à l'autre. Il est vrai que le droit de protection des juifs est envisagé selon les mêmes critères par les princes et les villes, que par l'empereur. En tant que sujets, ils bénéficient de la paix féodale, comme à Wiener-Neustadt dans la seconde moitié du XIII^e siècle⁵². Les autorités ecclésiastiques y ajoutent la notion de tolérance théologique, ce qu'exprime l'archevêque Werner de Mayence en 1265:

"(...) Parce que, sans considération pour Dieu, en mémoire de la Passion duquel l'Eglise sainte de Dieu protège les juifs, et désobéissant à l'Empire, à la Chambre, duquel on sait que ceux-ci appartiennent, certains hors-la-loi font du scandale dans les cités et insultent les juifs, les massacrant parfois inhumainement et misérablement, il a été décidé que, si quelqu'un agissait de la sorte, provoquant des troubles ou les injuriant, il serait puni comme pour avoir trahi la paix publique (...)"⁵³.

Cette même idée est encore contenue trois siècles plus tard, en 1558, dans le préambule d'une *Judenordnung* traitant de la présence juive à Haguenau :

"(...) Si on laisse vivre le peuple juif, qui jusqu'ici a été toléré par les chrétiens quand il observait les lois que ces mêmes chrétiens lui ont dictées, c'est uniquement pour rendre témoignage de la crucifixion de Jésus Christ et de la mort que ce peuple a fait subir à notre Sauveur et du châtement qu'il s'est attiré par là (...). Or, si ce peuple venait à disparaître complètement, ce beau témoignage qu'ils rendent à la religion chrétienne, cesserait aussi d'exister (...)"⁵⁴.

L'observation des *Judenordnungen* à l'échelle de l'Empire fait apparaître une politique disparate et contradictoire à l'égard des juifs. Prenons un exemple précis : l'acquisition de biens immobiliers. De manière générale, à partir du XIV^e siècle, les juifs perdent ce droit un peu partout dans l'Empire, ce qui est un moyen indirect de leur fermer l'accès à la bourgeoisie, puisque la possession d'une maison est une condition *sine qua non* pour obtenir ce titre, encore que cela n'est pas systématique ; ainsi à Strasbourg, si cet interdit est en vigueur depuis

⁵¹ Stadtarchiv – Worms, 226 [28 août 1378].

⁵² *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, op. cit., n°772.

⁵³ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, op. cit., tome II, p. 612 [*Pax diocesis Moguntinae Rhenensis* – 15 mai 1265] : (...) *Item, quia nonnulli effrenes homines in civitatibus plerum – nec parcentes Deo, in cujus passionis memoriam Judeos sustinet ecclesia sancta Dei, nec etiam imperio deferentes, ad cujus cameram pertinere noscuntur – facile tumultuant et insultum faciunt contra eos, interdum ipsos inhumaniter et miserabiliter trucidantes, statutum est quod si quis tumultuacionem vel insultum hujusmodi fecerit contra eos, is sicut pacis violator publicus puniatur (...)*. Cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 78

⁵⁴ Cité et traduit dans BLOCH Joseph, *Historique...*, op. cit.

1322, certains juifs obtiennent le statut de bourgeois encore au XVe siècle⁵⁵. De même, dans un *Kaufhausbuch* conservé aux archives municipales de Colmar, il est consigné pour l'année 1437 qu'un certain Eberlin de Eichstetten possède une maison, malgré l'édit promulgué cette même année par le roi Sigismond mentionné précédemment⁵⁶. Des juifs sont également propriétaires à Kaysersberg où Mosse et son épouse vendent leur maison en 1450 à un bourgeois chrétien nommé Klaus von Stotzingen⁵⁷, et où un juif nommé Raphaël figure en 1476 sur les listes de détenteurs de biens immobiliers⁵⁸. Ces exemples laissent entrevoir que le traitement que les autorités locales réservent aux juifs est très relatif et flexible.

L'éloignement de l'autorité impériale peut aussi avoir des conséquences positives, ce que l'on perçoit par les nombreux octrois de privilèges municipaux entre le XIIIe et le XVe siècle : à Ratisbonne, en 1230, les juifs sont autorisés en cas de litige à se présenter devant le juge de leur choix⁵⁹ ; à Halbertstadt, en 1261, ils peuvent acquérir des biens et sont libres de quitter la ville quand ils le souhaitent⁶⁰ ; dans nombre de villes allemandes, l'accès à la bourgeoisie leur reste ouvert jusqu'au XVe siècle selon les lieux, comme à Strasbourg⁶¹, à Colmar⁶², à Mulhouse⁶³, à Worms⁶⁴ ou encore à Francfort⁶⁵.

Il est donc impossible de déterminer sous quel droit, impérial ou local, les juifs vivent le mieux. D'autant que ni les empereurs ni les princes ou les villes n'ont su donner la preuve d'une protection efficace lors des massacres de Rintfleisch en 1298 ou de la Peste Noire en 1348-1349. A tous les niveaux de la hiérarchie, la *Judenpolitik*, expression traduite trop souvent à tort par "politique juive", oscille entre rejet et tolérance, en fonction de ce que cherche à obtenir celui qui légifère. L'existence d'une véritable "politique juive" supposerait une action cohérente qui ne concernerait que les juifs. Or, les autorités locales voient bien moins dans le traitement de leurs sujets juifs une fin qu'un moyen par lequel atteindre un objectif beaucoup plus vaste. Il ne s'agit pas tant de les soumettre que d'exercer sur eux un contrôle en vue d'en tirer des avantages économiques, politiques, sociaux, *etc.* Ils dépendent

⁵⁵ ADBR : AA 2389.

⁵⁶ AM Colmar : CC 142, *Kaufhausbuch*, folio 10.

⁵⁷ AM Obernai : CC 64.

⁵⁸ AM Kaysersberg : FF 2 (1).

⁵⁹ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, *op. cit.*, n°448.

⁶⁰ *Ibid.*, n°676.

⁶¹ WITTMER Charles et MEYER Jean-Claude (éd.), *Le livre de Bourgeoisie de la ville de Strasbourg (1440-1530)*, texte, II, Strasbourg, s. l., 1954.

⁶² AM Colmar : BB 43 (10 et 15) [1363-1364] et SITTLER Lucien (éd.), *Les listes d'admission à la Bourgeoisie de Colmar*, tome I, 1361-1494, Colmar, 1958.

⁶³ BENNER Edouard (éd.), "Fragments d'un ancien livre de bourgeois de Mulhouse, 1401-1412", *Bulletin du Musée historique de Mulhouse*, 19 (1900), p. 13-26.

⁶⁴ Stadtarchiv – Worms : 103a [4 janvier 1315] et 226 [28 août 1378].

par conséquent de l'arbitraire des autorités locales avant tout, ce qui les place dans une situation légale incertaine qui crée, selon les lieux, cette tension permanente entre une stabilité relative et une précarité plus générale. De ce point de vue, la législation civile ne diffère pas de la législation pontificale, puisque dans les deux cas, l'intérêt prime sur les conséquences. L'attitude du pape et de l'empereur, particulièrement sous Frédéric II, relève de ce même désir d'imposer à l'autre la *plenitudo potestatis*, et, dans cette optique commune, les juifs ne sont rien de plus qu'un moyen ou un outil par lequel l'un et l'autre tente de faire reconnaître sa suprématie.

c. L'instrumentalisation politique des juifs : l'exemple de Frédéric II.

Durant tout son règne, Frédéric II tente de faire prévaloir ses droits suprêmes face à une papauté franchement hostile qui entrave autant que possible ses actions. La pierre d'achoppement réside dans la conception même que l'empereur se fait de sa mission. En effet, concernant les païens, par exemple, le dessein pontifical est de les soumettre en les poussant dans le droit chemin de la conversion. Or, telle n'est pas l'intention de Frédéric II, pour qui la soumission passe par un assujettissement à sa domination. C'est en effet de la même manière qu'il règle la guerre avec les Sarrasins en 1222, en transformant les guerriers en serfs acquis à leur protecteur. Il se constitue ainsi une armée de réserve non négligeable⁶⁶. Par ailleurs, les papes ont toujours jugé dangereux une éventuelle réunion de la Sicile à l'Empire. C'est pour cette raison qu'Innocent III déjà, après l'élévation au trône du jeune Frédéric, avait exigé des garanties qui maintenaient la Sicile sous la suzeraineté de l'Eglise et par lesquelles le roi s'engageait à rendre la couronne de Sicile le jour où il serait élu empereur. Cependant, lors de son couronnement en 1220, il est tout à fait évident qu'il ne renoncera pas au gouvernement de la Sicile.

La papauté, représentée à cette époque par Honorius III, perd une première bataille. Cette dernière poursuit son action dans le domaine des investitures épiscopales, particulièrement importantes à une époque où émergent partout en Occident des sentiments qu'on peut qualifier de nationaux. Placer les évêchés de tous les pays de la Chrétienté dans la dépendance absolue de Rome permet d'empêcher la désagrégation de l'unité du monde chrétien. Ce n'est pas contre l'unité des nations que s'élève Frédéric II, mais contre l'idée que le pape puisse en être le représentant. Frédéric II se considère vicaire du Christ au même titre que le pape, ce qui ne convient guère à Grégoire IX. La lutte entre le Sacerdoce et l'Empire*

⁶⁵ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 219.

sera particulièrement virulente à l'époque de ces deux hommes, soit entre 1227 et 1241, dates du pontificat de Grégoire IX. Les relations entre les deux hommes commencent pourtant sur un ton amical. Mais le pape ne tarde pas à percevoir le danger que représente l'empereur pour l'unité chrétienne telle que l'Eglise l'envisage. Dès lors, l'objectif du pape est d'entraver l'ascension de Frédéric II par tous les moyens possibles, le premier étant l'excommunication de l'empereur en 1227, avec pour motif que ce dernier ne s'est pas croisé. Grégoire IX en profite pour récupérer tant bien que mal une parcelle de contrôle sur la Sicile, en proposant contre l'absolution de l'empereur, la mise en place sur l'île d'un délégué pontifical. Frédéric II refuse catégoriquement : la guerre est déclarée⁶⁷. Désormais, le pape tente tout ce qui est en son pouvoir pour déstabiliser la position impériale en Occident.

Et les juifs dans cette affaire ? Ce bref aperçu des relations entre le pape et l'empereur permet de mieux comprendre le contexte dans lequel s'inscrit la charte de 1236. D'un point de vue strictement politique, Frédéric II ne s'intéresse vraiment aux affaires germaniques qu'à partir des années 1230. Et il est important de souligner que le "tyran de Sicile" comme le nomme Ernst Kantorowicz apparaît sous un jour autre en Allemagne⁶⁸. Cela s'explique par le fait que l'Empire s'incarne dans l'équilibre des puissances impériale et pontificale, contrairement à la Sicile où l'influence du pape est quasiment nulle. Frédéric II s'emploie désormais à agir en bonne intelligence avec le pape. Il faut comprendre par là que la lutte devient discrète et diplomatique, les deux hommes affichant une concorde apparente. La prise de position de Frédéric II en 1236 sur les juifs relève à la fois de la querelle avec le pape et de la volonté de s'imposer au monde chrétien comme le souverain des "nations". Rappelons en effet qu'en mars 1233, Grégoire IX convoque un concile des prélats d'Allemagne afin de leur faire part de son indignation face à l'inapplication de Latran IV sur le territoire germanique. Pourquoi les juifs continuent-ils de vivre sans contraintes dans ce pays, qui plus est au contact de chrétiens qu'ils maltraitent avec tant d'insolence ?⁶⁹

Par ailleurs, en 1236, Grégoire IX sermonne l'empereur pour sa politique sicilienne trop conciliante avec les juifs, dans une liste qu'il établit des souverains qui violent les droits de l'Eglise sur leurs territoires⁷⁰. La charte de 1236 peut être comprise comme une réponse directe mais irrévérencieuse à ces deux attaques pontificales : non seulement Frédéric II fait montre une nouvelle fois de sa conception personnelle de la notion de soumission par un

⁶⁶ KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, *op. cit.*, p. 97, p. 126-130.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 99, p. 139, p. 162-163, p. 165.

⁶⁸ *Ibid.*, chapitre V.

⁶⁹ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.*, p. 198-201.

⁷⁰ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 144.

assujettissement des juifs à sa personne et non pas à celui qui incarne la Chrétienté, mais bien plus il leur octroie des privilèges qui vont à l'encontre des prescriptions pontificales et qui le font passer pour un souverain tolérant⁷¹. C'est grâce à l'enquête qu'il ordonne suite à l'affaire des meurtres rituels d'enfants à Fulda et aux massacres de juifs consécutifs dans plusieurs villes allemandes que se forge son image de judéophile.

Voici les faits. Frédéric II, qui ne réside pas en Allemagne, fait le déplacement pour régler le litige, venant ainsi renforcer aux yeux de tous sa position importante de juge suprême. Afin de rétablir l'ordre, il commence par faire payer aux juifs une amende en raison des troubles qu'ils ont causés, qu'ils soient innocents ou coupables. Ernst Kantorowicz soupçonne l'empereur d'avoir par la suite fait gonfler cette affaire, "pour en faire une affaire intéressant l'Occident tout entier"⁷². Il jure effectivement de rendre justice et de faire périr les coupables : s'il s'avère que les juifs ont commis ces crimes, tous les juifs de l'Empire seront tués. Des hommes d'Eglise et des princes de tout l'Empire sont convoqués pour témoigner, mais en dernier recours, c'est à son propre jugement que se fie Frédéric II : il décide donc d'interroger des nouveaux chrétiens, car "en tant qu'adversaires, ils ne tair[ont] rien de ce qu'ils p[euvent] savoir à ce sujet à l'encontre de tel ou de tel des livres de Moïse ou de l'*Ancien Testament*"⁷³. est-il tellement désireux de faire éclater la vérité au grand jour ou son but est-il de faire connaître son entreprise au plus de monde possible. Toujours est-il qu'il dépêche des délégués spéciaux chargés de faire part de cette affaire à tous les rois d'Occident, afin qu'ils lui envoient leurs meilleurs convertis experts en loi juive⁷⁴. Les rois répondent favorablement à sa requête et l'enquête sur les livres juifs rapporte que le *Talmud* fixe des châtiments sévères à ceux qui font des sacrifices d'animaux avec effusion de sang⁷⁵. Cette assertion permet à l'empereur de prononcer son verdict : il est désormais interdit à quiconque de proférer des accusations de meurtres rituels à l'encontre des juifs⁷⁶.

Même si certains princes et rois d'Occident auraient préféré un jugement en faveur des chrétiens – tels les rois anglais et français, par exemple, qui mènent à cette époque des politiques qui rendent dans leur pays respectif les conditions de vie des juifs difficiles – il est incontestable que cette enquête internationale fait grande impression dans les cours occidentales. La demande de consultation des livres talmudiques fait passer l'empereur de

⁷¹ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum...*, *op. cit.*, tome II, n°204. Cf. annexe 9.

⁷² KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, *op. cit.*, p. 376-377.

⁷³ Cité et traduit dans *ibid.*, p. 377.

⁷⁴ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum...*, *op. cit.*, tome II, n°204. Cf. annexe 9.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

surcroît pour un érudit. Ce n'est pas une pratique courante à l'époque, puisque la première grande affaire du *Talmud* n'aura lieu que quatre ans plus tard en France, suite à une demande d'examen par le pape Grégoire IX en 1239. Les pays concernés par cette requête sont la France, l'Angleterre, l'Espagne et le Portugal, pas l'Empire. Il est ainsi possible d'imaginer que la saisie des livres talmudiques est une réponse directe du pape à la politique projuive de Frédéric II⁷⁷.

Avec la charte de 1236, Frédéric II frappe un grand coup, mais à quelles fins ? Sa judéophilie apparente et sa querelle avec Grégoire IX ne l'empêchent pas d'être un fervent défenseur des idées ecclésiastiques et du christianisme en général. C'est incontestablement dans le but de montrer qu'il est le souverain de toutes les nations et de tous les peuples qu'il agit, car en se proclamant suzerain des juifs germaniques en 1236, il n'agit pas autrement qu'une dizaine d'années plus tôt avec les Sarrasins de Sicile. Inutile donc de percevoir une quelconque philanthropie dans sa politique⁷⁸. D'ailleurs, ne prétend-il pas lui-même, au début de son enquête, faire périr tous les juifs de l'Empire si leur culpabilité était prouvée, témoignant alors d'une violente intolérance, non dépourvue d'intérêt ? Il entend s'affirmer "comme image de Dieu le Père, gouverneur et protecteur du monde". Frédéric II se pose ainsi en justicier, en pleine apogée du "siècle juridique"⁷⁹. Il lui importe réellement de défendre les droits de chacun de ses sujets. Cela se vérifie par sa politique sicilienne, sans doute la plus aboutie de toutes les monarchies occidentales contemporaines, qui donne naissance à une grande entreprise de codification de lois en 1231, la première à instituer un droit public administratif, connue sous le nom de "Lois de Melfi" ou *Liber Augustalis*⁸⁰. Pour les chapitres concernant les juifs, le roi de Sicile y fixe le taux usuraire annuel à 10% et empêche les juifs d'acquérir de nouvelles terres sur l'île⁸¹, tout en leur permettant de se défendre eux-mêmes devant une cour et d'intenter des actions en justice lorsqu'ils l'estiment nécessaire, stipulant que "nous ne désirons pas que ces innocents soient perturbés sous prétexte que ce sont des juifs ou des Sarrasins"⁸².

⁷⁷ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 242 : (...) *Cum igitur hec dicatur esse causa precipua, que Judeos in sua perfidia retinet obstinatos, discretioni vestre per apostolica scripta precipiendo mandamus, quatenus universos Judeos in Regno Francie, Anglie, Aragonie, Navarre, Castelle, Legionum ac Portugallie commorantes ad exhibendos omnes libros suos facientes compelli brachio seculari, illos quos inveneritis errores hujusmodi continere, faciatis incendi concremari (...).*

⁷⁸ A ce sujet, voir DOLAN John P., "A Note on Emperor Fredrick II and Jewish Tolerance", *Jewish Social Studies*, 22 (1960); p. 165-174.

⁷⁹ KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur...*, op. cit., p. 211-213.

⁸⁰ *Liber Augustalis or Constitutions of Melfi*, POWELL James M. (éd. et trad.), Syracuse (New York), 1971.

⁸¹ *Ibid.*, p. 12-13.

⁸² *Ibid.*, p. 18.

Ainsi, par son action, Frédéric II acquiert prestige et reconnaissance au sein de la Chrétienté et s'assure le soutien des communautés juives de Sicile et de l'Empire, en même temps que les foudres toujours plus grandes du souverain pontife. Toute la difficile situation des juifs en Occident se trouve résumée dans cet affrontement : sont-ils subordonnés aux rois en tant que sujets étrangers ou de l'Eglise en tant qu'infidèles ? Les avancées de Frédéric II, qui paraissent, à première vue, judéophiles, ont surtout un impact diplomatique et politique. Les juifs ont été instrumentalisés pour résoudre des problèmes d'un tout autre ordre. Il reste une question en suspens : pourquoi chercher à s'assurer le monopole sur les juifs ? L'on pense ici à Frédéric II, mais également à tous les princes et conseils de villes qui s'emploient à les placer d'une manière ou d'une autre dans leur dépendance immédiate. Une raison particulière incite les autorités civiles à se conduire de la sorte avec les juifs, les poussant même à faire abstraction le plus souvent de la loi canoniale : les nécessités économiques.

d. Les juifs, financiers de l'Empire.

Toutes les sources, qu'elles soient normatives, impériales, seigneuriales ou municipales concordent et témoignent du rôle évident des juifs comme financiers, quasi systématique à partir du XIIIe siècle, dans l'ensemble de l'Occident. En effet, près de 90% des documents conservés dans les archives rhénanes, pour la période XIIIe-XVIIe siècles, concernent essentiellement les rapports entre les juifs, les pouvoirs et l'argent, qu'il s'agisse d'ordonnances réglementant le taux de prêt, limitant l'usure juive ou au contraire la favorisant. L'on trouve également des décrets de cession de juifs à des princes ou à des seigneurs, des chartes de remises de dettes ou d'imposition de taxes nouvelles, *etc.*⁸³. Les juifs sont les banquiers ou usuriers du monde chrétien, ils prêtent de l'argent à toutes les catégories sociales, y compris aux empereurs⁸⁴. Cependant, à partir du règne de Rodolphe Ier, les souverains ne remboursent plus l'argent qu'ils prennent aux juifs, puisque cet argent est le leur, au nom de l'*auxilium* féodal dû au suzerain par les vassaux en échange de leur protection. Il est parfaitement clair que dans la conception impériale du statut des juifs, ces derniers leur appartiennent corps et biens. N'est-ce pas ce qui est écrit dans la charte de 1286, citée et traduite plus haut, lorsque l'empereur explique les raisons pour lesquelles les biens des juifs qui ont fui reviennent de droit au Trésor impérial⁸⁵. Un siècle plus tard, en 1347, Charles IV

⁸³ Cette estimation est sensiblement la même pour le reste de l'Occident, précisément pour la partie septentrionale.

⁸⁴ Les monastères germaniques et les nobles empruntent de l'argent aux juifs, cf. KOBER Adolf, *Cologne*, Philadelphie, 1940, p. 107 et STRAUS Raphael, *Regensburg and Augsburg*, Philadelphie, 1939, p. 100 et suivantes.

⁸⁵ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, op. cit., tome IV, n°388-389 : (...) *Cum universi et singuli Judei utpote camere nostre servi cum personis et rebus suis omnibus specialiter nobis attineant vel illis*

rappelle que "tous les juifs, leurs personnes comme leurs biens, appartiennent à notre Chambre et sont en nos mains et pouvoir, si bien qu'il nous est possible d'agir comme nous voulons avec eux, en raison de notre autorité"⁸⁶. D'ailleurs, ce qui fâche essentiellement Charles IV dans l'attitude des révoltés durant la Peste Noire, ce ne sont pas tant les massacres eux-mêmes que la confiscation des biens meubles et immeubles des victimes juives, qu'il s'empresse de récupérer⁸⁷.

En vertu de ce statut de *Kammerknechte*, les souverains s'emploient désormais à trouver les moyens de se servir légalement dans le capital juif dont ils disposent. En plus de l'impôt ordinaire apparaissent diverses taxes, fixées par chaque empereur qui est libre de les renouveler ou de les annuler lors de sa prise de pouvoir. Dès 1342, Louis de Bavière tente de remettre en vigueur un impôt spécial, le *guldener Opferpfennig*⁸⁸. Celui-ci tombe rapidement en désuétude après les pertes humaines consécutives à la Peste Noire, alors même que cette nouvelle taxe garantissait aux juifs une meilleure protection suite aux massacres de 1337-1338 !

La méthode de collecte elle-même est améliorée. En effet, Charles IV le premier innove dans le domaine, en mettant au point en 1347 un système de centralisation des impôts prélevés sur les juifs. Il nomme à cette effet un certain Samuel, juif de Trèves, en charge de rassembler les sommes réclamées⁸⁹. Les juifs se montrent peu coopératifs et le projet échoue. Il est néanmoins repris quelques années plus tard par Rupert du Palatinat (1400-1410), qui désigne deux collecteurs, juifs également, Elias von Weinheim et Isaac von Oppenheim. Le but est d'accroître les revenus, d'une part en instaurant une certaine confiance au sein des communautés en employant des collecteurs juifs, d'autre part en évitant les intermédiaires inutiles dans l'acheminement des taxes juives dans le Trésor impérial. Devant l'échec de son entreprise dû au *boycott* des juifs, Rupert décide de nommer un collecteur qui soit en même temps un chef spirituel, afin que ce dernier exerce une pression sur ses coreligionnaires. Un certain rabbi* Israel est désigné en 1407. L'empereur lui confère les pouvoirs de convoquer en assemblées les représentants communautaires et le droit de mettre au ban ceux qui refusent de

principibus, quibus iidem Judei a nobis et imperio in feodum sunt concessi, dignum et justum est ac utique consonum rationi ut si aliqui Judeorum hujusmodi facti profugi sine nostra sive domini sui speciali livencia et consensu se ultra mare transtulerint, ut se a vero dominio alienent, de illorum possessionibus, rebus et bonis omnibus tam mobilibus quam immobilibus (...) non immerito nostre attrahere potestati (...).

⁸⁶ *Regesta Imperii. Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV. : 1346-1378*, HUBER Alfons (éd.), Innsbruck, 1877 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, VIII), n°751.

⁸⁷ AM Strasbourg : III 174/6 (29) [ordonnance du 5 juillet 1349]. Cf. annexe 11.

⁸⁸ Il s'agit d'une taxe annuelle de 1 *gulden* prélevée sur tous les juifs, hommes et femmes, âgés de plus de 12 ans ou ayant en leur possession plus de 20 *gulden*. Cf. BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 156.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 158.

coopérer. En vain, les juifs se montrent toujours récalcitrants au projet⁹⁰. Son successeur, Sigismond, confie en 1435 à son trésorier, Conrad von Weinsberg, la tâche de nommer un collecteur : le juif Anselm de Cologne, résidant à cette époque à Worms, est choisi⁹¹. Cette nomination est confirmée par le chroniqueur David Gans dans sa chronique *Zemach David* publiée en 1592⁹². Par cette démarche, les empereurs tentent de s'assurer le monopole des revenus des juifs, qui jouent plus que jamais un rôle prépondérant dans les luttes d'influences.

Si certaines autorités locales s'arrogent le droit de taxer les juifs, force est de constater que nombre d'entre elles agissent tout à fait légalement. En effet, la faiblesse du pouvoir impérial et le besoin permanent d'argent incitent l'empereur à mener une politique souvent incohérente à l'égard des juifs, en les cédant en gages ou en les vendant, comme cela a été vu au début de cette partie⁹³. Après la Bulle d'or en 1356, Charles IV et ses successeurs perdent l'ascendant sur les communautés juives implantées sur leurs territoires, ne conservant que le droit de percevoir le *guldener Opferpfennig*. Devant l'érosion évidente du pouvoir impérial et la perte de revenus provenant des juifs, Wenceslas décide de réagir, mais échoue en 1383 dans sa tentative de récupérer 1/10^e des revenus des juifs des villes de Souabe et de Rhénanie. Il renchérit en promulguant en 1389 un traité par lequel il demande au duc de Bavière, aux évêques de Würzburg, de Bamberg et d'Augsbourg que tous les juifs soient replacés sous son autorité immédiate. Il propose en contrepartie l'annulation de toutes les dettes dues aux juifs et le versement d'une indemnité financière⁹⁴. Une nouvelle fois, il n'est pas entendu.

La législation fiscale sur les juifs devient à partir du XIII^e siècle le dénominateur commun des différents représentants du pouvoir, impériaux et locaux. En effet, elle crée une interdépendance qui renforce le pouvoir des seigneurs et des villes : lorsque les juifs sont surtaxés par l'empereur, la ville ou le seigneur dont ils dépendent fait front commun avec eux, car moins l'empereur impose les juifs, plus les autorités locales peuvent prélever d'impôts pour leurs propres Trésors. Il en va de même si les autorités locales imposent des taxes trop lourdes aux juifs, l'empereur peut stopper le processus en rappelant qu'ils dépendent de lui exclusivement, *a fortiori* du point de vue économique. C'est le cas en 1262 à Haguenau, pendant l'interrègne, lorsque Richard of Cornwall, l'un des prétendants au trône impérial,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 162-163.

⁹¹ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, n°487, 511 et 516.

⁹² GANS David, ... *זמח דוד* – *Zemach David...*, *op. cit.*, cf. année 1435.

⁹³ C'est dans l'évêché de Strasbourg, que pour la première fois est concédé en 1261 le droit de protection et de taxation des juifs à un prince ecclésiastique, en l'occurrence à l'évêque Walter von Geroldseck, EPHRAÏM Max, "Histoire des juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg", *REJ*, 77 (1923) p. 141-142.

⁹⁴ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, n°357-358.

exempte "ses" juifs de tout service, hormis celui à la Chambre impériale. Ce mandement est réédité en 1417 et en 1447⁹⁵. Ces situations ne peuvent jouer en faveur des juifs qu'à condition que l'autorité qui voit un intérêt à les défendre réussisse à s'imposer. En revanche, les autorités gagnent à utiliser les juifs comme moyens de pression économique contre leurs adversaires.

Il est intéressant de constater que la politique fiscale des autorités locales est un parfait calque de ce qui se passe au niveau impérial. Les mêmes types d'impôts et de taxes sont levés sur les juifs. On retrouve ainsi le droit payant à la protection à Dortmund en 1250 : l'archevêque de Cologne accepte de placer les juifs sous sa sauvegarde contre une rente annuelle de 25 marcs⁹⁶. A Haguenau, en 1387, les juifs sont dans l'obligation d'acheter leur protection à l'année⁹⁷, tout comme à Worms, où les nouveaux statuts concernant la communauté juive locale, promulgués en 1505, stipulent que les juifs doivent verser annuellement, le 23 avril, 28 *gulden* pour s'ils veulent bénéficier d'une protection municipale⁹⁸. Ce droit payant entre pleinement dans les recettes communales, aux côtés de la taille et des impôts municipaux, ainsi que le montre un livre de comptes communaux d'Obernai, faisant état des dépenses et des gains pour les années 1444-1450⁹⁹. Les villes nomment également un délégué juif, un *episcopus Judeorum*, pour collecter les taxes et représenter la communauté auprès du conseil municipal, comme à Cologne en 1252¹⁰⁰. Les autorités impériales, seigneuriales et municipales, mettent ainsi en place dès le XIIIe siècle un système économique qui fait des juifs l'une des ressources financières les plus utiles et les plus performantes. Des privilèges d'ordre financier leur sont garantis, qui leur permettent de s'enrichir et *de facto* de payer les diverses taxes et les impositions qui pèsent sur eux. Ces privilèges sont particulièrement observables dans les cas où les autorités cherchent à attirer des juifs dans une localité donnée. C'est ainsi que procède Charles IV lorsqu'il fonde une ville nouvelle aux abords de son ancienne capitale, Prague. Les juifs qui acceptent de venir y vivre sont exemptés pour douze ans de toute taxe, à condition de s'y établir de manière permanente¹⁰¹. Il arrive également que localement, les juifs, en groupe ou individuellement, soient exemptés d'impôts pour une durée déterminée, comme à Nuremberg en 1331 : Louis de Bavière, en raison des "utiles services" rendus à la couronne par les "chers juifs de Nuremberg", ils sont déclarés libres de toute imposition pendant trois ans¹⁰².

⁹⁵ AM Haguenau : AA 2.

⁹⁶ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, *op. cit.*, n°575.

⁹⁷ AM Haguenau : GG 64 (10).

⁹⁸ Stadtarchiv – Worms : 653 [13 juin 1505].

⁹⁹ AM Obernai : CC 64.

¹⁰⁰ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, *op. cit.*, n°588.

¹⁰¹ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 159.

¹⁰² *Ibid.*, vol. XIV, p. 227.

Tout le système économique occidental repose sur le prêt à intérêts et *de facto* sur les juifs qui le pratiquent. Précisons dès maintenant que les juifs n'ont jamais eu le monopole du commerce d'argent, ce que les études historiques modernes tendent à démontrer depuis une cinquantaine d'années. Longtemps en effet les historiens ont véhiculé cette idée, reprenant ainsi l'image médiévale du juif usurier, selon laquelle les chrétiens ne prêtent pas d'argent parce que l'Eglise le leur interdit. Comme l'a mis en avant Michael Toch, l'affirmation d'une mainmise des juifs sur le commerce et la banque ne trouve aucune justification dans les sources, pas même pour le haut Moyen Age¹⁰³. Le prêt d'argent est d'autant plus important au XIIIe siècle, période qui connaît l'essor des villes. L'on passe ainsi du commerce de marchandises au commerce d'argent, ce que L. K. Little a appelé la "révolution commerciale"¹⁰⁴. Jamais il n'acquiert en Allemagne l'importance qu'il revêt en France et en Angleterre. Il reste cependant fort répandu dans les régions qui concentrent une forte population juive, comme le sud de l'Allemagne et la Rhénanie au Moyen Age, et la région autour de Francfort à l'époque moderne¹⁰⁵. De nombreuses études régionales explicitent ce rapport des juifs aux finances et leur implication dans la banque, parmi lesquelles il faut mentionner celles d'Alfred Haverkamp pour Trèves et ses environs¹⁰⁶, et celle de Gerd Mentgen pour l'Alsace¹⁰⁷.

Le taux usuraire (*Judenziins*) annuel accordé aux juifs au XIIIe siècle est généralement fixé à 43,3%, soit 1 ou 2 deniers par *pfund* (livre) et par semaine, et ce depuis l'assemblée des villes du Rhin à Mayence le 29 juin 1255¹⁰⁸. Il est abaissé en 1348 par Charles IV à 21,6%¹⁰⁹. Et c'est ce taux que l'on retrouve confirmé tout au long de l'époque moderne par Charles-Quint en accord avec Joselmann de Rosheim après la Diète d'Augsbourg en 1530¹¹⁰, et par Léopold Ier dans sa *Judenordnung* de 1613, lorsque les juifs sont autorisés à prélever 1

¹⁰³ TOCH Michael, "Der jüdische Geldhandel...", *art. cit.* ; *ID.*, "Jüdische Geldleihe...", *art. cit.*

¹⁰⁴ LITTLE L. K., "The function of the Jews in the commercial Revolution", dans *Poverta e ricchezza nella spiritualita dei secoli XI e XII*, Bologne, 1969, p. 273-287.

¹⁰⁵ KELLENBENZ Hermann, "Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte...", *art. cit.*, p. 199-213.

¹⁰⁶ HAVERKAMP Alfred, "Die Juden im mittelalterlichen Trier", *art. cit.* ; *ID.*, "Erzbischof Balduin und die Juden", dans HEYEN Franz-Josef (dir.), *Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier - Kurfürst des Reiches 1285-1354*, Mayence, 1985, p. 437-484.

¹⁰⁷ MENTGEN Gerd, *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsass*, Hanovre, 1995 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A2).

¹⁰⁸ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, tome II, *op. cit.*, p. 372.

¹⁰⁹ HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté...*, *op. cit.*, p. 120. A noter que le *gulden* ou florin vaut la moitié d'une livre d'Empire et le *Heller* vaut ½ *pfennig*. On retrouve cette même limitation à Thann en 1383 et 1387 : AM Thann : AA 1 (37-38).

¹¹⁰ AM Obernai, BB 11 (il s'agit d'une copie et non de l'original).

pfennig par *pfund* et par semaine¹¹¹. Le 26 janvier 1655, le juif Süssel de Pfaffenhoffen, usurier et marchand de bestiaux, vend à un chrétien un cheval au prix de 47 *gulden* et 5 *schillings* et lui réclame un intérêt de 1 *Heller* par *gulden* et par semaine (soit 21,6%), à rembourser au plus tard avant Noël. Süssel effectue d'autres transactions du même genre dans le comté de Hanau-Lichtenberg entre 1655 et 1660, toujours à ce même taux¹¹². Si le taux usuraire peut paraître exorbitant, il n'en demeure pas moins légal.

Le prêt et particulièrement le prêt sur gage, constitue pour l'usurier une activité périlleuse, car il n'est pas rare que celui-ci se retrouve en possession de marchandises invendables parce qu'elles ont été volées. Le *Vergichtbuch* de Colmar, le livre des aveux, rapporte qu'en 1488, un certain Heinrich Hans de Cresswiller avoue avoir volé dans une maison située à Oterswiller, de l'autre côté du Rhin, deux chemises d'homme et un pantalon, qu'il a ensuite engagés chez un juif de Bergheim pour 1 florin ; il a également mis en gage chez ce même juif pour 8 *schillings* plusieurs morceaux de cuir provenant de semelles volées à Fribourg-en-Brisgau¹¹³. Par ailleurs, les marchandises peuvent s'avérer invendables en raison de leur nature religieuse. En effet, les objets de culte sont formellement interdits de prêt¹¹⁴. Un document daté du 22 mars 1585 relate qu'un certain voleur chrétien du nom de Melchior Schott, avoue avoir dérobé à un juif anonyme de Kolbsheim, qui refusait de lui donner les 90 *schillings* qu'il lui devait, un chapelet en corail gris¹¹⁵. Cela montre en effet que les objets de culte sont des objets de transactions comme les autres. Sinon, comment expliquer qu'un chapelet soit entre les mains d'un juif ?

Les documents d'archives témoignent aussi de la culpabilité avérée de certains juifs : les comptes communaux d'Obernai relatent pour l'année 1693 la mise au bûcher de trois juifs pris sur le fait dans l'église paroissiale de la ville¹¹⁶. A noter toutefois, qu'un juif qui détient en toute bonne foi des gages volés n'est pas forcé de les rendre, et le propriétaire est parfois

¹¹¹ ADBR : G 491 et "Judenordnung Leopolds I., Bischoff von Strassburg (22 mai 1613)", ADAM A (éd.), *Archivalische Beitrage zum Ecclesiasticum Argentinenses*, 8 (1890), article XIII : (...) *Wir Leopold, von Gottes Gnaden Erzherzog zu Österreich, Bischoff zu Strassburg (...). Jedoch sollen sy von einem Gulden mehr nicht als ein Heller für jede Woch zu Zins, oder weniger nehmen, bey Verlust des aussgelühenen Geldts (...)*.

¹¹² ADBR : E 2420. C'est toujours ce taux qui est en cours lorsque l'évêque François Egon de Fürstenberg légifère au sujet de l'usure juive dans une ordonnance datée de 1663 (ADBR : G 491).

¹¹³ AM Colmar : RGH, VI.

¹¹⁴ Cela est rappelé par les nombreux conciles et bulles pontificales, mais également par les autorités ecclésiastiques locales. Ainsi, Le 15 février 1575, l'évêque Johannes von Manderscheid établit un règlement sur les juifs. Il y est entre autres choses précisé qu'ils sont autorisés à prêter sur gages, en dehors des ornements, des vêtements ensanglantés et des vases d'églises. Si les gages sont des affaires volées, ils doivent être rendus. Si les gages ne sont pas repris au bout de six mois, le juif doit le signaler, et au bout de sept mois, il peut les mettre en vente sous contrôle judiciaire (ADBR : G 414).

¹¹⁵ ADBR : 1 G 84.

¹¹⁶ AM Obernai : CC 95.

même tenu de les lui racheter. C'est en tout cas ce que l'on trouve consigné dans le protocole de la chancellerie de Murbach, pour l'année 1681 : des brocanteurs juifs de Wattwiller sont dénoncés au prévôt de la ville pour avoir acheté de la marchandise volée dans les différentes foires de la région, dans l'intention de la revendre ensuite aux chrétiens. L'un des juifs incriminé jure qu'il ignorait qu'il s'agissait d'objets volés, qu'ils les a changés contre un cheval en mauvais état et 5 écus d'Empire. Le prévôt ne l'inquiète pas davantage devant les explications données¹¹⁷. Ainsi, comme le souligne Bernhard Metz, au vu des risques encourus, "un taux d'intérêt élevé est donc parfaitement justifié pour cette activité"¹¹⁸.

Plus les juifs prêtent de l'argent aux chrétiens, plus ils s'enrichissent ; plus leur pécule s'accroît plus ils peuvent être taxés par les pouvoirs séculiers et ecclésiastiques, qui profitent ainsi largement du crédit juif. Il s'agit même bien plus d'exploitation que de profit, plus encore au niveau local où le juif apparaît beaucoup plus rentable, en partie parce que le contact avec les communautés étant plus direct à cette échelle, la politique menée par les dirigeants revêt une plus grande cohérence et s'avère plus efficace. L'apogée des financiers juifs de l'Empire se situe dans la première moitié du XIV^e siècle, avant la Peste Noire : ils prêtent en effet de l'argent à tous les niveaux de la société, du plus petit paysan aux plus grands princes, en passant par les hommes d'Eglise¹¹⁹. Certains juifs alsaciens sont des prêteurs de grande envergure, tel Vivelin le Roux de Strasbourg qui accorde un crédit au roi d'Angleterre Edouard III d'un montant de 300 000 florins¹²⁰. Dans la région de Vesoul, deux fragments de livres de comptes attestent la présence d'une société de 80 banquiers dirigée par un juif nommé Elias¹²¹. Jusqu'au XIV^e siècle, pour nombre de villes et de régions, la présence d'une communauté juive est gage de bonne santé économique¹²². L'on comprend dès lors mieux l'enjeu des autorités qui se disputent pour maintenir leur contrôle sur les juifs et leurs revenus.

¹¹⁷ ADHR : 10 G Comptes. Je remercie M. Jean-Claude Rebetez, conservateur des archives de l'ancien évêché de Bâle (Porrentruy) de m'avoir signalé ce genre de pratique relevée dans une charte de Bienne en 1315, me permettant ainsi de constater que ce phénomène existe également en Alsace, peut-être déjà au Moyen Age mais je n'en ai pas trouvé de traces.

¹¹⁸ Cité dans WENNER Carole, "Les juifs et les autorités urbaines dans les villes du Rhin : discrimination ou tolérance (XIV^e-XVI^e siècles)", dans *Belfort 1307 : L'éveil à la Liberté. Actes du Colloque de Belfort, 19-21 octobre 2006*, Belfort, 2007, p. 238.

¹¹⁹ L'évêque Gerhard de Spire emprunte 1 500 livres Heller au juif Mosse ben Aaron et à sa femme Hannah, en 1341. Cf. BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. XII, p. 171.

¹²⁰ MENTGEN Gerd, "Herausragende jüdische Finanziere im mittelalterlichen Strassburg", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred, IRSIGLER Franz et REICHERT Winifried (dir.), *Hochfinanz im Westen des Reiches (1150-1500)*, Trèves, 1996, p. 75-100 (Trierer Historische Forschungen, 31) ; *ID.*, "Deux magnats juifs de la finance alsacienne au XIV^e siècle : Vivelin le Roux et Simon le Riche de Deneuvre", *AJ*, 29/2 (1996), p. 4-19.

¹²¹ Cf. HOLTSMANN Annegret, "Jüdische Geld- und Pfandleihe im Norden der Grafschaft Burgund um die Mitte des 14. Jahrhunderts", dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002, vol. I, p. 267-274.

¹²² METZ Bernhard, "Essai sur la hiérarchie des villes médiévales d'Alsace (1200-1350)", *RA*, 128 (2002), p. 47-100.

Cette politique fiscale comporte néanmoins un revers de taille dans son application aux juifs : tant que ces derniers sont rentables financièrement, leur présence au sein des villes n'a pas lieu d'être remise en question par les autorités. L'argent est véritablement au cœur du questionnement sur les juifs, au point qu'il est possible de se demander lequel, de l'usurier juif fantasmé ou du banquier juif réel, nourrit le plus l'imaginaire collectif et maintient vivace la haine populaire. En effet, la fonction financière attribuée aux juifs ne fait qu'accentuer ce rapport étroit qu'entretiennent les juifs avec l'argent, compris par les populations et l'Eglise comme un mal nécessaire, certes, mais un mal tout de même. Pour les autorités, il s'agit avant tout d'accroître leurs ressources. Leur politique fiscale appliquée aux juifs suit donc une logique financière avant tout : les juifs servent l'économie... jusqu'au jour où certains dirigeants les décrètent inutiles.

2. Quand les juifs cessent d'être utiles...

a. *Une politique fiscale ruineuse.*

Qu'est-ce qu'un juif inutile ? Il semble que la réponse soit la suivante : tout juif qui n'est plus financièrement rentable. D'ailleurs, il convient mieux de parler des juifs ou d'une communauté, parce que seul, un juif n'a pas de poids économique et donc peu d'intérêt aux yeux des autorités. Pourtant, c'est la politique fiscale abusive de ces dernières qui conduit progressivement à la ruine des juifs de l'Empire. En effet, les guerres, les épidémies et la politique expansive de Charles-Quint nécessitent beaucoup d'argent. Les juifs deviennent progressivement dans ce système des éponges à finances ou, selon les termes de l'historien Cecil Roth à propos de la situation en Angleterre, des *royal milch cow* ("vaches-à-lait royales")¹²³. Le contexte est plus rude encore dans l'Empire puisque la pression économique exercée sur les juifs s'effectue à tous les niveaux de la hiérarchie, car le droit de taxation est souvent un corollaire du droit de protection. C'est en effet ce double droit qu'obtient pour la première fois en 1261 l'évêque de Strasbourg Walter von Geroldseck¹²⁴.

Tous les dirigeants germaniques, impériaux et locaux, adoptent à l'égard des juifs un même mot d'ordre : tout se monnaie. Les juifs ne sont pas les seuls sujets de l'Empire à être taxés, mais rares sont ceux pour qui le prélèvement fiscal revêt un caractère aussi

¹²³ ROTH Cecil, *A history...*, *op. cit.*, p. 38-67. Cette appellation, qui est le titre donné à un chapitre de l'ouvrage, vaut essentiellement pour l'époque du roi Henri III, période durant laquelle les juifs sont encore en mesure de répondre aux exigences fiscales démesurées du roi.

systématique et acharné. C'est en effet ce qui apparaît à la lecture des nombreuses sources normatives de l'ensemble de la période étudiée. Toute occasion est bonne pour faire fructifier le capital. Ainsi, tous lèvent sur les juifs de nombreux impôts extraordinaires au nom du système féodal, ce qui est exprimé de manière très explicite par le *margrave* Albert III Achille de Brandebourg, en 1463 :

"(...) Qu'il soit su dans l'Empire que, aussitôt qu'un roi des Romains est élu, ou aussitôt qu'il accède à la dignité impériale, il est dans son plein droit, au nom de l'ancienne coutume, de brûler tous les juifs, ou alors de leur accorder sa grâce et de leur prendre un tiers de leurs biens, ainsi ils peuvent avoir la vie sauve"¹²⁵.

Partisan de l'empereur Frédéric III (1452-1493), le *margrave* de Brandebourg explique les raisons d'être des exactions impériales, en l'occurrence du prélèvement d'un tiers des biens des juifs en échange de leur protection et de leur libre circulation dans l'Empire. Il témoigne ainsi de la mauvaise perception des juifs par le pouvoir à cette époque. Les juifs deviennent particulièrement rentables pour cette politique de taxes extraordinaires. Durant le règne de Rupert (1400-1410), la concentration de ses efforts sur le capital juif lui aurait rapporté entre 20 000 et 30 000 florins¹²⁶.

Nombreux sont les cas où *l'auxilium* financier des vassaux est rendu obligatoire, tels que un mariage impérial ou princier, l'adoubement du fils aîné de l'empereur, un départ pour la croisade ou le paiement d'une rançon royale ou impériale. Si cette exploitation financière des juifs est particulièrement appliquée en Angleterre, une forme semblable de spoliation s'observe également en Allemagne par la mise en place par exemple du don de joyeux avènement, en vigueur sous le roi Sigismond. mais en 1434, l'archevêque de Mayence Conrad III s'oppose à ce prélèvement qui, selon lui, est contraire à son ancien droit coutumier de grand chancelier, et le déclare nul et non avenu. Afin de ne pas être châtié par le roi, il verse une somme compensatoire de 500 florins¹²⁷. Le roi Albert II (1438-1439) impose une nouvelle fois ce don, et réunit à cet effet, à Nuremberg, les différents représentants des communautés juives d'Allemagne en 1438¹²⁸. Son successeur, Frédéric III (1439-1493) exige quant à lui un double don, le premier pour son couronnement en tant que roi des Romains et le second lors de son accession au trône impérial¹²⁹. Cette coutume connaît une longue postérité et pèse tantôt sur l'ensemble des juifs de l'Empire, tantôt sur une communauté précise, en fonction du capital disponible. Ainsi, en 1617, l'empereur Matthias Ier (1612-

¹²⁴ EPHRAÏM Max, "Histoire des juifs d'Alsace...", *art. cit.*, p. 141-142.

¹²⁵ Cité dans BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 166.

¹²⁶ *Ibid.*, vol. XII, p. 215.

¹²⁷ SCHAAB Karl A., *Diplomatische Geschichte der Juden zu mainz und dessen Umgebung, mit Berücksichtigung ihres Rechtszustandes in den verschiedenen Epochen*, Mayence, 1855, p. 119.

¹²⁸ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, n°589 et 591.

1619) réclame par rescrit à chaque juif de Pfaffenhoffen – et à eux seuls – 1 florin à l'occasion de son couronnement¹³⁰. La croisade ou tout autre type de guerre est aussi prétexte à taxer les juifs. Ainsi, en 1401, les juifs de Colmar font un don de 100 florins et un autre de 800 florins au roi Ruprecht, qui s'apprête à partir en expédition en Italie¹³¹. C'est également une forme de taxation abusive que relève Joselmann de Rosheim dans ses mémoires, notamment pour l'année 1545 : alors que Charles-Quint poursuit ses incursions militaires en France, il impose aux juifs d'Allemagne de subvenir aux besoins de sa campagne¹³². De même, les juifs sont fortement sollicités dans les luttes menées contre les Bourguignons, et surtout contre les Turcs, notamment dans les terres de la Préfecture de Haguenau en 1557¹³³.

Parallèlement, les empereurs se font également offrir des cadeaux, que ce soit des présents spontanés ou imposés, à l'occasion des mariages ou des naissances. Le *Kaufhausbuch* de Colmar révèle qu'en 1401, les juifs de la ville font un don de 900 florins au roi Ruprecht à l'occasion de son expédition en Italie¹³⁴. De la même manière, en 1434, est voté par les représentants des communautés juives de Rhénanie, de Souabe, de Suisse, d'Autriche, de Saxe et du Wurtemberg, le *Ehrengeschenck* pour l'empereur Sigismond, mais le caractère forcé apparaît ici lorsque la communauté de Francfort est sommée de verser sa part¹³⁵. Ce système de cadeaux se retrouve au niveau local : en effet, au début du XVI^e siècle, les juifs des communautés de Turckheim, Ammerschwihl et Kaysersberg offrent des présents au prévôt pour s'assurer leur protection et obtenir une escorte lorsqu'ils traversent la ville de Colmar, d'où les juifs ont été expulsés en 1512¹³⁶.

L'on constate que, localement, les juifs sont contraints par l'empereur, les princes, les seigneurs et les villes à pourvoir à des besoins immédiats et concrets. Ainsi, en mars 1283, Rodolphe I^{er} ordonne aux juifs de Goslar de payer 6 marcs d'argent pour contribuer à la réparation du palais qui se trouve dans cette ville¹³⁷. Au début du XV^e siècle, c'est aux juifs

¹²⁹ *Ibid.*, n°32, 34, 36 et 37.

¹³⁰ ADBR : G 491 (E 2).

¹³¹ AM Colmar : CC 142 (154) : *Kaufhausbuch*.

¹³² KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 100 : "(...) L'empereur Charles Quint envahit la France à la tête d'une puissante armée et arriva près de Paris. Sur son ordre, les juifs d'Allemagne furent imposés afin de subvenir aux besoins de la campagne. Nous dûmes verser 3.000 florins - à 15 *batzen* le florin - 400 couronnes et un don supplémentaire de 1.000 florins. Nous imposâmes chaque juif à raison de 3/4 de florin pour 100 florins de fortune (..) ". De même, en 1546, au début de la guerre de Smalcalde, les juifs sont tenus d'approvisionner les armées en leur apportant au total plus de cinquante chariots de vin et de pain, *Ibid.*, p. 101.

¹³³ ADBR : C 81 (13).

¹³⁴ AM Colmar : CC 142, *Kaufhausbuch*, p. 154.

¹³⁵ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. XII, p. 219.

¹³⁶ ADHR Colmar : 1 E 76 (4).

¹³⁷ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum...*, *op. cit.*, tome III, p. 333-334 : *Rudolphus Dei grati Romanorum rex semper augustus universis Judeis Goslariensibus dilectis camere sue servis, gratiam suam.*

qu'incombe le financement du concile de Constance (1414-1418) : les juifs de la ville sont menacés de bûcher en 1430, en raison du non versement de la somme réclamée. Devant leur incapacité à répondre aux exigences, le conseil de la ville ordonne aux communautés voisines de Schaffhouse et de Zurich de leur venir en aide¹³⁸. Ce qui s'observe surtout au niveau local, c'est que tout est prétexte dans la vie des juifs pour lever une taxe. En effet, la mise en place d'un cimetière¹³⁹ ou le maintien de son activité¹⁴⁰, comme l'obtention d'un sauf-conduit pour se rendre dans une ville ou seigneurie voisine¹⁴¹ ne peuvent s'effectuer sans le versement au préalable d'une somme d'argent conséquente aux autorités de proximité. De même, l'accès à la bourgeoisie est payant : en 1389, les juifs Isaac et Jocelyn de Kaysersberg sont inscrits sur les listes d'admission à la bourgeoisie de la ville de Colmar, contre l'acquittement d'une somme de 10 florins¹⁴².

Si l'on observe attentivement les différents mandements impériaux, il apparaît que l'étau se resserre sur les juifs en matière de politique fiscale et qu'ils ont de moins en moins d'alternatives. Comme le souligne le *margrave* de Brandebourg en 1463, ils doivent payer ou mourir. Même si cela semble quelque peu caricatural, les juifs sont réellement pris dans un cercle infernal qui les pousse à contribuer toujours plus afin de satisfaire aux besoins économiques et se maintenir dans la vie financière. Il est à noter qu'en Allemagne, contrairement à la France ou à l'Angleterre et en dépit de certaines idées reçues, les exactions fiscales sont moins violentes. En effet, dans ces deux pays existe un système de mise à rançon des juifs : ces derniers sont expulsés ou jetés en prison puis réadmis ou libérés contre une forte somme d'argent. Cette forme de racket est orchestrée par les rois eux-mêmes, ce qui choque nombre de chroniqueurs contemporains, tel Matthieu Paris qui qualifie en 1253 Edouard III de "buveur hydropique d'or"¹⁴³. Je n'ai pu trouver que quelques rares occurrences

Devocioni vestre firmiter precipiendo mandamus precise volentes, quatinus annis singulis sex marcas argenti pro reparacione et conservacione regalis palacii in Goslaria dare nullatenus omittatis (...).

¹³⁸ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 54.

¹³⁹ A Strasbourg en 1325 (ADBR, G 4725 (1-1a)) ; à Colmar en 1419 et 1428, au moment où il est question d'agrandir le cimetière devenu trop petit (AM Colmar, AA 172 (21 et 22)). Sans doute des versements ont-ils aussi été faits pour les trois grandes nécropoles juives alsaciennes de Neuwiller-lès-Saverne, Ettendorf et Westhoffen. A Metz, en 1619, un bail est cédé aux juifs d'une pièce de terre derrière Chambière pour leur cimetière (AM Metz : DD 18 (10)).

¹⁴⁰ Les cimetières servent à plusieurs communautés. Lorsque les juifs de Dangolsheim sont expulsés en 1554, les autorités locales font fermer le cimetière juif du lieu qui est utilisé par toutes les communautés de la région. Son maintien donne lieu à de vaines négociations payantes (ADBR : E 3597).

¹⁴¹ Les centres d'archives de Rhénanie, mais l'extension à tout l'Empire peut légitimement s'envisager, comportent de nombreuses demandes de sauf-conduit qui tous sont délivrés contre argent, sans qu'il en soit toujours précisé le montant, variable selon les lieux et les époques. Une lettre datant de 1683 du juif Jacob Weyl de Pfaffenhoffen est conservée aux archives municipales de Strasbourg : il y demande à être dispensé du versement du *Geleitgeld*, droit de sauf-conduit (AM Strasbourg : III 174/39 (1a)). Cf. annexe 37.

¹⁴² AM Colmar : BB 43, *Rotbuch*, p. 119.

¹⁴³ PARIS Matthieu, *Chronica...*, *op. cit.*, vol. V, p. 274 : (...) *Dominus autem rex, ut Papali desiderio et persuasioni optemperaret, a Judaeis quicquid ipsi miseri habere videbantur, non tantum abradendo vel*

d'un tel phénomène dans l'espace germanique, qui sont le fait d'autorités ecclésiastiques. En 1261, l'archevêque Robert de Magdebourg fait capturer les juifs de la localité lors de la fête de *Soukkot** et exige que les autres communautés germaniques lui versent 100 000 marcs pour leur libération. L'enlèvement s'accompagne du pillage de leurs demeures¹⁴⁴. En 1450, l'évêque de Bavière-Landshut Louis fait emprisonner tous les juifs de sa circonscription et ne les libère qu'après le versement de 25 000 *gulden*¹⁴⁵. Il existe aussi des cas où les juifs qui refusent de payer sont menacés d'expulsion ou cités à comparaître devant le tribunal impérial (*Kammergericht*). En effet, lassé de voir que des communautés refusent de lui verser les sommes réclamées, l'empereur Frédéric III nomme en 1454 un juriste, Hartung von Cappel, pour collecter les arriérés dus sur les deux dernières années et l'autorise à envoyer les plus récalcitrants devant la cour de justice impériale¹⁴⁶. Enfin, ajoutons qu'en 1592, le conseil municipal de Trèves autorise ses habitants à piller les biens des juifs pour se refaire une santé économique¹⁴⁷.

Les spoliations et les pressions financières orchestrées par les autorités restent extrêmement localisés et n'ont pas d'ampleur suffisamment grande pour être cités dans les documents d'archives. Les chroniqueurs juifs eux-mêmes ne font pas mention, pour l'Allemagne, de tels méfaits. Par ailleurs, il n'est pas rare que des communautés surtaxées se voient allégées de l'un ou l'autre impôt extraordinaire, particulièrement sous Frédéric III qui mène une véritable politique usuraire favorable aux juifs. Il accorde en 1453 à la communauté d'Ulm une exemption pour cinq ans de toute taxe extraordinaire, en raison de la contribution conséquente versée lors de son couronnement royal puis impérial. La même exemption est accordée un an plus tard aux juifs d'Halberstadt¹⁴⁸. Il apparaît que dans le sud-ouest de l'Allemagne et dans l'Empire en général, par rapport au reste de l'Occident, c'est davantage les biens des juifs qui sont menacés par les différents pouvoirs que leurs personnes, car ce que les juifs possèdent peut être confisqué sous n'importe quel prétexte. Guillaume de Ribeaupierre fait saisir en 1526 le vin que les juifs de Bergheim stockent à Ribeaupillé, ainsi que leurs créances de dettes, sous prétexte qu'ils se livrent à un trafic illégal. Les juifs font appel et l'affaire est portée devant le conseil de Régence d'Ensisheim, qui se prononce en faveur des juifs : Guillaume de Ribeaupierre doit restituer le vin saisi. Cependant, le reste des mesures du

excoriando, sed eviscerando, extorsit. Auri quoque sititor hydropicus talenta vel crusta aut jocalia adeo avidè tam a Christianis quam a Judæis emunxit, ut videretur Crassus a mortuis novus resuscitatus (...).

¹⁴⁴ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, *op. cit.*, n°674.

¹⁴⁵ *Germania Judaica*, tomes III, 1 : 1350-1519, MAIMON Arye, BREUER Mordechai et GUGGENHEIM Yacov (dir.), Tübingen, 1987, p. 714.

¹⁴⁶ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 166.

¹⁴⁷ VOGLER Bernard, "La Réforme...", *art. cit.*, p. 224.

¹⁴⁸ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. XII, p. 225.

décret fragilise leur position de financiers car ils doivent accorder à leurs débiteurs un délai de deux ans ; en cas de décès de leurs débiteurs, les juifs ne sont remboursés qu'en troisième position, après le seigneurs et les créanciers chrétiens ; enfin, ils doivent verser 150 florins de dédommagements pour l'accord rendu en leur faveur au comte de Ribeaupierre¹⁴⁹. Tous les moyens sont bons pour soutirer en toute circonstance la moindre somme d'argent aux juifs.

Dans la pratique, la politique fiscale des empereurs met surtout au jour leur incapacité à faire respecter leurs prérogatives sur les juifs. En effet, plus la politique impériale se durcit à l'égard des juifs, plus il faut comprendre que l'empereur est en difficulté face aux autorités princières, seigneuriales et municipales, qui, elles aussi, ont bien compris l'intérêt financier que représentent les juifs. Or, plus les autorités locales taxent les juifs, moins ces derniers sont en mesure de répondre aux demandes de leur suzerain direct – mais néanmoins géographiquement éloigné –, car supporter une double imposition est de plus en plus difficile. Cette politique de spoliation met en avant que les juifs ont des ressources qui leur permettent de répondre aux nombreuses exigences fiscales qui pèsent sur eux, faisant d'eux réellement une catégorie de la population plus que rentable. Selon deux listes d'impositions extraordinaires d'Erfurt datant de 1433 et de 1438, il est évident que les juifs du lieu subviennent largement aux besoins des bourgeois, puisqu'ils sont soumis au versement de 3 000 florins et 6 000 florins au cours de ces deux années, ce qui constitue un impôt particulièrement élevé, que seul dépasse à cette époque celui qui pèse sur la communauté juive de Francfort¹⁵⁰. Les listes d'impositions sont par conséquent d'importants indices de prospérité.

La conséquence d'une telle exploitation financière est, à plus ou moins long terme, la ruine progressive des communautés juives de l'Empire. est-ce l'objectif que cherchent à atteindre certaines autorités, comme le laissent entendre nombre d'historiens, tels Léon Poliakov ou Henrich Graetz ? Cela paraît absurde, puisque c'est elles qui sont touchées par la non rentabilité des juifs. Pourtant, c'est elles qui sont l'artisan principal de leur appauvrissement. Si la politique menée n'est pas aussi oppressive qu'en France ou en Angleterre, où les rois incitent leurs sujets à maltraiter les juifs en vue de faire disparaître les créances de dettes, force est de constater qu'en Allemagne, si les méthodes changent, les résultats sont similaires. En effet, nombreux sont les documents attestant d'une annulation des dettes dues aux juifs : à Colmar, au mois d'août 1330, Louis de Bavière exempte pour deux

¹⁴⁹ ADHR : E 2481.

¹⁵⁰ *Ibid.*, vol. IX, p. 224-225.

ans les bourgeois des paiements qu'ils ont à verser aux juifs¹⁵¹ et à la fin des années 1380, c'est toute la ville et les chevaliers de l'Empire qui bénéficient d'une rémission de dettes¹⁵². La pratique du moratoire est très répandue, elle est un moyen de remercier un seigneur ou une ville pour des services rendus ou de s'assurer leur soutien, mais elle s'avère néfaste aux juifs qui, privés des remboursements de dettes, perdent un maillon important de leur système bancaire. Leurs difficultés financières sont de plus en plus palpables. Le cas de Constance a été cité, mais d'autres exemples étayaient cette tendance. Qu'il y ait des violences ou non, les juifs sont ruinés et progressivement déclarés inutiles parce qu'ils ont de plus en plus de mal à répondre aux demandes de leurs souverains. Cette perte d'intérêt, dans certains cas, ne compense plus les arguments favorables à leur mise à l'écart, voire aux demandes d'expulsion. Dans la société, et pour les autorités civiles surtout, il apparaît que le rôle qu'ils jouent dans les finances prime sur leur image théologique. Or, dès lors que les juifs ne sont plus des acteurs rentables de l'économie, comment justifier le maintien de leur protection ?

Une troisième raison, en sus de la taxation abusive et de la pratique des moratoires, vient expliquer l'inutilité progressive des juifs dans le domaine économique : l'émergence de marchands chrétiens comme les Welser et les Fugger, ainsi que la place croissante des compagnies de Lombards et de Cahorsins*. Certains d'entre eux sont présents dès le XIIIe siècle dans l'Empire, mais la priorité est encore donnée aux juifs à cette époque dans le domaine de la banque. D'où les taux usuraires légaux de plus de 43 % accordés à ces derniers au cours des XIIIe-XIVe siècles. Peut-être les pertes humaines dues aux massacres de la Peste Noire ont-elles favorisé l'essor des marchands chrétiens. Jamais dans l'Empire, semble-t-il, prêteurs chrétiens et prêteurs juifs ont collaboré. Cela aurait peut-être permis à ces derniers de conserver leur part active dans l'économie germanique. Les juifs ne sont bientôt plus un atout économique majeur et une garantie de prospérité pour le lieu qui les accueille. Selon un proverbe populaire en vigueur au XVIe siècle, *Man bedarf keiner Juden mehr, es sind andere, die wuchern können* ("Nous n'avons plus besoin des juifs, d'autres pratiquent désormais l'usure")¹⁵³. A partir du XVe siècle, il n'y a plus trace de prêt juif supérieur à 1 000 florins, les juifs ne prêtent plus que des petites sommes d'argent. Peut-être n'est-il pas impossible non plus de comprendre ce déclin économique des juifs à une plus grande échelle : en effet, en matière de transactions financières, les juifs ont une mobilité qui dépasse les frontières de l'Empire pour s'inscrire dans l'espace *askenaze*, voire occidental. Cependant, les expulsions

¹⁵¹ AM Colmar : AA 172 (1).

¹⁵² AM Colmar : AA 172 (18-20).

des juifs d'Angleterre en 1290 et de France en 1306 et 1394, privent les juifs d'Allemagne de partenaires financiers et commerciaux importants et les amputent *de facto* de ressources potentielles.

L'économie est-elle un moyen de persécuter les juifs ou ces derniers se retrouvent-ils indirectement victimes d'un système qui abuse d'eux ? Les conséquences néfastes qui en découlent font percevoir la politique des puissants comme fondamentalement judéophobe – antisémite même, à en juger par les très nombreuses analyses parues sur le sujet. Certains historiens, à la suite de Caro Ginzburg, de Heinrich Graetz et de Léon Poliakov, y voient une forme nouvelle d'antijudaïsme, à caractère financier, qui vient se superposer à l'antijudaïsme théologico-ecclésiastique et à l'antijudaïsme populaire. Cette perception s'appuie sur l'observation de la situation des juifs qui décline toujours plus, en raison de cette exploitation économique dont ils font les frais. Une fois que la présence des juifs n'est plus jugée indispensable, c'est en effet l'expulsion qui paraît être la réponse la plus évidente : pourquoi maintenir un groupe socio-religieux qui crée tant de désagréments, finalement pour rien ? Car outre le fait que les juifs ne rapportent plus, ils concentrent sur eux les mécontentements d'une population lassée d'être sous leur joug et qui réclame en permanence leur bannissement. Le risque d'émeutes anti-juives est réel, surtout face à l'incompréhension que suscitent les privilèges accordés aux juifs, notamment en matière de taux usuraire. Et c'est là que l'on comprend à quel point le traitement des juifs par les autorités s'inscrit davantage dans un programme économique que judéophobe. En effet, ces éponges à finances que sont les juifs sont un moyen indirect de taxer la population chrétienne : plus les juifs prêtent à un intérêt élevé, plus ils prennent d'argent à leurs débiteurs et plus ils sont imposés de toutes les manières possibles en retour par leurs seigneurs immédiats et de proximité, qui récupèrent alors l'argent des contribuables chrétiens. Ce dernier aspect est une donnée qui semble ignorée des populations chrétiennes, pour qui, en périodes de crise, les juifs sont avant tout les usuriers maudits de l'imaginaire collectif. D'où la nécessité de s'en débarrasser. Pourtant, les nombreuses expulsions qui touchent les juifs entre le XIIIe et le XVIIe siècle mettent en évidence que la seule explication économique ne suffit pas à rendre compte de ce profond phénomène de rejet.

¹⁵³ Cité et commenté dans WENNINGER Markus J., *Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert*, Vienne, Cologne et Graz, 1981.

b. Expulsions et ruralisation des communautés juives.

L'Empire germanique connaît en matière d'expulsions de juifs une situation différente du reste de l'Occident, en raison de la non pratique du bannissement national, souvent imputé à l'absence d'un pouvoir central fort. En effet, du XIII^e au XV^e siècle inclus, les juifs disparaissent progressivement de nombreux pays. L'Angleterre se sépare de ses juifs en 1290, la France en 1306 puis en 1394, l'Espagne et le Portugal respectivement en 1492 et 1497. Ces expulsions sont dites définitives en raison de leur caractère prolongé dans le temps : les juifs ne regagneront l'Angleterre et la France officiellement qu'au XVII^e siècle. Les juifs trouvent alors refuge dans les pays les plus proches, culturellement et géographiquement, offrant alors un brassage de population plutôt important. Ainsi, après 1290, certains juifs d'Angleterre viennent s'installer en France et de là, en 1306, prennent le chemin de la Rhénanie où les communautés comptent des juifs étrangers dont les noms français ou anglais révèlent leurs origines.

Il existe pour l'Allemagne deux expulsions types : le bannissement d'un évêché ou d'une principauté et le bannissement d'une ville. A côté existent des expulsions individuelles, telle celle du juif Mathis en 1379, en raison des blasphèmes commis¹⁵⁴, mais il n'en sera pas question ici, puisqu'il est extrêmement difficile de mesurer l'ampleur de phénomènes isolés. L'ensemble du pays connaît plusieurs vagues successives de rejet entre le XIV^e et le XVII^e siècle qui peuvent être délimitées de la sorte : 1348-1400, 1401-1478, 1479-1519 et 1520-début du XVII^e siècle¹⁵⁵. Les historiens se sont surtout intéressés à la première et à la troisième vague, d'ampleur plus nationale et dont les facteurs sont plus déterminés¹⁵⁶. La liste des expulsions nationales qui s'échelonnent sur près de quatre siècles est impressionnante. J'ai réalisé un tableau des nombreuses persécutions des juifs¹⁵⁷ – dont les expulsions font pleinement partie – à partir de la lecture de différents ouvrages de références, tels que les volumes de la *Germania Judaica*¹⁵⁸ et les très nombreuses études émanant du groupe de

¹⁵⁴ AM Colmar : BB 43 (107).

¹⁵⁵ [diaporama 189].

¹⁵⁶ Cf. KRIEGEL Maurice, "Mobilisation politique...", *art. cit.* ; WENNINGER Markus J., *Man bedarf...*, *op. cit.* ; BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9).

¹⁵⁷ Cf. annexe 47.

¹⁵⁸ *Germania Judaica*, I, ELBOGEN Ismar, FREIMANN Aron et TYKOCINSKI Haim (dir.), Breslau, 1934 ; *Germania Judaica*, II, 1 et II, 2 : *von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, AVNERI Zvi (dir.), Tübingen, 1968 ; *Germania Judaica*, tomes III, 1 et III, 2, *op. cit.* Je ne citerai pas les références directes aux différentes expulsions pour ne pas alourdir outre mesure les notes de bas de page, mais sauf mention contraire, elles seront issues de ces ouvrages.

recherches de Trèves, dont principalement la *Geschichte der Juden im Mittelalter von der nordsee bis zu den Südalpen* parue en 2004 et dirigée par Alfred Haverkamp¹⁵⁹.

Des bannissements sont prononcés avant 1348, comme à Mayence dès 1012, à Hildesheim en 1258 ou à Mutzig en 1328 par exemple¹⁶⁰, mais ce n'est véritablement qu'avec la Peste Noire qu'apparaît une forme collective et systématique d'expulsions sur le sol allemand, touchant fortement la vallée du Rhin. Cependant, à cette époque encore, souvent pour des raisons économiques, les juifs sont réadmis peu de temps après leur expulsion, comme à Spire en 1352¹⁶¹, à Haguenau en 1353¹⁶², à Kaysersberg en 1373¹⁶³, à Ribeauvillé, Bergheim et Hattstatt en 1375¹⁶⁴ et à Magdebourg en 1385¹⁶⁵. Les juifs expulsés de Strasbourg demandent au conseil municipal un droit de retour, ce qui est accepté en 1369 : six juifs sont autorisés à venir se réinstaller dans la ville pour une durée de cinq ans¹⁶⁶. Mais en 1388, ils en sont définitivement bannis. De même, ils doivent quitter la ville de Bâle en 1397, première grande ville d'Empire à se séparer de ses juifs¹⁶⁷.

La seconde vague d'expulsions, entre 1401 et 1478, voit le départ de juifs de plusieurs localités rhénanes, à plus ou moins long terme, telles celles de Fribourg-en-Brisgau (1401), Cologne (1424)¹⁶⁸, Constance (1448). D'autres villes sont concernées par des édits d'expulsion¹⁶⁹. Ainsi par exemple, les juifs doivent quitter Spire en 1405 et en 1435, ce qui suppose qu'ils ont pu venir se réinstaller au cours de ces trente années. La même remarque peut être faite dans le cas de Mayence (1463 et 1473) et de Zurich (1423 et 1436). Les

¹⁵⁹ HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002, 3 volumes (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 14).

¹⁶⁰ Cf. PARKES James, *The Jew in the medieval community*, New York, 1976.

¹⁶¹ Stadtarchiv – Speyer : I U 279 (1/2).

¹⁶² AM Haguenau : GG 64 (1).

¹⁶³ AM Kaysersberg : AA 1 (126-127).

¹⁶⁴ AM Bergheim : AA 1 (8).

¹⁶⁵ BACKHAUS Fritz, "Die Vertreibung der Juden aus dem Erzbistum Magdeburg und angrenzenden Territorien im 15. und 16. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 234.

¹⁶⁶ AM Strasbourg : III 174/0 (8). Cf. annexe 41. Cet événement est rapporté pour l'année 1368 par le chroniqueur strasbourgeois Johannes Wencker, *Ammeister** de la ville. Les juifs auraient payé, selon lui, 20 000 *Reichsthaler* pour leur retour. Cf. *Les chroniques strasbourgeoises de Jacques Trausch et de Jean Wencker - Les annales de Sébastien Brant*, DACHEUX Léon (éd.), Strasbourg, 1892 (Fragments des anciennes chroniques d'Alsace, III), p. 121, notice 2899.

¹⁶⁷ AM Bâle : A 6 (87a).

¹⁶⁸ Historisches Archiv – Köln : HUA 10 095 [29 août 1424]. Voir également VON DEN BRINCKEN Anna-Dorothee, "Das Rechtfertigungsschreiben der Stadt Köln wegen Ausweisung der Juden im Jahre 1424. Zur Motivierung spätmittelalterlicher Judenvertreibungen in West- und Mitteleuropa", dans STEHKÄMPER Hugo (dir.), *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln*, Cologne, 1971, p. 305-339.

¹⁶⁹ Certaines villes alsaciennes ainsi que Quedlinburg et Tübingen, expulsent leurs juifs en 1477, lors de la guerre contre les Bourguignons et du passage des gens d'armes suisses dans la région. Des bannissements sont également décrétés à Berne (1404), Francfort (1423), Bamberg (1425), Bamberg (1477) et Passau (1478).

premiers bannissements à grande échelle ont lieu durant cette période : en effet, des duchés et des évêchés proclament des décrets dans ce sens¹⁷⁰. Durant la troisième vague qui commence à partir de 1479 et qui participe d'un mouvement collectif plus vaste, sont bannis les juifs implantés principalement à l'ouest de l'Allemagne¹⁷¹. Ces derniers sont donc expulsés de villes¹⁷² et de principautés plus grandes¹⁷³. Quant à la quatrième vague, elle concerne pour l'essentiel le nord et l'ouest du pays (Saxe, Brandebourg et Rhénanie)¹⁷⁴. Il est rare que les études historiques aillent au-delà de la date symbolique de 1519, témoin de l'expulsion des juifs de Ratisbonne¹⁷⁵, d'abord parce que 1519 peut être prise comme l'une des nombreuses césures entre le Moyen Age et l'époque moderne, ensuite parce que c'est le traitement des régions du sud-ouest de l'Empire qui est privilégié, là où les communautés juives sont plus nombreuses¹⁷⁶.

Pour quelles raisons les juifs sont-ils obligés de quitter leur ville ? Si celles-ci sont multiples et fort variables selon les lieux, trois motifs principaux peuvent être mis au jour. Tout d'abord, la peur des juifs et le crédit donné au juif imaginaire maléfique, nettement perceptible dans la première vague d'expulsions. Les juifs sont accusés d'empoisonner les puits et de répandre la maladie pour tuer les chrétiens, afin de se venger de toutes les persécutions subies depuis la première croisade¹⁷⁷. Cette angoisse est d'autant plus grande

¹⁷⁰ Trèves (1418), Autriche (1421), Saxe (1432), Bavière (1442 et 1451), Würzburg (1453) et Palatinat (1469).

¹⁷¹ Cf. ZIWES Franz-Josef, "Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 165-187.

¹⁷² Genève (1490), Glatz et Rosheim (1491), Salzbourg, Wurtemberg et Stuttgart (1498), Marlenheim (1503), Nördlingen (1506), Obernai (1507) (AM Obernai : AA 25), Colmar (1512) (AM Colmar : AA 173 (2-19)) et Ratisbonne (1519).

¹⁷³ Évêché de Strasbourg (1479), territoire de Francfort (1486), Brandebourg (1487 et 1515), Bavière et évêché de Würzburg (1488), Thurgau (1491), Mecklenburg et Poméranie (1492), archevêché de Magdebourg (1493), l'évêché de Bamberg (1499).

¹⁷⁴ Weissenburg en Bavière (1520), Wattwiller (1522) (ADHR : 10 G titres généraux, 4 (6)), Goslar (1543-1544 et 1549), Brunswick (1546), Dangolsheim (1552) (ADBR : C 78 (5)), Worms (1560) (AM Strasbourg : III 174/45 (1)), Herford (1565), évêché de Trèves (1582) [Stadtarchiv – Trèves, J 36], Hildesheim (1595), Dortmund (1596), Hanovre (1598), la principauté de Lippe (1614) et Rosheim (1628) (ADBR : 1 B 711).

¹⁷⁵ Cette ville connaît pour la première fois une action antijuive. Les juifs qui y résident ont en effet été épargnés par les persécutions médiévales, et particulièrement les massacres consécutifs à la Peste Noire. Cf. STRAUS Raphael, *Regensburg...*, *op. cit.* Voir également GRAU Wilhelm, *Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde (1450-1519)*, Berlin, 1939 (éd. orig. 1935), mais cet ouvrage est à manier avec précaution en raison de son auteur, acquis aux idées nationales-socialistes.

¹⁷⁶ Cf. RIES Rotraud, "De joden to verwisen – Judenvertreibungen in nordwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 189-224.

¹⁷⁷ Cette idée que les juifs cherchent à se venger des chrétiens est tenace. Ainsi, il n'est pas rare que des seigneurs ou des magistrats faissent prêter aux juifs de leur juridiction des serments de non-vengeance. C'est notamment le cas le 5 Novembre 1437 : Josel de Spire, juif, prête serment de non vengeance à l'évêque Guillaume de Strasbourg à sa libération de la prison de Saverne (ADBR : 1 G 403). De même, le 30 Mars 1455, un serment de non vengeance est prêté par Salum Jud de Prague et Salum Jud de Dieuze au chanoine Conrad de Bussnang, emprisonnés à Rouffach puis libérés grâce à l'intervention du bailli Pierre de Morimont (1 G 486).

qu'elle se répand sous forme de rumeurs, alors même que l'épidémie n'a pas encore frappé en Allemagne. Les archives municipales de Strasbourg renferment toute une correspondance épistolaire entre les villes de Strasbourg, de Bâle, de Berne, de Cologne et de Colmar qui s'interrogent en 1348-1349 sur l'attitude à adopter envers les juifs et les méfaits qu'ils auraient commis¹⁷⁸. La décision d'expulser les juifs qui n'auraient pas péri sur le bûcher est prise. Cette même peur du juif meurtrier est présente dans toutes les expulsions consécutives à des accusations de sang : le tableau des persécutions de juifs met en effet en avant que lorsqu'une expulsion est prononcée, il se peut qu'elle soit en lien avec une profanation d'hostie ou un crime rituel. C'est tout à fait le cas en 1470, à Endingen. Des juifs accusés d'avoir tué un jeune chrétien sont cités à comparaître devant le *Kammergericht* et jugés coupables. Ils sont massacrés et ceux qui en réchappent sont expulsés. Cette affaire est si importante qu'elle donne lieu à l'époque à une pièce de théâtre, *Das Endinger Judenspiel*¹⁷⁹. L'affaire du jeune Simon de Trente en 1475 joue dans ce domaine un rôle non négligeable, car la peur est ravivée et propagée grâce au procédé de l'imprimerie, qui diffuse des illustrations effrayantes. Nul doute que les expulsions des juifs de Quedlinburg et de Passau, en 1477 et 1478, pour meurtres rituels, aient été inspirées par les événements de Trente¹⁸⁰. De même, en 1492, les juifs sont bannis du Mecklenbourg suite à un procès pour profanation d'hostie¹⁸¹.

Le deuxième motif susceptible de conduire au bannissement des juifs est d'ordre économique : la plupart des chartes d'expulsion des juifs ne s'étendent pas sur la raison conduisant à cette décision, mais lorsque c'est le cas, il est toujours question d'usure. Mais s'agit-il de l'économie réelle ou fantasmée ? La question mérite en effet d'être posée, car d'une part, comme nous l'avons vu, la non rentabilité des juifs explique en partie leur expulsion en chaîne à partir de la fin du XVe siècle et nombre d'historiens s'accordent sur ce point depuis les années 1990¹⁸². Plusieurs raisons peuvent être invoquées. Les juifs sont réputés prêter à des taux inférieurs à ceux des chrétiens, leur faisant ainsi concurrence. On peut imaginer que les marchands chrétiens cherchent alors à évincer totalement les juifs pour s'assurer le

¹⁷⁸ AM Strasbourg : III 174/3 (4-9).

¹⁷⁹ *Das Endinger Judenspiel*, op. cit. Voir également l'article suivant : ARMBRUSTER Thomas, "Die jüdische Dörfer von Lengnau und Endingen", dans *Landjudentum im Süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems vom 9. bis 11. April 1991*, Dornbirn, 1992, p. 22-37 et p. 28-86.

¹⁸⁰ Il convient néanmoins de relativiser quelque peu l'influence de cette affaire de Trente, au moins dans le cas germanique, où les occurrences de massacres ou d'expulsions en lien avec ce motif du sang sont assez rares. Cf. annexes 46 et 47.

¹⁸¹ Cf. BACKHAUS Fritz, "Judenfeindschaft und Judenvertreibungen im Spätmittelalter. Zur Ausweisung der Juden aus dem Mittelbraum im 15. Jahrhundert", *Jahrbuch für die Geschichte Ost- und Mitteleuropas*, 36 (1987), p. 275-332.

¹⁸² CLUSE Christoph, "Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 160.

monopole du prêt. Il semble toutefois que l'image du juif usurier honni soit la plus forte dans l'imaginaire collectif, car c'est elle qui pousse les chrétiens à réclamer les expulsions de ceux qui les oppriment en prélevant leur argent tout en étant protégés par l'empereur, et c'est bien des juifs qu'il s'agit. C'est en cela qu'on peut parler du poids de l'économie juive fantasmée, surtout au XVe et XVIe siècles où les juifs n'ont plus de poids financier. Pourtant, nombre de chartes les expulsent avec pour motif principal leurs pratiques usuraires insupportables, comme en 1490 et 1491 à Sélestat et à Rosheim, où les juifs sont expulsés "en raison de leurs habitudes usuraires"¹⁸³. A Francfort, en 1519, l'un des magistrats est accusé de favoriser l'usure juive par la population locale, parce qu'il a donné des maisons à des juifs contre le versement d'une forte taxe¹⁸⁴.

Mais pour quelles raisons les empereurs et les seigneurs locaux cèdent-ils à la pression populaire ? Il est fort probable que l'intérêt premier des autorités soit de maintenir la paix sur leurs territoires. Or, comment cela se pourrait-il si les juifs sont maintenus au sein des villes ? Parce qu'ils sont générateurs d'une tension dangereuse pour la paix sociale, les juifs sont expulsés¹⁸⁵. Le discours de l'Eglise est plus que prégnant ici. En effet, la papauté appelle sans relâche depuis le XIIIe siècle à la cessation des pratiques usuraires qui ruinent le peuple chrétien et en 1451 est promulgué un texte d'une grande portée par le légat pontifical Nicolas de Cues, dans lequel il est à nouveau question du mal économique qu'engendrent les juifs¹⁸⁶. Les papes se montrent toujours plus offensifs à l'égard des autorités qui osent braver l'interdit usuraire. Lorsque Jean XXII (1316-1334) excommunique Louis IV de Bavière, l'un des prétextes avancés est que l'empereur "a empêché que les juifs qui vivent en Allemagne ne s'acquittent des condamnations prononcées contre eux par le pape lui-même pour les usures qu'ils ont soutirées aux chrétiens"¹⁸⁷. Bannir les juifs peut aussi être compris comme un moyen de calmer le jeu entre l'Eglise et le pouvoir séculier. Les juifs remplissent ici pleinement leur fonction de moyens politiques puisque dans le cas de Jean XXII et de Louis IV, le pape cherche avant tout à s'immiscer dans les affaires politiques de l'Empire pour

¹⁸³ ADBR : C 78 (53).

¹⁸⁴ *Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am main von 1401-1519*, ANDERNACHT Dietrich (éd.), Hanovre, 1996, vol. III, n°3873.

¹⁸⁵ Dans les années 1553-1554, les habitants de Dangolsheim portent plainte contre la quarantaine de juifs, répartis en sept familles, de leur localité. Le sous-bailli conclut que "pour le bien et le repos de la commune, il serait bon de les expulser" (ADBR : C 78 (8-39)).

¹⁸⁶ STERN Moritz, *Urkundliche Beiträge...*, op. cit., n°47. Nicolas de Cues, s'adresse dans un premier temps aux juifs du diocèse de Bamberg (30 avril 1451). Puis son texte est étendu aux juifs de Francfort, par un mandement à Frédéric III (1^{er} mai 1452), *Ibid.*, n°53. Cf. annexe 4.

¹⁸⁷ *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, tome V, p. 615 : (...) *Dominus papa (...) fecit consistorium, in quo pronunciatum fuit, dominum regem Romanorum excommunicacionis sentencie subiacere tribus ex causis (...). Tercia quia ipse rex prohibuit ne Judei existentes in Alemaniam solverent condempnaciones per ipsum dominum papam factas contra eos occasione usurarum, quas exegerunt a Christianis (...).*

entraver la prétention des empereurs au pouvoir universel. Le rôle de bouc émissaire est parfaitement évident dans le cas du traitement des juifs par la population, prête à les sacrifier, mais pleinement consciente de ne pas châtier les bons coupables.

Il n'est pas rare qu'une expulsion soit due à une combinaison de motifs. Ainsi, en 1510, lorsque les juifs sont expulsés du Brandebourg, il est officiellement question d'usure, sur fond de profanation d'hostie¹⁸⁸. Enfin, une troisième cause peut être mise en avant, plus politique : lorsqu'un contrat de droit de séjour arrive à terme, il n'est pas systématiquement suivi d'une expulsion, comme cela se produit en France – et particulièrement en 1394 – ainsi que l'indiquent les différents mandements contenus dans les *Ordonnances des Roys de France* publiées aux XIII^e et XIV^e siècles¹⁸⁹. Lorsqu'un seigneur prend le pouvoir, il confirme ou infirme les privilèges des juifs. Toutefois, dans certains cas, il arrive que pour asseoir son autorité, un prince expulse d'emblée les juifs de sa juridiction. C'est dans un contexte de changement de seigneur immédiat que les juifs sont expulsés en 1418 par le futur évêque, Otto von Ziegenhain, qui confisque au passage leurs biens et leurs créances de dettes d'un montant de 60 000 *gulden*¹⁹⁰. Par ailleurs, s'attaquer aux juifs, c'est tenter d'atteindre leur suzerain direct ou ceux qui profitent de leur présence. Les juifs sont également un enjeu politique dans l'assise de l'autorité, comme en 1492, lorsque l'archevêque Ernst de Magdebourg s'oppose aux bourgeois de la ville favorables au maintien de la communauté juive dans la ville¹⁹¹. Ses motivations sont religieuses puisqu'il juge que les juifs se sont montrés inconvenants envers l'Eglise, mais ses intérêts sont politiques¹⁹². Quelques années plus tôt, en 1424, la ville de Cologne avait pris l'initiative d'expulser ses juifs¹⁹³ : l'empereur Sigismond lui demande une justification de cette action au mois d'août 1431¹⁹⁴. Il confirme cette même année cette expulsion, qu'il justifie par des motivations d'ordre économique¹⁹⁵.

¹⁸⁸ HOLTZE Friedrich, *Das Strafverfahren gegen die märkischen Juden im Jahre 1510*, Berlin, 1884, p. 57 et suivantes.

¹⁸⁹ Voir partie sources.

¹⁹⁰ HAVERKAMP Alfred, "Die Juden im Erzstift Trier während des Mittelalters", dans EBENBAUER Alfred et ZATLOUKAL Klaus (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Vienne, Cologne et Weimar, 1991, p. 79.

¹⁹¹ BACKHAUS Fritz, "Judenfeindschaft...", *art. cit.*, p. 286 et suivantes.

¹⁹² *ID.*, "Die Vertreibung...", *art. cit.*, p. 225.

¹⁹³ Historisches Archiv-Köln, HUA 10 095.

¹⁹⁴ Historisches Archiv-Köln, *Briefbuch* 12 (77-78).

¹⁹⁵ *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, ENNEN Leonard et ECKERTZ Gottfried (éd.), Cologne, 1879-1960 : (...) *So beducte uns auch, nachedem wir alle Cristenmynschen weren und die Juetscheit etlige sympel Cristenlute in yrme Ewen bestoynden zu leren und zu underwusen, daz ir juetsche Gloube besser seulde syn dan unser Cristengeloube, daz damit groisse Yrronge under uns Cristeren luden ufferstanden moechte syn (...). Besunder, daz sy yre Gelt uff eynan genanten Pfenninck zu Woicher und Gesuch uyssleenen moechten, des wir na den Geboiten Gotes, Gesetze der heiligen Kirche und allem beschreiben Reichte nyet erleuben, bestedigen moch versagelen enwoulden nach alz wir do von den Geleerten underwyst wurden enmoichten. Angesiengen daz des gelychen unser Herren Kurfursten uff dem Ryne zu denselben Zutendie Jueden uyss yren Landen verwyst hatten (...).*

Si au nord et à l'est les communautés juives urbaines tendent à disparaître, comme à Magdeburg où il n'y aura plus de juifs avant le XIXe siècle, parce que les juifs fuient vers la Pologne et la Turquie, il s'avère que celles du sud et du sud-ouest connaissent une autre destinée. En effet, parce que les autorités leur ferment toujours plus les portes des villes, les juifs amorcent un exode rural dès la moitié du XVe siècle, en s'installant à proximité de la ville qui les a chassés, dans l'espoir d'y retourner rapidement. En effet, c'est en ville que les juifs ont leur clientèle, leurs organes communautaires et qu'ils bénéficient le plus d'une protection. Ainsi les juifs expulsés de Strasbourg ou d'Haguenau s'installent dans les villages voisins. La période XIVe-XVIe siècles conduit les juifs hors des villes, qui leur resteront interdites pour la plupart jusqu'à la Révolution. Le long du Rhin, seule la ville de Worms possède encore une communauté importante au XVIe siècle. Et à l'échelle de l'Empire, l'axe rhénan ne constitue plus le pôle de rayonnement du judaïsme, désormais centré autour du *ghetto* de Francfort, institué en 1462¹⁹⁶. Avec les expulsions, le processus de marginalisation des juifs est entré dans sa phase définitive. Dans les campagnes, les juifs pratiquent dès lors des petits prêts à intérêts et connaissent une situation perçue comme fortement instable et toujours plus précaire, surtout avec la fermeture progressive de l'accès des villes aux juifs. La persécution des juifs par le rejet physique revêt ainsi deux formes : l'expulsion et l'exclusion.

3. Une minorité persécutée.

a. *De l'expulsion à l'exclusion.*

Les juifs se retrouvent progressivement au cœur d'un vaste mouvement politique et fiscal, transformés en moteurs économiques toujours moins rentables, d'une société qui ne sait plus si elle doit les exploiter comme sujets ou s'en débarrasser comme infidèles¹⁹⁷. Car c'est bien l'ensemble de la société, à tous ses niveaux, qui pousse au départ des juifs. Plus encore du côté des populations, comme l'illustre l'étude des expulsions des juifs. Elles sont très souvent l'artisan véritable de leur rejet, que ce soit par haine économique ou par peur. Elles parviennent ainsi à leurs fins en exerçant une pression constante sur le pouvoir en place. Un bannissement est souvent un moyen, certes radical, mais commode, de suspendre définitivement les dettes en cours, *a fortiori* parce qu'en certains lieux, les chrétiens sont très endettés, comme dans le bailliage de Wasselonne, dans la seconde moitié du XVIe siècle¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Stadtarchiv-Francfort : E 43 [7 octobre 1462].

¹⁹⁷ Voir à ce sujet KISCH, "The Jews' function...", *art. cit.*, p. 1-12 ; *ID.*, *Forschungen...*, *op. cit.*

¹⁹⁸ AM Strasbourg : VI 185 (1) [1569]. Les habitants se soulèvent et font appel au bailli (AM Strasbourg : VI 168 (6)). L'un des créanciers les plus importants de cette région est Abraham Jud.

En 1571, les villages de Goxwiller, Gertwiller et Heiligenstein sont obligés d'emprunter de l'argent à la ville de Strasbourg pour pouvoir régler leurs dettes¹⁹⁹. Les juifs remplissent également une fonction cathartique, en ce sens qu'ils concentrent sur eux les ressentiments populaires, devenant dès lors l'ennemi commun d'un groupe qui cherche un responsables à ses maux. C'est à leurs dépens que les juifs renforcent les solidarités chrétiennes et, paradoxalement, c'est par leur éviction qu'ils deviennent utiles.

Les périodes correspondant aux deuxième et troisième vagues d'expulsions témoignent d'une certaine volonté à vouloir faire de l'Empire, au moins partiellement, un espace *Judenrein*, sans juifs, souvent contre la volonté des autorités. Cela est particulièrement visible dans le cas de Ratisbonne, où les bourgeois réclament le bannissement des juifs, ce que refuse Maximilien Ier. A la mort de ce dernier en 1519, symboliquement peut-être, l'une des premières décisions prises par le conseil municipal est de chasser les juifs. Malgré les demandes de réadmission des Habsbourg suivants, les juifs seront toujours tenus à l'écart²⁰⁰. La ville affiche ainsi sa supériorité. L'empereur demeure en effet le suzerain direct des juifs, c'est pourquoi il les utilise comme moyens de pression contre certains de ses vassaux peu dociles. En 1497, après maintes négociations, la ville d'Obernai est contrainte d'accepter deux ménages juifs venus de Bischofsheim²⁰¹. Certains princes territoriaux agissent de la même manière : l'évêque Guillaume de Hohnstein punit Soultz et ses habitants qui ont participé aux émeutes paysannes de 1525 en leur imposant des juifs²⁰². De leur côté, les villes imposent leurs conditions : elles acceptent de recevoir des juifs dans leurs murs, mais seuls les plus riches sont autorisés à y venir, et l'installation a une durée déterminée. Dans le protocole de la chancellerie de Murbach, il est consigné pour l'année 1657 que la Régence autorise le juif Hürtzlin à habiter dans la ville moyennant un droit de protection annuel s'élevant à 10 florins²⁰³. Quant au *Ratsprotokolle* de Mulhouse, il révèle qu'en 1663, plusieurs marchands sont autorisés à s'installer dans la ville. Trois ans plus tard, le 28 février 1666, les portiers reçoivent pour consigne de ne laisser entrer que les juifs "privilégiés" (*befreyte*)²⁰⁴. C'est surtout au XVIIe siècle que les juifs commencent à pouvoir réintégrer les villes, chaque cas

¹⁹⁹ AM Strasbourg : VII 51 (3) : chaque localité emprunte respectivement 28 livres, 4 *schillings* et 9 deniers ; 30 livres, 10 *schillings* et 9 deniers ; 153 livres, 3 *schillings* et 3 deniers?

²⁰⁰ BARON Salo Wittmayer, *A social..., op. cit.*, vol. IX, p. 229 et suivantes.

²⁰¹ AM Obernai : BB 9.

²⁰² AM Soultz : EE 1, *Gerichtsbuch*, 1512-1543.

²⁰³ ADHR : 10 G comptes.

²⁰⁴ AM Mulhouse : II A 1 (14). Sont autorisés à entrer dans Mulhouse : les fils du vieil Isaac Schwab, le vieux Hirtzel (Halfon de Wattwiller), Koppel (Dreyfus de Guebwiller) et son gendre, Gabriel Bloch, le vieux Jäckle et David Ginsburger d'Ensisheim, Lazarus Brunshwig de Thann. En 1666, les privilégiés qui intègrent la ville n'ont pas le droit, sous peine de devoir payer 10 livres d'amende, d'acheter des biens mobiliers dans les maisons et de les revendre en ville.

étant examiné minutieusement par les conseils municipaux²⁰⁵. A Obernai, à la fin de l'année 1622, huit familles sont accueillies, avec une précision du conseil municipal à leur rabbin Abraham : ils devront être partis au plus tard pour la Saint-Jean 1623²⁰⁶. Germe alors, principalement dans l'historiographie, l'image d'un juif pauvre, jeté sur les routes et condamné à la mendicité, qui ne va pas sans rappeler Ahasverus, le juif errant, véritable personnification de la persécution des juifs.

Seul l'empereur est, officiellement, habilité à délivrer, ou non, les privilèges de *non tolerandis Judeis*, le droit de ne pas avoir de juifs entre ses murs et surtout la garantie de ne pas être obligés d'en accepter de nouveaux après expulsion. Les documents conservés dans les archives dénotent, à partir de la fin du XVe siècle, une vive tendance de la part des villes à chercher à en obtenir à tout prix. Libérer les villes de la présence juive semble être à cette époque une préoccupation croissante. Ainsi, dès 1472 Rouffach obtient une garantie de l'évêque de Strasbourg interdisant l'implantation de communautés juives dans les villes et villages du Mundat²⁰⁷, Colmar bénéficie d'un traitement identique en 1510 d'après les actes du procès opposant la ville à Joselmann de Rosheim²⁰⁸, et Guebwiller en 1563²⁰⁹. Ce privilège est également une stratégie politique, car lorsque Charles-Quint interdit en 1521 l'établissement de tout nouveau juif dans les terres de l'abbaye de Murbach, il s'assure les bons services de l'un de ses meilleurs agents situé entre l'Alsace, la Lorraine et la Franche-Comté²¹⁰. Et lorsqu'un privilège de *non tolerandis Judeis* est accordé, force est de constater que les bénéficiaires font tout pour le conserver. En 1507, la ville de Munster ne compte plus de juifs résidants, mais craignant d'être un jour contrainte d'en accepter à nouveau, elle se fait confirmer par Maximilien Ier son privilège²¹¹. Néanmoins, il apparaît qu'en temps de guerre, les magistrats acceptent que les juifs viennent se réfugier dans les villes, contre le paiement d'une taxe. Mais ce séjour ne doit pas se prolonger outre mesure : les juifs sont venus s'abriter derrière les murs de Strasbourg durant la guerre des paysans en 1525. Une fois le danger passé, les autorités municipales les chassent, alors même que les juifs réclament une prolongation de séjour²¹².

²⁰⁵ INGOLD Denis, "Les juifs en Haute Alsace au XVIIe siècle : le grand retour", *RA*, 132 (2006), p. 107-127.

²⁰⁶ AM Obernai : BB 26.

²⁰⁷ AM Rouffach : AA 2.

²⁰⁸ KRACAUER Isidor, "Procès de R. Joselmann contre la ville de Colmar", *REJ*, 19 (1889), p. 289-293.

²⁰⁹ ADHR : 9 G titres généraux 23-24. Voir également INGOLD Denis, *Les juifs du prince-abbé. Histoire de la communauté juive de Guebwiller avant la Révolution*, s. l., 1998.

²¹⁰ ADHR : 9 G titres généraux, 4 (6).

²¹¹ AM Munster : AA 1 (27).

²¹² AM Strasbourg : V 1 (13). Il s'agit d'une lettre de remerciements des juifs aux magistrats de Strasbourg.

De la même manière, les juifs réfugiés à Rosheim pendant la Guerre de Trente Ans sont priés de quitter cette localité en 1627-1628, alors que la contrée est redevenue plus calme²¹³. Plus tard, durant la guerre de Hollande (1672-1679), le conseil de Mulhouse offre hospitalité et sécurité à plusieurs familles juives des environs. Il est décidé par un décret du 26 août 1674 que chaque ménage doit verser 10 écus compensatoires chaque année ainsi que 2 sous par mesure de vin entreposées. En mars 1675, les campagnes sont paisibles, les juifs ont huit jours pour quitter Mulhouse, d'autant plus que leur trafic perpétuel avec les bourgeois est jugé insupportable. Au mois d'août de la même année, ils sont autorisés à revenir s'abriter dans la ville, avec pour condition majeure de ne rien acheter ou vendre, en dehors du bétail. Le 16 mai 1677, la paix est revenue et les juifs sont expulsés²¹⁴.

Non seulement les juifs ne peuvent plus habiter en ville, mais bien plus, l'accès leur en est de plus en plus limité, alors même qu'ils cherchent à y poursuivre leur négoce. Joselmann de Rosheim dénonce pour l'année 1549 l'ordre d'exclusion des juifs des marchés et foires de Colmar²¹⁵. Déjà en 1506, dans ses mémoires, il s'insurge contre la ville d'Obernai qui se comporte mal avec ses coreligionnaires :

"(...) Les bourgeois obtiennent de l'empereur la permission d'expulser les juifs et leur défend d'y passer. Les juifs sont persécutés dans les rues, maltraités. Jacob ben Juda Levi est tué, un autre est mortellement blessé. Il n'est plus possible pour les juifs de rester dans cette ville et, au lieu de pouvoir la traverser, ils doivent faire un détour"²¹⁶.

Pourtant, rien n'y fait puisqu'en 1520, les juifs n'ont toujours pas le droit de traverser la ville, même s'ils ne s'y arrêtent pas. Les juifs de Rosheim supplient les autorités municipales de ne pas les traiter en étrangers²¹⁷. Charles-Quint impose en avril 1521 au conseil de Kaysersberg d'accepter que les juifs se rendent une fois par semaine au marché qui s'y tient²¹⁸. L'empereur est conscient de la nécessité vitale pour les juifs de pouvoir continuer à faire du commerce. En 1530, le comte Guillaume de Ribeaupierre interdit aux juifs l'entrée des villes de sa juridiction ; cet ordre est renouvelé en 1622, avec toutefois la possibilité de les laisser venir s'ils paient la somme de 3 *batzen* et qu'ils ne logent pas ailleurs qu'à l'auberge du Cerf²¹⁹. En certains lieux, ils doivent se faire reconnaître comme juifs, et doivent s'annoncer auprès du magistrat afin de pouvoir venir commercer, comme à Colmar, où un édit n'autorise les juifs en 1549 à venir faire du négoce que s'ils portent la rouelle sur leurs vêtements et s'ils y sont reçus

²¹³ ADBR : 1 B 711.

²¹⁴ AM Mulhouse : II A 1 (15), *Ratsprotokolle*.

²¹⁵ ADBR : 3 B 599.

²¹⁶ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 96.

²¹⁷ AM Obernai : BB 10.

²¹⁸ AM Kaysersberg : AA 1.

par l'*Obrtmeister*²²⁰. Ailleurs encore, l'escorte est nécessaire pour pouvoir circuler dans la cité. A Bâle où les juifs ne peuvent entrer plus d'une fois par mois depuis 1397, est promulguée en 1549 une ordonnance qui stipule que, même accompagnés d'un officier, les juifs n'ont pas le droit de pénétrer dans la ville. Le *Ratsbücher* de Bâle indique pour l'année 1552 qu'ils peuvent y entrer à nouveau, à condition de s'être acquittés d'une taxe corporelle auprès du portier de la ville²²¹. Enfin, les juifs de Karlsruhe, "peuple blasphémateur, nuisible et qui calomnie le nom du Christ" (*Gottslästeriches, auch sonst schädlichenn wucherlichen volckes*), se voient attribuer un droit de passage dans la ville par l'électeur Frédéric III, en 1576²²².

C'est également à cette époque que les *Judenzollen* ou droits de péages juifs sont remis en vigueur et que des mesures discriminatoires conditionnent les entrées dans les villes, dans un but essentiellement dissuasif : à Mulhouse, où il n'y a plus de juifs officiellement depuis 1515, ils peuvent y venir le jour du marché (mardi) et le dimanche, contre le versement, à chaque passage, du droit de péage pour juif et bétail (*Juden-Vieh und Brückenzoll*)²²³. En 1661, les juifs Isaac de Bueswiller, Gerstel et Löwel de Zuzendorf, Löwel d'Ettendorf payent chacun 2 florins de *Judenzoll* pour entrer à Bouxwiller²²⁴, tandis qu'à Pfaffenhoffen, à la même période, le péage corporel réclamé aux juifs lors de la foire de saint Pierre (*Petersmarkt*), rapporte à la ville 3 florins et 4 schillings²²⁵. Cette mesure particulièrement humiliante ne sera abolie que sous la monarchie française, en 1784²²⁶. Par ailleurs, les sauf-conduits sont plus que jamais nécessaires pour se rendre d'un lieu à un autre, les autorités ne facilitant pas toujours l'obtention d'un tel droit. Ainsi, entre 1450 et 1454, l'évêque Robert de Bavière (1440-1478) intervient auprès de la municipalité de Strasbourg, au nom du juif Ruben, qui a des affaires à y régler²²⁷.

Afin de s'assurer du départ en fin de journée des juifs venus commercer en ville, plusieurs mesures sont prises. A Strasbourg, un couvre-feu aurait été établi avec le retentissement à huit heures du soir, depuis le haut de la cathédrale, du son du *shofar*, une corne de bélier utilisée dans le rite juif, fabriquée pour l'occasion par le conseil de la ville. Son

²¹⁹ ADHR : C 358.

²²⁰ AM Colmar : BB 173 (30-31).

²²¹ Staatsarchiv – Bâle : A 6 (87a).

²²² Generallandesarchiv-Karlsruhe : 77/2883 (155).

²²³ GENSBURGER Claude, "Mulhouse et ses juifs des origines à la réunion à la France (1150?-1798)", *Almanach du KKL*, 59 (2001), p. 115-119.

²²⁴ ADBR : 8 E 61/53 (12).

²²⁵ ADBR : 8 E/732/2.

²²⁶ AM Strasbourg : AA 2378 (1).

²²⁷ AM Strasbourg : AA 1499.

usage est attesté par les chroniqueurs Jacob Twinger von Koenigshofen et Bernhard Hertzog²²⁸. Les chrétiens par ailleurs ont la stricte interdiction d'héberger des juifs pour la nuit. Ces mandements sont très fréquents pour le XVIe siècle, notamment à Colmar où ils sont répétés à maintes reprises²²⁹. Des fouilles sont organisées la nuit, pour s'assurer que des juifs ne se cachent pas quelque part : au mois de mai 1503, les juifs d'Obernai sont priés de ne pas protester devant la ronde nocturne qu'effectue le gardien de la ville ; ce dernier est autorisé à perquisitionner dans les demeures qui lui paraissent suspectes²³⁰.

Enfin, le commerce que les juifs sont autorisés à faire est très réglementé. L'usure est strictement interdite, *a fortiori* après l'édit impérial de Charles-Quint de 1530, relayé dès 1534 par Joselmann de Rosheim dans toutes les communautés d'Allemagne²³¹ et étendu officiellement à toute l'Alsace en 1571²³². Tout contact économique avec un juif est sévèrement réprimandé, afin d'éviter tout problème, face aux innombrables plaintes contre les juifs. Les habitants de Colmar se plaignent en 1534 de l'agiotage sur les monnaies et sur le brocantage de vêtements que pratiquent les juifs²³³. Le cas de la vallée de Munster est particulièrement éloquent : dès 1490, les bourgeois ne sont plus autorisés à emprunter de l'argent aux juifs ou à leur demander de l'aide, sous peine d'être condamnés à huit jours d'emprisonnement²³⁴. Cette prescription est répétée en 1548²³⁵, en vain, si bien qu'en 1553, un bourgeois de Munster nommé Hans Heine est arrêté pour avoir trafiqué avec un juif²³⁶. A Colmar, dans la seconde moitié du XVIe siècle, les chrétiens Emer Lienhart et Steffan Christian sont bannis pour avoir fréquenté des juifs²³⁷. Dans la seigneurie de Thann, tout emprunt fait à un juif coûte 10 livres d'amende à partir de 1490²³⁸. Par ailleurs, la vente aux juifs ou par des juifs se limite à des domaines bien ciblés, tels que le commerce des chevaux qui, dans le cas de Strasbourg, en 1648, ne doit avoir lieu nulle part ailleurs que sur la place-

²²⁸ RAPHAEL Freddy et WEYL Robert, *juifs en Alsace...*, *op. cit.*, p. 28-29. La signification de ce *Grüselhorn* qui retentit toujours aujourd'hui sous la forme de la fameuse "cloche de dix heures" est très controversée par les différents historiens de l'Alsace et des juifs.

²²⁹ AM Colmar : BB 44 (418) [1534] et AM Colmar : BB 44 (419) [1537].

²³⁰ AM Obernai : BB 9.

²³¹ AM Strasbourg : III 174/21 (86-87).

²³² AM Strasbourg : III 174/0 (33).

²³³ AM Colmar : AA 174 (1-2).

²³⁴ AM Munster : AA 12.

²³⁵ AM Munster : FF 80 : le registre de délibérations condamne à huit jours de prison et à la destitution de ses droits tout bourgeois de la ville et de la vallée qui trafiquerait d'une quelconque manière avec les juifs ou leur emprunterait de l'argent.

²³⁶ AM Munster : FF 1. Hans Heine professe des menaces de mort à l'encontre des conseillers de la ville et n'est libéré que sous la condition de prêter un serment de non vengeance.

²³⁷ AM Colmar : FF 346 (131 et 264), *Register verwisener oder in Pflicht genomener Personen*, 1544-1597.

²³⁸ AM Thann : AA 1 (70).

du-marché-aux-chevaux²³⁹. A l'instar des chrétiens, les juifs sont autorisés à tisser la laine, non sans heurts d'ailleurs, puisqu'à Marlenheim, en 1661, les chrétiens se plaignent du tort que leur causent les juifs et demandent à ce que le commerce des draps soit interdit aux juifs²⁴⁰. Les conflits qui opposent les marchands locaux aux juifs ainsi que les nombreuses plaintes des chrétiens soulignent le caractère économique du rejet des juifs : le magistrat d'Ammerschwihr ne promulgue-t-il pas le 30 janvier 1567 une ordonnance intitulée "Contre les juifs qui ruinent les habitants" ?²⁴¹

Faut-il voir dans toutes ces mesures une psychose de la présence juive ? Celle-ci en effet ne se départit pas des notions de danger et de nuisance. Le comte Henri de Fleckenstein intervient en mars 1548 en faveur de l'installation du juif Mordechaï dans la ville de Rosheim, où réside déjà son père Aron. Mais la magistrature de la ville refuse au motif que Mordechaï est en surplus par rapport au nombre de juifs autorisés à vivre dans la localité et que "ce serait une affaire dangereuse si la ville devait tolérer la progéniture des huit couples autorisés à y vivre"²⁴². Le 28 avril 1568, l'archiduc Ferdinand II permet à la ville de Bergheim, pour une durée de vingt ans, de refuser tout juif qui voudrait s'y installer, en raison de leur présence trop "nuisible" aux intérêts des habitants, sans préciser davantage les ennuis qu'ils occasionnent²⁴³. Enfin, la commune de Wingersheim, en raison des "torts que font les cinquante juifs qui y résident", obtient de la Préfecture de Haguenau, en 1615, leur réduction à quatre familles, soit pas plus de trente personnes²⁴⁴. La peur des juifs, c'est surtout la peur du danger qu'ils représentent : en effet, les communautés juives sont très souvent saccagées et pillées par les armées de passage, qui ne se limitent pas à la rue des juifs en général. C'est ce qui apparaît dans la correspondance échangée entre l'évêque Robert de Strasbourg et le magistrat de la ville : l'évêque dénonce à ce dernier les menaces faites par les Suisses en 1477 aux habitants de Dambach et leurs intentions hostiles contre les juifs de la commune²⁴⁵. Par conséquent, se défaire de quelques juifs, de toute façon rendus improductifs par leur petit nombre, peut être un moyen de tenter de préserver une localité.

²³⁹ AM Strasbourg : X 342 et AM Strasbourg, III 174/20 (83). A partir de 1676, les juifs n'ont plus que le vendredi comme jour autorisé pour le commerce des chevaux (AM Strasbourg : XXX 25).

²⁴⁰ AM Strasbourg : III 174/46 (21), décision des XXI et VI 98 (2). Les tanneurs de Wasselonne demandent pour leur part l'autorisation de pouvoir commercer en toute liberté avec les juifs.

²⁴¹ ADBR : C 78 (1). Cette ordonnance intervient deux ans après le bannissement puis l'emprisonnement du juif Gerson, pour pratiques usuraires abusives.

²⁴² ADBR : C 78 (48).

²⁴³ AM Bergheim : AA 1 (37).

²⁴⁴ ADBR : C 78 (66).

²⁴⁵ AM Strasbourg : AA 293.

La moindre présence de juifs en certains lieux est insoutenable. En 1628, l'unique juif de Pfaffenhoffen, Samuel Süssel, est chassé, d'une part parce qu'il se trouve en situation illégale n'ayant pas obtenu l'accord du comte Philippe-Wolfgang pour habiter le lieu, et d'autre part parce qu'aucun juif n'a jamais résidé à Pfaffenhoffen, ce qui est inexact²⁴⁶. L'acte d'expulsion précise que ledit juif s'est réfugié dans la ville à une époque de troubles (*beswerlichen Kriegswesen*) et a obtenu à cette occasion un droit de séjour limité, qu'il n'a pas respecté. La commune se plaint de ce que jamais dans le passé les comtes n'ont "imposé la présence de pareils individus" (*Gemeind Pfaffenhoven niemals mit dergleichen Gesellen beschwert*)²⁴⁷. A cela s'ajoute l'illusion insupportable des communautés "pullulantes" et toujours plus nombreuses, ce qui peut paraître paradoxal à une époque où ne se passe pas une année sans qu'une expulsion soit prononcée. Ainsi, alors que les habitants de Bergheim se plaignent de la présence croissante et illégale de juifs dans leur ville en 1682²⁴⁸, les juifs de Haguenau, en 1628, ne sont pas suffisamment nombreux pour faire *minyán** et négocient avec le conseil de la ville le droit de faire venir des juifs "étrangers" à *shabbat**, afin que l'office puisse se tenir, donnant ainsi une idée de la petite taille de la communauté juive de Haguenau au XVIIe siècle²⁴⁹. Si une dizaine de foyers juifs tout au plus sont dénombrés au XVIe siècle à Wintzenheim, la liste des corvées nous apprend que deux familles juives seulement habitent à Bouxwiller en 1562²⁵⁰. En 1685, 59 juifs vivent à nouveau à Spire²⁵¹. Dans la réalité, la présence juive revêt un aspect très résiduel. Mais la tendance à la concentration dans les campagnes et l'afflux de ces juifs ruraux vers les grands pôles urbains créent cette impression que les juifs sont bien plus nombreux qu'ils ne le sont en réalité²⁵².

La peur des juifs semble être, dans les cas cités, une peur avant tout pratique et concrète, fondée sur les nécessités économiques, financières et politiques propres à une époque, bien plus que par un débordement du juif imaginaire dans le quotidien des juifs et des chrétiens des XVe-XVIIe siècles. L'exclusion des villes déstabilise grandement la vie des communautés juives rhénanes. Comme le dénonce Martin Luther, les juifs deviennent prisonniers de l'Empire, car ils sont expulsés au sein même de ses frontières, exclus des villes

²⁴⁶ A Hattingen (Westphalie), en 1498, l'unique juif du lieu est également banni. Cf. ASCHOFF Diethard, "Die Juden in Westfalen zwischen Schwarzem Tod und Reformation (1350-1530). Studien zur Geschichte der Juden in Westfalen", *Westfälische Forschungen*, 30 (1980), p. 88.

²⁴⁷ ADBR : E 2378.

²⁴⁸ AM Bergheim : GG 7 (2). Cette plainte repose sur un décret de Ferdinand II, du 28 avril 1568, qui défend aux juifs de s'établir dans la ville.

²⁴⁹ AM Haguenau : BB 63.

²⁵⁰ ADBR : E 1448 (29).

²⁵¹ Stadtarchiv-Speyer : 1 A 112 (3) [13 avril 1685] : recensement.

et trop pauvres pour payer les sauf-conduits qui leur permettraient d'acquérir une mobilité plus grande. Au XVI^e siècle, les juifs se retrouvent au bas de la pyramide sociale, concordant ainsi avec les *desiderata* émis par Martin Bucer en 1539 dans son *Judenrathschlag*. Si l'expulsion est comprise comme le seuil ultime de la marginalisation, faisant ainsi pleinement partie de l'antijudaïsme chrétien, la discrimination et les massacres constituent une autre facette du système de persécution des juifs, deux domaines dans lesquels le juif imaginaire joue un rôle non négligeable.

b. Le poids du juif imaginaire dans le domaine juridique.

Observées à l'échelle de l'Empire, les contraintes et vexations que subissent les juifs sont très nombreuses. En effet, la situation des juifs étant très différente d'un lieu à un autre, en raison du droit local auquel ils sont soumis, la persécution devient elle aussi polymorphe : le but recherché est tout à la fois d'entraver le culte juif, freiner leurs activités économiques et répondre aux exigences restrictives de l'Eglise. Le 15 mars 1380, l'évêque Henri III de Constance autorise l'installation de juifs dans la ville de Fribourg-en-Brisgau, sous certaines conditions : leur judéité doit être connue de tous et aucune affaire ne peut être traitée avec un chrétien. Ils ne sont pas autorisés à construire une synagogue et ne peuvent avoir de cimetière dans la ville sans le consentement de l'évêque. Quant à leurs fêtes, elles sont tolérées, mais doivent se faire dans la plus grande discrétion et à l'abri du regard des chrétiens. Enfin, tout contact entre les membres des deux confessions doit être évité, particulièrement dans le domaine médical²⁵³. Quatorze ans plus tard, le duc Léopold d'Autriche ordonne que du mercredi de la Semaine Sainte au lundi de Pâques, les juifs ne quittent pas leur domicile²⁵⁴. Plus tard, en 1633, le magistrat de Guebwiller interdit aux juifs de pratiquer leur culte en public, particulièrement les circoncisions, d'abattre des animaux et de manger de la viande durant la Semaine sainte. Tout contrevenant encourt le risque d'être chassé de la ville²⁵⁵. L'enfermement des juifs lors des festivités chrétiennes est plus ou moins draconien selon les lieux : un document daté du 31 août 1681 conservé aux archives de Spire nous apprend que dans cette ville, les juifs ne peuvent sortir de chez eux le dimanche. En effet, ils demandent à pouvoir exceptionnellement désobéir à la loi locale, pour quitter leurs maisons durant les trois

²⁵² En certains lieux, en revanche, la croissance démographique des juifs est assez importante : à Mayence, on passe de 2 à 6 familles au XV^e siècle à 56 familles en 1536, puis 454 familles en 1613. Cf. BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. XIV, p. 195.

²⁵³ Stadtarchiv-Fribourg-en-Brisgau : A 1 XIIc.

²⁵⁴ Stadtarchiv-Fribourg-en-Brisgau : A 1 XIIc [14 septembre 1394].

²⁵⁵ AM Guebwiller : BB 10 [10 mars 1633].

prochains dimanches, afin de pouvoir célébrer ensemble trois des plus grandes fêtes de leur calendrier liturgique, à savoir *Rosh ha-Shana**, *Kippour** et *Soukkot**²⁵⁶. Cela met en avant qu'il est des endroits où ce type de prohibition est réellement appliqué. L'on retrouve dans ces quatre ordonnances les prescriptions pontificales en vigueur depuis le XIIIe siècle. L'aspect économique transparaît dans les interdictions de commercer durant les fêtes chrétiennes, pour éviter toute concurrence déloyale, comme le rappelle en 1468 l'évêque de Spire, Matthias von Rammung²⁵⁷.

D'autres mesures révèlent la force de l'enseignement du mépris et son imprégnation dans la société : pour ne citer qu'un seul exemple, il suffit de penser au montant de la somme que les juifs doivent payer en certains lieux en guise de *Judenzoll* ou pour d'autres taxes extraordinaires. En effet, en 1237, les juifs, bien que ne résidant plus à Metz, apparaissent néanmoins au tarif du tonlieu : chaque fois qu'ils désirent traverser la ville, il leur faut payer une redevance de 30 deniers symboliques, qui rappelle le prix de la livraison du Christ²⁵⁸. De la même manière, lorsque la ville de Rosheim est en difficulté en 1544, elle oblige les juifs à lui verser des céréales et une taxe de 30 florins²⁵⁹. Le juif imaginaire est un être mauvais, à l'instar de tous les juifs qu'il représente. C'est pourquoi c'est à eux qu'incombent les corvées les plus pénibles, telles que le logement des gens de guerre. Les chrétiens tentent en effet de se soustraire à cette obligation pénible. Ainsi, à Saverne en 1636, durant la Guerre de Trente Ans, l'évêque de Strasbourg écrit aux autorités de Saverne au sujet de quelques juifs venus s'installer en ville, sans qu'il soit précisé s'ils sont venus y trouver refuge ou si la ville les a accueillis de son plein gré. Il leur demande de leur imposer des soldats à domicile et de les faire contribuer financièrement par une taxe de guerre. S'ils se rebellent, il faudra les expulser²⁶⁰.

A priori, le juif imaginaire, objet de haine et de rejet non substantiel et irréflecti, s'oppose théoriquement à toute notion de droit et de justice. Pourtant, il existe deux cas probants, où s'observent l'interpénétration de la justice et de l'antijudaïsme, avec les dérives qu'elle occasionne. Le juif imaginaire et les peurs séculaires qu'il porte en son sein viennent submerger les juifs réels, par le détournement à leurs dépens de pratiques juridiques qui revêtent alors un caractère humiliant et cruel. Il s'agit des serments *more judaico* ou *Judeneiden*, d'une part, de l'exécution *more judaico* d'autre part.

²⁵⁶ Stadtarchiv-Speyer : 1 A 112 (8).

²⁵⁷ Stadtarchiv-Speyer : 1 U 393 [24 octobre 1468].

²⁵⁸ AM Metz : CC 582 (12).

²⁵⁹ ADBR : 1 B 710.

Le *Judeneid*, fort bien traité par Guido Kisch²⁶¹, est un serment prêté par les juifs dans les cours de justice, dans lequel se retrouvent des éléments propre à leur Loi religieuse, permettant ainsi qu'ils soient jugés en cas de conflit avec des chrétiens. Cette pratique qui apparaît sous les Carolingiens n'est pas conçue à l'origine comme avilissante. Bien au contraire. Elle connaît une destinée particulière dans chacun des pays où elle est en vigueur. L'Espagne et l'Allemagne surtout y recourent. Les premiers *Judeneiden* rédigés en allemand figurent dans le droit local des villes de Görlitz et d'Erfurt, au XIIe siècle, puis sont inclus aux siècles suivants dans les lois municipales et les recueils juridiques, d'où leur multiplicité. En 1411, le conseil municipal de Colmar souligne qu'il serait bon que les juifs prêtent serment sur la loi de Moïse²⁶². Ils comportent tous deux parties, une cérémonielle et une verbale. Le juif pose sa main droite sur un rouleau de la *Torah* ou sur un *codex* du *Pentateuque* pendant qu'il prononce le serment, au cours duquel est fait un appel à Dieu et une mention de la toute puissance divine, ainsi que des imprécations bibliques contre les parjures²⁶³, comme le montre le texte du serment *more judaico* de Haguenau, datant de 1300 :

"Aussi vrai qu'est tout ce qu'on vient de lire qui se trouve contenu dans ce livre, et que je veux strictement observer, je dis la vérité. Pour cela, que me vienne en aide mon seigneur Dieu qui a créé le ciel et la terre, l'eau et le feu, l'air et le brouillard, la mousse et l'herbe, les monts et les vaux et toutes les créatures. Et si je ne tiens pas ce serment, je ne veux jamais être soutenu par la Sainte Alliance que Dieu a conclue avec Moïse en lui donnant les tables de Pierre sur le Mont Sinaï ni par les saints noms qui sont inscrits sur les cinq livres de Moïse. De plus, si je transgresse ce serment, je renonce à la protection qui doit me venir du plus saint des commandements, celui de la circoncision par lequel nos ancêtres Abraham, Isaac et Jacob ont juré. Enfin, si je ne le tiens pas, que ma femme et mes enfants soient considérés comme veuve et orphelins, que mon salut ne trouve plus de réponse, c'est-à-dire que je sois mort civilement"²⁶⁴.

C'est approximativement ce même texte que l'on retrouve pour le *Judeneid* établi par le *Reichskammergericht* de Spire en janvier 1538, réemployé en 1564 pour celui de Hunawahr²⁶⁵. Une variante apparaît dans le *Judeneid* de Rouffach, en 1613, où, au lieu de poser sa main droite sur la *Bible*, le juif doit la mettre dans celle du chrétien qui lui défère le

²⁶⁰ AM Saverne : CC 14 [20 mai 1636].

²⁶¹ KISCH Guido, "A fourteenth century jewish oath of South Germany", *Speculum*, 15 (1940), p. 331-337 ; *ID.*, *The Jews in Medieval Germany...*, *op. cit.*, p. 275-289 ; *ID.*, *Forschungen...*, *op. cit.*, p. 137-184 et p. 187-198. Voir également ZIMMERMANN Volker, *Die Entwicklung des Judeneides ; Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter*, Francfort, 1973 et ZIEGLER Joseph, "Reflections on the Jewry Oath in the Middle Ages", *Studies in Church History*, 29 (1992), p. 209-220.

²⁶² AM Colmar : BB 43 (71).

²⁶³ En cas de parjure, ils appellent souvent sur eux le châtement des fils de Koré (*Nombres*, 16:32) ou la lèpre de Naaman (*Premier livre des Rois*, 5:1), comme cela apparaît dans le serment de Francfort-sur-le-main, en 1392. Cf. MARCUS Jacob (éd.), *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook, 315-1791*, (New York: JPS, 1938), 49-50.

²⁶⁴ AM Haguenau, AA 1. Cité et traduit dans SCHEID Elie, *Histoire des juifs d'Alsace*, Paris, 1887, p. 125. Cf. annexe 10.

²⁶⁵ CHRISTMANN Gérard, "Note sur le *Judeneid* de Hunawahr", *Annuaire de la SHAC*, XXIII (1973), p. 75.

serment²⁶⁶. Un exemple caustique est contenu dans les archives de Munster : une altercation a lieu au marché d'Ammerschwihr, au mois de juillet 1507, entre le bailli de Munster, Caspar Meyer, et le juif Mosse. Le greffier d'Ammerschwihr désigne à Caspar Meyer un groupe de quatre juifs, lui signifiant qu'il serait bon de les envoyer à Munster. Mais ce dernier lui rappelle qu'en raison d'une ordonnance promulguée punissant tout chrétien qui ferait affaire avec des juifs, leur présence là-bas ne se justifie pas. Mosse donne alors son avis, en disant que, de toute façon, ce sont des pauvres qui vivent à Munster, qui ne font rien d'autre que des échaldas, des planches, du fromage, du beurre, des vaches et des veaux (*es sint Arm Lut zu Munster su machen stecken, thylen, kess, ancken, kug und kelben*). Il dira plus tard que c'était une plaisanterie. Devant cet affront, Caspar Munster porte plainte. L'affaire est jugée par les magistrats de Turckheim. Mosse est prié de prêter un serment *more judaico* pour reconnaître que c'était bien par plaisanterie qu'il a traité les habitants de Munster de "faiseurs de vaches" et non pour les déshonorer²⁶⁷.

Cependant, localement, dès le XIIIe siècle, la partie cérémonielle du *Judeneid* devient dégradante, voire obscène. Il n'est pas rare d'y trouver trace de la crucifixion de Jésus Christ, comme dans le *Schwabenspiegel*, composé en 1275-1276, où il est demandé au juif de porter une ceinture d'épines autour de la taille. Mais la lecture de l'ensemble de l'article consacré au *Judeneid* offre une idée de ce que peut être une humiliation à l'époque : le juif doit en plus se tenir les pieds dans l'eau et cracher trois fois sur son membre en appelant la malédiction sur lui en cas de parjure²⁶⁸. Plus tôt, vers 1225-1230, le *Sachsenspiegel* préconise que le juif se tienne debout sur une peau de truie (*he shal stan up einer soghen hut*) qui a mis bas au cours des quinze derniers jours et ses pieds nus (*barfuet*) doivent être directement en contact avec les mamelles (*up de tydten*)²⁶⁹. Cette même requête apparaît en 1397 dans le *Berliner Stadtbuch*²⁷⁰ et en 1613 dans le serment de Saverne. Il y est toutefois précisé que, si les juifs y sont vraiment opposés, ils peuvent ne pas se tenir sur la peau de l'animal mais à côté²⁷¹. D'autres cérémoniels encore, tel celui d'Erfurt, paraissent totalement absurde : le juif doit se

²⁶⁶ AM Rouffach, BB 126 : *Man soll dem Juden so ein aidt schwören will, sein rechte handt in das christen handt nehmen und sprechen also schwörest du bey dem Gott Abraham Isaac und Jacob (...)*. Cf. annexe 21.

²⁶⁷ AM Munster : FF 201.

²⁶⁸ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, op. cit., p. 49.

²⁶⁹ KISCH Guido, *Sachsenspiegel and Bible...*, op. cit. et *ID.*, KISCH Guido, *Jewry-Law in Medieval Germany...*, op. cit., p. 51 : (...) *He schal stan up einer soghen hut, de jünghen heuet gehat binnen virtein nachten. Dy hut schal men upschlippen by me ruggen, unde spreiden sy up de tydten, dar schal dy yude up stan barfuet (...)*.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 51 : (...) *Up di tytten muste di jode barft stan (...)* ["le juif doit se tenir debout et pieds nus sur les mamelles"].

²⁷¹ AM Saverne : CC 5 : (...) *Dieser Eyd soll ein Jud schwören uf irem dalmutbuche und mit den füessen stehen auf einer Schweinhaut, aber man erlast sy es um bitwillen das sie nitt uf der hüte steen (...)*. Cf. annexe 21.

tenir debout sur un tabouret et regarder le soleil en face, coiffé du *Judenhut* et recouvert d'un manteau gris²⁷².

L'iconographie chrétienne rend compte des différents types de serments prêtés, humiliants ou neutres. Si dans les encyclopédies de la loi séculière universelle harmonisant les lois romaines, le droit canon et les lois allemandes que sont le *Layenspiegel* d'Ulrich Tengler (Augsbourg, 1509)²⁷³ et le *Richterlich Clagspiegel* de Sebastian Brant (Strasbourg, 1516)²⁷⁴, les juifs sont représentés aux pieds du magistrat, affublés de la rouelle et jurant sur un ouvrage comportant des caractères pseudo-hébraïques, il en va tout autrement pour l'illustration qui accompagne le texte du serment que doivent prêter les juifs de Breslau au XVIIe siècle²⁷⁵. On y voit en effet un juif qui se tient debout, tête nue²⁷⁶, le manteau porté uniquement sur la partie gauche du buste, la main droite posée sur les Dix Commandements et les pieds nus sur une peau de porc, ainsi que le prescrit le cérémoniel²⁷⁷. Cette pratique avilissante ne sera abolie, et encore temporairement, qu'au XVIIIe siècle, grâce aux efforts de Moïse Mendelssohn, qui obtient sa suppression par un décret royal le 27 septembre 1791, en même temps que d'autres mesures restrictives jugées humiliantes par les juifs comme par la monarchie française²⁷⁸. La dérive que connaît le serment *more judaico* peut peut-être s'expliquer par la nature conciliante de ce procédé juridique, destiné avant tout à intégrer les juifs. Comment dès lors recourir à une pratique chrétienne respectueuse des croyances juives sans heurter les chrétiens, qui peuvent ne pas comprendre que ces autres, ces infidèles, soient en mesure d'acquérir un poids juridique ? Car le *Judeneid* n'a pas d'autre but que, sous une forme déguisée, d'infliger au parjure juif une peine similaire à celle qui touche le chrétien excommunié, sans que le terme chrétien "excommunication" soit prononcé.

²⁷² CHRISTMANN Gérard, "Note sur le *Judeneid*...", *op. cit.*, p. 76.

²⁷³ RUBENS Alfred, *A Jewish Iconography*, Londres, 1954 [diaporama 110].

²⁷⁴ CHRISTMANN Gérard, "Note sur le *Judeneid*...", *op. cit.*, p. 77. Il y a une proximité iconographique qui ne laisse que peu de doute sur le recours à un illustrateur unique.

²⁷⁵ SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 4 [diaporama 137].

²⁷⁶ Est-ce parce que le chapeau pointu est tombé en désuétude à cette époque ou faut-il y voir une mesure infamante, puisque les juifs ne se découvrent pas la tête, *a fortiori* s'il leur faut jurer sur un texte biblique ? Cette seconde possibilité semble la plus vraisemblable, d'autant qu'elle est dénoncée dès le XVe siècle par rabbi Israel Isserlein : en effet, à Breslau, en 1455, la municipalité exige que le juif épèle à voix haute le Tétragramme sacré, la tête nue. Cf. ISSERLEIN Israel, *תשובת ישראל על שאלת הרבנים* - *Responsa*, s. l., 1519, n°235 [en hébreu, écriture *rachi*].

²⁷⁷ (...) *Hernachmals wird ihm die Weise, so in Vollziehung des Eydes gehalten wird, angezeigt, als nemlich, dass er seiner rechten Arm bis an die Brust entblößen, und dieselbige Hand auf die hebräischen Zehen Gebot legen, auch auf einer Sau-haut stehend schweren soll* (...), cité dans SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, *op. cit.*, planche 4.

²⁷⁸ LANDAU Lazare, "Le serment *more judaico* et son abolition en Alsace", extrait du *Bulletin de nos communautés*. Article en ligne, sur le site du judaïsme d'Alsace et de Lorraine : <http://www.sdv.fr/judaïsme/histoire/morejud.htm>. Cet article ne figure pas dans la bibliographie.

La seconde manifestation de l'antijudaïsme populaire dans la sphère du politique et du juridique est l'exécution dite aujourd'hui *more judaico*. Dans les sources médiévales et modernes, latines et allemandes, ces termes *more judaico* n'apparaissent pas, il s'agit d'une dénomination contemporaine. De quoi s'agit-il ? En héritier du droit romain, le Moyen Age s'attache à diversifier les pénalités selon la nature du délit et du coupable. La pendaison, qui sanctionne le vol, devient progressivement le châtiment réservé aux juifs, d'une manière particulière. Alors qu'au XIV^e siècle, si l'on en juge par l'une des illustrations contenues dans la version du manuscrit de Heidelberg du *Sachsenspiegel* (1300-1315)²⁷⁹, les juifs jugés coupables sont pendus par le cou, une pratique nouvelle apparaît à la fin du Moyen Age qui consiste à pendre les juifs par les pieds, comme les voleurs, entre deux chiens²⁸⁰. Cette pendaison particulière, qui ne touche que les juifs reconnus coupables de vol, est représentée dans l'ouvrage de Thomas Murner, *Die Entehrung und Schmach*, paru en 1512²⁸¹ : on y voit un juif suspendu la tête en bas, entouré de deux chiens vivants, en dessous desquels est allumé un bûcher²⁸². L'on constate ici toute la cruauté qui accompagne cette mise à mort lente²⁸³ et douloureuse, car la fumée et la chaleur excitent les chiens, affamés de surcroît, qui s'en prennent alors au juif²⁸⁴. Une gravure similaire figure dans la *Eidgenössischen Chronik* de Rudolf Stumpf (Zurich, 1586). Dans les deux cas, le spectacle s'offre à la vue de nombreux témoins, des soldats à en juger par la présence de chevaux et d'armes²⁸⁵.

Si l'on en croit le curé d'Ensisheim, Johann Rasser, auteur d'un drame populaire représenté dans cette même localité en 1573 et imprimé l'année suivante à Strasbourg, sous le titre *Ein schön christlich new Spil von Kinderzucht*, ce type de mise à mort est caractéristique des juifs condamnés pour usure. En effet, le protagoniste de sa pièce se nomme Ulman, c'est un usurier juif condamné pour son crime et la description de son exécution correspond aux

²⁷⁹ BARNAVI Elie, *Histoire universelle...*, *op. cit.*, p. 105 [diaporama 22].

²⁸⁰ KISCH Guido, "The 'jewish execution' in Mediaeval Germany", *HJ*, 5 (1943), p. 103-132.

²⁸¹ ZAFRAN Eric M., "An alleged case of image desecration by the Jews and its representation in art : the Virgin of Cambron", *JJA*, 2 (1975), fig. 14 [diaporama 115].

²⁸² A partir du XIII^e siècle, le feu est le moyen par lequel périssent les hérétiques et les apostats.

²⁸³ Un cas de pendaison est rapporté pour l'année 1588 par Johann Schudt, au XVIII^e siècle. Il rapporte que le juif reste suspendu par les pieds pendant sept jours, en vie et conscient. L'auteur s'étonne de voir quelqu'un préférer mourir dans d'atroces souffrances plutôt que d'apostasier. Car si le juif se convertissait, il serait pendu selon le mode chrétien, par le cou. Cf. SCHUDT Johann Jacob, *Jüdische Merckwürdigkeiten...*, *op. cit.*, vol. II, chp. 29, p. 138.

²⁸⁴ Une chronique du XV^e siècle relate qu'à Dortmund, en 1486, les deux chiens n'ont pas d'autre fonction que tuer le juifs à petit feu, à coups de morsures : (...) *und dat hovet nach der erden hangende an die galgen geheffiget, neven im twe levendige grote hunde in secker up gehangen, und als dieselvigen ouch van den bodel gevestiget und gehangen hebben, die secke affgethogen, umb den juden mit bitten tom dode to brengen, des aver nuwerlde to Dortmunde gescheen was (...)*. Citée dans KISCH Guido, "The 'jewish execution'...", *art. cit.*, p. 127.

²⁸⁵ FEHR Hans, *Das Recht im Bild. Mit 122 Abildungen*, Erlenbach et Zurich, 1923, fig. 103 [diaporama 98].

deux illustrations citées précédemment²⁸⁶. Cependant, Ulman se suicide : un cadavre factice est alors pendu symboliquement par les pieds, sans chiens. Cela met en avant l'usage absolument odieux qui est fait des chiens lorsque le pendu est un humain. Selon Moïse Ginsburger, le curé se serait inspiré d'un juif contemporain, Ulman de Merxheim-Berrwiller, un usurier en procès avec de nombreux chrétiens, que l'on retrouve à maintes reprises dans les archives départementales du Bas-Rhin²⁸⁷ et Haut-Rhin²⁸⁸. Cependant, il n'a pas fini sa vie pendu ou suicidé. Je n'ai trouvé dans les archives alsaciennes qu'un seul cas de pendaison *more judaico* : il s'agit d'un juif de Franconie nommé Jacob, coupable de vol et d'escroquerie dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Or, ce juif se suicide après sa condamnation²⁸⁹. Peut-être Johann Rasser s'est-il inspiré de ce fait divers pour construire la trame de sa pièce, tout en prenant pour modèle Ulman de Merxheim-Berrwiller.

Quel est l'intérêt de la pendaison *more judaico* ? Il semblerait que ce soit une affaire de distinction entre les voleurs juifs et les voleurs chrétiens. En effet, dans l'illustration du *Sachsenspiegel* mettant en scène une pendaison selon le mode traditionnel, seul le *Judenhut* détermine l'origine religieuse du voleur. Cette préoccupation apparaît au milieu du XIV^e siècle dans le recueil de lois de Brünn, le *Brünner Schöffebuch*, dans lequel la différenciation par le *pileus cornutus* est spécifiée²⁹⁰. Le recours à des chiens remonte à une coutume païenne d'immolation où l'exécution publique est conçue comme un acte religieux expiatoire. La mention la plus ancienne de pendaison par les pieds et entre deux chiens d'un chrétien remonte au XI^e siècle. Elle est rapportée par le chroniqueur Adam von Bremen, dans ses *Gesta Hammenburgensis Ecclesiae Pontificum* (1072-1076)²⁹¹. Quant à la première pendaison par les pieds d'un juif mais sans chiens, on la trouve dans *Les annales et la chronique des dominicains de Colmar*, à la date de 1296, où il est relaté que l'année précédente, un voleur juif a été pendu par les pieds à Soultzmatt²⁹².

²⁸⁶ (...) *Am galg sol er erhenckt werden / Mit dem Haupt nid sich der erden, / Zwen Hund, auff jeder seiten ein / Und Ulman jud damitten drein* (...), cité dans GINSBURGER Moïse, "Le rabbin de l'empereur Jacob de Worms et sa famille", *SHIAL* (1926), p. 19.

²⁸⁷ ADBR : G 394 [1565] : litige avec la ville de Rouffach.

²⁸⁸ ADHR : C 117 (15a et 53b) ; ADHR : C 118 (104b).

²⁸⁹ AM Colmar : FF 359 (36-57).

²⁹⁰ RÖSSLER Emil Franz (éd.), *Die Stadtrechte von Brünn aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert*, Prague, 1852, p. 202 (...) *pilleus de scutella ligno quodam elevato superius scutellae more judaico imposito factus cum pice ardente crinibus et capiti judaei impressus cum eodem pilleo, ut a christianis suspensis discernetur* (...).

²⁹¹ BREMEN Adam von, *Gesta Hammenburgensis Ecclesiae Pontificum*, Hanovre, 1846 (MGH SS III, 8), p. 338.

²⁹² *Les annales et la chronique des dominicains de Colmar*, op. cit.

Pourquoi le glissement d'un châtiment à l'origine appliqué aussi bien aux juifs qu'aux chrétiens s'est-il opéré à partir de la fin du XIV^e siècle ?²⁹³ Quelles en sont les significations ? Le chien jouit d'une mauvaise réputation, tant dans l'interprétation biblique que rabbinique et ne se situe pas loin du porc dans l'échelle de l'ignominie animale en lien avec les juifs. Il est toutefois impossible d'expliquer véritablement l'abandon de la pendaison entre deux chiens pour les chrétiens. Elle devient une norme pour les juifs à partir de la seconde édition, en 1511, du *Layenspiegel* d'Ulrich Tengler²⁹⁴ et le demeure encore durant tout le XVII^e siècle. L'aspect avilissant de cette pratique est renforcé par le fait que les cochons, entre autres animaux, sont pendus de la même manière²⁹⁵. Ce châtiment, s'il humanise les porcs, animalise les juifs. Cela contribue à ternir la perception des juifs, tant dans les représentations collectives médiévales et modernes, que contemporaines.

Dans les sources hébraïques et juives, particulièrement dans les *Responsa*, il n'y a pas de traces du serment *more judaico* ni de la pendaison par les pieds. Faut-il comprendre que ces pratiques ne sont pas comprises par les juifs de l'époque comme une offense ? Ou peut-être revêtent-elles un caractère beaucoup trop localisé pour que l'ampleur du phénomène puisse être appréciée. Il est également possible d'imaginer qu'elles appartiennent bien plus au folklore traditionnel, en dehors de quelques cas avérés, qu'à la réalité, ce que vient confirmer la faible occurrence de tels actes dans les sources normatives. Leur existence dans les sources juridiques atteste toutefois l'impact de l'antijudaïsme théologique et populaire, qui cherche à séparer les juifs des chrétiens, même s'il faut pour ce faire recourir à la violence physique et à l'humiliation. Leur présence dans des documents de ce genre, relayée par les chroniques, véhicule une image officiellement dégradée des juifs et renforce la perception négative des juifs. Les sentiments antijuifs qui existent au sein des populations chrétiennes se trouvent légitimés par les autorités qui n'adoptent finalement jamais une attitude franche à l'égard des juifs, oscillant en permanence entre intérêts personnels et antijudaïsme. Cette ambiguïté de la perception et de l'utilisation des juifs se retrouve matérialisée dans le signe distinctif qu'est la rouelle, à la fois sceau impérial et marque du bouc émissaire juif.

²⁹³ D'après FEHR Hans, *Das Recht im Bild...*, *op. cit.*, la première représentation d'un juif pendu entre deux chiens (et deux singes) remonte à 1398 (fig. 104).

²⁹⁴ TENGLER Ulrich, *Layenspiegel*, Augsburg, 1511, folio CCXVI : *Den Juden zwischen zweyen wütenden oder beyssenden Hunden zu der gewonlichen richtstat ziehen vel schlaiffen mit dem strang oder ketten, bey seinen füssen an ainen besondern galgen zwischen die Hund nach verkerter mass hencken, damitt er also vom leben zum tod gericht werd, in seinen plinden judischen unglauben*. Cité dans KISCH Guido, "The 'jewish execution'...", *art. cit.*, p. 125.

²⁹⁵ FABRE-VASSAS Claudine, *La bête singulière...*, *op. cit.*, p. 197 et suivantes.

c. *La rouelle, marque du bouc émissaire.*

Pour les historiens, la rouelle représente le signe discriminatoire par excellence, la marque indélébile de l'infamie²⁹⁶ et le moyen le plus visible par lequel les juifs se voient retiré tout semblant de dignité humaine²⁹⁷. Elle devient l'emblème de la condition précaire et humiliante dans laquelle se trouvent les juifs, la marque qui extériorise leur judéité et les crimes dont ils se sont rendus coupables. Avec la rouelle, le juif imaginaire se superpose pleinement au juif réel, l'accable de tout son poids. Ce signe est d'autant plus déconsidéré et condamné par l'historiographie contemporaine qu'il est considéré comme l'ancêtre de l'étoile jaune imposée par le régime nazi dès 1939²⁹⁸. Si le port obligatoire de l'étoile de David tire certainement son modèle des pratiques médiévales et modernes de la différenciation des juifs – bien qu'aucune référence au passé ne soit faite dans les ordonnances des années 1939-1941 – il est, pour des raisons historiques et chronologiques évidentes, absurde de vouloir dresser un bilan comparatif qui aboutirait à un rapprochement de deux sociétés aussi éloignées²⁹⁹.

Nette est la différence qui subsiste entre l'acte d'imposition du signe par les autorités religieuses et civiles, et la réception qui en est faite par les chrétiens. Pourtant, si l'on en croit nombre d'historiens dans la mouvance de Guido Kisch et de Heinrich Graetz³⁰⁰, peu importent les motivations premières, seules les conséquences comptent. Certes, ce sont ces dernières qui jouent le rôle le plus néfaste dans l'existence des juifs réels. Cependant, je reste persuadée que le refus d'une interprétation univoque de la rouelle est important, afin de ne pas appréhender l'histoire des juifs sous un angle totalement négatif. Elle renforce par ailleurs ce qui est expliqué depuis le début de cette partie, à savoir l'absence de motivations absolument et uniquement antijuives dans les décrets et mandements impériaux et séculiers. De plus, une telle distinction permet de mettre en avant le processus de dégradation de la condition des juifs : en effet, la transformation progressive de la rouelle comme marque du bouc émissaire va de pair avec le changement de perception des juifs qui s'opère dès le XIIIe siècle et se renforce au XVIe siècle.

La rouelle apparaît en Allemagne au XVe siècle, à une époque où elle tend à disparaître du reste de l'Occident qui lui préfère le chapeau, plus grand donc plus visible.

²⁹⁶ ROBERT Ulysse, *Les signes d'infamie...*, *op. cit.*

²⁹⁷ KISCH Guido, "The 'jewish execution'...", *art. cit.*, p. 123.

²⁹⁸ Cf. *ID.*, "Jewry-Law in Central Europe, Past and Present", *Journal of Central European Affairs*, 2 (1942), p. 410-422 et REITLINGER Gerald, *The Final Solution : the Attempt to exterminate the Jews of Europe 1939-1945*, New York, 1953, voir la partie intitulée *Judenstern*.

²⁹⁹ KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *art. cit.*, *passim*.

Dans ce signe sont mobilisés plus ou moins consciemment tous les stéréotypes médiévaux véhiculés pendant des siècles à l'encontre des juifs. Il ne peut donc pas être perçu comme complètement neutre. Observons son existence légale. Il convient avant tout de rappeler que le Moyen Age et, dans son prolongement, l'époque moderne, classifient et distinguent les catégories sociales qui les composent. Ce principe de l'étiquette ne comporte pas toujours une dimension dépréciative, car aux individus traditionnellement classés dans les "marginiaux", et par-là même déconsidérés comme les hérétiques, les prostituées et les lépreux, il faut ajouter les nobles, les clercs et les paysans, qui, respectivement, par l'épée et la robe longue, la tonsure, la robe courte, font l'objet d'une distinction visuelle, tant dans l'iconographie que dans la réalité. Or, force est de constater qu'ils n'appartiennent pas aux catégories honnies de la société. Les différences dans le costume, tant dans la réalité que dans l'iconographie, soulignent l'appartenance sociale, le métier pratiqué et fournissent d'autres renseignements encore, répondant ainsi à l'adage "l'habit fait le moine". Dans une société chrétienne qui prône le respect d'un ordre établi qui passe par la reconnaissance des fidèles, c'est finalement de manière connexe que les juifs sont distingués. Par ailleurs, la loi criminelle au Moyen Age est conçue comme dégradante et n'hésite pas à humilier ostensiblement les membres de la société qui ont agi à l'encontre du bien public, ce que l'on constate avec les mises au pilori ou le port plus ou moins permanent d'un vêtement rappelant l'ignominie commise³⁰¹. Il n'y a donc pas lieu d'y voir à tout prix une persécution propre aux juifs, une large partie de la société est concernée. Ainsi, si aujourd'hui le fait de distinguer un individu, en raison de sa profession ou de son appartenance religieuse, nous semble moralement condamnable, il est important de faire abstraction ici de tout jugement de valeur et de se départir de l'histoire douloureuse du XXe siècle, afin d'appréhender de la manière la plus objective possible l'imposition de la rouelle aux juifs.

La première mention de la rouelle sur le sol germanique date de 1434 et concerne les juifs d'Augsbourg³⁰². La généralisation de cette prescription tout d'abord locale a une origine ecclésiastique : Nicolas de Cues, légat pontifical pour la Germanie, impose, lors du synode de Bamberg en 1451, que les juifs de sexe masculin portent une rouelle de couleur jaune, d'un diamètre d'au moins un doigt d'homme, sur la poitrine, au-dessus de leurs vêtements³⁰³. Cette mesure est étendue dans les deux années qui suivent à presque tout l'espace germanique, lors des conciles et synodes de Mayence (1451)³⁰⁴, Würzburg (1451)³⁰⁵, Cologne (1452)³⁰⁶,

³⁰⁰ GRAETZ Heinrich, *Geschichte der Juden...*, *op. cit.*, vol. VII.

³⁰¹ KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *art. cit.*, p. 117.

³⁰² *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, p. 193 [23 septembre 1434].

³⁰³ STERN Moritz (éd.), *Urkundliche Beiträge...*, *op. cit.*, p. 52-53. Cf. annexe 4.

³⁰⁴ *Concilia Germaniae...*, *op. cit.*, vol. V, p. 466.

Augsbourg (1452)³⁰⁷ et Ratisbonne (1452), entre autres³⁰⁸. La première ordonnance impériale à ce sujet date de 1530 : en effet, Charles-Quint impose la rouelle par l'article XXII de sa *Reichspolizeiordnung*, et afin de s'assurer de l'application de son décret, demande à "tous les princes-électeurs, princes, prélats, comtes, villes libres, seigneurs, chevaliers, serviteurs, maîtres, bourgmestres, juges et conseils d'y veiller avec fermeté"³⁰⁹. Cette demande est une nouvelle fois généralisée dans l'Empire entre 1551 et 1561, par un texte de l'empereur Ferdinand Ier, accompagné d'un modèle de rouelle, jaune, creuse et large comme la paume d'une main³¹⁰.

Quelles sont les raisons invoquées par les empereurs ? En 1530, il s'agit simplement de distinguer les juifs des chrétiens, sans qu'aucune précision supplémentaire ne soit ajoutée. Tout contrevenant se verra confisquer les vêtements et accessoires qu'il porte sur lui, et devra verser une amende d'un montant deux fois supérieurs à la valeur des biens saisis. En 1551, les raisons de l'imposition de la rouelle sont multiples : "pratiques indécentes", "usure insupportable", "prêts d'argent onéreux", "dommages pernicious et injurieux causés au peuple chrétien". A cela s'ajoute que les juifs "se livrent à toute sorte d'actions maléfiques, scandaleuses et vicieuses, destinées à disgracier, diffamer et déprécier" la religion chrétienne. Cela peut se faire parce que les juifs évoluent librement parmi les chrétiens, sans qu'on puisse les reconnaître. Pour cette raison, Ferdinand Ier ordonne que "soit observée une distinction entre chrétiens et juifs, dans le vêtement et dans le costume, et, comme cela se fait dans de nombreux pays, que les juifs soient marqués et distingués par un signe spécifique". Si un juif est surpris sans la rouelle, tous ses vêtements et tout ce qu'il possède sur lui seront confisqués, la moitié au profit de l'autorité administrative du lieu, l'autre au profit du chrétien qui l'aura dénoncé. En cas de récidive, la troisième fois, le juif sera définitivement expulsé avec femme et enfants³¹¹.

³⁰⁵ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, op. cit., p. 200.

³⁰⁶ *Concilia Germaniae...*, op. cit., vol. V, p. 414.

³⁰⁷ STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland...*, op. cit., p. 274.

³⁰⁸ *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, op. cit., p. 200-201. La rouelle est aussi imposée à Erfurt, Francfort, Magdebourg et Hildesheim.

³⁰⁹ (...) *Desgleichen, dass die Juden einen gelben Ring an dem Rock oder Kappen allenthalben zu ihrer Erkenntnis öffentlich tragen (...). Und damit diese unsere Satzung und Ordnung der übermässigen Kleider und Kleinoder desto festiglicher gehalten und vollzogen werden, so gebiten wir allen Kurfürsten, Fürsten, Prälaten, Grafen, Freien, Herren, Rittern, Knechten, Schuldheissen, Bürgermeistern, Richtern und Räten, dass sie für sich selber diese unsere Ordnung strenglich halten, auch gegen ihrer Untertanen festiglich vollziehen (...)*, cité dans SINGERMANN Felix, *Die Kennzeichnung...*, op. cit., p. 43.

³¹⁰ AM Haguenau : GG 65 ; AM Colmar : AA 173 (32) [édit d'imposition de la rouelle aux juifs des terres alsaciennes et des pays de l'Autriche antérieure – 1551] ; AM Haguenau : GG 65 [mandement impérial demandant aux juifs de la Préfecture de Haguenau de porter un anneau jaune pour se différencier des chrétiens – 1561]. Cf. annexe 20 [diaporama 179].

³¹¹ *Ibid.* Il est difficile d'interpréter les raisons de la mise à nue des juifs. est-ce une pratique humiliante ? Faut-il y voir l'occasion pour les autorités de priver les juifs de leurs vêtements réputés de trop bonne qualité ? La

Les deux principaux motifs invoqués sont donc la séparation des juifs et des chrétiens selon les prescriptions ecclésiastiques et les mauvaises actions des juifs qui revêtent des formes diverses, qui en dehors de l'usure, restent obscures. Une troisième raison peut être mentionnée : en effet, Charles-Quint et Ferdinand Ier sont tous les deux de puissants empereurs qui cherchent à réaffirmer la puissance impériale. Obliger les juifs à porter la rouelle peut alors être conçu dans cette optique. Il y a une instrumentalisation politique de la rouelle qui devient plus, du point de vue de l'empereur, une marque d'appartenance, un sceau impérial d'asservissement en quelque sorte, qu'un signe avilissant et infamant. L'on peut ainsi la comprendre comme une forme de protection car quiconque s'attaque à celui qui porte une rouelle s'en prend directement à l'empereur. L'aspect non-hostile aux juifs apparaît dans les cas d'exemption : en 1551, Ferdinand Ier précise que les juifs ne sont pas tenus de porter un signe distinctif lorsqu'ils voyagent, c'est-à-dire lorsqu'ils sont éloignés d'une ville dont les instances juridiques sont susceptibles de les protéger. En revanche, dans les villes et les villages, particulièrement dans les tavernes et les auberges, leur judéité doit être connue de tous³¹². La pénurie de sources dans ce domaine ne permet pas d'avancer plus d'arguments pour étayer cette thèse.

Parallèlement aux mandements pontificaux, on trouve une grande quantité de textes imposant la rouelle issus des diverses législations locales. Si le *Judenhut* a été quelque peu laissé de côté par les instances locales, tel n'est pas le cas de la rouelle. Nombreuses sont les localités qui exigent que les juifs la portent lorsqu'ils viennent faire du commerce entre leurs murs, comme à Spire (1468)³¹³, Colmar (1510)³¹⁴, Blienschwiller, Mittelbergheim et Nothalten (1514)³¹⁵, Obernai (1524)³¹⁶, ... Les mandements locaux se multiplient davantage encore après la promulgation de la *Reichspolizeiordnung* de 1530, chaque ville s'attachant à faire appliquer le décret impérial : Strasbourg en 1547³¹⁷ et 1557³¹⁸, Worms en 1561³¹⁹, Spire en 1583³²⁰, Trèves en 1594-1595³²¹, Francfort en 1614. Ce dernier mandement comporte un

réponse est peut-être pécuniaire et biblique à la fois. D'une part, la légende des juifs riches continue d'hanter l'imaginaire collectif, d'où peut-être le fait que la récompense du délateur soit une partie des biens des juifs ; d'autre part, lors du couronnement d'épines, les Romains, devenus des juifs dans la tradition médiévale, déshabillent Jésus avant de le faire souffrir (*Évangile selon Matthieu*, 27:31).

³¹² *Ibid.*

³¹³ Stadtarchiv-Speyer : I U 393.

³¹⁴ AM Colmar : AA 173 (3). Cf. annexe 15.

³¹⁵ ADBR : 39 J 235 [diaporama 175].

³¹⁶ AM Obernai : BB 9 et BB 11. Cf. annexe 19.

³¹⁷ AM Strasbourg : III 174/27, point n°10.

³¹⁸ AM Strasbourg : III 174/28. Il s'agit d'une reprise du texte impérial de 1551, manuscrit et sans représentation de la rouelle.

³¹⁹ SINGERMANN Felix, *Die Kennzeichnung...*, *op. cit.*, p. 44.

³²⁰ *Geschichte der Juden in Speyer*, collectif, Spire, 1990 (Beiträge zur Speyerer Stadtgeschichte, 6), p. 45.

³²¹ SINGERMANN Felix, *Die Kennzeichnung...*, *op. cit.*, p. 45.

modèle de la rouelle qui doit être portée³²². Un document du *Statthalter* de Strasbourg, Christoph Böckel von Böcklinsaw, daté de l'année 1639, met en avant qu'à cette époque, ce sont les corporations de métiers qui délivrent aux juifs qui souhaitent entrer et circuler dans la ville un signe qui permet de les reconnaître, à condition que leurs motivations soient valables. La forme de ce signe n'est pas stipulée, mais il est fort probable qu'il s'agisse d'une rouelle et l'on peut imaginer que celle-ci est à acheter par lesdits juifs, moyen supplémentaire de les dissuader d'entrer dans l'enceinte de la ville³²³.

Dans la législation locale apparaissent, en plus ou à la place de la rouelle, d'autres marques distinctives. Ainsi, suite au concile de Salzbourg en 1420, il est demandé aux femmes de porter des clochettes sur leurs habits, afin de prévenir les chrétiens de leur arrivée³²⁴ ; à Schaffhouse, en 1435, le conseil de la ville impose à tous les juifs étrangers qui viennent commercer dans ses murs le port d'une marque de couleur rouge, ayant la forme d'un petit chapeau pointu (*Judenhutlein*)³²⁵ ; les juifs d'Obernai doivent porter une croix au tout début du XVIe siècle³²⁶, unique occurrence semble-t-il de ce signe dans son lien avec des juifs³²⁷ ; à Worms en 1561, les juifs doivent porter la rouelle et un chapeau³²⁸. En 1641, à Worms, les juifs doivent, en plus de la rouelle jaune, accrocher à leur maison un bouclier, qui

³²² *Ibid.*, p. 45.

³²³ 21 *Strassburger Mandate und Elsass Verordnungen die Juden betreffend*, s.l., s.d.

³²⁴ MANSI, tome XXVII, canon 23, col. 1004-1005 : (...) *Et quoniam non tantum masculos Judaicae superstitioni inhaerentes a Christiano populo convenit separari, sed etiam ejusdem superstitionis feminas atque virgines a catholicorum gente volumus esse segregatas. Unde praecipimus sub eisdem poenarum exactionibus, ut mulieres vel virgines dictae superstitioni insudantes, cum se in publicum exhibent Christianorum nostrae provinciae, nolam sonantem et aliqua sui corporis deferant parte : alioquin ipsas per dictas potestates paenis et modis praescriptis in virtute sanctae obedientiae mandamus affligi.* Cette mesure ne peut être comprise autrement que dans une perspective avilissante, car cette stigmatisation sonore rappelle les crécelles des lépreux ou les grelots des fous. Les femmes juives sont reléguées dans cette ville au rang de pestiférées qu'il ne faut pas approcher.

³²⁵ ULRICH Johann Caspar, *Sammlung Jüdischer Geschichten, welche sich mit diesem Volk in dem XIII. und folgenden Jahrhunderten bis auf MDCCLX in der Schweiz von Zeit zu Zeit zugetragen. Zur Beleuchtung der allgemeinene historie dieser Nation herausgegeben*, Bâle, 1768, p. 463 : (...) *Dass er dann das Zeichen nit gebunden sein soll zu tragen, unz dass er wider her heimb in sin hus oder herberg komt, undt soll das Zeichen sein von rotem Tuch geschnitten als ein Judenhutlein, dass sy tragen sollend vornen ahn ein jeglicher an sinem obristen Gewand, und welcher das Zeichen also nicht trüge, den mögend unser Statt geschworne Knecht pfnden, jeglichen umb funffschilling haller, die er jeglichen zu Buss verfammen sein soll (...).*

³²⁶ AM Obernai : BB 9. Je remercie le Professeur Gerd Mentgen de l'Université de Trèves de m'avoir signalé l'existence de ce document et de m'en avoir fait parvenir la transcription. Je remercie également Madame Christine Muller, archiviste de la ville d'Obernai, pour m'avoir envoyé une photocopie du document original.

³²⁷ J'ignore à quand remonte l'imposition de la croix. Mais en 1504, le maître des comptes demande à la ville de retarder l'application du règlement jusqu'à la fin de la guerre en cours qui sévit entre les Habsbourg et la maison palatine (*Bayerischer Erbfolkkrieg*). Il s'agit d'une mesure de protection, afin que la vie des juifs soit épargnée, mieux vaut éviter un excès de stigmatisation. Selon Gerd Mentgen, ce signe apparaît en Alsace au XVIe siècle, période durant laquelle sont réaffirmées les rumeurs de sang contre les juifs. Ce signe, à mettre en lien avec la double croix que doivent porter les hérétiques, est infamant, car la croix est un signe que les juifs abhorrent particulièrement, en raison de l'image du peuple déicide qu'elle véhicule.

³²⁸ (...) *Sie sollen einen mantell daruff ein gelben Ring einen Zwerchen handt braitt, und ein huett tragen (...)*, cité dans SINGERMAN Felix, *Die Kennzeichnung...*, op. cit., p. 44.

symbolise pour le conseil leur appartenance à la communauté des juifs³²⁹. Comment interpréter ces mesures locales ? Faut-il y voir un moyen pour les villes de s'affirmer face au pouvoir impérial en acceptant certes de distinguer les juifs comme tels, mais en choisissant elles-mêmes le signe qu'ils doivent porter ? Ces signes que mentionnent les sources normatives sont pour les historiens actuels souvent inintelligibles et ne permettent, au mieux, que d'émettre des hypothèses sans fondement.

La multiplicité des ordonnances locales poussant à l'identification des juifs comme tels dans la seconde moitié du XVI^e siècle renforce l'idée d'une réelle volonté de la population chrétienne de circonscrire les juifs et de les tenir à l'écart. Encore en 1705, les juifs de Prague sont contraints d'arborer la rouelle parce qu'ils sont soupçonnés de vendre et de répandre du poison dans la ville³³⁰. La valeur de la distinction est ici clairement punitive. Le signe est forcément perçu comme dégradant et humiliant, il est clairement le symbole du mal qu'occasionnent ceux qui le portent. Toute personne ayant une rouelle jaune accrochée sur la poitrine est source de dangers (religieux, économique, ...). Les chrétiens comprennent clairement cette étiquette comme la désignation officielle des responsables de leurs problèmes. A leurs yeux, la rouelle est la marque du bouc émissaire. Son port devient *de facto* un risque que prennent les juifs, puisqu'ils sont de la sorte désignés à la vindicte populaire. Les exemptions impériales ou locales dont ils bénéficient ne se comprennent que mieux. Guido Kisch explique le changement de perception du signe distinctif par les populations en relation avec la ghettoïsation des communautés juives occidentales. En effet, isoler les juifs dans des quartiers ou des rues qui leur sont réservés et les stigmatiser physiquement participe selon lui du même mouvement ségrégatif. Car tant que le regroupement communautaire nécessaire aux pratiques culturelles et le choix de la différenciation physique des juifs par une barbe notamment relèvent de leur libre arbitre et de mouvements spontanés, il n'y a pas de discrimination. Le regard chrétien change à partir du moment où s'effectue dans ces deux domaines une ingérence des autorités religieuses et civiles. Guido Kisch place donc ce changement dans le courant du XIII^e siècle, qui signe à la fois la dégradation légale et sociale des juifs³³¹. Cette même approche est donnée dès le XVI^e siècle par le juriste Johannes

³²⁹ (...) *Die Juden müssen das gelbe Zeichen tragen und einen grösseren Schild vor ihrem Hause aushängen zum Zeichen, das dort Juden wohnen (...)*, cité dans SINGERMAN Felix, *Die Kennzeichnung...*, *op. cit.*, p. 44. Un tel signe peut paraître étonnant lorsqu'on sait que les juifs ne font plus partie des *bellatores* depuis la fin du XIII^e siècle. Peut-être doivent-ils justement accrocher un bouclier qui souligne le fait qu'ils n'en ont pas l'usage ?

³³⁰ KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *op. cit.*, p. 114.

³³¹ *Ibid.*, p. 98-99.

Purgoldt³³². Qu'en est-il de l'Allemagne qui ne connaît pas plus la rouelle que le ghetto au Moyen Age ?

Les textes juridiques germaniques confirment qu'il y a parmi les chrétiens une compréhension péjorative de la rouelle. Dans son *Tractatus de juribus et principiis civitatum imperialium* (Ulm, 1657), le juriste Philip Knipschild (1595-1657) offre une interrogation sur le sens à donner à la rouelle :

"Pourquoi le juif porte-t-il la quatrième voyelle sur la poitrine ?

Cher lecteur, cette question est habituellement fort répandue.
On répond toujours que c'est à cause des souffrances,
Qu'il porte sur lui ces signes de douleur
Ou parce que nous l'exposons à un chiffre sans valeur [le zéro],

Afin qu'il sache que parmi les mortels il ne compte pour rien.
Ou parce que les juifs s'enrichissent par le prêt d'argent,
En effet c'est par ce chiffre
que chacun augmentera son capital (...)"

Cur ferat Hebraeus vocalem in pectore quartam

*A multis quaeri, lector amice, solet ?
Addictum aeternis ut se cruciatibus esse
Cogitat, haec secum signa doloris habet
Aut quia pro nihilo numeris apponimus
illam*

*Inter mortales se sciat esse nihil
Aut quia Judaeis augentur foenere nummi
Major ab hoc numerus
nam solet esse nota³³³.*

Ce signe est compris comme une lettre (O) ou comme un chiffre (0), ce qui paraît effectivement plus logique, que l'interprétation médiévale et occidentale calquée par les historiens sur la rouelle germanique. Un second document vient confirmer le premier : c'est une gravure sur cuivre du XVIIe siècle sous forme d'histoire illustrée en quatre tableaux, entièrement consacrée à la rouelle, intitulée *Messkram vor die Juden oder Jüdischer gelber Ring* : "Chacun se pose la question de savoir pourquoi les juifs porte une petite roue. Faites attention à ce que je vais dire, il s'y trouve peut-être la bonne raison" (premier tableau). S'ensuivent alors, de manière plus détaillée, les mêmes motifs que ceux donnés par Philip Knipschild, parmi lesquels l'auteur explique que les juifs portent la rouelle parce que c'est la marque du diable, ce qu'ils sont (*weil sie die Teuffels sindt, darumb man solch zeichen bey ihn findt*), ils doivent porter un O qui symbolisent leur cri qu'ils émettent lorsqu'ils pensent aux enfers (*schreien sie O O allzumahl*). L'illustration qui accompagne le texte montre le diable poussant des juifs dans les flammes. Ces derniers sont nuisibles (*schaden*) et tyranniques (*schinden*), ils pratiquent l'usure, ils sont inférieurs aux chrétiens, pour toutes ces raisons, ils sont affublés d'une telle marque³³⁴. Au XVIIe siècle, la rouelle intrigue, mais les motifs

³³² (...) Allen enden sullen dye juden underscheit haben an husern, an kleydern und an andern dingen. Ir huser sullen gesundert sey us den cristen, und bey einander, und seyle uber dye gassen gezcogenn. Ir kleyder sullen auch gesundert seyn von den kleydern der cristen (...). Cité dans KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *op. cit.*, p. 99.

³³³ Cité dans KISCH Guido, "The Yellow Badge...", *op. cit.*, p. 114-115.

³³⁴ (tableau 1) : *Es thüt jederman nachfragen, / warumb die Judn Ringlin tragen ? / Merckt auf ich will es sagen sein, / vielleicht mag die reht ursach sein.*, cité dans FUCHS Eduard, *Die juden in der Karikatur...*, *op. cit.*, fig. 21.

premiers de son imposition sont ignorés, donnant lieu ainsi à toutes sortes d'élucubrations issues du Moyen Age, dénotant la force et la durée du discours antijudaïque et antijuif, face à la méconnaissance et donc la faiblesse de l'histoire et du droit.

Il est impossible de donner une lecture univoque de la rouelle, ce signe est le témoin même de la complexité de l'approche de l'histoire des juifs et des enjeux idéologiques qui lui sont inhérents. L'imposition de cette marque est à la fois à comprendre pour l'acte en lui-même, c'est-à-dire la distinction d'un individu avec tout ce que cela peut comporter de choquant, et pour l'acte replacé dans un contexte socio-politique plus vaste. La rouelle est le symbole de cette ambivalence qui règne entre le juif réel et le juif fantasmé, ou, bien plus, entre ce qu'a pu être l'histoire des juifs à une époque et ce que l'on croit en percevoir. L'historiographie n'a retenu que l'aspect ultra négatif de ce signe, en raison de son caractère prétendument funeste et mortifère. C'est particulièrement flagrant en Allemagne où le terme rouelle est souvent remplacé par *Fleck*, "meurtrissure"³³⁵ ou chez les auteurs israéliens, qui emploient l'expression "marque de la honte" (אֹת הַקִּלְקִילָה). L'étoile de David fait partie dans les années 1940 d'un programme politique destiné à isoler les juifs avant de les exterminer. Rien de tel concernant la rouelle, alors que c'est bien comme petite sœur de l'étoile à six branches que les chercheurs l'envisagent. Toutefois, il n'est pas inintéressant de faire remarquer que la rouelle qui fait couler tant d'encre n'a sans doute pas ou peu été portée dans la réalité. En effet, peu de chartes sont promulguées à ce sujet, alors qu'en parallèle, à l'époque moderne, les *Kleiderordnungen* à destination des chrétiens se multiplient³³⁶. Cela révèle le caractère ponctuel et local de l'application sur le terrain. C'est sans doute bien plus dans l'imaginaire chrétien et dans les mentalités contemporaines que la rouelle a joué son plus grand rôle, parce qu'elle concentre en elle toutes les facettes de l'histoire négative des juifs sur plusieurs siècles que l'iconographie chrétienne relaye abondamment. De ce point de vue, elle est bien la marque du bouc émissaire.

d. A la recherche de responsables : les manifestations de violences collectives à l'encontre des juifs.

Dernier aspect de la persécution des juifs en Allemagne : les soulèvements populaires et les massacres collectifs, relativement nombreux durant le Moyen Age. L'antijudaïsme populaire possède deux degrés : le façonnement d'un juif imaginaire et son rejet effectif. Le

³³⁵ C'est en effet ce que l'on trouve entre autres dans les travaux de Hirsch Graetz, Diethard Aschoff et Gerd Mentgen.

³³⁶ Cf. EISENBART Liselotte Constanze, *Kleiderordnungen der deutschen Städte...*, *op. cit.*

tableau que j'ai réalisé présentant les persécutions de juifs souligne le nombre impressionnant de cas où des juifs sont attaqués, localement, à l'échelle d'une ou plusieurs seigneuries, ou au niveau de tout l'Empire³³⁷. Je ne m'intéresse ici qu'aux soubresauts antijuifs menés à grande échelle ou à l'encontre de communautés importantes de l'ouest de l'espace germanique, non aux cas isolés qui abondent dans les volumes de la *Germania Judaica* comme dans les centres d'archives. Le but de la démarche est de mettre en avant quels sont les cas où la population chrétienne, en proie à des maux trop violents, cherche des responsables de proximité et s'attaque aux juifs. Les massacres dont sont victimes les juifs sont une conséquence logique du conditionnement permanent ecclésiastique des esprits, à tous les niveaux de la société, que ce soit de manière active ou passive, directe ou indirecte. Durant ces manifestations de haines, les juifs remplissent plus que jamais leur rôle de boucs émissaires salvateurs. Mon propos consiste à mettre en avant les différentes raisons qui poussent les chrétiens à s'en prendre à leurs voisins juifs. Trois grands thèmes peuvent être dégagés, souvent imbriqués les uns dans les autres : l'aspect religieux, la peur de l'autre et les raisons économiques et socio-politiques.

Bien qu'en dehors de la période envisagée pour la présente étude, les croisades sont importantes en raison de leur aspect novateur dans le degré de violence infligé aux juifs. Les premiers massacres de juifs en Occident font en effet suite à l'appel à la première croisade. Par ailleurs, les soulèvements populaires contre les juifs consécutifs aux deux premières croisades revêtent un caractère essentiellement religieux, comme le souligne Guibert de Nogent, dans son ouvrage *De vita sua* : "Notre intention est d'aller attaquer les ennemis de Dieu en Orient. Pour ce faire, il nous faut traverser de vastes territoires, alors que nous avons ici même, sous nos yeux, les juifs"³³⁸. Par motivations religieuses, j'entends toute action dont l'intention principale est de ramener les juifs vers le christianisme, s'il le faut au moyen de baptêmes forcés. Si les communautés juives de la région Alsace sont épargnées, celles établies sur la partie plus septentrionale du Rhin sont décimées. C'est le cas notamment de celles de Trèves, Cologne, Mayence, Worm et Aschaffenburg. Le martyrologe de Nuremberg, qui répertorie les différents massacres et leurs lieux, jusqu'en 1349, fournit la liste complète des localités touchées par la fureur des croisés³³⁹. Une effervescence religieuse semblable s'empare des populations en 1146, attisée par les prédications, notamment en Alsace, du

³³⁷ Cf. annexes 46 et 47.

³³⁸ (...) *Nos Dei hostes Orientem versus, longis terrarum tractibus transmissis, desideramus aggredi, cum ante oculos nostros sint Judaei, quibus inimicor existat gens nulla Dei (...)*, cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 29.

³³⁹ SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, 3).

moine Radulph³⁴⁰. Les victimes sont moins nombreuses qu'en 1096, en raison de l'intervention du moine cistercien Bernard de Clairvaux. Des massacres plus isolés ont lieu à Worms, Spire et Bacharach³⁴¹ et en février 1147, vingt-deux juifs sont tués à Würzburg³⁴². Le chroniqueur juif Elasar bar Juda rapporte une autre émeute en Rhénanie, pour l'année 1188³⁴³, peut-être à mettre en lien avec l'annonce de la troisième croisade un an plus tôt. Les juifs de Mayence, Spire, Worms, Würzburg et Strasbourg sont obligés de se replier dans la ville de Münzenberg, plus au nord. Les autres persécutions où prédomine le caractère religieux sont beaucoup plus locales, comme l'affaire de Francfort, en 1241, rapportée par les *Annales Ephordienses* : les chrétiens de la ville font pression sur une famille juive pour que leur fils soit baptisé. Devant le refus des juifs, une dispute éclate et les chrétiens incendient le quartier juif, ce qui a pour conséquence de tuer un grand nombre de personnes, juives et chrétiennes, puisqu'à cette époque, il ne s'agit pas encore d'un ghetto, chrétiens et juifs vivant côte à côte. Près de 180 juifs meurent par le feu ou le fer (*gladio et igne*). Parmi les rescapés, 24 acceptent de se convertir³⁴⁴. A noter également que dans cette catégorie de massacres, les prédicateurs jouent un rôle important. Johannes von Capistrano, par exemple, dont les prêches entraînent en 1451 le massacre de la communauté juive d'Erfurt³⁴⁵.

L'ignorance des chrétiens et leur méconnaissance des juifs sont responsables d'un deuxième type de massacres, qui se fonde sur le prolongement populaire du discours ecclésiastique et qui met en scène de la manière la plus funeste qui soit les conséquences sur les juifs de la peur collective. Déjà en 1337, les juifs de la basse ville de Ribeauvillé sont inquiétés, certains sont tués, accusés d'empoisonnement³⁴⁶. Cet épisode noir de l'histoire des juifs met en avant à quel point l'opinion chrétienne dans son ensemble leur est défavorable. En effet, les juifs sont massacrés, les populations chrétiennes étant appelées à se soulever par le mouvement mystique des flagellants qui réapparaît en Occident à cette époque, qui se rendent de ville en ville en appelant à la pénitence. La peur de la Peste Noire engendre ou réactive des

³⁴⁰ *Germania Judaica...*, op. cit., vol. I, p. 369.

³⁴¹ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, op. cit., n°240.

³⁴² *Ibid.*, n°232-249.

³⁴³ "Bericht des Elasar bar Juda", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) et BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 77.

³⁴⁴ *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen...*, op. cit., n°529 et MGH SS XVI, p. 34 : *Eodem anno in villa regia Frankenevurt cujusdam Judei filius, christiane fidei baptismum suspicere desiderans, a parentibus et amicis prohibitus est. Quapropter altercatione inter Christianos atque Judeos exorta, 9 Kal. Junii valide inter ipsos dimicatum est. Tandem paucis Christianis occisis, Judeorum circiter 180 gladio et igne, quem propriis domibus imposuerant, consumpti sunt. Ipsoque igne post hoc invalescente, media fere pars ejusdem civitatis concremata. Videntes itaque reliqui Judeorum sibi mortis imminere periculum baptizati sunt numero 24, inter quos etiam ipsorum quidam episcopus creditur existitisse (...).*

³⁴⁵ WENNINGER Markus J., *Man bedarf...*, op. cit., p. 222.

³⁴⁶ STOBBE Otto, *Die Juden...*, op. cit. p. 288 et *Germania Judaica...*, op. cit., vol. II, 2, p. 675.

tendances antijuives, permettant au juif imaginaire d'évoluer pleinement dans un climat extrêmement néfaste, malgré la défense prononcée en faveur des juifs par le pape Clément VI³⁴⁷. Des aveux sont obtenus sous la torture : en 1348, Rodolphe d'Oron, bailli de Lausanne, envoie à Strasbourg la confession du juif Yom Tov concernant les empoisonnements des puits, qui a passé "quatre jours et quatre nuits sur la roue"³⁴⁸ ; dans une lettre envoyée à la municipalité de Strasbourg en 1349, la ville d'Offenbourg rapporte les aveux du juif Süsskint³⁴⁹. Trois juifs de Strasbourg sont roués de coups en 1348, parce que du poison a été retrouvé chez eux et testé sur des animaux qui en sont morts³⁵⁰. Il faut noter que des voix s'élèvent dès le XIVe siècle pour mettre en doute cette action maléfique qu'auraient commise les juifs. Ainsi trouve-t-on cette mention dans l'ouvrage *Das Buch der Natur* de Conrad von Megenberg, rédigé vers 1350 :

"(...) On trouva dans de nombreux puits des sachets remplis de poison, et un nombre incalculable de juifs furent massacrés en Rhénanie, en Franconie et dans tous les pays allemands. A la vérité, j'ignore si certains juifs l'ont fait. Eût-il été ainsi, cela aurait assurément fait empirer le mal. Mais je sais bien d'autre part que nulle ville allemande ne comptait autrefois de juifs que Vienne, et ils furent si nombreux à succomber au fléau qu'ils durent grandement élargir leur cimetière et acheter deux immeubles. Ils auraient alors été bien sots de s'empoisonner eux-mêmes (...)"³⁵¹.

A partir de 1348, la théorie du complot juif se forge et la psychose populaire atteint un seuil rarement égalé par la suite. L'on voit le mal causé par les autorités chrétiennes qui attestent et cautionnent depuis la fin du XIIe siècle au moins de telles accusations, non seulement en ne les démentant pas, mais en plus en les propageant. En 1349, les juifs d'Obernai subissent la question et cinq d'entre eux sont égorgés après avoir avoué faire partie d'une vaste conspiration qui aurait pris naissance à Spire³⁵². La conspiration est un élément important dans la propagation de la peur : dans le contexte de la Peste Noire, la collusion avec les lépreux constitue l'une des accusations majeures³⁵³. Le concept du bouc émissaire trouve ici sa plus tragique illustration, d'autant que la peste est considérée comme un châtement divin. Les communautés rhénanes disparaissent en grande partie à cette époque et la bulle de protection des juifs fulminée par Clément VI ne suffit de loin pas à calmer les esprits³⁵⁴.

³⁴⁷ *Annales ecclesiastici*, XXV, p. 454-455.

³⁴⁸ AM Strasbourg : III 174/3 (27).

³⁴⁹ AM Strasbourg : III 174/3 (21).

³⁵⁰ AM Strasbourg : III 174/3 (1).

³⁵¹ Cité dans POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, p. 133.

³⁵² AM Strasbourg : III 175/2 et III 174/3 (12). Les juifs de Kentzingen font des aveux similaires et sont brûlés [AM Strasbourg : III 174/3 (13)].

³⁵³ Cette accusation commune apparaît déjà en France quelques années plus tôt. Cf. BARBER Malcolm, "Lepers, Jews and Moslems : the Plot to Overthrow Christendom in 1321", *History*, 66 (1981), p. 1-17.

³⁵⁴ *Annales ecclesiastici*, *op. cit.*, tome XXV, n°33. Cf. annexe 2.

De leurs côtés, les autorités impériale et municipale sont impuissantes à sauver les juifs. Les lettres échangées entre les différentes localités rendent compte du fait que les pouvoirs locaux sont dépassés par l'ampleur des événements : faut-il ou non donner crédit aux rumeurs qui accusent les juifs d'empoisonner les puits ? Toutes les communautés du sud de l'Allemagne sont touchées avant la fin de l'année 1349 (Stuttgart, Augsbourg, Memmingen, ...) ³⁵⁵. Les juifs sont expulsés de nombreuses localités. Les magistrats de différentes villes alsaciennes se réunissent à Benfeld et décident l'extermination des juifs. Ainsi, le 14 février 1349, les juifs de Strasbourg périssent par le feu. 2000 juifs selon les chroniqueurs auraient trouvé la mort dans ce bûcher ³⁵⁶. Les historiens s'accordent aujourd'hui à ramener ce nombre à 200 personnes. Les juifs sont tués à Heilbronn, Würzburg, Breslau, Rothenbourg, Francfort, Mayence, Trèves, Cologne et Nuremberg. Seules les communautés juives de Goslar et de Ratisbonne semblent ne pas avoir été inquiétées ³⁵⁷.

Parmi les troubles occasionnés par la peur du juif imaginaire, il faut citer tous ceux qui se produisent après une accusation de sang, beaucoup trop nombreux pour être mentionnés. En effet, le meurtre rituel et la profanation sortent très souvent du carcan légendaire pour s'ancrer dans la réalité et occasionner des représailles, plus ou moins violentes selon les cas. Les plus spectaculaires et les plus connues ont lieu à Oberwesel en 1287, à Endingen en 1470 et à Trente en 1475, où sont impliqués des juifs allemands. L'on peut également ajouter les accusations pour meurtres portées contre les communautés alsaciennes de Wolfisheim et Haguenau en 1235 ³⁵⁸, de Colmar en 1292 ³⁵⁹, de Mutzig en 1330 ³⁶⁰, de Strasbourg en 1337 ³⁶¹ et entre 1379 et 1388 ³⁶². Dans nombre de cas, l'aspect rituel n'est pas présent, mais cette accusation est si fortement ancrée dans l'imaginaire chrétien qu'à la moindre disparition d'enfants chrétiens, les juifs sont accusés, traînés en justice, torturés ou tués. En 1298,

³⁵⁵ *Germania Judaica...*, *op. cit.*, vol. II, 1 et II, 2 et SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium...*, *op. cit.*, *passim*.

³⁵⁶ KOENIGSHOFEN Jacques Twinger von, *Die älteste Teutsche so wohl allgemeine als insonderheit Elsässische und Strassburgische Chronicke*, Strasbourg, 1698, p. 397 : (...) *Juden uf zwei tusend wurdent zu Strosburg verbrant uf sant veltins tag MCCCXLIX und uf dieselbe zit wurdent die juden gebrant in allen landen und den juden wart Strosburg verteilet c. jor doch toment in wieder in die stat MCCCLXVIII (...)*.

³⁵⁷ Cf. SCHMID Alois, "Die Judenpolitik der Reichsstadt Regensburg im Jahre 1349", *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 43 (1883), p. 589-612 ; HAVERKAMP Alfred, "Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte", dans *ID* (dir.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1981, p. 27-67 ; GRAUS Frantisek, *Pest-Geissler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen, 1988.

³⁵⁸ *Germania Judaica...*, *op. cit.*, vol. I, p. 122.

³⁵⁹ *Ibid.*, vol. II, 1, p. 416 : la victime est un garçon âgé de 9 ans.

³⁶⁰ *Ibid.* : la victime est un enfant de 11 ans. Une partie des juifs de cette localité est torturée.

³⁶¹ *Ibid.*, vol. II, 2, p. 799 : la victime est une jeune fille prénommée Elisabeth.

³⁶² AM Strasbourg : III 174/3 (24).

l'accumulation d'accusations de meurtres rituels et de profanations d'hostie³⁶³ déclenchent les passions en Franconie, à la suite d'un meneur nommé Rintfleisch. Ce dernier propage l'accusation de profanation d'hostie dans la ville de Röttingen en clamant qu'il a pour mission d'exterminer tous les juifs pour purifier la contrée³⁶⁴. 140 localités de Franconie et de Souabe voient leurs juifs malmenés, brûlés ou exécutés par le fer, plus de 3000 juifs auraient péri³⁶⁵.

Il apparaît que dans le cas de 1298, la profanation d'hostie n'est qu'un prétexte, le facteur socio-politique étant plus important. C'est également ce qui ressort des soulèvements de 1336-1338 en Alsace et en Franconie, menés par le "roi Armleder" et ses bandes de paysans miséreux et de chevaliers pillards, autoproclamés *Judenschläger*. Les structures sociales sont remises en cause par les *leaders* de ces différentes rebellions, qui s'en prennent aux biens de l'autorité, dont les juifs font partie. Les attaques sont extrêmement destructrices, certaines communautés juives, comme celle de Rouffach en 1338 déjà touchée par un massacre survenu trente ans plus tôt³⁶⁶, disparaissent définitivement³⁶⁷. Le cas du massacre des juifs de Prague en 1389 est encore plus évident. Avant cette date, les juifs de Bohême sont relativement épargnés, même durant les vagues de violence de la Peste Noire. La communauté juive y est florissante grâce aux nombreux privilèges accordés par les souverains. Dans les années 1380, la politique économique du roi Wenceslas est vivement critiquée et le fait qu'il favorise l'usure juive devient insupportable, devenant un contentieux toujours plus grand entre le roi et le clergé local, soutenu ou poussé par la population. En 1389, la profanation d'une hostie donne lieu à des émeutes antijuives orchestrées par le clergé de Prague qui aspire à contrer les exactions royales. Or le roi est présenté comme protecteur des juifs, par conséquent, c'est à eux que la population s'en prend³⁶⁸. "Les montagnes tremblèrent et les cadavres des juifs gisaient comme des immondices au milieu des rues"³⁶⁹.

Néanmoins, les autorités interviennent peu, à moins que la paix générale ne soit menacée. Ainsi, le 17 mai 1338, l'évêque de Strasbourg conclut un arrangement pacifique avec plusieurs seigneurs et douze villes censé assurer aux juifs une certaine protection. De même, l'absolution accordée ou non aux persécuteurs dépend de leur influence dans la vie politique :

³⁶³ Mayence en 1281 et 1283, Munich en 1285, Oberwesel en 1287 et surtout l'influence de l'affaire de la rue des Billettes à Paris en 1290, qui connaît un retentissement énorme.

³⁶⁴ Rintfleisch fait courir une rumeur selon laquelle les juifs auraient jeté une hostie dans un tas d'ordures et que le sang aurait abondamment jailli. D'autres détails miraculeux sont ajoutés : les juifs auraient jeté l'hostie dans la rivière Tauber, dont les eaux seraient devenues sanglantes. Des nonnes l'auraient repêchée Cf. GINIEWSKI Paul, *L'antijudaïsme chrétien. La mutation*, Paris, 2000, p. 35.

³⁶⁵ SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium...*, *op. cit.*

³⁶⁶ AM Rouffach : FF 55.

³⁶⁷ AM Rouffach : AA 2 et AA 9.

³⁶⁸ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, p. 137-139.

le 15 octobre 1338, les frères Johann et Anselm de Ribeaupierre sont absous par l'empereur pour le meurtre et l'expulsion des juifs de Ribeauvillé³⁷⁰. Quant aux autres, ils sont rendus redevables des sommes que les juifs doivent à l'empereur³⁷¹. Cet aspect économique est dénoncé aussi pour l'année 1349 par certains chroniqueurs, du côté chrétien par Jacob Twinger von Koenigshofen³⁷² et du côté juif par Josef ha-Kohen, pour qui le seul but est de "les dépouiller de tout leur avoir"³⁷³. Ce qui motiverait les chrétiens dans leurs assauts contre les juifs serait, comme dans le cas des expulsions, la recherche d'une annulation radicale des dettes et des intérêts usuraires en cours. L'attitude de Charles IV n'est-elle pas tout à fait éloquente ? Le 5 juillet 1349, il reproche au conseil municipal de Strasbourg d'avoir laissé se produire un tel carnage... qui le prive désormais d'une source de revenus³⁷⁴.

Le rôle de boucs émissaires incombe aux juifs durant tout le Moyen Age. Même lorsque les ennemis véritables viennent de l'étranger, ce sont eux qui sont punis, ce que l'on constate lors de l'invasion des routiers anglais en 1375³⁷⁵ ou lorsque les confédérés suisses qui reviennent de Nancy en 1477 traversent la région du Rhin et passent notamment par Sélestat qui compte alors une communauté de 70 personnes³⁷⁶. Joselmann de Rosheim rapporte dans ses mémoires le témoignage de ses parents sur cette période : meurtres, violences de toute sorte et baptêmes forcés résumant assez bien la situation³⁷⁷. La fonction remplie par les juifs est salutaire puisqu'elle canalise sur un groupe donné les passions et les angoisses de toute une société. Il faut attendre le début de l'époque moderne et la constitution d'un pouvoir central plus puissant pour observer la cessation des massacres collectifs. Les derniers soubresauts collectifs se produisent durant le *Bundschuh* de 1493, une révolte paysanne qui réclame entre autres l'éradication de l'usure juive³⁷⁸. La guerre des paysans en 1525 ne comporte pas en

³⁶⁹ HA-KOHEN Josef ben Josua, *אֲוֹרֵי הַבְּלֵי* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 82.

³⁷⁰ *Alsatia Diplomatica*, SCHOEPFLIN Johann Daniel (éd.), Mannheim, 1775, vol. II, p. 162.

³⁷¹ AM Colmar : AA 172 (4) [13 mars 1338] : Louis IV demande aux bourgeois de Colmar de lui payer pendant deux ans les sommes d'argent initialement dues par les juifs. AM Colmar : AA 172 (3) [16 septembre 1338] : la ville de Colmar verse 4000 livres de Bâle dues par les juifs de Bâle à l'empereur, en compensation.

³⁷² KOENIGSHOFEN Jacques Twinger von, *Die älteste Teutsche...*, *op. cit.*, p. 761 : (...) *Das was ouch die vergift, die die Juden döttete (...)*.

³⁷³ HA-KOHEN Josef ben Josua, *אֲוֹרֵי הַבְּלֵי* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 86.

³⁷⁴ AM Strasbourg : III 174/3 (6-7).

³⁷⁵ AM Strasbourg : III 174/9 et III 174/12.

³⁷⁶ ADBR : C 99 (55).

³⁷⁷ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 95-96 : "(...) Les Suisses, qui étaient à la solde du duc de Lorraine, et leurs alliés alsaciens résolurent de massacrer tous les juifs qui se trouvaient en Alsace. Ils massacrèrent de nombreux juifs, en exilèrent d'autres, et contraignirent le reste à apostasier (...)"

³⁷⁸ ROSENKRANZ A., *Der Bundschuh, die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517*, Heidelberg, 1927, vol. I, p. 62 et suivantes, et vol. II, p. 23. Voir également RAPP Francis, *Réformes et réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris, 1974 (Associations des publications des Universités de Strasbourg – Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes, XXIII), p. 407. Voir également BISCHOFF Georges, "Le *Bundschuh* de l'Ungersberg (1493), ses

revanche de revendications touchant directement les juifs³⁷⁹. Si l'on en croit Joselmann de Rosheim, il ne semble pas y avoir eu d'extermination : "heureusement pour les juifs, l'insurrection est réprimée et les paysans sont massacrés par le duc de Lorraine"³⁸⁰. Pourtant, lorsque les bandes armées de paysans rencontrent des juifs, ils les pillent, les molestent voire les tuent, comme le rapporte Sebastian Brant dans ses *Annales* pour l'année 1519 : les juifs de Dangolsheim sont persécutés³⁸¹. C'est en tout cas ce qui est consigné dans un très grand nombre de chroniques. Le témoignage de Jacob Bader, meneur des paysans de Colmar, atteste de ces violences puisqu'il rapporte que ses hommes ont confisqué les biens des juifs et arrêté un certain Jacob, qu'ils ont lynché³⁸².

Si ces mouvements collectifs rappellent ceux de 1336-1338, il faut remarquer que le fanatisme et les aspects religieux en sont totalement absents au XVI^e siècle. Les juifs sont certes du côté des oppresseurs, mais au même titre que les abbayes et les seigneurs dont ils sont les agents par leur rôle économique. Les paysans "veulent supprimer la situation marginale des juifs comme celle des nobles ou des curés. Ils ne les attaquent pas comme juifs mais en tant que collaborateurs de l'oppression féodale"³⁸³. Ce sont des motifs similaires qui conduisent en 1614 et 1615 aux soulèvements populaires contre les ghettos de Francfort et de Worms³⁸⁴. La foule chasse les juifs de la ville, profane les lieux sacrés et accuse les juifs d'être responsables du chômage croissant et de tous leurs malheurs³⁸⁵. Dans le cas précis de Francfort, une cinquantaine de juifs, les plus pauvres, sont expulsés devant les plaintes des artisans et des petits commerçants qui, endettés auprès d'eux, cherchent à s'en débarrasser. Ils réclament aussi la réduction du taux de prêt, ce que la municipalité refuse. Une bande d'artisans s'arme, se donne un dirigeant, le maître des corporations, Vincent Fettmilch, et prend d'assaut le quartier juif. Le ghetto est pillé et 1400 juifs quittent la ville sous la protection des soldats municipaux. Fettmilch est mis au ban de l'Empire par l'empereur puis décapité, pour s'en être pris à ses serfs. Les juifs sont par la suite reconduits dans la ville,

acteurs et son environnement", dans BLICKLE Peter et ADAM Thomas (éd.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart, 2004, p. 53-79.

³⁷⁹ BURNOUF Joëlle, "Les paysans contre le rôle des juifs à la campagne vers 1525", *Recherches archéologiques médiévales de la France de l'est*, 6 (1977), p. 3-9 ; BISCHOFF Georges, "Les paysans de Haute Alsace en 1525", dans BOEHLER Jean-Michel, LERCH Dominique et VOGT Jean (dir.), *Histoire de l'Alsace rurale*, Paris et Strasbourg, 1983, p. 129-136.

³⁸⁰ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 97.

³⁸¹ *Les chroniques strasbourgeoises...*, *op. cit.*, p. 241, notice 2447 bis : (...) *Die bauren von Danckoltzheim vertreiben die Juden daselbsten wohnhafft, weil sie nach key. Mjt. absterben keinen schirmherrn haben, deswegen der landvogt zu Hagenau die Stadt Strassburg um hülf anruft ihm 30 pferd zu leihen, und zu dem landvogt zu Oberehenheim sicher zu reiten und sich daselbst bescheydt erholen (...)*.

³⁸² AM Colmar : FF 96 (26).

³⁸³ BURNOUF Joëlle, "Les paysans...", *art. cit.*, p. 7.

³⁸⁴ KRACAUER Isidor, "Die Juden Frankfurts im Fettmilchen Aufstand", *ZGJD*, 4 (1890), p. 127-365.

³⁸⁵ VOGLER Bernard, "La Réforme...", *art. cit.*, p. 221.

munis d'une charte de protection impériale³⁸⁶, comme le rappelle dans ses mémoires (1598-1635) le rabbin Ascher Levy de Reichshoffen, précieux témoin pour l'histoire locale du XVIIe siècle :

"A cette époque eurent lieu le tumulte et l'expulsion des communautés de Francfort et de Worms. Mais Dieu prit en pitié le reste de son peuple et le ramena bientôt à jamais sur sa terre"³⁸⁷.

Cette émeute de 1614 marque un tournant dans l'histoire des juifs car non seulement elle s'achève en leur faveur, mais bien plus, la population de Francfort n'a pas profité de l'occasion pour se soulever à son tour contre eux, risquant au passage de susciter une vague de mécontentements antijuifs dans l'ensemble de la région³⁸⁸. De la même manière, des épidémies de peste sévissent au XVIIe siècle. En 1625, "la peste règn[e] largement à Metz, en France, en Angleterre, Pologne, Bohème, particulièrement dans les saintes communautés de Prague et Poznan, et dans tout le pays d'Aschkénas généralement"³⁸⁹. Pourtant, aucun juif n'est tué pour ce motif.

Si les massacres collectifs connaissent un terme en ce début d'époque moderne, les violences individuelles sont en revanche toujours aussi vives, si l'on en juge par le journal de Joselmann de Rosheim et par les quelques chroniques hébraïques qui nous sont parvenues. Dans ses mémoires, le rabbin Ascher Levy rapporte à plusieurs reprises les assauts que subissent localement les juifs durant la Guerre de Trente Ans. En 1633, les demeures des juifs sont saccagées³⁹⁰. Les juifs sont encore attaqués, molestés et tués, mais souvent bien plus au même titre que leurs voisins chrétiens :

"(...) Un grand miracle nous est survenu ici à Reichshofen : par suite du siège par l'armée suédoise sous le chef Reling³⁹¹, ils se sont lancés contre nous pour nous tuer et nous détruire, jeunes et vieux, juifs et chrétiens – à ne pas confondre – pour détruire, briser et brûler après minuit dans la nuit du mercredi 18 Adar [20 février 1632] (...)"³⁹².

³⁸⁶ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. XIV, p. 190 et suivantes.

³⁸⁷ LEVY Ascher, *Mémoires (1598-1635)*, KALLMANN Ernest (éd. et trad.), Paris, 2003, p. 18. Ascher Levy est né en 1598. Son récit s'interrompt intentionnellement en 1634. S'ensuivent des notes généalogiques de sa main et de celle de son beau-frère, Jonah Cohen, qui parle de "feu mon beau-frère". Il semblerait qu'Ascher Levy soit décédé fin 1634 ou début 1635.

³⁸⁸ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 91.

³⁸⁹ LEVY Ascher, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 28. Voir également p. 29 et p. 41 : il rapporte qu'en 1628, la peste éclate à Reichshoffen, tuant une centaine de personnes, mais aucun juif.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 65 : "(...) Je suis retourné dans ma maison avec ma femme et mes enfants (qu'ils vivent longtemps) et lorsque j'y parvins, je la trouvai saccagée et détruite. Les fenêtres étaient brisées, le poêle et le fourneau démolis, tous les ustensiles en bois jetés de-ci de-là. Cependant, ce n'était rien comparé au reste des maisons juives dévastées (...)"

³⁹¹ Il s'agit certainement de Rollinger qui arrive à Reichshofen avec sa cavalerie le 10 mars 1632.

³⁹² LEVY Ascher, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 55.

Le miracle réside dans le fait qu'ils ont finalement tous été épargnés. Il est intéressant de constater que même s'il ne faut pas le confondre, juifs et chrétiens sont désignés ici par un "nous" commun, désignant avant tout les habitants de Reichshoffen. La haine et le rejet n'ont pas besoin d'être démonstratifs pour persister. La manifestation la plus violente de la persécution des juifs cesse, mais les autres demeurent. La persécution des juifs continue d'être localement un moyen expiatoire, en raison du discours intarissable sur leur double imaginaire, qui ne fait que se théoriser au cours du temps. Il se renforce particulièrement à partir du XVe siècle où émergent de nouveaux boucs émissaires, tels que la sorcière et le Turc, qui ravivent les stéréotypes séculaires des juifs dans un processus de répartition des rôles entre ces différents agents maléfiques. Les juifs demeurent dans une représentation erronée et fantasmée d'eux-mêmes, qui fait d'eux une force agissante, que confirme chacun des massacres qui ponctuent leur histoire. De ce point de vue, la théorie du bouc émissaire est très pratique pour expliquer et comprendre sous un certain angle qui s'avère peu émancipateur, la destinée des juifs dans l'espace germanique comme dans l'ensemble de l'Occident, entre le XIIIe et le XVIIe siècle.

L'histoire des juifs perçue sous cet angle finalement misérabiliste, qui consiste à ne faire ressortir que les événements douloureux et avilissants s'inscrit dans cette perception post-*Shoah* qui influence l'historiographie des juifs à partir des années 1960. Cependant, il apparaît que cette histoire lacrymale trouve ses origines dans le Moyen Age juif lui-même. L'étude des récits rapportés par les chroniqueurs de la période consécutive aux deux premières croisades et par les nouveaux historiens qui émergent dans le sillage de l'expulsion d'Espagne, met en avant que se construit entre le XIIe et le XVIIe siècle une histoire que l'on qualifie aujourd'hui de lacrymale, en raison des enjeux qu'elle sert et de la forme qu'elle revêt. Son réemploi par la suite par les historiens contemporains fige cette conception particulière de l'existence des juifs. Comment cette lecture sombre de l'histoire des juifs s'est-elle élaborée et pourquoi cette orientation a été donnée, dès le Moyen Age ? Pour répondre à cette question, je m'appuierai sur des sources juives, en langue hébraïque et, dans une moindre mesure, en *yiddish*. Diverses chroniques nous sont en effet parvenues, ainsi que des *Responsa* rabbiniques et des journaux personnels, à l'image de celui de Joselmann de Rosheim déjà mentionné de nombreuses fois. L'histoire des juifs en *Diaspora* est faite de heurts et de malheurs, ils sont persécutés et il convient de se demander quelle est leur perception de leurs conditions d'existence en Allemagne et d'apprécier dans quelle mesure leurs propres récits corroborent ou non les sources chrétiennes. De quelle manière, en effet, appréhendent-ils leur double fantasmé ? Lui laissent-ils une place ou au contraire l'ignore-t-il ? Je m'intéresserai

dans un premier temps au regard que les juifs posent sur leur environnement chrétien puis à leurs réactions face à la menace que représentent pour eux les chrétiens. L'on pourra alors montrer en quoi le point de vue juif est une histoire orientée.

II. LE POINT DE VUE JUIF : UNE HISTOIRE ORIENTEE.

1. Regards juifs sur le monde chrétien germanique.

a. *La force du kahal (קהל).*

"L'idéal de vie du juif médiéval est résolument communautaire". Cette affirmation de Simon Schwarzfuchs se vérifie non seulement pour le Moyen Age mais également pour l'époque moderne³⁹³. La communauté ou *kahal**, est à l'origine, aux XIe-XIIe siècles, un regroupement urbain de marchands juifs, qui se transforme progressivement en espace communautaire, nécessaire à la survie du judaïsme. En effet, les juifs ont leur propre calendrier liturgique, qui les marginalise davantage encore de la société chrétienne. La communauté est pour eux le seul moyen de respecter leurs fêtes, leurs rites et leurs lois, fort mal perçus par les autorités religieuses chrétiennes qui n'ont de cesse de réclamer un culte privé, à huis clos, chose qui n'est pas toujours compatible avec les prescriptions judaïques³⁹⁴. Il importe pour cette raison de faire le *distingo* entre le regroupement spontané qu'est la communauté ou quartier juif, ouvert aux chrétiens, et le regroupement contraint que représente le ghetto.

Jusqu'à quel point les juifs respectent-ils les prescriptions liées à leur culte ? Il est difficile de répondre à cette question. Je ne citerai qu'une satire en langue vulgaire datant du XIVe siècle qui met en scène un juif parisien tombé dans les latrines publiques. Ses coreligionnaires veulent lui venir en aide, mais il refuse car c'est *shabbat**, et être sauvé serait violer la Loi. Des chrétiens, témoins de la scène, s'en vont rapporter les faits au roi Louis IX, et lui disent que les juifs ont prévu de revenir le lendemain pour sortir le juif de la fosse. Mais le roi se montre ironique et donne l'ordre que l'accès soit interdit aux juifs le lendemain, car c'est dimanche, jour du Seigneur ! Le lundi, le juif est retrouvé mort.³⁹⁵ L'une des versions de cette histoire est rapportée par le chroniqueur anglais Guillaume Rishanger, qui la replace

³⁹³ SCHWARZFUCHS Simon, *Kahal...*, *op. cit.*, p. 133.

³⁹⁴ Lors du jeûne du 9 Av*, par exemple, jour de deuil très important du calendrier juif, l'habitat et la synagogue ne sont pas éclairés, dès la tombée de la nuit, la *Torah** n'est pas étudiée, car l'étude de la *Torah** est une marque de joie intellectuelle. A cette occasion, les juifs marchent pieds nus et lisent les *Lamentations*, en hébreu, ce qui renforce la méfiance des chrétiens qui ne peuvent comprendre le contenu des textes lus.

³⁹⁵ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 98.

durant le règne du roi Henri III (1216-1272), en 1260³⁹⁶, tandis que le chroniqueur Josef ha-Kohen la situe en 1272. Il est intéressant de constater que, bien que juif lui-même, il ne prend pas la défense de ses coreligionnaires, mettant ainsi peut-être en évidence l'ampleur de la ferveur religieuse de ses coreligionnaires, aspect qui est confirmé à l'époque moderne par de nombreux réformateurs qui ne se moquent plus de la foi des juifs, mais, bien au contraire, la louent³⁹⁷.

Les trois principales communautés juives du Moyen Age sont celles de Spire, Worms et Mayence, appelées *kehilot Shum*³⁹⁸. On peut y ajouter celles de Cologne et Constance. Quant à celle de Strasbourg, elle est perçue comme la plus importante à l'ouest du Rhin au XIIIe et au XIVe siècle. 200 âmes meurent lors de la Peste Noire en 1349, ce qui donne un aperçu de la taille que revêt une communauté grande et prospère³⁹⁹. La présence d'un groupe juif favorise la renaissance urbaine. Ainsi, en 1084, l'évêque Rudiger de Spire déclare que la transformation du village en ville sera facilitée par l'installation de juifs en son sein⁴⁰⁰. Au XIIIe siècle, le *kahal* est une entité nette et bien établie dont l'importance se mesure surtout à la qualité et la quantité de services qui y sont proposés⁴⁰¹. Nombreuses sont les villes qui possèdent leur quartier juif, ou plus souvent une rue des juifs, *Judengasse* ou *Judengässel*, généralement sise en plein centre⁴⁰². Elle se matérialise par la présence d'une synagogue (*Beth ha-Knesseth* ou *Beth 'Am*) qui, selon la loi juive, doit s'élever sur le lieu le plus haut de la ville⁴⁰³, d'un bain rituel (*mikveh**)⁴⁰⁴, d'une boulangerie pour la préparation des *matsot** et des

³⁹⁶ RISHANGER Guillaume, *Chronica monasterii S. Albani*, vol. III : *Willelmi Rishanger, quondam monachi S. Albani, et quorundam anonymorum, chronica et annales, regnantibus Henrico Tertio et Edwardo Primo (1259-1307)*, RILEY Henry T. (éd.), Londres, 1865, p. 4 : (...) *Judaeus monitur in latrina, pro superstitione. Eo tempore, apud Teokesbiry quidam Judaeus cecidit in latrinam ; sed quia tunc erat Sabbatum, non permisit se extrahi, ne honorem (...) Sabbati violaret. Quod audiens Ricardus de Clara. Comes Gloverniae, non permisit eum extrahi sequenti die Dominica, propter reverentiam sui Sabbati quamobrem Judaeum mori contigit in foetore (...)*.

³⁹⁷ KOHEN Josef ben Josua, *אֲזַנְתֵּי קוֹלֵי הַבְּרִיחַ – La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 67 : "(...) En l'année 1272, on rapporta au Pape qu'un juif était tombé un jour de sabbat dans une fosse de latrines et que malgré ses supplications, les autres juifs n'avaient pas voulu l'en retirer avant la nuit. Son cœur en fut plus glacé, car il croyait ces gens, et il ordonna dans toutes les villes de sa domination que quiconque observerait encore le sabbat, serait tenu d'observer aussi le dimanche selon toutes ses lois et prescriptions, et que quiconque y contreviendrait de propos délibéré serait mis à mort. Les juifs eurent à cette époque du dégoût de la vie (...)"

³⁹⁸ Ce nom de *Shum* est formé à partir de l'initiale en hébreu de chacune de ces communautés.

³⁹⁹ 300 juifs auraient vécu à Strasbourg au début du XIVe siècle. Cf. MENTGEN Gerd, "Les juifs de Colmar et leurs coreligionnaires dans l'Alsace médiévale", dans *Le Trésor de Colmar, catalogue de l'exposition présentée au musée d'Unterlinden à Colmar du 29 mai au 26 septembre 1999*, Colmar et Paris, 1999, p. 126. Dans la seigneurie de Murbach, treize familles sont dénombrées en 1270, soit une soixantaine de personnes [ADHR, 9 G titres généraux, 16 (6)].

⁴⁰⁰ SCHWARZFUCHS Simon, *Kahal...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁰¹ WENNER Carole, "Les juifs et les autorités urbaines...", *art. cit.*, p. 229-230.

⁴⁰² Staatsarchiv-Coblence, 1 A 4945 [*Judengassenordnung* de la ville de Trèves, 4 mai 1338]. A Obernai, une rue des juifs est attestée en 1494 [AM Obernai, BB 17].

⁴⁰³ Mais comme c'est le lieu que les autorités religieuses réservent en général à l'Eglise, pour éviter toute concurrence avec les chrétiens, les juifs optent pour un lieu de culte sobre et discret. Le plus souvent, c'est une pièce située à l'étage de la maison d'un des membres les plus riches de la communauté. La synagogue est le cœur

*khalot**, et d'une boucherie, qui, tous, répondent aux besoins communautaires⁴⁰⁵. Les communautés les plus importantes possèdent une *yeshiva**, une école talmudique (Besançon, Worms).

Toutes ces institutions communautaires sont regroupées dans un périmètre très rapproché, comme le montre le plan en relief de 1725 de la ville de Strasbourg⁴⁰⁶. L'ancienne rue des juifs – qui porte toujours ce nom – est située derrière la cathédrale et comprenait une synagogue (n°30), une boulangerie (n°17) et un bain rituel (n°20). Dans la plupart des cas, les juifs ont également un cimetière qui leur est réservé, qui sert à plusieurs communautés aux alentours, comme celui de Colmar, en activité jusqu'au XVIe siècle⁴⁰⁷. Autour du *kahal** gravitent de nombreuses personnes nécessaires à son bon fonctionnement : un rabbin, à la fois dirigeant communautaire et chef spirituel. Mais également un bedeau (*shamash*), un chantre (*khazan*), un péritomiste (*mohel*), une personne chargée de l'abattage rituel de la viande (*shokhet*) et parfois un scribe (*sofer*), qui rédige les parchemins pour les *mezuzot** (מְזוּזוֹת) et les *tefilin** (תְּפִלִּין).

La communauté juive forme une entité distincte dans la ville, avec une organisation interne plus ou moins développée selon les cas, et fonctionnant de manière relativement autonome. Les chefs de famille ou *parnassim** se réunissent en conseil et statuent sur les diverses questions internes au *kahal**. Chaque communauté possède ses propres lois (*takkanot**) et s'autogère, il n'existe pas au Moyen Age de regroupement administratif. Les différentes expulsions tout au long du Moyen Age et de l'époque moderne ont pour conséquence de faire évoluer le concept communautaire. En effet, en raison de l'afflux de personnes d'horizons divers, une certaine uniformisation des statuts se fait jour. Par ailleurs, les quelques vaines tentatives impériales pour mettre en place un collecteur d'impôts national ou un *magister Judeorum* ont montré les limites d'une éventuelle direction centralisée. Les empereurs échouent à mettre en place un rabbinat centralisé, car les juifs refusent de reconnaître l'autorité d'une personne acquise aux idéaux chrétiens, même s'il s'agit d'un coreligionnaire.

de la vie juive, c'est le lien entre le peuple juif et les autorités juives en rapport avec les autorités civiles locales chrétiennes. Des annonces y sont faites lors du *shabbat**. Eglise et Synagogue ont la même signification première, et les juifs ont poussé cette signification de rassemblement au maximum en faisant de leur lieu de culte le centre communautaire où ont lieu aussi bien des fêtes que des débats politiques ou des procès.

⁴⁰⁴ Ceux de Spire et de Strasbourg, construits au XIIIe siècle, sont encore visibles aujourd'hui.

⁴⁰⁵ Par boucherie, il faut comprendre lieu d'abattage et non échoppe.

⁴⁰⁶ Je remercie M. Thierry Hatt de me laisser l'usage des photographies de ce plan, à échelle différentes, et notamment sous l'angle de la communauté juive [diaporama 181-186].

⁴⁰⁷ AM Colmar : AA 172 (18-22).

Du point de vue économique, les *kehilot** sont soumis aux impôts impériaux et seigneuriaux qui doivent être payés de manière solidaire. Les membres d'une même communauté sont responsables les uns pour les autres⁴⁰⁸. Cette solidarité tend à être étendue au niveau national en cas de conflits ou de difficultés de paiements, comme le montre le cas de Trente en 1476. La communauté de Ratisbonne a été emprisonnée et doit payer une taxe aux autorités chrétiennes pour sa libération⁴⁰⁹. Dans l'incapacité de réunir la somme demandée, elle lance un appel à l'aide à toutes les communautés de l'Empire. Les rabbins de Bavière tiennent conseil à Nuremberg et décident de faire tous les efforts possibles pour libérer leurs coreligionnaires. Mais toutes les autorités des différentes communautés sollicitées ne sont pas d'accord. Ils demandent alors l'avis de l'une des plus grandes autorités rabbiniques de l'époque, Joseph ben Solomon Colon, rabbin de Pavie. Ce dernier appelle les juifs d'Allemagne à faire preuve de solidarité envers leurs frères injustement accusés et les enjoint à coopérer sous peine d'être mis au ban. La raison invoquée est le risque de contagion d'un tel danger aux communautés environnantes. Il remporte un franc succès, les communautés germaniques se mobilisent et Frédéric III libère en 1480 tous les prisonniers⁴¹⁰.

C'est surtout dans le domaine juridique que l'autonomie des juifs par rapport au pouvoir chrétien est perceptible puisqu'ils possèdent leur propre tribunal (*Beth Din*). Toutefois, il est possible pour un juif insatisfait de la sentence rendue de porter son affaire devant l'*Arkaot shel Goyim*, le tribunal des Gentils⁴¹¹. Cela constitue néanmoins un danger, car la compétence chrétienne peut à terme ruiner la compétence juive. A l'inverse, les juifs font de plus en plus citer à comparaître des chrétiens dans leur tribunal, si bien qu'au XVI^e siècle, Joselmann de Rosheim doit rappeler plusieurs communautés à l'ordre, principalement en Alsace⁴¹².

Avec le quartier juif, la différence entre juifs et chrétiens se matérialise. Il ne s'agit pas toutefois d'un univers clos et imperméable, chrétiens et juifs cohabitent. L'usage des *mezuzot**

⁴⁰⁸ SCHWARZFUCHS Simon, *Kahal...*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁰⁹ L'affaire se situe peu après l'accusation de meurtre rituel du jeune Simon de Trente. Pratiquement tous les juifs de la ville ont été brûlés sur cette accusation. Quelque temps après, à l'instigation de l'évêque Henri de Ratisbonne, 17 membres de la communauté de Ratisbonne sont mis en accusation par le conseil de la ville, soupçonnés d'avoir commis un crime similaire 8 ans auparavant. L'autodafé est imminent. Le seul espoir reste de faire appel à l'empereur Frédéric III, pour qu'il fasse libérer les prisonniers.

⁴¹⁰ KOBLEFR Franz (éd.), *Letters of Jews through the ages, from biblical times to the middle of the eighteenth century*, volume I, Londres, 1953 (éd. orig. Londres, 1952), p. 286-289.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 87.

⁴¹² AM Strasbourg : III 174/21 (88-94) [juin 1534] ; AM Strasbourg : III 174/21 (96-114) [1536] ; AM Strasbourg : III 174/22 (98-101) [juillet 1536] ; AM Strasbourg : III 174/25 (135-139) [3 juillet 1543].

à l'entrée des demeures des juifs témoignent de la volonté de distinguer les habitats juifs des habitats chrétiens, soulignant ainsi que la *Judengasse* est effectivement ouverte à tous. Le *kahal* reste néanmoins un endroit privilégié et fondamental, qui permet aux juifs de pratiquer, ensemble, leur culte. Faut-il pour autant y voir un lieu où s'exerce un certain exclusivisme juif, où se forment des idées antichrétiennes, comme le soutiennent les théories antisémites ? Les juifs cherchent-ils vraiment à se soustraire à leur environnement chrétien ?⁴¹³

b. La lutte des autorités religieuses juives contre l'acculturation.

Si les autorités pontificales redoutent le prosélytisme juif, une méfiance et une hostilité juives à l'égard du monde chrétien sont tout autant perceptibles, particulièrement du côté des rabbins. Cette méfiance s'explique tout à fait dans le contexte médiéval de l'essor du christianisme et de la lutte offensive que mène l'Eglise contre le judaïsme. Afin de se prémunir contre les avancées chrétiennes, les autorités religieuses juives veillent plus que jamais au respect de la Loi et de la tradition juives. D'une part parce qu'il est difficile de conserver son particularisme au sein d'une aussi grande majorité chrétienne ; d'autre part parce que cette dernière pousse toujours plus les juifs vers la conversion. Des synodes rabbiniques se tiennent entre 1196 et 1220 : il y est rappelé aux juifs rhénans qu'il leur est "défendu de consommer de la viande chrétienne ou des plats cuisinés par des chrétiens", qu'ils "ne peuvent utiliser les cuves ou les tonneaux de ces derniers pour presser leur vin", qu'ils "ne doivent pas manger de pain chrétien", *etc*⁴¹⁴. Le paragraphe de conclusion du synode de Mayence, en 1220, précise que tout manquement au respect des lois peut conduire à l'exclusion de la communauté, ce qui, pour un juif, est dramatique⁴¹⁵.

Les craintes formulées à l'encontre des juifs par les chrétiens sont celles que les juifs eux-mêmes projettent sur leurs adversaires. Dans le *Sefer Hassidim* ou *Livre des Pieux*, recueil rhénan de préceptes rédigé à la fin du XIIe siècle par rabbi Jehudah le Hassid (1150-1217), il est écrit :

⁴¹³ L'accusation pluriséculaire qui fait des juifs des gens qui ne veulent pas se mélanger aux autres, largement reprise dans les théories antisémites, trouve son origine dans l'injonction biblique de Balaam : "C'est un peuple qui demeure à part et qui n'est pas compté parmi les nations" (*Nombres*, 23:9).

⁴¹⁴ FINKELSTEIN Louis, *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York, 1924, p. 225 :

ולא יתן אדם יינו בחבית של גוים אם לא יעשה עירו או ירתח החבית. ולא יניח הגוי לדרוך היין. ולא יאכ (...)
של גוים (...). שלקות.

⁴¹⁵ ROTH Ernst, "Die Geschichte der jüdischen...", *art. cit.*, p. 96.

"(...) Délivre-moi (...) de la main des fils de l'étranger, dont la bouche profère la fausseté et dont la droite est une droite mensongère (...)"⁴¹⁶.

Cet ouvrage offre aux historiens un large aperçu de la vie juive dans les pays germaniques des XIIe et XIIIe siècles. On y trouve également de nombreuses mises en garde : "Les sages ont dit : un juif ne doit pas rester seul avec un non-juif", "Il ne faut pas traduire en hébreu les chants de l'Eglise et les chanter dans les synagogues", "Il ne faut pas endormir les petits enfants au son de mélodies chrétiennes", ...⁴¹⁷. Et une certaine sagesse pratique y est dispensée :

"(...) Aussi pauvre qu'il soit, un juif doit mendier plutôt que de voler de l'argent chrétien et se sauver, car de la sorte il profane le nom de Dieu, puisque les chrétiens diront que tous les juifs sont des voleurs et des trompeurs (...)".

A l'instar des autorités religieuses chrétiennes, les rabbins réclament une reconnaissance physique des juifs comme tels. En effet, cette demande est contenue dans les *Ecritures*, d'où le fait qu'Innocent III, dans le canon 68 de Latran IV, précise "comme cela a été prescrit par Moïse, ainsi qu'on peut le lire"⁴¹⁸. Ainsi, la différenciation physique des juifs abonde pleinement dans le sens des autorités juives, d'autant plus qu'en Allemagne, les juifs portent déjà délibérément un couvre-chef qui permet une certaine reconnaissance. La spécificité juive doit être préservée⁴¹⁹, à commencer par les vêtements, éléments de différenciation visuelle et par conséquent immédiate. Thérèse et Mendel Metzger, dans leur étude sur la vie des juifs à travers l'iconographie juive, soulignent les nombreuses prescriptions bibliques et talmudiques ayant trait aux habits :

"(...) La gloire de Dieu, c'est l'homme et la gloire de l'homme est dans son vêtement⁴²⁰. (...) Loin d'exprimer un souci vaniteux de paraître, la recherche dans le vêtement était un devoir envers la créature de Dieu (...). Le même souci obligeait le juif à ne pas prier dans ses vêtements ordinaires et en particulier à revêtir un vêtement propre pour aller à la synagogue. Il devait aussi réserver, dans la mesure de ses moyens, un ensemble de vêtements spéciaux pour le jour du *shabbat* (...)"⁴²¹.

Les juifs ont des habits particuliers pour les jours de fêtes et de deuil : le *sarbal* (manteau), la *miktoren* (vêtement à capuche), le *kursen* (manteau de fourrure) et le *sargenes* (large cape qui couvre les vêtements du dessous, empêchant de voir si la personne est riche ou

⁴¹⁶ JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim...*, op. cit., p. 60.

⁴¹⁷ *Ibid.*, passim.

⁴¹⁸ MANSI, tome XXII, col. 1055 : (...) *cum et per Moysen hoc ipsum eis legatur injunctum* (...).

⁴¹⁹ *Lévitique*, 18:2-4 : "Je suis Yahvé votre Dieu? Vous n'agirez point comme on fait au pays d'Egypte où vous avez habité ; vous n'agirez point comme on fait au pays de Canaan où moi je vous mène. Vous ne suivrez point leurs lois, ce sont mes coutumes que vous appliquerez et mes lois que vous observerez, c'est d'après elles que vous vous conduirez".

⁴²⁰ *TB Yevamot*, 63b.

⁴²¹ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, op. cit., p. 148.

pauvre)⁴²². A côté de cela, il y a quelques règles vestimentaires à suivre en certaines circonstances, comme les franges ou *zizziyyot* faites aux coins du châle de prière (*tallith**)⁴²³, que l'on ne trouve que très exceptionnellement dans l'iconographie, chrétienne ou juive. Cette uniformisation des pratiques a pour dessein de rappeler aux juifs de la *Diaspora** leur origine commune. Hormis les vêtements religieux, les habits que portent les juifs ne présentent pas de singularités. Les hommes portent un couvre-chef et un long manteau, tout comme les chrétiens, et les prescriptions talmudiques demandent aux femmes mariées de se couvrir la tête, ce qui se traduit par le port d'un voile, comme les femmes chrétiennes⁴²⁴. Les juifs, comme les nobles, particulièrement en milieu urbain, portent une robe longue ; la robe courte, plus pratique pour les travaux des champs, est celle des paysans. La cape arrondie qu'ils arborent rappelle celle des clercs. Les juifs passent ainsi inaperçus dans la société chrétienne, voire sont assimilés à des hommes de haut rang ou à des membres du clergé. Pour l'Eglise comme pour les autorités rabbiniques, c'est intolérable.

Les rabbins luttent contre l'acculturation de leurs coreligionnaires : les synodes juifs se plaignent du fait que ces derniers ont succombé à la mode chrétienne environnante⁴²⁵. Lors du synode de Mayence, en 1220, les statuts rappellent que "aucun enfant de l'Alliance ne doit se vêtir à la manière d'un non-juif et que chacun doit désormais porter des manches"⁴²⁶. Par ailleurs, l'*Ancien Testament* demande que les vêtements ne soient pas confectionnés dans deux espèces différentes de tissu⁴²⁷. Or, les chrétiens n'aiment pas spécialement non plus les mélanges et évitent les couleurs vives comme les tissus bariolés. Cela n'est donc pas un élément de différenciation. Le paragraphe 611 du *Sefer Hassidim* rapporte le reproche qu'un juif fait à l'un de ses coreligionnaires concernant ses chaussures, qui selon lui s'apparentent à

⁴²² POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme...*, op. cit., tome I, p. 111.

⁴²³ *Nombres*, 15:37-39. Au XIII^e siècle, ce n'est encore que l'officiant qui porte le *tallith* et non l'assemblée des fidèles. Au cours du XV^e siècle apparaît dans l'iconographie juive d'Italie et d'Allemagne des juifs portant ce châle. Concernant le port d'un couvre-chef qui correspondrait à la *kippa* actuelle, rien de tel ne semble exister en pays rhénan, où, les plus orthodoxes mis à part, les juifs n'ont pas encore pour habitude de se couvrir systématiquement la tête. Cf. METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, op. cit., p. 152.

⁴²⁴ D'où le fait qu'à Augsbourg, en 1434, il est demandé aux femmes juives de porter un voile en forme de pointe, afin qu'aucun amalgame ne soit fait avec les femmes chrétiennes appartenant à la noblesse. Cf. *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland...*, op. cit., p. 193. A partir du synode de Bamberg, en 1451, il leur est demandé de porter un tablier (*peplum*) sur lequel sont tracées deux bandes de couleur bleue. Cf. STERN Moritz (éd.), *Urkundliche Beiträge...*, op. cit., p. 53 : (...) *quodque Judaeae mulieres in earum peplo, quem publice portare sunt astrictae, duas blaveas rigas visibiliter apparentes deferant (...)*.

⁴²⁵ ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, op. cit., passim.

⁴²⁶ FINKELSTEIN Louis, *Jewish self-government...*, op. cit., p. 225 :

לא ילך במלבוש נכרי ולא ילך ברהיטי חלולי בתי זרעות.

⁴²⁷ *Deutéronome*, 22:11 : "Tu ne porteras pas de vêtement tissé mi-laine mi-lin" ; *Lévitique*, 19:19 : "Tu n'accoupleras pas dans ton bétail deux bêtes d'espèce différente, tu ne sèmeras pas dans ton champ deux espèces différentes de graine, tu ne porteras pas sur toi un vêtement en deux espèces de tissu".

celles que portent les chevaliers chrétiens. Il critique de ce fait la mode courtoise en vigueur au XIII^e siècle⁴²⁸.

Cette accointance avec la mode courtoise et l'attrait pour la chevalerie apparaissent pleinement dans certains manuscrits hébraïques illustrés, où les juifs se représentent en armure, avec des épées et des boucliers et montant à cheval⁴²⁹. Les scènes de *l'Ancien Testament* sont transformées à la mode courtoise et les personnages bibliques deviennent des chevaliers, tel Juda Maccabée dans l'une des nombreuses versions de la *Mishneh Torah* de Maïmonide, largement diffusées aux XIII^e et XIV^e siècles : il prend d'assaut ses ennemis, monté sur un cheval et vêtu d'une cote de mailles⁴³⁰. Ce goût juif pour la littérature épique perdure jusqu'au XVI^e siècle sous une forme particulière puisqu'elle constitue un genre bien particulier dans la culture *yiddish*. Citons en exemple le *Shmuel bukh*, paru en 1544⁴³¹, qui relate la bataille entre David et Goliath, sur le mode d'une joute entre chevaliers :

"(...) Le grand géant se dirigea sur David
qui se plaça devant lui pour le recevoir.
David prit rapidement une fronde dans la main
et y introduisit une pierre.
De toutes ses forces, il frappa le géant au front,
la pierre traversa son heaume
et s'enfonça dans le cerveau.
Il lança une pierre si vite sur le géant
que celui-ci tomba face à terre.
David le valeureux guerrier se rua sur le géant,
il prit son épée des mains.
Il brisa son casque et l'attrapa par les cheveux.

*Un das der gros riz gegen David ging
David shtilt sikh tsu wer gar hert er in anfang
David nam zeyn shleuderbihend in zeyn hant
eyn grosn kisel shteyn er in di shleyder bant
Er warf mit grosn kreftn den risn ouf zeyn shtirn
durkh al zeyn gesmid
den shteynen zeyn hirn
er warf so gar geswindn ouf der grosn man
das er must valn nidr ouf dem plan
Da shprang ouf der risn David der weygant
er nam des risn shwert in zeyn hant
er brakh im ab zeyn helem un begreyf in bay dem
har*

Il lui trancha la tête et la posa sur une pièce de bois (...)"

*er shlug im ab zeyn houbt un ligt es ouf eyn bar*⁴³².

On y retrouve tous les éléments traditionnels propres à ce type de littérature : armure, épée, invectives, ruses, ... Elie Bakhur Levita est lui aussi l'auteur d'un récit chevaleresque en *yiddish*, le *Bovo bukh*, qu'il publie en 1541. Ce genre littéraire est un point de rencontre fondamental entre la culture juive traditionnelle et le milieu germanique au contact duquel vivent les juifs. Quelle meilleure illustration de l'acculturation des juifs pourrait être donnée ?

⁴²⁸ JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim...*, *op. cit.*, paragraphe 611. Voir également SHATZMILLER Joseph, "Soins de beauté...", *art. cit.*, p. 51-60. Rien de plus n'est précisé, si bien qu'il est impossible de savoir quel type de chaussures sont en usage au même moment chez les juifs ou ce qu'est l'habit juif de cette époque.

⁴²⁹ *Pentateuque*, miniature extraite du *Livre des Nombres* représentant un juif en chevalier, vers 1300 [diaporama 143]. Lors d'une conférence à l'Institut Historique Allemand de Paris, le 8 mars 2004, sur le thème des juifs entre *Romania* et *Judaica*, le Professeur Haverkamp a souligné cette acculturation des juifs à la mode chrétienne environnante, ajoutant que l'on trouve des traductions en hébreu de livres de chevalerie, alors que ce style est parfaitement étranger à la tradition culturelle juive.

⁴³⁰ SED-RAJNA Gabrielle, "The illustrations of the Kaufmann *Mishneh Torah*", *JJA*, 6 (1979), p. 64.

⁴³¹ *Shmuel bukh*, Augsburg, 1544.

⁴³² Cité et traduit dans BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 184.

Enfin, le synode de Mayence stipule également que "aucun juif ne doit porter les cheveux longs comme le préconise la mode des *goyim**" et que "personne ne rase sa barbe, ni avec un rasoir ni d'une manière qui s'approche de l'effet du rasoir"⁴³³. Ce synode accrédite l'hypothèse que les juifs ne diffèrent que peu physiquement de leurs voisins chrétiens. A Spire, en 1223, un nouveau synode se réunit et réitère ces mêmes demandes⁴³⁴. Cette quasi absence de différences dans l'apparence des juifs et des chrétiens relève tout autant d'un processus d'acculturation inconscient des premiers, ou, pour employer un terme à la mode, d'assimilation à la mode environnante, que d'une volonté consciente de ressembler aux chrétiens, afin de se fondre dans la masse pour éviter les persécutions, ainsi que le prouvent de nombreux extraits de synodes⁴³⁵ et du *Sefer Hassidim*⁴³⁶. Si les autorités rabbiniques et chrétiennes partagent le même point de vue sur la nécessité de distinguer et de séparer les juifs des chrétiens, pour des motivations propres à chacune, il est évident que jamais les rabbins du XIIIe siècle n'ont imaginé les conséquences funestes d'une telle politique à moyen et long termes.

L'Eglise doit redoubler d'efforts pour réduire au silence ce groupe minoritaire persistant et dérangeant, faisant partie d'une communauté à la fois différente et semblable. Car si les autorités rabbiniques et ecclésiastiques prônent une séparation franche entre juifs et chrétiens, c'est bien que celle-ci n'existe pas. Le *kahal** est un univers que les instances religieuses juives et chrétiennes cherchent à fermer, mais qui reste ouvert sur le monde chrétien auquel le commun des juifs appartient pleinement et ne cherche pas à se soustraire. Les juifs sont en effet inscrits dans leur époque, bien que menant une vie spirituelle en marge ou en parallèle de celle des chrétiens, et se posent ainsi en témoins et observateurs de la société chrétienne environnante, à l'affût du moindre signe annonciateur d'un changement.

⁴³³ FINKELSTEIN Louis, *Jewish self-government...*, *op. cit.*, p. 225 :

ולא יהיה לו בלורית מספר קומי et ולא יגלח זקנו לא בתער ולא כעין תער.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁴³⁵ ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, *op. cit.*, *passim*.

⁴³⁶ JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim...*, *op. cit.*, p. 57 : "Il arriva un jour, à une époque de persécution, qu'un juif revêtit des vêtements de chrétien et s'enfuit, en se faisant passer pour un chrétien. Il demanda pourtant s'il devait une réparation, pour avoir mis des vêtements où la laine se mêlait au lin. On lui répondit que, par principe, il aurait dû se procurer un vêtement qui ne fût pas interdit ; il devait donc une réparation" (*Deutéronome*, 22:11). Plus loin dans le texte, à la même page : "Un homme qui part avec un groupe doit se procurer des vêtements de rechange permis. Car s'il portait ses habits de juif, il nuirait aux autres et leur attirerait des ennuis ou être la cause du bonheur des autres, c'est comme le faire soi-même".

c. *Les juifs, la Réforme et Luther : espoirs et désillusions.*

Les premiers espoirs apparaissent dans le sillage de la guerre hussite (1419-1434). Le Tchèque Jan Hus (1371-1415), est un homme d'Eglise qui lutte contre les travers de cette dernière, particulièrement contre la simonie* et les abus de la hiérarchie. Ses prédications trouvent un écho important parmi les populations, particulièrement auprès des paysans et des artisans. Après son exécution en 1415⁴³⁷, il devient une sorte de héros national⁴³⁸. Mais à partir de quels éléments les juifs ont-ils pu percevoir dans le mouvement hussite un retour au judaïsme ? Pour certains, l'émergence même d'un *leader* comme Jan Hus ressort de l'influence des juifs. En effet, rabbi Avigdor Kara, poète et commentateur biblique qui vit à Prague jusqu'à sa mort en 1439, est fort apprécié du roi Wenceslas IV (1378-1419) qui aurait nommé comme chef de l'Eglise à Prague un homme favorable aux juifs, en la personne de Hus⁴³⁹. Pourtant, c'est ce même roi qui appauvrit les juifs en annulant les créances de dettes qui leurs sont dues et qui est incapable de leur venir en aide lors du massacre de 1389⁴⁴⁰.

Les Hussites, du vivant de Hus, sont perçus comme un groupe de judaïsants, en raison de la nature de leur combat théologique. Dans un ouvrage de la fin du XVe siècle, le *Sefer Maharil*, il est expliqué qu'ils cherchent à répandre la doctrine du vrai monothéisme par un retour à la *Bible* et en préconisant la destruction des lieux de culte catholique et l'autodafé des icônes. Les prêtres récalcitrants seront torturés et tués. La grande illusion des juifs est perceptible dans ce texte qui clame que "les Hussites furent rejoints par la majorité du pays. Ils résolurent de plus à éradiquer tous les fils d'Edom"⁴⁴¹. Il apparaît que l'auteur ne saisit pas les enjeux réels, économiques et eschatologiques, du ralliement aux révoltés hussites. La mise à mort de Jan Hus est vécue comme une effroyable tragédie et n'est pas comprise autrement qu'une nouvelle persécution des juifs⁴⁴². Peu importe ce que le mouvement hussite a pu être ou non, aux yeux des juifs, il est l'annonce d'un changement favorable. Il est précurseur de la

⁴³⁷ Il prend parti contre l'antipape Jean XXIII et est excommunié en 1411, puis en 1412. Il est cité à comparaître devant le concile de Constance où il est arrêté et brûlé comme hérétique en 1415.

⁴³⁸ Sa mort suscite l'indignation parmi le peuple, en proie en parallèle à des difficultés économiques. Les dévaluations monétaires et la hausse de prix affaiblissent le pouvoir d'achat des plus modestes. Le monde paysan est exploité à la fois par les corvées seigneuriales toujours plus lourdes et par la fiscalité pontificale. Cf. DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 197. Les catégories les plus pauvres se regroupent. Comme le souligne Jean Delumeau, il ne s'agit pas simplement d'une lutte de classes. Des radicaux surgissent dans les rangs des révoltés en 1419, avec une tendance millénariste qui draine un grand nombre de pauvres hères et de mendiants déracinés, les apparentant de plus en plus aux flagellants.

⁴³⁹ KESTENBERG Ruth, "Hussitentum und Judentum", *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Czechoslovakischen Republik*, 8 (1936), p. 18-20.

⁴⁴⁰ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, p. 160-161.

⁴⁴¹ *Sefer Maharil*, folio 144 recto, col. b, lignes 12-27, cité dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary Jewish Eyes", *The Israel Academy of Sciences and Humanities proceedings*, IV/12 (1970), p. 247.

⁴⁴² *Ibid.*, folio 144 verso, col. a, lignes 1-6.

Réforme et présente une certaine similarité avec les discours de Luther antérieurs à 1530. Le chroniqueur de Prague, David Gans, écrit en 1592 dans sa chronique que Luther ne fait que suivre la voie ouverte par Jan Hus⁴⁴³ : Martin Luther, grand érudit (...), a mis au point et rédigé un grand nombre d'ouvrages qui s'inspirent de l'esprit de Jan Hus (...)"⁴⁴⁴.

C'est l'ère de la Renaissance qui constitue pour les juifs un moment véritablement important où tous les espoirs sont permis, particulièrement après le choc qu'a constitué, à l'échelle occidentale, l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492, accru par celle des juifs du Portugal cinq ans plus tard. Ce bannissement est compris dans l'histoire des juifs comme un nouveau traumatisme aussi fondamental et violent que ceux consécutifs à la destruction du Temple et aux deux premières croisades, tant par les violences qu'il engendre que par l'aspect inédit de l'acte. Comment les juifs ne pourraient-ils pas croire que l'heure du changement a sonné, lorsque tout autour d'eux les chrétiens font preuve d'un engouement extraordinaire pour les sciences hébraïques, que le christianisme se divise pour donner naissance au courant réformé, plus proche de l'*Ancien Testament*, et que des mouvements sectaires qualifiés de judaïsants apparaissent en divers endroits, tel le courant sabbataire en Moravie ou celui des antitrinitaires ? Mais surtout, comment ne pas y croire après la parution en 1523 du traité *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey* de Luther ?⁴⁴⁵

Dans le contexte germanique, le traité de Luther est publié quelques années après l'expulsion des juifs de Ratisbonne et de Weissenburg, dernières expulsions de la seconde vague. Certes, les témoins contemporains ne peuvent savoir qu'à cet endroit précis est placée une césure historique. Il n'empêche qu'avec la parution de *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey*, la désillusion consécutive à l'exécution de Jan Hus fait place à une ère nouvelle d'espérance. Pour le savant juif établi en Italie rabbi Avraham Farissol (1451-1526), il est évident que les innovations qu'apporte Luther dans le christianisme sont tirées du judaïsme et pour cette raison, le Réformateur, perçu d'une certaine manière comme un crypto-juif, est fortement respecté de ses contemporains juifs. Dans son *Sefer magen Avraham*, Avraham Farissol loue l'œuvre de Luther, grâce à laquelle "tous les Gentils de tous les pays (...) touchés par l'influence de ce grand homme exaltent les juifs, tandis qu'avant ils étaient mis à mort"⁴⁴⁶. Avec la Réforme, les juifs retrouvent une place dans la société chrétienne, qui ne fait que s'accroître à mesure que les chrétiens approfondissent leurs connaissances en hébreu.

⁴⁴³ KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁴⁴ GANS David, ... זמאך דאָויד – *Zemach David...*, *op. cit.*, cf. année 1522.

⁴⁴⁵ LUTHER Martin, *Das Jesus...*, *op. cit.*

⁴⁴⁶ Cité en anglais dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", *art. cit.*, p. 247.

De leur côté, les juifs, parmi lesquels Joselmann de Rosheim, assistent, de leur propre volonté, aux sermons luthériens. Joselmann rapporte en effet qu'il se rend à Strasbourg pour assister aux prêches de Wolfgang Capiton, en raison de sa "grande sagesse", et qu'il est libre de partir sans représailles lorsque le réformateur strasbourgeois expose des idées contraires à sa foi. Il enjoint ses coreligionnaires à faire de même⁴⁴⁷. L'ère de la tolérance religieuse est enfin arrivée. C'est cette idée qu'exprime le chroniqueur juif Josef ben Josua ha-Kohen (1496-1575), né en France mais parti vivre en Italie avec sa famille, à l'âge de cinq ans. La Réforme est, selon lui, le signe de la maturité de la Chrétienté, enfin prête pour la tolérance, grâce aux efforts de Martin Luther, "un homme sage et avisé", comme il le qualifie tout au long de ses chroniques⁴⁴⁸. Cette place que les juifs acquièrent dans la société est rendue possible par les dénonciations des agissements des catholiques et particulièrement de la hiérarchie⁴⁴⁹. Le Réformateur discrédite ainsi pleinement les agissements pontificaux en Allemagne. Aux yeux de rabbi Abraham Elieser ha-Levi (1460-1538), un kabbaliste qui a fui l'Espagne pour l'Italie, Luther est le destructeur de la Chrétienté, au profit des juifs⁴⁵⁰. La haine de Josef ha-Kohen à l'égard des catholiques est exprimée dans sa description du sac de Rome en 1527. Ce n'est pas sans une certaine satisfaction qu'il rapporte les exécutions de prêtres et les viols de moniales : «maintenant les chrétiens comprennent ce qu'endurent les juifs ! Son contentement est si prononcé que lui, qui d'ordinaire ne néglige aucun détails des persécutions juives, mentionne à peine les spoliations et les meurtres subis par les juifs italiens⁴⁵¹. De la même manière, David Gans est ravi de constater que Luther "s'est dressé contre le pape et a provoqué un schisme dans le cœur des chrétiens, en leur proposant de nombreuses innovations (...) [à la suite desquelles] plus de mille milliers de milliers de chrétiens ont été anéantis et masacrés (...)"⁴⁵².

⁴⁴⁷ (...) *Der predigen halben sag ich : on gezwang mocht ein jeder frommer jude wol zuhoren, wie ich selbs zu Strassburg etlich mal den hochgelerten Dr Wolffen Capito um seiner grossen leer willen gehort ; aber wann er der glauben halben predigen das mir nit angenem gewesen, so bin ich abgescheiden (...)*, cité dans FEILCHENFELD Ludwig, *Rabbi Josel von Rosheim...*, op. cit., p. 182.

⁴⁴⁸ HA-KOHEN Josef ben Josua, *אבן צפורה – La Vallée des Pleurs...*, op. cit., cf. années 1518-1540. Il est également l'auteur d'une chronique portant sur les rois de France et de Turquie, en 1554, intitulée *Divre ha-Yamim le-Malke Tzarfat ve-le-Malkhe Bet Ottoman Hatoger*. Je n'ai pu trouver cet ouvrage, mais Hayim Hillel Sasson en donne quelques extraits.

⁴⁴⁹ *ID.*, *Divre ha-Yamim...*, op. cit., folio 150 recto-verso, cité dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", art. cit., p. 277.

⁴⁵⁰ AWERBUCH Marianne, "Über Juden und Judentum zwischen Humanismus und Reformation. Zum Verständnis der Motivation von Reuchlins Kampf für das jüdische Schriftum", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p.198.

⁴⁵¹ *Divre ha-Yamim...*, op. cit., folio 178 verso-179 recto, cité dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", art. cit., p. 277.

⁴⁵² GANS David, ... *זמח דוד – Zemach David...*, op. cit., cf. année 1522.

Le marrane Samuel Usque, chroniqueur du XVI^e siècle, propose une interprétation intéressante de l'émergence du courant réformé, en mettant les chrétiens en garde contre l'usage abusif des conversions forcées. En effet, selon lui, les marranes ont joué un rôle déterminant :

"(...) Cette province [le sud de la France] a été ensemencée de graines juives et beaucoup de descendants de ces juifs sont encore peu à l'aise dans cette foi que leurs ancêtres ont acceptée contre leur gré. Il ne serait pas impossible de penser que de ces gens sont nés les luthériens, qui ont surgi partout dans la Chrétienté. Or comme à travers toute la Chrétienté les chrétiens ont forcé les juifs à changer de religion, il semble qu'en guise de récompense divine, les juifs puissent frapper en retour avec les armes placées dans leurs mains. Afin de punir les chrétiens qui les ont contraints à changer de foi, et tel un jugement sur la foi nouvelle, les juifs brisent le cercle de l'unité chrétienne, et par là même essaient de retrouver la route de leur foi qu'ils ont abandonnée il y a si longtemps. Ô princes, vous devriez savoir combien vous vous causez de tort à vous-mêmes en contraignant les juifs à adopter votre foi (...)"⁴⁵³.

Ce jugement railleur quelque peu audacieux pour l'époque démontre que les juifs se sentent soutenus et osent critiquer vigoureusement les catholiques, dont la haine à leur égard n'a plus de limites, à l'image de ce qu'ils ont eux-mêmes subi. Mais l'on perçoit surtout qu'une incompréhension règne, qui ne tardera pas à diviser définitivement les juifs et les luthériens : les premiers conçoivent les seconds comme l'arme par laquelle ils vont battre les chrétiens et instaurer le judaïsme comme religion principale. Or, n'est-ce pas aussi dans ce but qu'agit Luther ? En effet, la démarche du Réformateur n'a pas d'autre fin que de combattre les papistes par un ralliement massif des juifs à sa foi. La déception que ressent Luther devant son incapacité à convertir en masse les juifs est ressentie de manière tout aussi intense par les juifs, lorsqu'ils comprennent que les partisans de la Réforme ne se rallieront pas au judaïsme. La radicalisation des positions de Luther est pour eux un choc. Comment les juifs vivent-ils ce qui s'apparente finalement pour eux à une trahison ?

Joselmann de Rosheim est particulièrement offensé par l'attitude du Réformateur, il juge son revirement abject et condamne ses écrits de 1543. Il lutte pour faire interdire ces pamphlets, comme nous l'avons vu précédemment. Il s'inquiète en effet tant de leur tonalité que de leur contenu. *Von den Juden und ihren Lügen* est qualifié de "livre fruste et inhumain" (*grob unmenschlich buch*)⁴⁵⁴. Et c'est avec justesse qu'il dénonce l'innovation sociale et légale de Luther en matière de traitement des juifs :

⁴⁵³ USQUE Samuel, *A consolation for the tribulations of Israel - third dialogue (1557). Sixteenth Century classic written in Portugese by the noted historian and mystic Samuel Usque*, GELBART Gershon I. (éd. et trad.), New York, 1964 [hébreu/français], p. 193.

⁴⁵⁴ (...) *solch grob unmenschlich buch mit scheldworten und laster uns armen juden uflegt, des sich, ob Gott will, bey unserm glauben und gemeinen jüdischeit mit worheit nit befinden wurt (...)*, cité dans BRESLAU Harry, "Aus Strassburger Judenacten. II. Zur Geschichte Josels von Rosheim", *ZGJD*, 5 (1892), p. 331.

"(...) Il n'a jamais été question chez aucun savant que nous, juifs, devons être traités avec violence et tant de tyrannie ; que personne n'était censé honorer une quelconque obligation à notre égard ou maintenir la paix de la région dans laquelle nous sommes, parce que nous ne voulons pas adhérer aux croyances de Luther (...)"⁴⁵⁵.

S'en prendre aux juifs ou à leurs biens n'est pas un crime, bien au contraire, et Joselmann s'en inquiète⁴⁵⁶. Dès lors, Luther devient le bouc émissaire responsable de tous les maux des juifs. Le décret d'expulsion des juifs promulgué en Saxe en 1536, soit sept ans avant la parution des écrits diffamatoires de Luther, sont, aux yeux de Joselmann, le fait du Réformateur qui transmet à tous sa rancœur⁴⁵⁷. Cette haine que Joselmann lui porte est vivace comme en témoigne le ton qu'il emploie pour relater ces événements, longtemps après 1543, à une époque où il a pu constater que l'influence réelle de la pensée de Luther reste limitée. Cela dénote chez les juifs la place primordiale prise par Luther dans la dégradation de leur condition sociale. Dans l'histoire des juifs d'Allemagne, 1543 est donc un tournant décisif, compris comme tel dès le XVIe siècle.

Les juifs opèrent un changement d'alliés important dès les années 1530, en se tournant vers les catholiques et en soutenant leurs actions, comme ils l'avaient fait quelques décennies plus tôt pour les luthériens. Cette attitude permet à Bucer d'émettre une critique supplémentaire à leur rencontre en 1539 : cela ne doit pas surprendre que les juifs préfèrent les atrocités des papistes plutôt que la pureté de la doctrine protestante. "En dehors du fait que les papistes vénèrent les icônes et les idoles (...), la foi et les pratiques religieuses des papistes et des juifs sont vraiment identiques"⁴⁵⁸. Souvent perçu comme un groupe neutre, les juifs ne peuvent néanmoins pas le rester. Il leur faut trouver des appuis, et cela se vérifie particulièrement dans le cas de Joselmann de Rosheim qui, en tant que représentant des juifs devant la cour impériale, se doit de s'assurer le soutien de l'un ou l'autre groupe pour avoir un moyen de pression sur l'empereur. Joselmann justement se rapproche toujours plus dans les années 1540 de l'empereur catholique et soutient toutes ses actions. Ainsi, lorsque Charles-Quint et ses troupes, en 1547, mettent à mal la Ligue de Smalkalde, il laisse éclater sa joie :

⁴⁵⁵ (...) *Dorumb ist von keinem glerten nie derhört worden, dass mit uns armen juden also thiranischer weis mit gwalt handelt. Solt man uns kein glauben oder landfriden halten, umb das wir nit glauben wolten was Marti Luter glaubt (...)*, cité dans *Ibid.*, p. 332.

⁴⁵⁶ (...) *Das etliche personen vor den gemein man offenbore sagen und rumen, so man ein juden an leib oder gut beschedigen, würdt im verzihen, dan Doctor Marti Luter het solche meinung in seinem truck ossen usgen auch befohlen zu bredigen (...)*, cité dans *Ibid.*, p. 332.

⁴⁵⁷ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 92.

⁴⁵⁸ BUCER Martin, *Ratschlag...*, *op. cit.* : (...) *Das sie dann den paepstlichen gewelen maer guenstigen dann unser reinen lere und haushaltung der kirchen solle euch auch nit seltzam sein. Dann ausgenomen, das die Paepstler bilder und goetzen verehren und zu anbetten fuerstellen und Christum (...) mit dem mund bekennen, so ist der Paepstler und Juden glaube und Religion eben ein ding (...)*. Cf. annexe 35.

"Il [Charles-Quint] a miraculeusement triomphé et sauvé la nation des juifs de la puissance de cette nouvelle foi, créée par le moine nommé Martin Luther qui est impur [jeu de mots en hébreu entre Luther et *lo toher* "qui est impur"], qui a cherché à exterminer tous les juifs, jeunes et vieux"⁴⁵⁹

L'empereur voit lui aussi son intérêt à protéger les communautés juives d'Allemagne : maintenir les juifs, c'est entraver une partie des projets protestants. De ce point de vue, l'ère de la Renaissance et de la Réforme est à comprendre bien plus comme une prise de conscience chrétienne des places imparties à chacun et comme une volonté pour les réformés et les catholiques de définir leurs positions les uns par rapport aux autres, qu'un désir de rapprochement avec les juifs.

2. Réactions des juifs face aux violences chrétiennes.

a. Le mauvais traitement des juifs dans les sources juives.

Le rejet des juifs par les chrétiens trouve sa place dans la littérature juive, notamment dans les chroniques du XVe siècle qui listent les différentes manifestations de haine contre les juifs à l'échelle occidentale, et les mémoires de Joselmann de Rosheim ou d'Ascher Levy qui font de même au niveau local. Cela ne représente finalement pas d'autre intérêt que d'évaluer l'ampleur du phénomène, dans le cas des accusations de sang ou des massacres par exemple. Mais les différents chroniqueurs, particulièrement les auteurs d'histoire universelle des juifs, comme Josef ha-Kohen, Samuel Usque et Isaac Abranavel, se trompent souvent dans les dates et les événements, ce qui ôte une certaine valeur à leur témoignage. Le rejet et la persécution apparaissent aussi dans les *Responsa* et autres traités rabbiniques qui s'interrogent sur la nature des accusations dont sont victimes les juifs. La teneur de la réponse est résolument théologique et complètement orientée en raison de la nature même de l'ouvrage, mais apporte des éléments sur la perception par les juifs de leur situation.

Quels sont les thèmes de l'antijudaïsme chrétien que l'on retrouve dans les sources juives ? Dès le XIIIe siècle, les juifs ont conscience de leur prétendue différence physique qui fait d'eux une catégorie à part de la société. Le fait qu'apparaisse dans le *Nizzakhon Vetus*, ouvrage polémique anti-chrétien de la fin du XIIIe siècle, le questionnement sur la laideur des juifs, souligne que ce point est suffisamment important pour faire l'objet d'un *responsum* entier et dénote combien l'idée d'une différence sémite interpelle les chrétiens et les juifs :

⁴⁵⁹ Cité et traduit dans KAENNEL Lucie, *Luther...*, *op. cit.*, p. 82. Voir également STERN Selma, *Josel von Rosheim...*, *op. cit.*, p. 210-224.

"Les hérétiques posent la question : pourquoi la plupart des Gentils sont clairs de peau et beaux, alors que la plupart des juifs sont noirs et laids ? Répondez leur que c'est la même chose que pour un fruit. Lorsqu'il commence à pousser, il est blanc mais lorsqu'il mûrit, il noircit, c'est le cas pour les prunelles et les prunes. D'autre part, chaque fruit rouge au début s'éclaircit lorsqu'il mûrit, comme c'est le cas pour les pommes et les abricots. Ainsi, cela témoigne que les juifs sont purs de toutes menstrues, il n'y a pas de rougeur initiale. Les Gentils, quant à eux, ne font pas attention aux femmes qui ont leurs règles et ont des relations sexuelles durant la menstruation. Ainsi, il y a rougeur au commencement et le fruit qui en sort, à savoir les enfants, sont clairs. On peut répondre en outre en notant que les Gentils sont incontinents et ont des relations sexuelles le jour, dès lors qu'ils voient des visages sur des images attrayantes. De plus, ils donnent naissance à des enfants qui ressemblent à ces images, comme il est écrit [*Genèse*, 30:38-39]"⁴⁶⁰.

Donc il existe bien une différence physique des juifs. Mais celle-ci, selon le point de vue juif, ne trahit pas une laideur morale, bien au contraire. Elle découle d'une supériorité morale sur les "hérétiques", terme qui, notons-le, désigne ici les chrétiens. Le *Nizzakhon Vetus*, ouvrage violemment condamné par les chrétiens, a pour vocation de fournir aux juifs une arme argumentative lors de leurs joutes oratoires avec les chrétiens et l'on voit parfaitement dans ce cas précis le procédé utilisé : l'accusation est posée, confirmée et étayée par des versets bibliques, puis retournée contre celui qui la professe. L'autorité religieuse (ou pseudo-religieuse) qui répond se livre à une pure critique des mœurs des chrétiens qui ne repose pas sur des fondements beaucoup plus solides que les assertions chrétiennes contre les juifs.

Qu'en est-il des accusations de sang ? Le *Nizzakhon Vetus* consacre un article à la question des meurtres rituels. Sa place dans l'ouvrage n'est pas fortuite, car placé en avant-dernière position, il révèle l'ampleur du problème, à une époque qui se situe après l'affaire de Fulda (1236). D'ailleurs, il n'est pas impossible de penser qu'il s'agit de la première défense construite contre le meurtre rituel à destination des juifs. "Les hérétiques se mettent en colère contre nous, sur la charge que nous tuons leurs enfants et consommons le sang"⁴⁶¹. Que répondre à cela ? L'auteur de la notice articule son propos autour de deux points, en s'appuyant sur divers passages de l'*Ancien Testament* et de la loi juive : la place du meurtre et la notion de sang chez les juifs. Les nombreux interdits liés au meurtre dans la tradition juive mettent en avant que ce n'est pas un acte anodin, qu'il soit commis contre un autre juif ou contre un non-juif⁴⁶². Comment les juifs pourraient-ils transgresser cet interdit, qui est d'autant

⁴⁶⁰ BERGER David (éd.), *ש"ך נפתח נפתח* - *The Jewish-Christian...*, op. cit., n°238.

⁴⁶¹ *Ibid.*, n°244.

⁴⁶² *Ibid.* : "(...) Répondez en leur disant qu'aucune nation n'est plus mise en garde absolument contre le meurtre que la nôtre, et cette mise en garde inclut le meurtre des Gentils, selon la prophétie "Ne convoite pas", il est dit "ton voisin", mais en lien avec "Ne tue pas", "Ne commet pas l'adultère", et "Ne vole pas", il n'est pas dit "ton voisin". Cela montre que "Ne tue pas" se réfère à tout homme ; ainsi, nous avons été mis en garde contre le meurtre de Gentils également. Pour quelle raison ? "Car à l'image de Dieu l'homme a été fait" [*Genèse*, 9:6]. Et il est dit, "Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé" [*ibidem*]. Cela indique que tous les hommes sont inclus. Il est également dit : "Lorsque tu t'approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui proposeras la paix" [*Deutéronome*, 20:10]. maintenant, le commandement de Dieu "Tu n'en laisseras rien

plus répréhensible qu'il est lié au sang ?⁴⁶³ Le terme même de sang (דָּם - *dam*) est souvent dans les textes bibliques une métonymie pour désigner le meurtre, les criminels étant appelés "hommes de sang"⁴⁶⁴. Mais le judaïsme entretient des rapports complexes avec le sang, car il est tout à la fois un principe vital fondamental⁴⁶⁵ et un fluide à éviter⁴⁶⁶. La minutie des lois propres au sang est frappante, dès les temps les plus anciens, et diverses accusations font leur apparition, connaissant alors une croissance fulgurante au Moyen Age. Se pose alors une question : la calomnie de sang découle-t-elle d'une bonne connaissance de la Loi juive ou au contraire d'une totale ignorance ?⁴⁶⁷ La seconde réponse est sans doute la plus probable, d'autant qu'en plus de croire au meurtre rituel et à la profanation d'hostie, les chrétiens croient fermement que le juif imaginaire intègre leur sang dans la composition de *matsot** et du vin du *seder**⁴⁶⁸. Cela explique peut-être aussi le fait que ces mythes construits autour du sang et du juif sanguinaire aient eu une longue vie, puisque certains ont perduré jusqu'au XXe siècle. Pour l'auteur du *Nizzakhon Vetus*, la raison d'une telle calomnie ne fait pas de doute : "Le fait est que vous inventez des allégations contre nous afin de permettre notre meurtre ; selon la prophétie de David dans le psaume 44, vous abusez de nous, permettez notre meurtre et nous tuez parce que nous craignons Dieu, qui prie pour nous en disant "C'est toi mon roi, mon Dieu, qui décidais les victoires de Jacob" [*Psaumes*, 44:5]"⁴⁶⁹.

Les juifs craignent réellement pour leurs libertés de culte et pour leur vie ainsi qu'en témoigne une relation en hébreu d'une accusation de meurtre rituel qui a lieu en 1593, à Francfort⁴⁷⁰. Le coupable, Abraham de Lublin, est un juif mû par l'appât du gain qui abandonne femme et enfants pour aller faire fortune à Francfort, où le ghetto est réputé avoir des juifs riches et compatissants. Sur place, il vit de mendicité et sa conduite légère choque ses coreligionnaires qui se détournent de lui. Il décide alors de leur jouer un mauvais tour en

subsister de vivant" [*Deutéronome*, 20:16] ne se réfère qu'à sept nations ; parce que "Tu ne laisseras pas en vie la magicienne" [*Exode*, 22:17] (...)"

⁴⁶³ *Ibid.* : "(...) De plus, nous avons aussi été mis en garde contre le sang plus que toute nation, même lorsque nous avons affaire à de la viande tués selon le rite et *kasher*, nous la salons et rinçons, nous faisons attention à en extraire le sang. (...)".

⁴⁶⁴ *Psaumes*, 5:7 ; 26:9 ; 59:3.

⁴⁶⁵ *Lévitique*, 17:11 ; *Deutéronome*, 12:23. C'est pour cela que la Loi interdit expressément la consommation du sang des animaux et des oiseaux.

⁴⁶⁶ D'où le fait de maintenir à l'écart des femmes jugées impures durant leurs menstrues appelé *nidah* (נִידָה) ou de l'éliminer totalement au cours de l'abattage rituel de la viande selon les lois alimentaires (*kashrout**). En plus de la sélection des animaux propres à la consommation, les bêtes consommables doivent être abattues rituellement selon la méthode de la *chehitah* qui réduit au maximum la souffrance de l'animal par un prompt écoulement du sang. Le sang qui subsiste est ensuite évacué par eau et sel, alors seulement la viande est *casher*.

⁴⁶⁷ Cf. STRACK Hermann L., *The Jew and Human Sacrifice*, New York, 1909.

⁴⁶⁸ Article "Sang", *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme...*, *op. cit.*, p. 1021-1023.

⁴⁶⁹ BERGER David (éd.), *שֵׁן נִתְחַן וְשֵׁן - The Jewish-Christian...*, *op. cit.*, n°244, conclusion de l'article.

⁴⁷⁰ KRACAUER Isidor, "Accusation de meurtre rituel portée contre les juifs de Francfort au XVIe siècle", *REJ*, 14 (1887), p. 282-289. Cf. annexe 45.

dissimulant dans la synagogue un pot rempli de sang et menace les juifs d'alerter les chrétiens en faisant passer ce sang pour du sang chrétien. Il demande en échange du pot 60 *gulden*, mais une fois en possession du pot, les chefs de la communauté juive le font arrêter et il est banni de Francfort. L'intention d'Abraham est de susciter une véritable terreur au sein du *kahal* et il semble bien avoir réussi, ce qui prouve la gravité du châtement encouru par les juifs au XVI^e siècle.

Observons à présent la légende de la profanation d'hostie. Derrière ce motif se profilent les mêmes motifs de meurtre et de sang, puisqu'il s'agit aussi d'une redite détournée de la Passion. Pour cette raison, meurtre rituel et profanation ont pratiquement toujours pour cadre la fête de la Pâque juive (*Pessakh*), qui peut se tenir au même moment que la fête de Pâques chrétienne. La proximité de ces deux fêtes n'est jamais soulignée par les auteurs chrétiens, seules les *Annales Zwetlenses* rapportent pour l'année 1338 un cas de profanation, en précisant la coïncidence de calendrier des deux fêtes⁴⁷¹. Ignorance ou manque d'intérêt, difficile de le déterminer. Toujours est-il qu'au XVe siècle, Yom Tov Lippmann von Muelhausen (1387-1423), rabbin de Prague, dans son *Sefer ha-nizzakhon*, ouvrage construit sur le même mode de questions-réponses que le *Sefer Nizzakhon Vetus*, souligne que les chrétiens confondent trop souvent les rites de *Pessakh*, dont ils peuvent être témoins, avec ce qu'ils pensent être une profanation d'hostie⁴⁷². En effet, les chrétiens accusent les juifs de brûler du pain durant la période pascale, véritable sacrilège puisque le pain, comme l'hostie, correspond pour eux au corps du Christ. Or, durant la fête de *Pessakh*, il est interdit aux juifs de consommer tout produit à base de pâte levée (*hamets*). Par conséquent, seules les galettes de pain azymes ou *matsot* sont autorisées, d'où l'autre nom de *Pessakh*, *khag ha-Matsot*, la "fête des azymes". Voir un juif en possession d'une *matsa* peut, peut-être, prêter à confusion et laisser croire aux chrétiens que les juifs sont en possession d'hosties⁴⁷³. Il est intéressant de constater que, dans le folklore chrétien de la profanation d'hostie, certains éléments récurrents dans les récits d'accusations portées contre les juifs trouvent une raison d'être au regard du culte juif. Le chaudron par exemple, dans lequel les juifs feraient bouillir l'hostie, rappelle celui dans lequel les juifs purifient leur vaisselle, en respect des prescriptions liées à *Pessakh*⁴⁷⁴. Le *Sefer ha-nizzakhon* est écrit quelque temps après le massacre consécutif à

⁴⁷¹ *Annales Zwetlenses*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1851 (MGH, SS IX), p. 683 : (...) *Hoc anno pasca christianorum convenit cum pasca Judeorum, propter quid maximum exterminium factum est Judeorum* (...).

⁴⁷² LIPPMANN Yom Tov, *Sefer ha-nizzakhon*, TALMAGE Franck (éd.), Jérusalem, 1983, p. 194, n°354.

⁴⁷³ *Exode*, 12:15. Cf. GRAYZEL Solomon, "Passover and the ritual murder libel", dans GOODMAN Philip (dir.), *The Passover Anthology*, Philadelphie, 1962, p. 17-24.

⁴⁷⁴ La vaisselle fait l'objet d'un traitement rigoureux durant la Pâque juive. Elle doit être nettoyée à fond puis plongée dans de l'eau bouillante [diaporama 161].

l'accusation de profanation d'hostie de Prague, en 1389, et Yom Tov Lippmann cherche à prémunir ses coreligionnaires de toute menace ultérieure en leur proposant un argumentaire à opposer à leurs détracteurs.

Il reste enfin la question de la défense des ouvrages talmudiques et rabbiniques. C'est sur ce point que s'achève le *Nizzakhon Vetus*⁴⁷⁵. Préserver l'intégrité de la littérature religieuse est un devoir qui incombe à tout juif. C'est pourquoi les actions intentées par des convertis peu scrupuleux comme Nicolas Donin au XIIIe siècle et Johannes Pfefferkorn au XVIe siècle choquent. Le *Nizzakhon Vetus* est écrit peu de temps après le brûlement des livres talmudiques à Paris, dans les années 1240. L'argumentaire défensif est encore très peu développé au XIIIe siècle, puisque l'auteur se contente d'expliquer la structure du *Talmud* et la nature des différents traités qu'il renferme⁴⁷⁶. Il ne répond pas vraiment à sa première phrase concernant le fait "que le *Talmud* déforme et altère la totalité de notre *Torah* et nous empêche de voir la vérité, en nous écartant du droit chemin". Il conclut en disant que parce que les Gentils n'étudient pas le *Talmud*, ils ignorent ce qui s'y trouve et tout ce qu'ils avancent n'est que pure spéculation. Il se demande même comment les "hérétiques" sont en mesure de comprendre les textes bibliques en s'amputant d'une telle source de connaissances. Les chroniques juives du XVIe siècle relatent certains autodafés, surtout ceux qui se produisent en Italie dans la seconde moitié du siècle et qui concernent tant les livres juifs que les écrits protestants⁴⁷⁷. Ascher Levy se plaint pour l'année 1629 que les Bernois tentent de persuader "l'empereur Ferdinand (que sa gloire s'élève) de détruire tous les écrits (Dieu ne veuille) qui contiennent des commentaires du *Pentateuque*, toute la *Mishna** et la *Gemara**, à la seule exception du texte du *Pentateuque* et de 24 livres saints"⁴⁷⁸. Il semble que cet événement – qui n'est rapporté nulle part ailleurs – soit rapidement classé, sans que cela ne porte préjudice aux ouvrages mentionnés. Le fait que cet événement soit relaté, par un rabbin de surcroît, montre qu'il existe une peur réelle de voir se produire une confiscation et que les accusations de blasphèmes qui seraient contenus dans les livres talmudiques sont toujours en vigueur au XVIIe siècle.

⁴⁷⁵ BERGER David (éd.), *ש"ך נפתר - The Jewish-Christian...*, *op. cit.*, n°245.

⁴⁷⁶ *Ibid.* : "(...) La réponse est que le *Talmud* est une clôture et une barrière autour de la *Torah*, pour que tous les commandements soient tirés des 24 livres de la *Bible*, un peu ici et un peu là, et quelqu'un qui apprend un commandement particulier l'oublie sans doute avant d'atteindre le suivant. En conséquence, les sages ont établi des traités et arrangé toutes les lois qui font partie du même traité ; par exemple, toutes les lois du shabbat sont regroupées dans le traité *Shabbat*, toutes les lois concernant *Pessakh* sont expliquées dans le traité *Pesakhim*, toutes les lois sur le mariage se trouvent dans le traité *Yevamot*, et de même, chaque traité a son propre commandement qui lui est attribué (...)"

⁴⁷⁷ HA-KOHEN Josef ben Josua, *Divre ha-Yamim...*, *op. cit.*, partie III, folio 57-59, cité dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", *art. cit.*, p. 310.

⁴⁷⁸ LEVY Ascher, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 41.

C'est le Maharal de Prague, rabbi* Judah Loew, qui offre, en 1598, la défense du *Talmud* certainement la plus aboutie depuis Johannes Reuchlin⁴⁷⁹. Son traité paraît à une époque où la Pologne connaît de nombreux bûchers de livres juifs. Il soulève le problème sous l'angle de l'esprit chevaleresque : en effet, la victoire du christianisme sur le judaïsme doit refléter la vertu du vainqueur. Or, quelle bravoure, quel honneur y a-t-il dans le fait de confisquer des livres et de les détruire ? Si les juifs sont privés de leur argumentaire, le combat n'est pas égal et donc déloyal. Qu'un maître se confronte à son esclave n'a rien d'admirable. Or, c'est parfaitement de la sorte que les chrétiens agissent. Un livre est écrit à des fins instructives, non pour vexer. Il est par conséquent utile de le consulter, afin de se forger une opinion, que l'on adhère aux théories présentées ou non. Pourquoi dans ce cas, se demande-t-il, ne pas accabler de la même manière les ouvrages des philosophes qui cherchent à démontrer que l'univers n'a pas été créé ?⁴⁸⁰

Le Maharal est indigné devant l'incapacité des chrétiens à franchir le pas et à explorer objectivement un univers qui les rebute, sous une forme similaire depuis des siècles. C'est d'ailleurs un élément qui apparaît chez de nombreux savants juifs ou dans les nombreux *responsa* que j'ai pu lire. L'on peut constater que proportionnellement, la part réservée au juif imaginaire et à ses actions maléfiques dans la production littéraire juive est minime. Elle l'est encore plus dans l'iconographie⁴⁸¹. Le contraste est flagrant entre le nombre d'écrits antijuifs que rédigent les chrétiens et le petit corpus de sources juives visant à défendre leur religion. Car il s'agit bien plus de préserver les intérêts religieux et théologiques que de réhabiliter l'image ternie des juifs. Le meurtre rituel et la profanation d'hostie, par leurs conséquences funestes, revêtent une importance plus grande. Mais l'on ne trouve rien en revanche sur le juif usurier ou les soi-disant richesses des juifs ou au contraire sur une pauvreté excessive, en dehors de quelques plaintes ponctuelles et concrètes, comme nous le verrons plus loin. Au mieux le prêt d'argent juif est-il justifié⁴⁸². Ce qui ressort des *responsa* et des traités rabbiniques, beaucoup plus que des chroniques, c'est la méconnaissance chrétienne des juifs et le refus de s'y intéresser. Finalement, *Synagoga* n'est peut-être pas la seule à avoir un voile que les yeux qui l'empêche de voir la vérité⁴⁸³ : pour les chrétiens, les juifs demeurent un groupe à contraindre, en raison de leurs agissements néfastes.

⁴⁷⁹ Rabbi Judah Loew de Prague, dit le Maharal (1520-1609), autorité rabbinique de grande envergure dans l'espace germanique.

⁴⁸⁰ SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", *art. cit.*, p. 310-313.

⁴⁸¹ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁸² BERGER David (éd.), *ש"ך נחמן - The Jewish-Christian...*, *op. cit.*, n°123.

⁴⁸³ *Ibid.*, n°40.

b. *Les attaques antichrétiennes.*

A propos des mauvais agissements, que dire des blasphèmes et des propos antichrétiens supposés figurer dans les ouvrages juifs ? Je ne m'intéresse pas ici à la question du contenu du *Talmud* ni des *Toledot Yeshu*, mais des autres sources textuelles, dans lesquelles apparaissent effectivement des attaques contre les chrétiens et leur religion, que ce soit des chroniques, des mémoires ou des traités rabbiniques. Comment les juifs nomment-ils les chrétiens ? Marcel Simon a montré dans son étude sur le *Verus Israel* que le terme "chrétien" est absent du *Talmud*. C'est l'appellation *minim* (מִינִימִין) qui est la plus fréquemment employée. Elle signifie "espèces", sens relativement neutre au départ. Dans le contexte religieux, *minim* désigne les mauvaises espèces ou les espèces qui se démarquent du commun⁴⁸⁴. Dans le cas du *Nizzakhon Vetus*, c'est le terme "hérétiques" qui est employé le plus souvent. Quelques fois on trouve "apostats"⁴⁸⁵. L'appellation la plus courante est *goyim*, Gentils, qui revêt dès le Moyen Age une connotation plutôt péjorative (en dehors du *Talmud** et du *Midrash**). C'est d'ailleurs dans son acception négative que Martin Luther, à plusieurs reprises, recourt à ce terme dans ses écrits de 1543. "Le maudit goy que je suis ne peut pas comprendre comment ils font pour être tellement habiles", dit-il justement dans *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*⁴⁸⁶.

Les chroniques relatives aux premières croisades se font l'écho d'une prise de conscience d'une grave rupture dans les relations entre chrétiens et juifs, tant chez les auteurs contemporains comme Elieser bar Nathan⁴⁸⁷, que dans les écrits plus tardifs, tels que la chronique de Mayence⁴⁸⁸ ou le récit d'Ephraïm de Bonn⁴⁸⁹ :

"Cette année [1096] apporte douleurs et larmes, pleurs et plaintes, difficultés et adversité nous ont assaillis, comme jamais cela ne nous était arrivé dans ce royaume depuis l'époque où nous nous étions établis"⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ SIMON Marcel, *Verus Israel...*, *op. cit.*, p. 214-216.

⁴⁸⁵ BERGER David (éd.), *ספר נחזון ישן - The Jewish-Christian...*, *op. cit.*, n°24.

⁴⁸⁶ LUTHER Martin, "Vom Schem Hamphoras...", *op. cit.*, p. 636 : (...) *Ich verfluchter Goi kan nicht verstehen, woher sie solche hohe kunst haben (...)*.

⁴⁸⁷ "Bericht des Elieser bar Nathan", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) et BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 36-46 et 152-168.

⁴⁸⁸ STERN Moritz (éd.) et BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 47-57 et 169-186 et *The Narrative of Old Persecutions or mainz Anonymous*, dans EIDELBERG Shlomo, *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 99-115 et "Bericht des mainzer Anonymous", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, NEUBAUER Adolphe.

⁴⁸⁹ RABBI EPHRAÏM BAR JACOB DE BONN, *ספר זכירה סליחות וקינות ההדיר הוסיף מבוא והערות - The Book of Memoirs. Penitential prayers and lamentations*, HABERMANN Abraham M. (éd.), Jérusalem, 1970 [en hébreu] et "*Sefer Zekhira or the Book of Remembrance of Rabbi Ephraim of Bonn*", dans EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 121-133.

⁴⁹⁰ Introduction en hébreu de "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 36.

Ces chroniques expriment la haine et la colère contre les hordes de chrétiens qui font disparaître des communautés entières au nom de leur foi. Les collusions entre les croisés et les bourgeois de certaines villes, comme Mayence, sont dénoncées⁴⁹¹. Ces récits de croisade constituent une véritable littérature polémique, dans laquelle sont exprimés des sentiments antichrétiens sur presque chaque page. Les critiques formulées à l'encontre du contenu du *Talmud* durant le Moyen Age et particulièrement au XVIe siècle se vérifient pleinement. Il existe deux traductions des récits de croisades, l'une en allemand accompagnée de la version hébraïque (1892)⁴⁹² et l'autre, uniquement en anglais (1977)⁴⁹³. Seule la lecture du texte en hébreu rend vraiment compte des blasphèmes proférés, car les traductions ne donnent finalement qu'un vague aperçu souvent édulcoré. Ainsi, si l'on prend l'exemple de la chronique d'Elieser bar Nathan, là où Adolphe Neubauer et Moritz Stern emploient le terme "croix"⁴⁹⁴, le texte en hébreu et la traduction de Shlomo Eidelberg recourent à la périphrase suivante : "leur signe⁴⁹⁵ : une bande horizontale sur une ligne verticale"⁴⁹⁶. Voici quelques-uns des autres exemples de cette sémantique antichrétienne : les chroniqueurs des croisades ne mentionnent jamais le nom de Jésus qu'ils nomment plutôt "le bâtard" (*נוולד בזנות* ou *הזמה*, *וּצְלוּב*) ou "le pendu" (*כְּתָלִי*), dont le corps est semblable à celui d'un "animal mort" (*פֶּגֶר מוֹבֵט*). Cette seconde désignation est très fréquente dans les siècles suivants, notamment au XIIIe siècle dans le *Nizzakhon Vetus*⁴⁹⁷. Cependant, elle n'est pas systématique. Il serait intéressant de relever les cas où Jésus est nommé par son nom et ceux où une autre appellation est utilisée. De même, la périphrase n'est pas toujours négative, puisque Josef ha-Kohen, dans son *Divre ha-Yamim*, parle de "cet homme" ou "d'un certain homme"⁴⁹⁸. Dans les récits de croisades, on trouve les termes "religion infâme" à la place de christianisme, les chrétiens sont des "incirconcis impurs" et les croisés des "ennemis de Dieu", le Saint-Sépulcre est une "erreur" et un "lieu de honte", l'Eglise est perçue comme la "maison de leurs idoles". Le baptême, enfin, n'est rien d'autre qu'une "souillure" faite avec de "l'eau putride". Lorsqu'il rapporte les massacres des croisades, Josef ha-Kohen s'insurge contre les baptêmes forcés :

⁴⁹¹ HA-KOHEN Josef ben Josua, *עמק הלבכה* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 16-18.

⁴⁹² NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.), *Hebraische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, II).

⁴⁹³ EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977.

⁴⁹⁴ "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 153.

⁴⁹⁵ Il arrive que ce mot soit renforcé par l'adjectif "diabolique".

⁴⁹⁶ "The chronicle of Rabbi Eliezer bar Nathan", dans EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 80.

⁴⁹⁷ BERGER David (éd.), *ספר נתחזין ישן - The Jewish-Christian...*, *op. cit.*, n°25.

⁴⁹⁸ HA-KOHEN Josef ben Josua, *Divre ha-Yamim...*, *op. cit.*, partie I, folio 150 recto-verso, cité dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", *art. cit.*, p. 177.

"parmi les croisés, des hommes pervers le [rabbi Siméon] poussèrent à se souiller avec l'eau du baptême"⁴⁹⁹. D'ailleurs, l'auteur ne cache pas que des juifs sont morts pour avoir blasphémé en crachant sur les idoles chrétiennes et en les insultant, en signe de rejet de la conversion et pour se venger de toutes les atrocités subies par leurs coreligionnaires. Son récit regorge de mentions de ce genre⁵⁰⁰.

Par ailleurs, les juifs portent un regard critique sur la religion catholique et ne résistent pas à la tentation de la mettre à mal chaque fois que cela leur est possible, et principalement au cours des disputes interconfessionnelles. Le christianisme est vivement critiqué et parmi les thèmes discursifs de prédilection se trouve l'eucharistie. Les chrétiens accusent les juifs de profaner les hosties et de tourner en dérision cette partie du culte catholique. Rien n'atteste de tels actes dans la réalité. Cependant, le dogme de la transsubstantiation perturbe beaucoup les juifs. Ainsi, au XVe siècle, rabbi* Yom Tov Lippmann, dans son *Sefer ha-nizzakhon*, dont la structure reprend celle de la *Bible*, fait savoir dans la section *Genèse* que les chrétiens s'imaginent que Dieu se tient perpétuellement dans les cieux sous une forme corporelle, comme s'il n'avait jamais été crucifié. Bien plus, chaque jour il redescend sur terre "dans tous les milliers de milliers de pains, et il est tout entier dans chacun d'eux. Mais cela ne peut pas plus être accepté par la raison que par la nature !" ⁵⁰¹. Lippmann s'interroge, en effet, car, si le pain incarne Dieu, il est inconcevable de le consommer. Les juifs rejettent totalement l'idée même d'une infime présence divine dans l'eucharistie si bien qu'il est difficile pour eux de reconnaître le caractère sacré de l'hostie⁵⁰². Déjà en 1334, Nicolas de Lyre, exégète et polémiste, s'insurge contre cette incapacité des juifs à prendre l'eucharistie au sérieux. Dans son *Tractatus contra Judeum impugnatores evangelium secundum Mattheum*, on peut lire ces quelques lignes :

"(...) Les chrétiens mangent le corps du Christ, quelle chose horrible ! Il faut savoir que cela aurait été vrai s'il avait été reçu sous sa forme actuelle, mais le recevoir sous la forme d'un pain n'a rien d'horrible. C'est plutôt doux et vénérable. Et ce n'est pas plus le Christ que son corps qui est rompu (...) comme l'imaginent les juifs. Seul le pain est rompu et abîmé (...)"⁵⁰³.

⁴⁹⁹ ID, *אגדת הברכה – La Vallée des Pleurs...*, op. cit., p. 34.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁰¹ LIPPMANN Yom Tov, *Sefer ha-nizzakhon...*, op. cit., p. 10-11.

⁵⁰² BERGER David (éd.), *אגדת הברכה – The Jewish-Christian...*, op. cit., n°239 : "Les hérétiques disent que le prêtre tient dans sa main l'actuel corps de Jésus, juste comme il était sur la croix. Voilà comment il vous faut leur répondre : ce que le prêtre prend dans ses mains est œuvre humaine, et les prophètes disent : "Nous ne dirons plus 'Notre Dieu !' à l'œuvre de nos mains" [Osée, 14:4], et "Tu ne pourras plus désormais te prosterner devant l'ouvrage de tes mains" [Michée, 5:12]. En fait, Jérémie faisait référence à cette pratique chrétienne lorsqu'il disait : "Un homme pourrait-il se fabriquer des dieux ? Mais ce ne sont pas des dieux !" [Jérémie, 16:20]".

⁵⁰³ Cité en anglais dans RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, op. cit., p. 100.

Hans Folz, dans sa pièce satirique *Christ und Jude* parue en 1479, fait prononcer au juif les paroles suivantes :

"Dis-moi une chose encore,
Si Jésus est bien un homme,
Comment sont corps peut-il se diviser autant
En prenant la forme d'un pain et en étant sans taches
Comme cela se produit plusieurs fois par jour ?
Personne ne peut être autant partagé".

*Noch eins mir prist
Seyt Jhesus nun ein mensch auch ist
wie wirt sein leyb so weit geteylt
In prots gestallt und unvermeylt,
Als an vil enden teglich gschicht.
Kein mensch so weyt sich teylet nicht*⁵⁰⁴.

L'incompréhension des juifs devient alors, à son tour, source de moquerie chez les chrétiens. Ainsi, ils les renvoient à leur propre contradiction en leur demandant comment les prophètes Enoch et Elie, censés présider à la *berith mila* (circoncision), peuvent-ils être présents à chaque cérémonie ? Cette question est soulevée dans le *Sefer ha-nizzakhon*, sous la forme d'une discussion théologique entre un chrétien et un juif⁵⁰⁵.

Les juifs rejettent en bloc la doctrine chrétienne, et sont particulièrement opposés à l'usage des symboles et des icônes. Les chrétiens sont pour eux de dangereux idolâtres. D'où une certaine acointance avec le protestantisme⁵⁰⁶. Aux yeux des juifs, le christianisme est surtout une religion inconstante qui n'a, par conséquent, pas de grande valeur. Cette idée est particulièrement développée au XVIe siècle, avec l'essor des protestants, eux-mêmes divisés entre luthériens et calvinistes. Pour rabbi* Hayyim ben rabbi Bezalel (1530-1588), frère du Maharal de Prague, les *goyim* ont une faculté incroyable à changer de foi, tandis que "nous, loyaux fils de pieux seigneurs, n'agissons pas ainsi envers Dieu – bien au contraire, pour notre propre foi, nous sommes massacrés chaque jour"⁵⁰⁷. Cette thématique fait également l'objet de disputes entre chrétiens et juifs : en effet, les premiers font remarquer aux seconds que le mouvement sectaire des Karaïtes constitue la preuve même que le judaïsme a connu lui aussi des dissidences, ce que réfute absolument le Maharal de Prague dans son ouvrage *Tiferet Yisrael* (Venise, 1599)⁵⁰⁸.

Bien plus que des blasphèmes, les propos antichrétiens relèvent d'un véritable sentiment de rejet et de haine. Un élément très net vient confirmer cette hypothèse dans les

⁵⁰⁴ FOLZ Hans, "Christ und Jude - 1479", dans, FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 241, vers 551-556. Voir également SASSON Hayim Hillel, "Jewish-Christian disputation in the setting of Humanism and Reformation in the German Empire", *Harvard Theological Review*, 59 (1966), p. 375.

⁵⁰⁵ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁰⁶ FRIEDMAN Jerome, "The Reformation in Alien Eyes : Jewish Perceptions of Christian Troubles", *SCJ*, 14/1 (1983), p. 27.

⁵⁰⁷ SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", *art. cit.*, p. 296.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 303-308.

différentes chroniques : l'appel à la vengeance divine. Cela est perceptible non seulement dans les récits consécutifs aux croisades, mais également dans ceux qui suivent l'expulsion des juifs d'Espagne. Deux raisons viennent justifier cela : le traumatisme général occasionné par les événements de 1492 et le fait que les chroniqueurs principaux du XVI^e siècle, une dizaine en tout, soit environ trois quarts des exilés⁵⁰⁹. Leur propre vécu conditionne leur écriture de l'histoire des juifs, *a fortiori* parce qu'ils sont les auteurs de chroniques universelles qui remontent loin dans le temps. Ils interprètent le passé au regard de leur présent et inversement. Les morts ou les châtements sont souvent souhaités à des puissants, empereurs ou seigneurs, particulièrement chez Samuel Usque et Josef ha-Kohen dont le propos consiste à relater les souffrances du peuple juif. Chez ce dernier, il est intéressant de relever par exemple, qu'il est étrange de souhaiter la mort du moine Radulf en 1146, lorsqu'on écrit dans la seconde moitié du XVI^e siècle⁵¹⁰. Josef ha-Kohen écrit comme si cela allait se produire. Faut-il y voir la force d'une haine juive intemporelle ? Les appels à la vengeance revêtent tous la même forme, dont voici un exemple type. Les juifs sont expulsés d'Autriche en 1421. Après avoir raconté leur périple et leur douleur, le paragraphe se conclut ainsi :

"(...) Et maintenant, je t'en supplie, mon Dieu, Seigneur des esprits de toute chair, exerce leur vengeance, reçois leurs âmes pures dans tes trésors et puissent leurs mérites nous être en aide ! Amen, amen ! (...)"⁵¹¹.

C'est exactement ce que l'on retrouve chez un juif allemand qui a été expulsé de Brunswick vers 1547, sous l'influence des luthériens, pour s'installer en Palestine, à Safed. Il relate les difficultés qui ont été les siennes et qui sont toujours celles de ses coreligionnaires restés dans l'Empire. Il achève son discours en suppliant Dieu de le venger, ainsi que son peuple, des "êtres maléfiques". Que ces derniers, à savoir les chrétiens, soient "broyés, accablés et vaincus"⁵¹². Ce genre de formulations se trouvent également chez Ascher Levy qui s'exclame en 1629, suite à des démêlés avec le bailli de Reichshoffen, Jacob von Wangen, qui s'achèvent en sa faveur : "Loué soit Dieu qui manifeste ses bienfaits aux coupables"⁵¹³.

Curieusement, il n'est que très rarement question des papes, pourtant considérés comme agents de l'hostilité antijuive au Moyen Age par l'historiographie. Une mention de

⁵⁰⁹ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 110.

⁵¹⁰ HA-KOHEN Josef ben Josua, אַזאַר אַזאַר – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 84 : (...) le moine Rodolphe, que Dieu puisse poursuivre et abattre (...).

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 89.

⁵¹² Cité en anglais dans SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary...", *art. cit.*, p. 289.

⁵¹³ LEVY Ascher, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 46.

Jules III toutefois chez Josef ha-Kohen est à signaler⁵¹⁴. Il est peu aisé de donner une interprétation de cette absence des papes dans les sources juives. D'autant plus que des jugements de valeur sont très souvent portés sur d'autres détracteurs des juifs, tel le roi Wenceslas qui est qualifié par David Gans d'homme "méchant et corrompu par l'appât du gain"⁵¹⁵. Mais il convient de noter que l'on trouve aussi l'attitude inverse : les bienfaiteurs et leurs actions favorables aux juifs sont loués⁵¹⁶. La vengeance des juifs ne fonctionne pas à l'aveugle, ceux qui la subissent sont généralement aussi désignés dans l'historiographie juive et non juive comme hostiles aux juifs.

c. *Le refus de la conversion et le Kiddousch ha-Shem (קידוש השם)*.

Les juifs rejettent le christianisme. Cette affirmation s'observe dans leur refus du baptême, *a fortiori* lorsqu'il est donné sous la contrainte, suite à des persécutions, tel que cela s'est produit lors de la première croisade, de la Peste Noire, ou après des événements semblables de moindre ampleur. En effet, les révoltés ne proposent souvent pas d'autre alternative au baptême que la mort. D'après les différents chroniqueurs, si certains juifs optent pour la conversion, d'autres en revanche choisissent de prendre les armes et de se défendre. Ainsi, ce n'est pas sans fierté que Josef ha-Kohen rapporte que, durant les massacres consécutifs à la seconde croisade, en 1147, à Mayence, "un homme très valeureux nommé Samuel ben Isaac" s'est "animé de courage et avant de mourir, [tua] trois de ses agresseurs"⁵¹⁷. mais force est de constater que les massacres de la première croisade s'accompagnent d'un comportement inédit jusque-là : les juifs préfèrent se laisser tuer, mourant ainsi en martyrs. D'où les nombreuses scènes de mises à mort des juifs relatées dans les différentes chroniques des croisades⁵¹⁸ et les listes impressionnantes de victimes mentionnées dans le martyrologe de

⁵¹⁴ HA-KOHEN Josef ben Josua, עמק הבכנא – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 136 : "Éclatez, ô montagnes, en cris d'allégresse, car le pape Jules del Monte, qui projetait de nous rendre apostats et qui fit brûler les livres de notre gloire, est mort le 21 mars de l'année 5315, c'est-à-dire de l'an 1555. Éternel, Dieu des esprits de toute chair, puissent son ver ne pas mourir et son feu ne pas s'éteindre, et lui-même être un objet d'horreur pour toutes les créatures !".

⁵¹⁵ GANS David, ספר צמח דוד – *Zemach David...*, *op. cit.* : . ב"ב . הקיסר ווענצל היה רשע רע ואיש משחית די צ"ב .

⁵¹⁶ HA-KOHEN Josef ben Josua, עמק הבכנא – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 95 (prince du Brandebourg, 1475), p. 109 (Frédéric III et Maximilien Ier), p. 168 (Maximilien II), ... Ces souverains et princes ont en effet promulgué des décrets plutôt favorables aux juifs et leur ont octroyé de nombreux privilèges. Cf. BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. XIV. Déjà au temps de la deuxième croisade, rabbi Ephraïm de Bonn, dans son *Sefer Zekhira*, consacre une page entière de remerciements à Bernard de Clairvaux qui a prêché en faveur des juifs et de l'arrêt des massacres. Cf. "*Sefer Zekhira or the Book of Remembrance...*", *op. cit.*, p. 122 et RABBI EPHRAÏM BAR JACOB DE BONN, ספר זכירה סלידות וקינות ההדיר הוסיף מבווא והערות – *The Book of Memoirs...*, *op. cit.*

⁵¹⁷ HA-KOHEN Josef ben Josua, עמק הבכנא – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 36.

⁵¹⁸ NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.), *Hebraïsche Berichte...*, *op. cit.*, *passim*.

Nuremberg⁵¹⁹. Ainsi, le 3 mai 1096, jour de *shabbat*, la communauté juive de Spire est la première à être attaquée par les croisés. Dix hommes se laissent égorger plutôt que de se convertir⁵²⁰.

Un aspect beaucoup plus impressionnant ressort de cette adaptation nouvelle du martyre : les suicides, individuels et collectifs⁵²¹. Ce phénomène est suffisamment important pour être relaté tant par les chroniqueurs juifs, encore au XVIe siècle, que par les auteurs chrétiens. En effet, lorsqu'il n'y a plus d'échappatoire possible, que la conversion ou la mort sont leurs seules issues, là où d'autres se laissent tuer, des juifs anticipent en s'ôtant eux-mêmes la vie. Telle est la solution à laquelle ils recourent afin de ne pas tomber aux mains des chrétiens. Les formes du suicide sont plurielles : certains retournent les armes contre eux, d'autres se noient, d'autre encore s'immolent par le feu. Le chef de la communauté juive de Mayence, Isaac ben David, baptisé de force, met le feu à sa maison, dans laquelle se trouvent ses deux filles, pour les offrir, avec lui, en holocauste à Dieu⁵²². Tandis que la chronique de Saint-Pierre d'Erfurt rapporte qu'en 1298, lors des émeutes soulevées par Rintfleisch, les juifs se suicident⁵²³, les *Annales Zwetlenses* racontent qu'en 1349, à Vienne, la communauté juive tout entière, sur le conseil de leur rabbin, se donne la mort dans la synagogue⁵²⁴.

Nombreux sont les récits dans lesquels les juifs se donnent la mort les uns aux autres, ainsi que le souligne Josef ha-Kohen : "Beaucoup s'immolèrent eux-mêmes ou immolèrent celui-ci son frère ou son ami, celui-là sa femme bien-aimée, ses fils et ses filles"⁵²⁵. Ces suicides et les récits qui en sont faits, du côté juif comme du côté chrétien, ne s'arrêtent pas aux croisades. Tous les récits de persécutions, notamment les plus importantes, laissent entrevoir la même issue funeste. La chronique de Johannes von Winterthur, écrite au XIVe siècle, en est une bonne illustration pour les années 1336-1338, qui correspondent aux assauts d'Armleder en Alsace et en Franconie : "Tandis que de nombreux juifs étaient tués, d'autres préféraient échapper aux chrétiens en se donnant la mort eux-mêmes, en se tuant ainsi de leurs

⁵¹⁹ SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium...*, *op. cit.*, *passim*.

⁵²⁰ "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 154.

⁵²¹ KEDAR Benjamin Z., "Forcible Baptisms of 1096 : History and Historiography", dans BORCHARDT Karl et BÜNZ Enno (dir.), *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht*, vol. I, Stuttgart, 1998, p. 187-200.

⁵²² "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 158 et -KOHEN Josef ben Josua, עמק הבכא – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 17.

⁵²³ *Cronica S. Petri Erfordensis moderna, a. 1072-1335*, HOLDER-EGGER O. (éd.), Hanovre, 1899 (MGH, SS XLII), p. 319 : (...) *dicitur eciam, quod, dum Judei viderent se non posse evadere manus occisorum, quod pro quadam sanctitate secundum legem ipsorum, ne traderentur manibus incircumcisorum, se mutuo interfecerunt (...)*.

⁵²⁴ *Annales Zwetlenses...*, *op. cit.*, voir les différents récits faits pour l'année 1349 de divers suicides. A Krems, par exemple, les juifs incendient leurs maisons et s'y enferment (29 septembre 1349).

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 14.

propres mains"⁵²⁶. Quant à Josef ha-Kohen, il cite Sebastian Münster qui relate quelques épisodes relatifs à la Peste Noire en Allemagne :

"(...) Nombre de juifs se rassemblèrent dans leurs maisons, en verrouillèrent les portes et y mirent le feu, lorsqu'ils virent que c'en était fait d'eux, et la flamme consuma leurs maisons et les maisons voisines. A Mayence, la grosse cloche de l'Eglise se fondit dans la violence de l'embrasement (...)"⁵²⁷.

Cet agissement des juifs est décrit par certains chrétiens comme étant le résultat de l'obstination des juifs dans leur religion, à laquelle s'ajoute la force agissante du diable⁵²⁸. La place de la femme est capitale dans ces suicides, elle est souvent présentée comme la plus réfractaire au baptême et la garante la plus acharnée de la foi juive. La toute première martyre est une femme pieuse de Spire, qui préfère s'égorger plutôt que de devenir chrétienne⁵²⁹. Combien de femmes par la suite ne donnent-elles pas la mort à leurs propres enfants, tant à Spire et à Mayence, que dans toutes les communautés juives de Rhénanie ?⁵³⁰ Solomon bar Simson livre à ce propos un texte d'un réalisme effroyable :

"(...) Qui a vu et entendu ce que fit cette femme juste et pieuse, Marat Rachel, la jeune fille de rabbi Isaac, épouse de rabbi Yehouda qui dit à ses amis : 'J'ai quatre enfants, ne les épargnez pas de peur que ces incirconcis n'arrivent, les exécutent et persistent dans leur erreur (...). Une de ses compagnes s'empara du couteau et immola son fils. A la vue du couteau, la mère des enfants poussa un profond cri de douleur et se frappa le visage et la poitrine, s'exclamant : 'Où est ta miséricorde, Dieu ?'. L'amertume dans l'âme, elle s'adressa à ses amies : 'Ne tuez pas Isaac devant son frère Aaron ! Qu'il ne voit pas mourir son frère'. L'enfant lui échappa, la femme l'empoigna et l'égorgea. Il était petit et très mignon (...)"⁵³¹.

Les chrétiens, quant à eux, sont épouvantés, comme en témoigne Albert d'Aix-la-Chapelle dans ses *Historiae* : "(...) Les mères – ce qui est horrible à dire – tranchèrent d'un fer la gorge des bébés qu'elles allaitaient, en transperçaient d'autres, préférant périr de leurs propres mains plutôt qu'être tuées par les armes des incirconcis (...)"⁵³². Les chrétiens ne comprennent pas un tel retournement de violence contre soi ou ses proches. Il n'est d'ailleurs pas impossible, comme le fait remarquer Ivan G. Marcus, que le fait d'avoir été témoins de

⁵²⁶ WINTERTHUR Johannes von, *Die Chronik des Minoriten Johannes von Winterthur*, WYSS Georg von (éd.), Zürich, 1856, p. 126 : (...) *His cum tali modo Judeos multos occidisset, tandem ejus mortem magno precio dato malis Christianis procurabant, et sic de manibus ejus erepti sunt (...)*.

⁵²⁷ KOHEN Josef ben Josua, *אגרות קודש* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 80.

⁵²⁸ *Annales Majores, Chronica Generalia : Bernoldi Chronicon (A. 1-1100)*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1844 (MGH, SS V), p. 464-465 : (...) *Nostris foras expectantibus quid responsuri essent, diabolo et propria duricia persuadente, seipsos interfecerunt (...)*.

⁵²⁹ "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 154 et KOHEN Josef ben Josua, *אגרות קודש* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁵³⁰ NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.), *Hebräische Berichte...*, *op. cit.*, *passim*.

⁵³¹ "Bericht des Salomo bar Simson", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 1-35 et 81-152.

scènes de ce genre ait influencé et nourri les accusations de meurtres rituels sur les enfants⁵³³. Peut-être est-ce là une des explications du jeune âge systématique de la victime, car si les juifs sont capables de tuer la chair de leur chair, quel mal ne pourraient-ils pas prodiguer à de détestables enfants chrétiens ?

Revenons sur cette notion de suicide dans les communautés juives. Cela peut paraître étonnant lorsqu'on sait quelle est la place accordée à la vie dans le judaïsme. Selon le principe de *pikkouakh nefesh* (פיקוּחַ נֶפֶשׁ), préserver sa vie est plus important que tous les commandements, y compris le *shabbat**. Le suicide est un acte jugé contre nature, puisque la vie est un privilège divin. Pourtant, cette mise à mort durant les persécutions se fait pour Dieu, en vue de la "sanctification de Son Nom", ce qui est nommé *kiddoush ha-Shem* (קִדּוּשׁ הַשֵּׁם) ⁵³⁴. Toute action réalisée par un juif en vue d'honorer et de glorifier Dieu est ainsi considérée comme un *kiddoush ha-Shem*⁵³⁵, par opposition à la "profanation du Nom", *hilloul ha-Shem* (חִילוּל הַשֵּׁם). L'honneur de Dieu, tout comme l'interdiction de le profaner, font partie des principaux devoirs (*mitsvot*) des juifs. Cependant, au cours de l'histoire, le *kiddoush ha-Shem* revêt une connotation particulière, qui est celle de sanctifier le Nom en préférant mourir plutôt que le profaner. Parmi les rares occurrences de suicides qui apparaissent dans la Bible hébraïque (*Tanakh*), celui de Saül acquiert ici une importance particulière, car d'une part il se sait condamné à mort, d'autre part il est conscient que s'il est capturé, il devra profaner le Nom en se convertissant.⁵³⁶ Quelle autre issue que le suicide ? Il semble donc qu'il y ait des cas où le suicide soit sanctifié. Trois limites sont en effet posées au *pikkouakh nefesh* : les rapports sexuels interdits (inceste et adultère), le meurtre et l'idolâtrie.

Lorsque la femme pieuse de Spire se donne la mort, Elieser bar Nathan stipule qu'elle préfère la mort à la vie de convertie et qu'elle se tue en sanctifiant le Nom⁵³⁷. *De facto*, les juifs de l'époque de la première croisade rattachent le martyr à la notion de *kiddoush ha-Shem*, créant ainsi un précédent historique⁵³⁸. "Lorsque le malheur vint sur eux, ils se

⁵³² (...) *Matres pueris lactentibus, quod dictu nefas est, guttura ferro scabant, alios transforabant, volentes potius sic propriis manibus perire, quam incircuncisorum armi extingui (...)*, cité et traduit dans DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, op. cit., p. 542.

⁵³³ MARCUS Ivan G., "From politics to martyrdom : shifting paradigms in the hebrew narratives of the 1096 Crusade riots", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York et Londres, 1991, p. 469-483.

⁵³⁴ TB, *Baba Metsia*, 4:5.

⁵³⁵ *Lévitique*, 22:32 : "Vous ne profanerez pas Mon Nom de sainteté et Je serai déclaré Saint au milieu des fils d'Israël".

⁵³⁶ *Premier Livre de Samuel*, 31:4.

⁵³⁷ "Bericht des Elieser bar Nathan", op. cit., p. 154.

⁵³⁸ Ce rattachement apparaît pour la première fois à partir des livres des Maccabées, cf. *Deuxième Livre des Maccabées*, 6:18 et 7).

dévouèrent, eux aussi, pour leur croyance et le Saint d'Israël fut sanctifié en eux : ils s'immolèrent les uns les autres, afin que les chrétiens ne pussent les outrager", précise Josef ha-Kohen en décrivant un autre épisode des croisades⁵³⁹. L'une des prières centrales du judaïsme, le *Shema*, est devenue emblématique des juifs au martyre qui meurent en proclamant Son unité et l'unité de Son Nom, en opposition à la doctrine trinitaire⁵⁴⁰. Cela apparaît pleinement dans les récits médiévaux et modernes des suicides. Ainsi, la juive de Spire expire-t-elle sur ces mots : "Ecoute Israël, l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est un"⁵⁴¹. De la même manière, lorsque les juifs de Mayence se donnent la mort, c'est le *Shema* qui est récité⁵⁴².

Dans ces pratiques du martyre, Abraham sacrifiant son fils Isaac devient un modèle largement diffusé au sein des communautés juives. Au XIIIe siècle, rabbi Meir de Rothenbourg rappelle que "celui qui a pris la ferme décision de rester fidèle à sa foi et de mourir, s'il le faut, en martyr, ne ressent pas les souffrances de la torture. Qu'on le lapide ou qu'on le brûle, qu'on l'enterre vivant ou qu'on le pend, il reste insensible, aucune plainte ne s'échappe de ses lèvres"⁵⁴³. Le suicide est érigé en acte noble. Nombre de missionnaires citent ces scènes de douleur et de souffrances pour attirer les juifs vers le christianisme, argumentant que Dieu les a abandonnés. Or, dans la chronique anonyme de Mayence, le plus ancien récit sur les croisades, une explication intéressante est donnée quant aux raisons divines de ce supplice : les communautés juives rhénanes sont saintes et ont un comportement religieux exemplaire, c'est pourquoi Dieu a choisi de les mettre à l'épreuve⁵⁴⁴. Il lui fallait choisir à cet effet les juifs les plus solides, afin de mesurer leur foi. Et c'est avec un vif succès que les juifs rhénans réussissent le test puisqu'ils placent la foi au-dessus de la mort, que ce soit un suicide ou un meurtre⁵⁴⁵. En effet, le fait de se laisser tuer plutôt que d'offrir une résistance participe du même concept de *kiddoush ha-Shem* : en 1147, "une juive du nom de Gutalda fut saisie à Augsbourg et comme elle se refusait à changer sa foi, elle fut noyée dans le fleuve pour la sanctification de son Créateur"⁵⁴⁶. Plus que jamais, les juifs demeurent le peuple élu.

⁵³⁹ KOHEN Josef ben Josua, *אנכי ואת כל בני ישראל* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁴⁰ *Deutéronome*, 6.

⁵⁴¹ "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 156.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 157.

⁵⁴³ Cité dans POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, tome I, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁴⁴ "Bericht des mainzer Anonymous", *op. cit.*

⁵⁴⁵ CHAZAN Robert, *The Jews of medieval...*, *op. cit.*, p. 280.

⁵⁴⁶ KOHEN Josef ben Josua, *אנכי ואת כל בני ישראל* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 37.

Il reste à préciser un point non négligeable qu'Esther Benbassa met en lumière dans sa dernière étude, portant sur la souffrance comme vecteur d'identité⁵⁴⁷. En effet, *Ashkenazes** et *Sefarades** n'adoptent pas la même attitude face aux assauts chrétiens : alors que les premiers privilégient le martyr, les seconds préfèrent se convertir. L'exemple qu'elle prend est celui de l'ouvrage de Solomon ibn Verga, *Shevet Yehuda* ("Le sceptre de Juda"-1553) et de sa diffusion⁵⁴⁸. Y sont décrites les nombreuses persécutions subies par les juifs depuis l'exil du peuple d'Israël. Son ouvrage regorge de récits de conversions massives. Les marranes constituent d'ailleurs une preuve de cette différence conceptuelle de l'approche de la conversion. Là où les juifs rhénans ont fait le choix de mourir, quatre siècles plus tard, ceux d'Espagne poursuivent leur culte judaïque sous couvert de pratiques chrétiennes. Or, aspect intéressant de la question, la chronique d'ibn Verga est traduite dans plusieurs langues, et notamment en *yiddish*, en 1591 à Cracovie. Alors que dans la version originale ibn Verga fait une estimation du nombre de convertis, qui s'élève à 30 000 personnes, cela est traduit en 1591 par "beaucoup de juifs". C'est un moyen de ne pas mettre en valeur ces conversions, en cachant leur nombre. Beaucoup reste une quantification assez vague, alors que 30 000 est un nombre impressionnant. De la même manière, d'autres conversions survenues à différents moments de l'histoire des juifs et en divers endroits, n'y figurent pas⁵⁴⁹. Plus étonnant encore, la question des marranes est inexistant dans le texte en *yiddish* : il y est écrit que les juifs, en 1492 et 1497, sont morts pour la sanctification du Nom à l'image de leurs coreligionnaires d'Allemagne⁵⁵⁰. Il serait intéressant de confronter ce postulat à d'autres sources germaniques afin de mesurer l'ampleur du phénomène de rejet du baptême.

Pourtant, les marranes, à leur façon, sont eux aussi des martyrs, victimes de l'Inquisition. C'est dans la forme que le sacrifice d'Isaac diffère, pas dans le fond. Dans les deux cas, l'*akeda* du mont Moriyya, l'acte par lequel Abraham attache Isaac en vue du sacrifice, remplit une fonction vitale. Il paraît dès lors évident que ce choix de vie contre la mort, ou de mort contre la vie, selon les communautés juives, conditionne dans les deux aires géographiques le comportement des juifs et influence autant leur avenir que leur regard sur le passé. Deux formes distinctes d'histoire souffrante ou de récits de la souffrance coexistent, donnant peu à peu naissance à une historiographie juive qualifiée de lacrymale, qui maintient une tension permanente entre récits factuels d'une part, mémoire et commémoration d'autre

⁵⁴⁷ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*

⁵⁴⁸ IBN VERGA Solomon, ןרררר׳ װװװ - *Das Buch Shevet Jehuda...*, *op. cit.*

⁵⁴⁹ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 102-103.

⁵⁵⁰ STANISLAWSKI Michael, "The Yiddish *Shevet Yehudah* : a study of the 'Ashkenization' of a Spanish-Jewish Classic", dans CARLEBACH Elisheva, EFRON John M. *et alii* (dir.), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Hayim Yerushalmi*, Hanovre et Londres, 1998, p. 134-149.

part. Tandis que les écrits produits après les croisades mettent en scène des morts dont le martyr doit servir d'exemple pour la postérité, ceux écrits après l'expulsion d'Espagne servent à la fois de modèle de vie à suivre pour les générations futures et de guide pour les égarés de la foi juive en perte de repères.

3. Heurts et malheurs des juifs : la construction collective d'une histoire lacrymale.

a. *Zakhor (זָכוֹר) ou les formes d'une histoire-souvenir souffrante.*

Ainsi que l'a démontré Yosef H. Yerushalmi, il n'existe pas d'histoire au sens où ce terme est compris aujourd'hui, avant le XVI^e siècle. Paradoxalement, si la place des juifs dans l'histoire suscite, dès le Moyen Age, nombre de réflexions chez les juifs eux-mêmes, principalement du côté des autorités religieuses, rares sont ceux qui manifestent un intérêt pour conserver une trace de cette expérience vécue. La *Guerre des juifs* et les *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe sont souvent des ouvrages cités en référence, cependant, il faut admettre que du vivant de l'auteur, au I^{er} siècle après Jésus Christ, ils n'ont pas remporté un franc succès⁵⁵¹. C'est lorsque les chrétiens commencent au XVI^e siècle leur réimpression qu'un petit engouement voit le jour, sous le nom de *Yosippon*. Les écrits à caractère historique restent ainsi assez sporadiques, cela étant dû sans doute à la force du judaïsme talmudique, vivier de la créativité et de la vie des communautés, à laquelle s'ajoute la dimension a-historique de la pensée rabbinique. Cette absence est toutefois dénoncée dès le XI^e siècle par le poète judéo-espagnol Moïse ibn Ezra qui fustige les générations passées qui ne "parvinrent pas à parfaire leur langue, ni à écrire leurs chroniques, ni à garder le souvenir de leur histoire et de leurs traditions. Il cite en modèles les "autres nations", telles que les musulmans ou les chrétiens, ces derniers ayant rédigé des annales ou des chroniques. Plus tard, Maïmonide (1138-1204) dénonce la perte de temps que représente l'histoire profane⁵⁵².

Pourtant, s'il n'y a pas encore véritablement de genre historique, il y a mémoire et transmission de celle-ci, de génération en génération, selon l'injonction biblique *Zakhor*, "souviens-toi". Comment s'opère-t-elle ? Une forme d'histoire-souvenir se met *de facto* en place au cours du temps, par le biais du culte juif lui-même. En effet, les rites et la liturgie deviennent des vecteurs de mémoire, plus ou moins figés, qui apportent stabilité et repères à ceux qui les pratiquent. Certaines des fêtes du calendrier ont un fondement historique (*Pessakh**, *Pourim**, *Soukkot**, ...) et rattachent alors chaque génération à un passé éloigné

⁵⁵¹ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, op. cit., p. 32.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 49.

mais commun. Des jours de jeûnes viennent rappeler la destruction du Temple, dont le jour le plus important est le 9 du mois d'Av*, appelé *tish'a be-Av*, puisqu'il commémore à la fois la démolition du premier et du second Temple (587 avant Jésus-Christ et 70 après Jésus-Christ). Ces fêtes façonnent et entretiennent la mémoire collective de tout un peuple, et non plus seulement d'une ou plusieurs communautés, au moyen d'un rituel et d'une gestuelle immuables. Ce type de mémoire s'inscrit à la fois dans le souvenir par la commémoration et dans le présent par l'instantanéité du geste. Elle est actualisation du passé. Mais avec la prise de conscience qui s'opère à l'époque des croisades, les juifs cherchent un moyen de ne pas oublier leur passé, qui n'est plus un passé lointain et biblique, mais un passé rapproché. Le commandement biblique *Zakhor* subit une mutation : de simple souvenir, les persécutions entrent dans l'histoire. Leur consignation par écrit font d'elles des sources historiques pour les chercheurs contemporains. Deux créations médiévales témoignent de ce phénomène : les *Memorbücher* et les *selikhot**

Que sont les *Memorbücher* ? Il s'agit littéralement de livres du souvenir, en hébreu, dans lesquels sont retranscrites les souffrances des communautés juives. Comme son nom l'indique, cette coutume est germanique, mais elle se propage rapidement aux communautés méridionales. L'on y trouve la liste des persécutions et des martyres qui doit être lue à voix haute lors des services anniversaires pour les morts (*Jorzeit*). Il s'agit donc d'une commémoration liturgique des morts mise par écrit⁵⁵³. Certains, comme le *Memorbuch* de Mayence⁵⁵⁴ ou celui – beaucoup plus tardif – de Metz (1610-1724)⁵⁵⁵, s'en tiennent au passé d'une ou de quelques communautés. D'autres, en revanche, revêtent une portée beaucoup plus grande, tel le *Memorbuch* ou martyrologe de Nuremberg⁵⁵⁶, dont la rédaction commence en 1296 et qui recense les persécutions de juifs survenues entre la première croisade et 1392 pour l'ensemble de l'Allemagne, faisant mention de cas hors frontières lorsque le compilateur a jugé utile de les y inclure. Ainsi y trouve-t-on le meurtre de Blois (1171)⁵⁵⁷, dont il sera question plus loin, l'autodafé de Troyes en 1288⁵⁵⁸ et le massacre de Londres en 1264⁵⁵⁹.

⁵⁵³ Ce n'est pas une spécificité juive puisque les chrétiens connaissent également la pratique du martyrologe et des *libri memoriales*. A l'instar du culte juif, la mémoire est chez les chrétiens un élément essentiel de la célébration et de la liturgie. Cf. CARRUTHERS Mary, *The Book of Memory : a study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990.

⁵⁵⁴ NEUBAUER Adolphe (éd.), "Le *Memorbuch* de Mayence, essai sur la littérature des plaintes", *REJ*, 4 (1882), p. 1-30.

⁵⁵⁵ AD Moselle, 17 J 31. Voir également *Un obituaire israélite : le Memorbuch de Metz (vers 1575-1724)*, SCHWARZFUCHS Simon (éd. et trad.), Metz, 1971 [Médiathèque du MAHJ]. A noter que Simon Schwarzfuchs a commis une erreur : le *Memorbuch* ne commence véritablement qu'en 1610.

⁵⁵⁶ SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium...*, *op. cit.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 134-137.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 162-163.

En Europe orientale, au XVIIIe siècle, sont imprimés de petits traités historiques, distribués par les colporteurs. Le plus ancien est le *Megilas Vints*, rédigé par Elkhanan ben Abraham Hellen, dont il existe une version en hébreu et une autre en *yiddish*. Cet opuscule s'apparente à un livre du souvenir, car on y trouve – entre autres, et c'est là que subsiste une différence – les récits des persécutions des juifs de Francfort, entre 1612 et 1616, lus dans les synagogues jusqu'au XIXe siècle. Les malheurs que subissent les juifs sont compris comme des punitions divines : "(...) Toute cette souffrance a été intentionnellement voulue par Dieu / afin que nous rabaissions notre orgueil et notre insolence / et pour punir quiconque a péché. / Le saint Nom ne se laisse jamais abuser ni tromper (...)" (strophe 102)⁵⁶⁰. Les *Memorbücher* ne peuvent néanmoins être appréciés comme de véritables sources historiques, en dehors des noms répertoriés des victimes, ce qu'ils n'étaient de toute façon pas puisque leur vocation unique était de perpétuer le souvenir des martyrs.

Les juifs composent également des *selikhoth*, des prières pénitentielles commémorant des catastrophes historiques insérées dans la liturgie de la synagogue⁵⁶¹. Une prière nouvelle intitulée *Av ha-Rahamim* ("Père miséricordieux") est composée après les croisades et insérée dans le calendrier liturgique. Récitée à l'origine dans les communautés du sud de l'Allemagne, lors du *shabbat** précédant la fête de *Shavouot**, date anniversaire du début de la première croisade, et le 9 *Av**, elle devient finalement dans le rite *ashkenaze* partie intégrante de l'office de *shabbat* matin⁵⁶². On trouve plusieurs exemples d'élégies tout au long des chroniques des croisades, particulièrement chez Elieser bar Nathan, après le suicide de la juive pieuse de Spire⁵⁶³ ou après le récit du massacre de la communauté de Cologne⁵⁶⁴. Toutefois, les *selikhot** ne constituent pas, pas plus que les *Memorbücher*, des sources historiques fiables en raison de l'invention des noms qui s'y trouvent et de l'amplification de faits qui parfois n'ont peut-être même jamais eu lieu⁵⁶⁵.

Accompagnant les prières pénitentielles, on trouve souvent des jours de jeûne décrétés, de portée plus ou moins grande. Le plus important de tous est lié à une accusation de

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 153. Il s'agit de l'assaut de Londres par Simon de Montfort et ses troupes. Les juifs sont massacrés et le quartier juif saccagé sur leur passage.

⁵⁶⁰ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 405-409.

⁵⁶¹ BERLINER Abraham (éd.), *Synagogal-Poesieen. Hebräische Texte mit der deutschen Übertragung aus der synagogalen Poesie des Mittelalters von Dr. Zunz*, Berlin, 1884 [allemand-hébreu].

⁵⁶² BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 63-64.

⁵⁶³ "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 154-155.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 166-167.

⁵⁶⁵ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 62.

meurtre d'enfant par un juif, le 20 de *Sivan* [26 mai] 1171, à Blois. Une large part de la communauté – soit une quarantaine de personnes – est conduite au bûcher. Ce martyre est transformé en jour de jeûne pour l'ensemble des terres *ashkenazes* à la demande de l'une des plus importantes autorités religieuses de l'époque, rabbi Jacob Tam ou Rabbenou Tam, ainsi que le mentionne Ephraïm de Bonn dans son *Sefer gezerot Ashkenaz ve-Tsarfat* ("Livre des histoires d'Allemagne et de France") :

"Le vendredi de Sivan 4931 [1171] fut déclaré par toutes les communautés de France, d'Angleterre et des pays rhénans jour de deuil et jour de jeûne, selon leur propre volonté et sur l'ordre de l'illustre rabbi Meir [Tam] qui écrivit des lettres à chacune d'entre elles pour les informer que ce jour devait être proclamé jour de jeûne pour tout le monde (...). Tels sont les mots qu'écrivit notre maître et c'est ainsi qu'il convient de faire et c'est ainsi que les juifs l'acceptent (...)"⁵⁶⁶.

Josef ha-Kohen fait savoir que le rabbin de Mayence Jacob ben Mose Moeln ha-Levi, dit le Maharil (1356-1427) est l'auteur de dispositions liturgiques et de chants religieux encore en usage dans de nombreux endroits en Allemagne, en Pologne et en Hongrie, au moment même où il rédige sa chronique. A l'époque des soubresauts hussites en Bohême, il décrète des jeûnes, trois jours durant, "nuit et jour", ainsi que des récitations de prières le jour de *Kippour**, "et Dieu les sauva"⁵⁶⁷.

Toutes les plaintes ne sont pas intégrées au calendrier juif, de même que tous les jeûnes ne connaissent pas une longue postérité. S'il y a bien une primauté de la liturgie sur l'histoire, un tri, pour le moins fortuit, s'impose dans les événements à commémorer. Cette injection perpétuelle d'un passé plus ou moins récent dans le présent, qui se double d'une mise en liturgie universalisante, a pour conséquence de canaliser d'éventuelles mauvaises passions par la prière, en donnant aux juifs un cadre mémoriel et historique de référence. Cela renforce une mémoire collective qui se pense comme une. Cette unité ressort dans la symétrie de la "liturgisation" – pour reprendre un terme employé par Esther Benbassa – de certains événements. En effet, lors des émeutes cosaques menées par Bogdan Chmielnicki qui aboutissent au massacre des juifs, en 1648, des centaines de communautés juives sont décimées. 1648 est pour les juifs d'Europe orientale à l'image du choc causé par 1096 en Allemagne et 1492 en Espagne. Des chroniques sont écrites, des *selikhot** sont composées. Yosef H. Yerushalmi met en avant le fait que les croisades et les vagues de violence polonaises sont pensées comme semblables par les écrivains contemporains. Il donne en substance l'avis du rabbin Shabbetaï Katz qui narre cet épisode dans son *Megillat'Efah* ("Le rouleau de la terreur") :

⁵⁶⁶ Cité et traduit dans *Ibid.*, p. 64.

"(...) Aussi ai-je ordonné pour moi et ma descendance un jour de jeûne, de deuil et de lamentation le vingtième jour du mois de *Sivan* (...) parce que ce jour marqua le commencement de la persécution et de la douleur (...) et parce qu'en ce jour l'affliction redoubla (...) car la persécution de 4931 [1171] eut lieu le même jour (...) et j'ai composé ces *selikhot* et ces lamentations au milieu des pleurs et des supplications, aussi peuvent-elles être psalmodiées ce jour-là, cette année et chaque année à venir (...)"⁵⁶⁸.

Les juifs ne se conçoivent pas ou peu en tant qu'individus. Ils n'ont de consistance que comme groupe, comme peuple, depuis la destruction du second Temple jusqu'à la période à laquelle ils vivent. Cette conception de soi conduit à se penser comme un peuple qui ne (sur)vit qu'à travers ses tribulations et ses peines. Il y a ainsi une cohésion du groupe juif qui s'opère dans l'exil.

Les témoignages des rescapés des croisades illustrent l'angoisse d'un groupe qui ne sait plus quelle place est la sienne au sein d'une société qui le rejette, socialement et physiquement. Ces récits consacrent l'intrication de la souffrance et de l'histoire, dont l'historiographie juive ne se départira jamais vraiment. Les juifs, en tant que peuple et avec le souvenir dompté du traumatisme des croisades, acquièrent une position particulière de victimes, que ce soit dans le regard des chrétiens ou dans leur propre perception, ce qui contribue à ancrer ce statut à la fois infériorisé et infériorisant. "L'absence d'une véritable histoire écrite a joué un rôle primordial dans l'accaparement par la mémoire (...) de l'histoire souffrante de l'imaginaire juif". Cette "autoperception victimaire" et cette "mémoire doloriste" propagées de siècle en siècle se voit confirmée après 1492, avec l'essor du courant historique moderne hispanisant⁵⁶⁹.

Ainsi, l'histoire-souvenir, c'est lorsque la mémoire s'impose comme histoire avec tout le vécu qu'elle véhicule. Il ne s'agit pas d'un exposé froid d'événements, puisque la mémoire est chargée de ressenti et d'émotion. La rhétorique de la lamentation se caractérise par l'affect qu'insèrent les chroniqueurs dans leurs discours et par les nombreuses élégies et plaintes composées en cette occasion. On se situe pleinement dans une "liturgie de la catastrophe" (*gezera/גזירה*)⁵⁷⁰. Les croisades instaurent la souffrance dans l'histoire et deviennent dans l'historiographie des juifs le socle à partir duquel prennent formes toutes les autres narrations : elles sont au Moyen Age ce que la *Shoah* est à l'époque contemporaine, en ce sens que tous les événements postérieurs sont compris et interprétés en fonction de cette première occurrence de martyres juifs collectifs en Occident.

⁵⁶⁷ HA-KOHEN Josef ben Josua, *נַחֲמֵנוּ בְּבֵית הַכְּנֵסֶת* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁶⁸ Cité et traduit dans YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁶⁹ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 50.

b. *La rhétorique de la lamentation dans l'histoire juive.*

Les récits de croisades comprennent déjà des éléments de ce qui deviendra plus tard l'histoire lacrymale. En effet, combien de fois les chroniqueurs font-ils mention dans leurs récits d'événements tragiques, en précisant qu'ils sont en pleurs ? Elieser bar Nathan recourt à maintes reprises à ce procédé rhétorique. Ainsi, au sujet des martyrs de Worms, il compose une élégie qu'il fait précéder de cette phrase : "Cela me fait gémir et frémir, mon œil ruisselle de larmes et je pleure jour et nuit"⁵⁷¹. Toute une poétique de la lamentation se développe (*piyyutim/פיוטים*) par la suite. L'une des plus belles pièces du genre fait suite aux persécutions de Rintfleisch en 1298. Il s'agit du *Evke li-kshe yom* ("Je pleure pour les jours de tribulations"), traduit en allemand dans le martyrologe de Nuremberg : la ville de Rothenbourg y est présentée comme une "ville sanglante dont le nom est Mal" :

"(...) Ils conspirent avec leurs intrigues et ajoutent des tricheries
telles que le pain ensanglanté, si vile et écœurante.
Pour dire la grande pureté des saints et des personnes glorifiées
"Vous avez dérobé notre Dieu", cet habitant des ténèbres.
Puisse ma viole devenir un chant d'affliction et ma flûte la voix des larmes.
Et vous l'écrasez finement et avec trahison
Même le grain le plus sec dans du mortier, jusqu'à ce que s'écoule son sang.
Et vous le divisez, le fendez et l'accrochez sur une charpente,
Et l'envoyez à tous vos coreligionnaires puis vous vous dispersez.
Puisse ma viole devenir un chant d'affliction et ma flûte la voix des larmes (...)"⁵⁷².

Enfin, au XVe siècle, rabbi Avidgor Kara de Prague (mort en 1439) rédige un *piyyut* en vingt-cinq quatrains, intitulé *Et kol ha-Tela'a* ("Toutes les afflictions qui nous accablent"), portant sur le massacre des juifs de Prague en 1389. Il repose en grande partie sur des citations bibliques⁵⁷³. Toutes ces plaintes larmoyantes, dont le ton rappelle celui des *Memorbücher*, circulent dans la mémoire collective, subissant, après 1492, un processus d'historicisation qui les installe durablement au cœur même de l'historiographie juive. C'est ce qu'Amos Funkenstein a nommé *memories of trauma*, "les mémoires du traumatisme"⁵⁷⁴.

Dans le siècle qui suit l'expulsion de 1492, une dizaine d'œuvres est produite et passe à la postérité. En dehors de David Gans, originaire de Prague et auteur du *Zemakh David* ("Le germe de David"), et d'Azariah de Rossi, originaire de Mantoue et auteur du *Me'or 'Einayim* ("La lumière pour les yeux"), tous les autres grands noms de cette période sont des exilés

⁵⁷¹ "Bericht des Elieser bar Nathan", *op. cit.*, p. 157. D'autres occurrences p. 160 et p. 165.

⁵⁷² SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium...*, *op. cit.*, p. 341 et RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁷³ Une traduction en anglais est donnée en annexe de RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*, p. 196 et suivantes.

⁵⁷⁴ FUNKENSTEIN Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, 1993, p. 10-15.

d'Espagne et du Portugal, ou des descendants d'exilés : Josef ha-Kohen, Solomon ibn Verga, Samuel Usque, Gedaliah ibn Yahia et Abraham Zacuto. Selon Yerushalmi, il ne peut y avoir qu'un lien : c'est cette rupture de 1492 qui est à l'origine d'une forme d'écriture plus proche de l'histoire telle que nous la concevons aujourd'hui et qui n'est plus du tout intégrée à la liturgie⁵⁷⁵. Tous ces auteurs ont rédigé un ouvrage relatant des faits propres aux juifs et à leur passé, l'Espagne et les conversions massives étant chez la plupart d'entre eux un élément central. Le *Shevet Yehuda* de Solomon ibn Verga est une analyse des souffrances des juifs, dans l'histoire en général et après 1492 en particulier⁵⁷⁶. Dans *Les saluts de notre Messie*, une chronique universelle du peuple juif, Isaac Abranavel fait de l'expulsion d'Espagne le point d'orgue de son récit⁵⁷⁷. Ce qui apparaît chez tous ces chroniqueurs, c'est une volonté quasiment viscérale de transmettre leur témoignage aux générations futures. Ainsi peut-on lire de la plume du continuateur (le "correcteur") de Josef ha-Kohen, entre 1575 et 1605, le préambule suivant :

"Paroles du correcteur (...) : voilà pourquoi j'ai résolu de consigner dans ce livre tout ce qui est arrivé aux juifs depuis que cet autre Josef [ha-Kohen] a terminé sa chronique jusqu'à ce jour, afin d'accomplir le précepte : 'Afin que tu racontes aux oreilles de ton fils et de ton petit-fils'[Exode, 10:12]"⁵⁷⁸.

Yosef H. Yerushalmi insiste également sur le fait que les auteurs du XVI^e siècle ont eux-mêmes le sentiment de faire œuvre nouvelle. Ainsi, bien que Josef ha-Kohen emprunte énormément aux auteurs juifs et chrétiens, surtout dans son *Emek ha-Bakka*, il est convaincu d'être un pionnier : "les chroniqueurs manquaient en Israël, ils manquaient jusqu'à ce que je me sois levé", écrit-il fièrement dans la préface de son *Divre ha-Yamim* (1554)⁵⁷⁹. Deux caractéristiques, cependant, distinguent ces travaux de ceux de leurs prédécesseurs médiévaux : tout d'abord, l'intérêt pour l'histoire universelle qui est présente chez chacun des auteurs cités, à plus ou moins grande échelle, ensuite, la prééminence accordée à l'histoire juive post-biblique. A l'instar de ce qui se produit avec la liturgisation des événements de l'histoire, l'universalisme donne une structure unitaire au récit. Ainsi, dans les très grandes lignes, les tribulations du peuple juif commencent avec la destruction du second Temple en 70 après Jésus-Christ, franchissent une étape nouvelle et un seuil de violences inédit en 1096

⁵⁷⁵ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 75 : "(...) Le stimulus premier de l'émergence d'une historiographie juive au XVI^e siècle fut la grande catastrophe qui mit brutalement fin à la vie publique dans la péninsule ibérique dans la dernière décennie du XVe siècle. Ce lien entre la catastrophe et l'apparition de l'historiographie est établi par quelques affirmations sous la plume de certains de nos auteurs. Pour la première fois depuis l'Antiquité, donc, nous lisons une réponse d'historiens juifs – réponse plurielle – à un événement historique extraordinaire. Rien de ce qui advint au Moyen Age, pas même les massacres par les croisés, ne suscita une littérature qui puisse soutenir la comparaison (...)"

⁵⁷⁶ IBN VERGA Solomon, *הַשֵּׁבֶט הַיְהוּדָה* - *Das Buch Shevet Jehuda...*, *op. cit.*

⁵⁷⁷ ABRANAVEL Isaac, *Les saluts...*, *op. cit.*

⁵⁷⁸ HA-KOHEN Josef ben Josua, *הַבְּרֵכָה הַבְּרֵכָה* - *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁷⁹ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 79 et 83.

pour connaître un éclatement en 1492 qui conduit les juifs à migrer partout en Occident et au-delà. A l'intérieur de cette trame universelle s'intercalent des persécutions de natures différentes et locales. Ce n'est pas une histoire des juifs qui est proposée, mais la face la plus sombre de celle du peuple juif. Or, la différence entre le juif comme membre d'une communauté précise ou comme individu, et le juif en tant que représentant d'un peuple est importante. Elle se matérialise dans le récit par l'usage du terme "Israël" pour qualifier les juifs de n'importe quelle époque, et des pronoms "je" ou "nous" de manière collective. Ainsi, lorsque Josef ha-Kohen se plaint en disant "on nous traite comme le bétail destiné à l'abattoir ! Sauve-nous pour l'amour de ton Nom", il se pose en observateur contemporain et s'inclut dans les souffrances passées (1475) de ses coreligionnaires, démontrant pleinement l'unité du peuple juif⁵⁸⁰. Cette même façon de désigner les juifs par le terme "Israël" se retrouve dans le journal d'Ascher Levy⁵⁸¹.

Ainsi, la vocation avouée de cette historiographie moderne est de dresser un tableau – sombre – de l'histoire d'Israël en *Diaspora**. Il suffit pour cela d'observer les titres des ouvrages : *Emek ha-Bakka* ne se traduit-il pas par "La Vallée des Pleurs"⁵⁸²? Quant à Samuel Usque, son *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* ("Consolation pour les tribulations d'Israël") parle de lui-même⁵⁸³. Les auteurs eux-mêmes expliquent leur entreprise, ce que fait à plusieurs reprises Josef-ha-Kohen. Il insère des paragraphes explicatifs tout au long de son ouvrage, véritable archétype de la conception lacrymale de l'histoire des juifs :

"(...) Cet ouvrage, je l'ai appelé *La Vallée des Pleurs*, car il est bien selon ce titre : quiconque le lira sera haletant, ses paupières ruisselleront de larmes et, les mains posées sur ses reins, il dira : jusques à quand encore, ô mon Dieu ? C'est le Seigneur que j'implore, afin que les jours de notre deuil finissent, qu'il nous envoie le messie de notre salut et nous veuille délivrer bientôt par la grâce de sa miséricorde. Amen, amen (...). Parole de Joseph ben Yehochoua ha-Cohen, d'heureuse mémoire : je bénis l'Eternel, qui m'a inspiré de composer ce petit recueil de la foule des tourments et des angoisses qui nous ont assaillis depuis la destruction du temple jusqu'à ce jour, autant du moins que j'ai pu les colliger de çà et de là (...)"⁵⁸⁴.

Les attentes messianiques et surtout les spéculations qui leur sont liées jouent un rôle dans l'essor du courant historiographique du XVI^e siècle et dans sa forme doloriste et lacrymale. Tout le Moyen Age est traversé par des espoirs divers, qui s'accroissent plus encore après la chute de l'Empire ottoman en 1453. Dans l'espace germanique, Luther a pu être considéré par certains comme le messie. Dans les années qui suivent l'expulsion

⁵⁸⁰ HA-KOHEN Josef ben Josua, אַבְרָהָם בֶּן יוֹסֵף – *La Vallée des Pleurs...*, op. cit., p. 95.

⁵⁸¹ LEVY Ascher, *Mémoires...*, op. cit., p. 31 : "(...) En ce temps, Israël devint très pauvre, par suite de l'augmentation considérable du prix [des vivres] entre *Pessakh* 386 [11 avril 1626] et la moisson, c'est-à-dire le 9 *Tammouz* 386 [3 juillet 1626] (...)"

⁵⁸² *Psaumes*, 84-7.

⁵⁸³ USQUE Samuel, *A consolation...*, op. cit.

⁵⁸⁴ HA-KOHEN Josef ben Josua, אַבְרָהָם בֶּן יוֹסֵף – *La Vallée des Pleurs...*, op. cit., p. 1-2 et p. 153.

d'Espagne s'observe une poussée messianique, sous les traits de personnalités comme le converti de force David Reuben (mort en 1538), qui prétend représenter les dix tribus d'Israël, et Diego Pires (1500-1532), fils de marranes au Portugal et catholique pratiquant. Il se convertit au judaïsme et prend le nom de Salomon Molkho, après sa rencontre avec Reuben. Molkho est protégé par le pape Clément VII contre l'Inquisition. Reuben le rejoint et ils partent tous deux pour Ratisbonne, afin de rencontrer l'empereur : ils ont en effet pour projet de lever une armée pour aller libérer la Palestine sous le joug ottoman. Charles-Quint les fait emprisonner et les livres au tribunal de l'Inquisition, à Mantoue. Molkho refuse de retourner au christianisme et est brûlé ; quant à Reuben, il est en prison jusqu'à la fin de sa vie et meurt dans des conditions obscures. Joselmann rapporte ces faits pour l'année 1532, précisant qu'à l'arrivée de Molkho, il a préféré quitter Ratisbonne, de peur que l'empereur ne fasse un amalgame susceptible de lui nuire⁵⁸⁵. Cette quête messianique connaît son apogée au XVIIe siècle depuis l'Empire ottoman où se sont réfugiés une partie des juifs d'Espagne, avec pour personnage emblématique Sabbataï Zevi, qui après avoir échoué en tant que messie se convertit à l'islam⁵⁸⁶. A la même période, en Hollande, le crypto-juif Menasseh ben Israel rédige son *Espérance d'Israël*⁵⁸⁷. Toute la société juive attend un renouveau en la personne du futur messie, tous les genres littéraires laissent transparaître cet espoir, jusque dans la littérature *yiddish*. En effet, dans le recueil d'histoires qui paraît en 1602, le *Mayse bukh*, plusieurs histoires font écho aux attentes messianiques et à la conversion finale au judaïsme⁵⁸⁸.

Revenons au XVIe siècle. Cette perspective messianique apparaît dans plusieurs ouvrages, comme l'indique la page de titre de l'édition en *yiddish* de 1591 du *Shevet Yehudah* :

"(...) Chacun y trouvera de merveilleuses histoires sur ce qui arriva à nos pères en exil, et combien de fois ils subirent le martyre, le livre précise aussi à quelle époque et dans quels pays tout cela arriva, en sorte que le cœur de chacun s'éveillera à la crainte de Dieu. Puisse le Dieu béni dans sa mansuétude et sa grâce infinies continuer à préserver Son peuple des calamités du mal et nous envoyer le rédempteur, le messie fils de David, rapidement et de nos jours (...)"⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann...", *art. cit.*, p. 98. Voir également ROTH Cecil, *Histoire du peuple juif*, Paris, 1963, p. 296.

⁵⁸⁶ Cf. SCHOLEM Gershom, *Sabbataï Tzevi : le messie mystique (1626-1676)*, Paris, 1983. Les espoirs nés de la prédication de Zevi ne disparaissent pas en Occident, si bien qu'au siècle suivant, le mouvement resurgit partiellement, dirigé par un nouveau messie autoproclamé, Jacob Franck. En Turquie, certains restent fidèles à Zevi et perpétuent sont mouvement. Ils sont nommés les Sabbatéens (à ne pas confondre avec les Sabbataires). Ils pratiquent une religion officiellement musulmane, avec de très fortes influences juives et quelques apports chrétiens. [diaporama 194].

⁵⁸⁷ BEN ISRAEL Menasseh, *Espérances d'Israël*, MECHOULAN Henri et NAHON Gérard (éd. et trad.), Paris, 1979 (éd. orig. En espagnol, Amsterdam, 1650). Voir également IFRAH Lionel, *L'aigle d'Amsterdam...*, *op. cit.*

⁵⁸⁸ *Un beau livre d'histoires...*, *op. cit.*, n°88 (histoire d'un roi qui se fait circoncire), n°96 (histoire d'un goy qui se fait circoncire et qui étudie la Torah), n°150 (histoire sur la venue du messie).

⁵⁸⁹ IBN VERGA Solomon, *התעוררת שבט יהודה - Das Buch Shevet Jehuda...*, *op. cit.* . Cité et traduit dans YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 85.

Josef ha-Kohen est sans doute l'un de ceux qui expriment le plus clairement la différence entre l'histoire prémessianique et celle qui s'accomplira après la venue du messie :

"(...) Paroles de Joseph ha-Cohen : les expulsions de France, avec le terrible et fatal bannissement que je viens de raconter, m'ont excité à composer ce livre, afin que les descendants d'Israël sachent tout ce que les chrétiens nous ont fait dans leur pays, leurs villages et leurs villes, car voyez, les jours viennent ! (...)"⁵⁹⁰.

Cela a des conséquences sur l'écriture de l'histoire, car si l'ère du messie doit être salvatrice et bénéfique, celle qui la précède doit offrir un contraste saisissant. Comme le dira au siècle suivant Menasseh ben Israel : "Une autre raison d'espérer, fondamentale pour nous, est de constater notre persévérance au milieu de tant de malheurs : nous en concluons que le Seigneur nous maintient pour nous accorder de grands bienfaits"⁵⁹¹. La vie d'après sera meilleure. L'on assiste du coup à une perception historique faussée, non par les événements rapportés, qui, en dehors des dates souvent inexacts, se sont réellement produits, mais dans la manière de les agencer et de les présenter : les calamités succèdent à la désolation qui elle-même fait suite à nombre de supplices des chroniqueurs qui appellent à la sauvegarde de leur peuple. Les mémoires de Joselmann de Rosheim, d'une certaine manière, participent de cette histoire souffrante, car la majorité des faits rapportés, même s'ils visent à mettre son action en avant, montre les juifs en situation difficile et sous le joug de chrétiens cruels. L'accumulation d'événements funestes pour les juifs et le recours abusif à des termes appartenant à un champ lexical extrêmement négatif, rendent compte de cette rhétorique de la lamentation et à la construction d'une histoire lacrymale. En cherchant à apporter une réponse aux vicissitudes causées par les événements dramatiques de 1492, les auteurs juifs ont amorcé l'écriture et, de fait, la lecture de l'histoire des juifs sous un angle lacrymal, poussant plus loin encore la perception comme victime du peuple d'Israël, du peuple de la mémoire.

c. *Le devenir histoire de la mémoire.*

C'est bien en tant que peuple de la mémoire que les juifs se perçoivent et sont perçus au cours de l'histoire, comme le rappelle d'ailleurs en 1977 Jacques Le Goff :

"(...) La religion juive peut-être comprise comme une religion du souvenir. C'est le *Deutéronome* surtout qui appelle au devoir du souvenir et de la mémoire constituante, mémoire qui est d'abord reconnaissance à Yahvé, mémoire fondatrice de l'identité juive (8:11 et 8:4). (...) Toute une famille de mots à la base desquels se trouve la racine *Zâkar* (Zacharie : *Zkar-yû*, "Yahvé se souvient") fait du juif un homme de tradition que la mémoire et la promesse mutuelle lient à son Dieu. Le peuple juif est par excellence le peuple de la mémoire (...)"⁵⁹².

⁵⁹⁰ HA-KOHEN Josef ben Josua, *אֲוֹת הַבְּרִיָּה* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁹¹ BEN ISRAEL Menasseh, *Espérances...*, *op. cit.*, p. 172-173.

⁵⁹² LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, *op. cit.*, p. 131 et p. 132.

La mémoire collective des juifs d'après 1492 est devenue une source historique pour les chercheurs contemporains, renforçant toujours plus la conception lacrymale de leur histoire. Chaque époque ajoute son lot de malheurs et de persécutions à un passé déjà fort chargé, qui accentuent la position victimaire des juifs au sein des sociétés chrétiennes. L'écriture historiographique sous l'angle du bouc émissaire a donc des origines très anciennes et juives, qui s'inscrivent dans un contexte particulier, qui se renforce au cours des siècles, jusqu'à la *Shoah*. Comment cette histoire fondée sur le souvenir est-elle progressivement devenue l'histoire juive officielle ?

Ce processus a été expliqué par Yosef H. Yerushalmi et par Esther Benbassa. Selon eux, l'histoire juive d'après 1492 est entretenue et accentuée par les juifs eux-mêmes, dans les premiers siècles de l'époque contemporaine, à des fins particulières. Dès le XVIIIe siècle, le mouvement juif des Lumières, la *Haskala**, ressent le besoin de connaître l'histoire des juifs. Des études sont menées, les sources médiévales sont redécouvertes et des histoires universelles des juifs sont publiées.

C'est surtout au XIXe siècle, dans la perspective de l'émancipation des juifs d'Allemagne, que ces chroniques sombres sont exploitées, afin de signifier à quel point il est urgent de sortir les juifs de leurs conditions épouvantables. C'est dans ce contexte que naît le courant de la *Wissenschaft des Judentums*. L'histoire juive, qui se veut désormais plus scientifique, est écrite par des juifs pour servir les intérêts des communautés juives d'Allemagne. Le Moyen Age y est dépeint comme une période extrêmement obscurantiste et funeste. Le tableau est quelque peu noirci afin d'accélérer les démarches devant conduire à l'émancipation. "Se dessinait le portrait d'un judaïsme anhistorique, essentiellement objet de persécution et d'oppression, d'un peuple martyr, sans pouvoir aucun"⁵⁹³. L'ère de l'émancipation à venir est élevée au rang d'âge d'or. Cette mise en contraste a pour conséquence d'assombrir davantage encore le passé juif, œuvre que poursuivent plus tard le judaïsme réformé et le sionisme, toujours dans cette optique de créer une distance par rapport au Moyen Age⁵⁹⁴. La préface que Julien Sée rédige en 1881 à *La Vallée des pleurs* de Josef ha-Kohen est tout à fait emblématique de ce misérabilisme assumé :

"(...) J'inscrirais volontiers au fronton de ce livre la formule que l'Israélite prononce à l'entrée d'un cimetière (...) un cimetière de martyrs (...). Ici reposent les nombreuses générations du peuple d'Israël qui, durant de longs siècles, ont souffert toutes les humiliations, toutes les injures pour demeurer fidèles à leur croyance, qui se sont laissé dépouiller, bannir, égorger, qui ont subi les tortures du feu et de l'eau pour la

⁵⁹³ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

sanctification de leur Dieu. Ici dorment dans l'éternelle paix des époux remplis de tendresse conjugale, des pères dévorés d'amour paternel, qui dans la fureur d'un délire sacré, ont donné la mort à leurs femmes chéries, à leurs enfants bien-aimés, pour les soustraire à l'outrage et les sauver de l'apostasie (...)"⁵⁹⁵.

L'histoire des juifs s'apparente à cette vallée de larmes intarissable. Yosef H. Yerushalmi fait remarquer que s'opère à l'époque contemporaine un effort de reconstruction du passé juif, alors même que les contemporains de cette période sont en rupture et tendent à perdre la "mémoire du groupe"⁵⁹⁶. L'histoire se dote d'une vocation nouvelle : être la foi des juifs égarés. Toutes les idéologies juives du XIXe siècle, de la Réforme au sionisme, ressentent en effet la nécessité de se référer à l'histoire pour acquérir davantage de poids et de crédibilité. Mais "l'histoire, il fallait s'y attendre, rendra aux appelants les conclusions les plus variées"⁵⁹⁷. C'est au cours du XIXe siècle également que l'historiographie juive se sécularise, en même temps que le judaïsme subit une historicisation, lorsque l'histoire est érigée au rang de science sociale. "Subir" n'est pas un terme trop fort, car lorsqu'il s'agit du passé juif, la perspective historique peine à s'imposer.

Ce phénomène s'accroît davantage encore après la *Shoah*, lorsque les historiens s'attachent à démontrer le lien entre l'antijudaïsme médiéval et moderne d'une part, et l'antisémitisme contemporain d'autre part, dans un but qui – on le comprend – se veut salvateur. Après le génocide, en 1946, à l'occasion du 850^e anniversaire de la première croisade, Abraham Habermann fait paraître une anthologie de poésie liturgique, sous le titre *Catastrophes en Allemagne et en France du Nord*⁵⁹⁸. Plus que jamais le lien doloriste avec le passé est ravivé. C'est alors une mémoire pérenne de la souffrance qui se met en place, opposée et résistante à l'histoire parce qu'il lui est difficile d'accorder une place à une image moins ternie des juifs. Et pourtant, celle-ci est une réalité qu'il importe de ne pas occulter.

III. UNE LECTURE MOINS SOMBRE DE L'HISTOIRE DES JUIFS EST-ELLE ENVISAGEABLE ?

1. Pour une autre image des juifs.

a. Le bon juif dans le théâtre et la littérature.

L'image littéraire des juifs au Moyen Age et à l'époque moderne est principalement celle du meurtrier du Christ ou de l'usurier assoiffé d'or, comme le mettent en avant les

⁵⁹⁵ HA-KOHEN Josef ben Josua, *אנכי ואלהי אבותינו* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. X.

⁵⁹⁶ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 122.

récentes études de Miri Rubin⁵⁹⁹, d'Edith Wenzel⁶⁰⁰, de Natasha Bremer⁶⁰¹ et d'Andrew Colin Gow⁶⁰². Selon ces historiens, auxquels il faut ajouter Ronnie Po-Chia Hsia⁶⁰³, les violences commises à l'encontre des juifs réels ont pour origine le sort qui leur est réservé dans la littérature. Cela s'observerait tout particulièrement dans les villes d'Endingen, de Trente et de Passau. Ronnie Po-Chia Hsia explique que dans le cas particulier des accusations de sang, l'une des fonctions premières du meurtre rituel est sa propre perpétuation. Ainsi, la légende connaît un franc succès, à Passau par exemple, parce que les chrétiens sont persuadés de la culpabilité des juifs, qui fait partie du savoir commun. L'accusation n'est pas née à Passau, elle est le fruit de deux siècles de soupçons et d'insinuations. Les procès menés dans ce domaine ont laissé des minutes qui à leur tour fournissent un matériau concret pour des pièces de théâtre ou des poèmes antijuifs, qui eux-mêmes alimenteront plus tard de nouvelles calomnies de sang⁶⁰⁴. Tous ces historiens s'appuient sur de nombreuses études antérieures qui livrent une image semblable des juifs, ternie et avilie. Les titres de ces études sont souvent évocateurs : le but est bien d'y rechercher une description péjorative des juifs, censée amener à une conclusion plus générale sur le sort des juifs en Occident ou dans un pays donné. Cette tendance est particulièrement forte dans les années 1960-1970, avec des auteurs comme Karl Josef Baum⁶⁰⁵, Klaus Aichele⁶⁰⁶ ou Klaus Geissler⁶⁰⁷. Elle se poursuit néanmoins jusqu'à nos jours, comme en témoigne l'ouvrage paru en 2002 sous la direction d'Arne Domrös, de Thomas Bartoldus et de Voloj Julian : la part accordée à l'antijudaïsme y est très importante⁶⁰⁸. Toutes ces études scientifiques contribuent au renforcement et à l'ancrage du juif démoniaque dans les esprits contemporains. Elles permettent une alimentation constante des thèmes principaux de l'antisémitisme, en n'extrayant des sources textuelles analysées qu'exclusivement ou presque, le juif victime de l'antijudaïsme médiéval ou moderne. Or, dans de nombreux cas, la démarche peut même paraître absurde, car il est évident que dans un mystère de la Passion ou un *Osterspiel*, la représentation des juifs qui prime est négative, en raison de la nature même de la pièce, puisque les juifs y tiennent le rôle de bourreaux !

⁵⁹⁹ RUBIN Miri, *Gentiles Tales...*, *op. cit.*

⁶⁰⁰ WENZEL Edith, "Zur Judenproblematik...", *art. cit.* ; *EAD.*, "Synagoge und Ecclesia. Zum Antijudaismus im deutschsprachigen Spiel des Mittelalters", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 12 (1987), p. 57-81 ; *EAD.*, "Do worden...", *op. cit.*

⁶⁰¹ BREMER Natascha, *Das Bild der Juden...*, *op. cit.*

⁶⁰² GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*

⁶⁰³ HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth of Ritual Murder...*, *op. cit.* ; *ID.*, *Trent 1475...*, *op. cit.*

⁶⁰⁴ *ID.*, *The Myth of Ritual Murder...*, *op. cit.*, p. 50-57.

⁶⁰⁵ BAUM Karl Josef, "Das Endinger Judenspiel als Ausdruck mittelalterlicher Judenfeindschaft", dans WILPERT Paul (dir.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum Christlich-Jüdischen Gespräch*, Berlin, 1966, p. 337-349.

⁶⁰⁶ AICHELE Klaus, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation*, La Haye, 1974.

⁶⁰⁷ GEISSLER Klaus, "Die Juden in mittelalterlichen...", *art. cit.*

Dans sa récente étude (2004) portant sur les représentations des juifs dans la littérature allemande de la fin du Moyen Age et du début de l'époque moderne, John D. Martin s'élève pourtant contre ce regard unique et l'absence d'esprit critique des historiens qui abordent l'histoire littéraire des juifs.⁶⁰⁹ Il rejette cette approche exclusivement négative amorcée dans les années 1950, lorsque l'histoire des juifs s'est transformée en histoire de l'antisémitisme, à la suite des travaux entre autres de Joshua Trachtenberg⁶¹⁰. Or, Martin réfute l'adéquation de l'antijudaïsme à l'antisémitisme des XIXe-XXe siècles, se plaçant ainsi en porte-à-faux par rapport à un grand nombre de ses prédécesseurs : il refuse catégoriquement de ne voir dans la littérature médiévale que les aspects propres au déclin des juifs en Allemagne⁶¹¹. La recherche des éléments de diabolisation des juifs peut et doit s'effectuer, mais avec un certain recul par rapport aux études passées et par rapport aux idées reçues. Et surtout, il me semble important de tenir compte des autres éléments qui apparaissent au fil de la lecture : toute occurrence non-judéophobe n'est pas une source secondaire. Il faut réapprendre à sortir du stéréotype réducteur du juif victime absolue de l'histoire, afin d'être en mesure d'apprécier avec le même esprit critique toutes les données qui se présentent. En effet, comment expliquer qu'en parallèle du juif abominable évolue un juif contre lequel ne se déploie pas tout l'antijudaïsme traditionnel ? C'est lui que je nomme le bon juif, celui sur lequel les chrétiens ne posent pas nécessairement un regard chargé de haine. Mais il se pose alors une autre question : une fois ce bon juif repéré dans les sources, en l'occurrence ici littéraires, quel traitement doit lui réserver la recherche historique ?

Il semblerait qu'il y ait une gêne chez les historiens à évoquer la possibilité d'une vision positive des juifs durant la période pré-contemporaine. Il faudrait absolument que l'antisémitisme trouve ses racines dans le passé, le plus loin étant le mieux. Cela se traduit par la publication d'ouvrages où le bon juif est noyé dans une masse d'informations concernant son acolyte maléfique. Ainsi, l'ouvrage commun paru en 1991 sous la direction d'Alfred Ebenbauer et de Klaus Zatloukal, portant sur les juifs dans leur environnement médiéval, consacre-t-il à l'image des juifs dans la littérature un article signé par Winfried Frey, sous le titre "Gottesmörder und Menschenfeinde : Zum Judenbild der deutschen Literatur des

⁶⁰⁸ DOMRÖS Arne, BARTOLDUS Thomas et VOLOJ Julian (dir.), *Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit. Ein Studienbuch*, Berlin, 2002.

⁶⁰⁹ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*

⁶¹⁰ TRACHTENBERG Joshua, *The Devil...*, *op. cit.*

⁶¹¹ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 19.

Mittelalters"⁶¹². En dépit du titre, l'auteur s'attache à démontrer que la haine déployée contre les juifs dans la littérature n'est en rien semblable à celle véhiculée par l'antisémitisme et que la représentation positive des juifs existe également. Ceci n'est qu'un exemple parmi de nombreux autres.

Le travail de John D. Martin, sur lequel je m'appuie pour l'essentiel, ne se prétend pas exhaustif et prend pour échantillon d'étude quelques-uns, parmi les centaines qui existent, des mystères de la Passion germaniques qui ont été abordés avant lui sous un angle négatif, afin d'en offrir un contrepoint argumenté. Il a choisi des œuvres connues et ayant bénéficié à leur époque d'une large réception, dans lesquelles la présence des juifs est suffisamment importante pour pouvoir être analysée. On retrouve ainsi le *Frankfurter Dirigierrolle*, l'*Alsfelder Passionsspiel* ainsi que la légende de saint Sylvestre ou les fables liées au cycle de Marie. Il démontre ainsi que les mauvais juifs côtoient les bons, aussi bien dans des pièces distinctes qu'au sein de mêmes textes. Martin construit son propos à partir des travaux de Bernhard Blumenkranz sur l'iconographie des juifs, qui démontre que l'usage artistique du *Nouveau Testament* conduit à présenter les juifs sous un jour extrêmement défavorable, mais que cette tendance négative est atténuée par la présence de thèmes positifs⁶¹³. Ainsi, la littérature germanique du Moyen Age et de l'époque moderne, dans son traitement des juifs, est complexe. Elle ne peut se satisfaire de ce que les historiens ont fait d'elle, à savoir une arme offensive de l'antijudaïsme. Il existe donc une variété de "juifs littéraires"⁶¹⁴, créés et adaptés selon les besoins de la Chrétienté, en fonction des époques et des lieux.

Quelles sont les occurrences positives de juifs que l'on trouve dans la littérature germanique ? L'on peut citer en premier lieu les sages et les hommes de bon conseil, aspect que l'on trouve dès le XIIIe siècle chez Hugo von Trimberg : l'enseignement des juifs y est en effet loué en raison de sa diversité et de sa richesse⁶¹⁵. Dans la première scène du jeu de Saint-Gall écrit au début du XIVe siècle, deux juifs s'approchent de Jean-Baptiste et lui demandent la vérité sur le Christ. Ce sont les premières apparitions de juifs de toute la pièce et force est de constater qu'ils ne sont pas diabolisés. Au contraire, ils sont dépeints comme appartenant à

⁶¹² FREY Winfried, "Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild der deutschen Literatur des Mittelalters", dans EBENBAUER Alfred et ZATLOUKAL Klaus (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Vienne, 1991, p. 35-51.

⁶¹³ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juden und Judentum...*, op. cit. ; ID., *Le juif médiéval...*, op. cit.

⁶¹⁴ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, op. cit., p. 30.

⁶¹⁵ *Der Renner : ein Gedicht...*, op. cit., vers 8507-8518 : *Juden lere und weiser heiden / hant uns dinge vil bescheiden, / die gar nuetze und gut uns sint, / an mangel stat sint die doch plint, / die sie gar tief hant gesuchet / und die nu wenik jemant geruchet. / Plato und Aristotiles, / Seneca und Socrates, / Demostines und Dyogenes, / Tullis, Empedocles, / und ander alten meister vil, / der ich hie niht nennen wil.*

l'élite et cherchant à connaître la vérité divine, et non comme des êtres vénaux. Dans cette même scène, il y a une opposition entre les juifs prêts à suivre l'enseignement du Christ et les autres⁶¹⁶. Les disputes théologiques sont souvent l'occasion pour l'auteur du mystère de présenter les opposants juifs. Il n'est pas rare que la description qui en est faite soit plutôt flatteuse, quel que soit le sort que leur réserve la suite de la pièce. Conrad von Würzburg est l'auteur dans les années 1270 d'une pièce rimée basée sur la légende de saint Sylvestre, dont le sujet principal est la conversion des juifs⁶¹⁷. Voici la manière dont il introduit les participants juifs au débat :

"Tous étaient instruits
 outre mesure
 et parlaient, comme il leur plaisait,
 à la fois grec et latin.
 Quel que soit le thème dont on désire débattre
 concernant l'ancienne Loi,
 ils en étaient capables beaucoup
 plus encore que je ne peux le rapporter ici.
 Parmi les non-baptisés,
 Jamais il n'y a eu personnes plus instruites

*Sie waren uzer maze
 gar wol geleret alle
 und sprachen nach gevalle
 krieschich unde latin wol
 Swaz man tiefer rede sol
 triben von der alten e
 der kunden si vil unde me
 danne ich alhie betiute
 kein ungetouften liute
 wurden nie geleret baz⁶¹⁸.*

Les juifs sont considérés comme des adversaires de taille et de premier choix, remporter une victoire sur eux à l'occasion d'une joute verbale n'en rend les chrétiens que plus glorieux. Il n'est pas nécessaire de les accabler davantage, le but est de disputer théologiquement, pas autrement. Ainsi, Conrad von Würzburg ne profite pas des débats sur le messie pour insulter ou rabaisser les juifs⁶¹⁹. Les juifs ne sont pas aveugles et obstinés, mais en quête de vérité. Ce récit didactique enseigne aux chrétiens qu'il faut que les juifs comprennent pourquoi ils se convertissent, et c'est à eux qu'incombe cette tâche pédagogique. Les théologiens, au Moyen Age comme à l'époque moderne, ont toujours pointé du doigt les rabbins – ici représentés par les érudits juifs – coupables d'incrédulité et persévérants dans leur erreur. C'est pourquoi ce sont ceux qu'il faut convaincre. Une figure négative du juif apparaît dans cette pièce, en la personne du rabbin Zambrî, qui doute de la véracité du message christique et qui continue de penser, à l'instar de ce qui est consigné dans les *Toledot Yeshu*, que Jésus est un sorcier condamné pour cette faute⁶²⁰. A noter que Zambrî est de loin l'exception négative de la pièce, puisque les onze autres rabbins présents sont prêts à se rallier à la doctrine chrétienne.

⁶¹⁶ *Das mittelrheinische Passionsspiel der St. Galler...*, op. cit., acte I, scène I.

⁶¹⁷ GRIMM Wilhelm (éd.), *Konrads von Würzburg Silvester*, Göttingen, 1841.

⁶¹⁸ *Ibid.*, vers 2708-2717.

⁶¹⁹ *Ibid.*, vers 3378-3635.

⁶²⁰ *Ibid.*, vers 4545-4557.

Si l'on se tourne vers Hans Folz, qui fait largement preuve d'un antijudaïsme virulent et féroce dans ses œuvres, la révoltante représentation des juifs dans *Ein Spil von dem Herzogen von Burgund* fait de cette pièce un sommet de la littérature antijuive⁶²¹. On constate pourtant que ce comportement hostile n'est pas systématique : alors que les juifs sont avilis au moyen d'associations scatologiques répugnantes dans *Kaiser Constantinus*⁶²², ils retrouvent un semblant de dignité dans *Die alt und neu Ee*⁶²³. Comme le souligne John D. Martin, la dispute théologique oppose, sur un mode très respectueux, un docteur chrétien à un rabbin, et non un chrétien à une foule de juifs entêtés⁶²⁴. Le rabbin commence son discours par la prière juive *Adon Olam*. Fait remarquable : Folz ne dénature pas la langue hébraïque comme il peut le faire par ailleurs pour souligner que les juifs parlent un charabia insupportable, il donne une version assez proche du texte original, laissant supposer qu'il possède des connaissances solides en hébreu ou qu'il est en contact avec des juifs. Voici le texte donné par Folz (gauche), en regard duquel je place à titre comparatif la transcription de la prière hébraïque :

*Adan holana ascher molach pethorem
Koll jehtzir niffra bohota nathasa be
Hefizo kol asahi meloch schemonicra
Vehate tichlas lebade hunilach naia
Vehu hara vehu hanha vehu jheihe
Vers yffera vehu ehadne an schonyfer
Ham schil lo vlabirca beli reschits uffly
Tachlits velo haos vehamizca vehu
Eli vehami geal ve tzut hofly behet zara
Vehe ni zi aimamizi viunats kosi
Bayam ekra beiado aflud ruhi bohet
Yschan veabrach vehim ruhy gomiyati
Adonay li yeloirae⁶²⁵.*

*Adon olam asher malakh betereim
Kol yetsir nivra leeit naasah be
Khefizo kol azai melech shemo nicra
Akharey kichlot hakol levado yimlokh ora
Vehu haya vehu hive vehu yihiye
betif ara vehu ekhad veein sheini
leham shil lo lehakh bira beli reishit
beli takhlit velo haoz veva misra vehu
eili vekhai goali vetzur khevli beyom tsara
vehu nisi uma nosli menat kosi
beyom ekra beyado afkid rukhi beeit
ishan veaira veim rukhi ara geviati
adonaili velo ira⁶²⁶.*

Folz ne recherche aucunement à souligner l'altérité des juifs par l'usage d'une langue étrangère. Il rend simplement compte d'une certaine réalité, sans y ajouter de marques de jugement, mettant ainsi en avant le sérieux de son propos théologique. La pièce tend à montrer que les juifs et les chrétiens se partagent un héritage commun et revêt un aspect non pas diffamant mais explicatif : en effet, c'est parce que les juifs refusent de se détacher de l'enseignement de leurs livres talmudiques qu'ils sont assujettis aux chrétiens. Faut-il y voir une subtile stratégie didactique comme le suggère Edith Wenzel ?⁶²⁷ Probablement. Cependant, il convient de noter que la pièce ne s'achève pas sur la conversion du rabbin, mais

⁶²¹ FOLZ Hans, "Ein spil von dem Herzogen...", *op. cit.*

⁶²² *ID.*, "Kaiser Constantinus...", *op. cit.*

⁶²³ *ID.*, "Ein Vasnachtspil, die alt und neu ee...", *op. cit.*

⁶²⁴ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 130-133.

⁶²⁵ FOLZ Hans, "Ein Vasnachtspil, die alt und neu ee...", *op. cit.*, p. 7.

⁶²⁶ Prière quotidienne entonnée le matin.

⁶²⁷ WENZEL Edith, "Do worden...", *op. cit.*, p. 216-217.

sur l'éventualité d'une confession. Le message chrétien est celui de l'ouverture et de la tolérance, comme en témoignent ces vers extraits de la scène finale :

"Juif, sur ce je conclus
que celui qui nous a sauvés
doit être un homme juste et un Dieu juste,
préfiguré par toutes ces métaphores
et prédit par tous les prophètes
qu'il a envoyés avant lui
et qui moururent peu après lui.
Si vous, toutefois, l'attendez toujours,
c'est en raison de la folie
qui vous a égarés depuis tant d'années".
Le juif dit : 'Puisse Dieu nous éclairer,
par son plus saint Nom'.
Alors je m'empressai de répondre : 'Amen'".

"Jud, hie mit ich beschlissen thu
das der der uns erlöset hot
must sein wor mensch und worer Got
den all figur hant figururt
und all profeten profetirt
die er vor im her hat gesent
und nomen nach im pald ein ent.
Das aber ir noch hört auf in
das ist an euch ein plöder sin
der euch vil jar verführet hot".
Der Jud sprach, "Nun erleucht uns got
durch seinen aller heylgsten namen".
Do antwurt ich begirlich "Amen"⁶²⁸.

Juif et chrétien sont envisagés sur un même pied d'égalité. Ce qu'exprime Hans Folz tout au long de sa pièce, ce n'est pas le désir de voir les juifs humiliés sous le joug chrétien, mais la volonté de les voir se rallier spontanément à la foi catholique.

Un autre exemple intéressant se trouve dans les légendes mariales. Traditionnellement, comme nous l'avons vu précédemment, l'enfant rentre chez lui et avoue à son père avoir pris l'hostie et communié. Devant le refus d'apostasier, l'enfant est brûlé par son père. Toutefois, dans certains récits, tel le *Das Verspassional* au début du XIII^e siècle, l'image du père est celle d'un homme aimant, attaché à son fils et incapable de le tuer, malgré la pression du reste de la communauté. Il dit préférer mourir plutôt que d'infliger un tel supplice à son enfant⁶²⁹. Cette même réaction paternelle se retrouve amplifiée dans une pièce intitulée *Das Jüdel*⁶³⁰. Les juifs ne sont ainsi pas toujours dépeints comme des bêtes cruelles, sanguinaires et dépourvues de sentiments.

Le *Das Verspassional* offre également la représentation d'un physicien ou médecin juif dépourvu d'intentions funestes à l'égard des chrétiens. Alors que saint Basile est mourant, un médecin juif nommé Joseph vient lui rendre visite :

"Alors là-bas, chez l'évêque, se rendit un juif
qu'il voulait voir,
parce qu'il ressentait beaucoup d'amour pour lui,
dans l'espoir qu'un grand changement

*Do quam gegan ein jude ob in,
den der bischof gerne sach
wand er im grozer liebe jach
durch die hoffenunge,*

⁶²⁸ FOLZ Hans, "Ein Vasnachtspil, die alt und neu ee...", *op. cit.*, vers 596-608.

⁶²⁹ Vers 317-327 : *Wafen immer uber mich ! Was bin ich worden, waz sol ich / und waz furbaz sol min leben ? Ir habt ein urteil uz gegeben, / daz ich nicht gevolgen mac. / Uwer urteil, uwer slac, / an aller hande hinderswich / ge uberz kint und uber mich. / Tut mir allez daz ir wolt : / ich bin dem kinde also holt / daz ich nicht mac ertoten*, cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 145.

⁶³⁰ BURMEISTER Heike (éd.), *Der "Judenknabe". Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher überlieferung*, Göttingen, 1998.

se produirait dans sa vie
et qu'il poserait le pied
vraiment et immédiatement
sur le bon sentier de la foi.
Le juif était un bon docteur,
parce qu'il s'était bien instruit
dans des livres scientifiques".

*daz noch ein wandelung wurde in sime lebene
und er vurwart ebene
trete uf die rechte straze
nach des gelouben saze. /
Der Jude ein gut arzt was
wand er die meisterschaft wol las
an den wisen buchen*⁶³¹.

Dans la version alsacienne de la *Légende dorée*, au XIV^e siècle, Joseph tente de venir en aide à Basile, il lui prend le pouls et l'ausculte, mais ce dernier est à un stade trop avancé de la maladie pour pouvoir être guéri⁶³². Joseph annonce au chrétien sa mort imminente. Alors Basile demande à Joseph s'il pourra vivre un jour encore, mais celui-ci lui répond que c'est impossible. L'évêque demande au médecin si la foi chrétienne peut le maintenir en vie et si le fait de le voir vivre un jour de plus lui fera voir la vérité du christianisme. Joseph accepte, persuadé qu'aucun sursis ne peut lui être accordé, vu son état de santé précaire. Il annonce qu'il se fera baptisé dès le lendemain si Basile survit au-delà de six heures le lendemain matin. L'évêque prie toute la nuit et ne meurt pas avant neuf heures du matin. Devant ce miracle, Joseph se convertit⁶³³. Joseph est présenté comme un homme moralement bon, alors qu'il est juif. Cela n'est donc pas incompatible au Moyen Age. John D. Martin affirme que ce sont les vertus que Basile voit en lui qui le poussent à le convertir⁶³⁴.

Je me suis limitée à la présentation de la thèse de Martin, qui mériterait un intérêt et un questionnement beaucoup plus vaste : il faudrait pour cela multiplier les exemples et dresser une typologie du bon juif tel qu'il apparaît dans la littérature. Il revêt incontestablement des visages multiples, qui évoluent en parallèle les uns des autres. Les images du bon juif sont élaborées en même temps, et parfois par les mêmes auteurs, que les juifs maléfiques, actifs dans la Passion du Christ. Le contraste est saisissant. Qu'un auteur tel que Folz puisse ici se montrer aussi ouvert et compréhensif, alors que dans ses autres écrits il fait preuve d'une intolérance extrême à l'égard des juifs, qui le pousse même à qualifier l'expulsion de ceux de

⁶³¹ Cité dans MARTIN John D., *Representations of Jews...*, op. cit., p. 149.

⁶³² *Die "Elsässische Legenda Aurea"*, WILLIAMS Ulla et WILLIAMS-KRAPP Werner (éd.), Tübingen, 1980, vol. I, p. 148: (...) *Do sant Basilius an dem totbette lag in grosser krankheit, do hies er zuo im rueffen einen juden der waz Joseph genant, und waz gar ein meister arzot. Der jude greif sant Basilius an sinen puls und sprach zuo dem gesinde daz su bereitent waz not durftig were zuo der begrebden, wenne der tot were an der tur. Dis horte sant Basilius und sprach : "Joseph, was sprichest du ? Ich wil noch morne leben". Do sprach der Jude : "Herre daz ist unmugelich, wenne die nature ist fürzert daz su nut me sich enthalten enmag (...).*

⁶³³ *Ibid.* : (...) *Do sprach sant Basilie : "Josep, waz wiltu tuon, lebe ich noch denne morne ?" Antwort der jude : "Heere so wil ich morne sterben, lebest du morne zuo sexten zit". Do sprach sant Basilie : "Du solt den sunden sterben, und solt Cristo leben". Do sprach der jude : "Herre ich weis wol waz du meinst. Ist es, daz du morne zuo sexten lebest, so wil ich tuon daz du begerest". Do bat sant Basilie got daz er ime sin leben lengerte, wie daz wider die nature were : also bleip er lebende bicz an den anderen dag zuo nonen. Do dis sach Josep der jude do erschrang er und globete an Christum(...).*

⁶³⁴ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, op. cit., p. 153.

Nuremberg de "œuvre sainte"⁶³⁵, n'est pas le fait d'une attitude schizophrénique. Cela témoigne bien plus du comportement complexe qu'entretiennent les chrétiens avec les juifs. L'image ne peut donc être envisagée de manière univoque. Pour Martin, il est évident que "le traitement scientifique de l'image médiévale des juifs d'Allemagne qui perçoit cette image comme hostile, de façon uniforme et inchangée, ne tient pas la route"⁶³⁶.

Une question se profile : lequel des deux juifs présents dans la littérature germanique se rapproche le plus du juif réel ? Il semble que la réponse soit ambivalente : à la fois les deux et aucun des deux. Car cela met surtout en exergue que la littérature est effectivement un miroir de la société chrétienne et de son évolution envers les juifs, comme le soulignent les historiens dont il a été question au début de cette partie, mais dont les reflets sont pluriels et renvoient à une réalité humaine fort complexe qui ne peut intégrer des cadres d'étude stricts. Pas plus la littérature – et l'iconographie comme nous allons le voir – que l'existence des juifs ne peuvent être abordées sous un angle unique et fondamentalement négatif. D'ailleurs, il n'est pas absurde de penser que si les récits d'accusations de sang ont suscité une vive haine envers les juifs, ceux en revanche qui leur sont favorables sont peut-être à l'origine des quelques voix chrétiennes qui se sont soulevées entre le XIIIe et le XVIIe siècle pour prendre la défense des juifs. Ainsi, bien que la quantité d'images littéraires négatives semble supérieure à la production positive, et qu'il est important de ne pas minorer l'impact des premières sur les juifs réels, les secondes mériteraient un traitement historiographique beaucoup plus approfondi.

b. Peut-on parler d'une iconographie positive des juifs ?

Cette fausse question permet d'aborder le thème plus délicat de la représentation iconographique des juifs. En effet, dans la littérature, il est rare de se tromper quant à la valeur positive ou négative à attribuer aux protagonistes juifs, en raison du caractère explicite du texte qui les décrit. En revanche, une illustration n'est pas toujours accompagnée d'une explication textuelle, et même lorsque c'est le cas, et que cette dernière leur est hostile, l'image du juif n'est pas forcément en elle-même négative. L'étude majeure, et relativement unique qui sert à la compréhension de l'iconographie positive des juifs, est celle de Bernhard Blumenkranz déjà citée, réalisée essentiellement à partir de l'analyse des miniatures de

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶³⁶ *Ibid.*

manuscripts⁶³⁷. Déjà en 1965, cet historien souligne le peu de travaux scientifiques parus sur la question de l'iconographie en général, ce qui le rend perplexe, lui qui considère l'art chrétien comme le "miroir du destin juif"⁶³⁸. Il ne fait aucun doute selon lui que les croisades ont entraîné une rupture de laquelle a progressivement émergé un rapport aux juifs de plus en plus dégradé. L'iconographie chrétienne commence à distinguer les juifs des chrétiens à partir de cette époque, de manière toutefois non systématique. Il faut attendre le XIIIe siècle pour voir se développer ce phénomène, dans un sens relativement négatif, dès lors que la mise en images de la vie du Christ connaît un essor en Occident. Blumenkranz consacre ainsi trois chapitres à l'histoire iconographique dévalorisée des juifs et un dernier, intitulé "Un message de l'amour", aux occurrences plus positives⁶³⁹.

A côté des représentations des juifs en bourreaux du Christ ou en profanateurs d'hostie, une iconographie plus positive coexiste, en parallèle, avant même le XIIIe siècle. Les éléments du judaïsme qui appartiennent à l'héritage commun légué aux chrétiens sont présentés sous une forme relativement neutre, voire positive. Ainsi, les patriarches et les prophètes ne subissent pas de judaïsation iconographique avilissante. Ils ne sont pas non plus affublés du *Judenhut* ou de la rouelle. Un tableau de Cologne datant du XIVe siècle met en scène la présentation de Jésus au vieux Siméon. Ce dernier est enveloppé du châle de prière des juifs, le *tallith**, et porte une longue barbe blanche. Il est d'une certaine manière judaïsé, sans être pour autant caricaturé. Le contexte n'est en rien hostile, la représentation peut être sans aucune objection possible qualifiée de positive⁶⁴⁰.

En fait, la véritable question qu'il convient de se poser est de savoir jusqu'à quel point il est possible de parler d'une iconographie positive des juifs. Il y a d'une part la représentation du juif, d'autre part le contexte dans lequel il apparaît. Je ne reviens pas sur les miniatures et gravures mettant en scène la crucifixion du Christ ou des meurtres rituels, puisqu'en aucun cas elles ne peuvent être analysées sous un angle positif. En revanche, nombreuses sont celles qui aujourd'hui interpellent les historiens, en raison de la présence des signes distinctifs que sont le chapeau pointu et la rouelle. Ces marques sont-elles compatibles avec la notion même de représentation positive ? Et si tel est le cas, quelles sont les limites entre distinction et discrimination dans l'image ?

⁶³⁷ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 11 et suivantes.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 117 et suivantes.

⁶⁴⁰ Siméon et l'enfant Jésus. Tableau ou volet d'un autel d'un maître de Cologne, premier quart du XIVe siècle. Cologne, Wallraff-Richartz-Museum, n°5, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 149 [diaporama 43].

Considérons dans un premier temps le *Judenhut*. Comment appréhender ce signe ? Il n'est pas inutile de rappeler que la distinction des juifs a été rendue obligatoire par le chapeau pointu en 1267, mais qu'ils avaient déjà coutume de porter ce genre de coiffe pour se démarquer des chrétiens. En effet qu'au XIII^e siècle, la mode vestimentaire des chrétiens privilégie les formes arrondies⁶⁴¹. L'usage du chapeau pointu dans l'iconographie n'est donc pas nécessairement perçu comme une marque dégradante, il n'est pas "le deuxième type de marque ignominieuse imposée aux juifs"⁶⁴². Distinguer ne signifie pas avilir⁶⁴³. Cela se vérifie aisément dans le quatrième chapitre de Blumenkranz, qui présente 26 illustrations sur lesquelles les juifs sont représentés avec leur chapeau pointu. Les contextes médiévaux d'apparition du *Judenhut* sont presque toujours liés à un épisode biblique, puisque ce signe médiéval correspond à une époque où la représentation du juif réel n'existe pas encore.

Le plus souvent, dans les représentations négatives des juifs, le chapeau sert davantage à les distinguer comme tels qu'à les rabaisser. Dans les scènes de la Passion, il sert à les désigner comme bourreaux du Christ, mais c'est le contexte qui est avilissant, pas l'accessoire vestimentaire. Ce sont donc tous les autres attributs diaboliques, accumulés, tels que le faciès grimaçant, le rictus et les armes démesurément grandes, qui ont pour fonction de ternir l'image des juifs et de faire d'eux des êtres moralement corrompus. Or, si l'on accepte le postulat que le chapeau n'est pas avilissant en lui-même, alors de nombreuses occurrences iconographiques neutres, voire positives, apparaissent dans l'art chrétien. En effet, il n'est pas rare d'y trouver des juifs coiffés du *Judenhut* dans un contexte dépourvu de toute animosité à l'encontre des chrétiens. Devant ce corpus de sources très vaste, prenons un premier exemple, issu du cycle de la vie de la Vierge, que renferme un évangélaire alsacien du début du XIII^e siècle : la naissance de Marie. Tandis que, au premier plan, sa mère est allongée et se repose, son père, Joachim, se tient devant sa femme et semble la conseiller. Sa judéité est ici signalée par un long chapeau pointu à large rebord⁶⁴⁴. Aucun enseignement du mépris ne transparaît ici.

De la même manière, aucune hostilité n'émane des nombreuses miniatures illustrant l'entrée de Jésus à Jérusalem : l'homme qui accueille le Christ sur une illustration d'un

⁶⁴¹ [diaporama 12].

⁶⁴² IANCU Carol, *Les mythes fondateurs...*, op. cit., p. 36.

⁶⁴³ BARON Salo Wittmayer, *A social...*, op. cit., vol. XI, p. 102.

⁶⁴⁴ Naissance de Marie. Évangélaire d'Alsace, vers 1200. Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. St. Peter perg. 7, folio 10 verso, dans FRUGONI Chiara et BLUMENKRANZ Bernhard, *Il capello a punta...*, op. cit., ill. 81 [diaporama 21].

processional alsacien daté de 1350 environ, soit après les massacres de 1298, de 1336-1338 et de 1348-1349, est coiffé d'un chapeau pointu à boule typique du XIVe siècle, sans qu'il faille y voir un quelconque caractère péjoratif⁶⁴⁵. Le cas est loin d'être unique, au contraire, puisque l'on retrouve des scènes semblables d'un ou plusieurs juifs accueillant le Christ dans divers psautiers et évangélistes des régions de la région du Rhin⁶⁴⁶. Les habitants de Jérusalem sont des juifs, c'est ce que rappelle l'artiste en leur assignant des chapeaux propres à leur condition, sans que cette désignation soit un rejet.

Notons également que le bon médecin juif n'est pas absent de l'iconographie, comme en témoigne une gravure extraite du *Plenarium* de Hans Schobser (Augsbourg, 1487). On y voit un homme alité en piteux état, auprès duquel se tient un proche qui lui sert à boire. Un autre homme le conseille, non sans une certaine bienveillance. Il porte un chapeau pointu, une barbe et un long manteau qui attestent de sa judéité⁶⁴⁷. Les disputes théologiques offrent quelque fois également des représentations de juifs qui ne sont pas placés sous le signe de la haine. Bien que le but de la démarche soit de convertir les juifs, d'extirper "le mal juif" qui est en eux, le discours officiel de l'Eglise prônant la non violence est transposé dans de nombreux cas à l'image, notamment en 1483, dans la gravure déjà mentionnée du *Selewurtgart* de Conrad Dinckmutter⁶⁴⁸.

De ce point de vue, l'iconographie de Joseph est fort intéressante également, puisqu'il est souvent représenté coiffé d'un long chapeau pointu au XIIIe siècle, puis d'un chapeau à boule au XIVe siècle, alors même que sa désignation comme juif ne peut être avilissante. Sur un tableau germanique de 1360-1370, l'artiste lui a conféré un couvre-tête semblable au *Judenhut* du XIVe siècle⁶⁴⁹. Joseph est un personnage particulier. Pourquoi rappeler sa judéité, en lui conférant un chapeau pointu, alors qu'il fait pleinement partie du monde chrétien ? Selon Blumenkranz, il s'agirait d'une forme de dérision très répandue en milieu chrétien. Il ne donne cependant pas plus de détails étayant son hypothèse et les raisons pour lesquelles désigner Joseph dans sa judéité serait péjoratif. Son seul argument est le fait que, dès lors que le culte de saint Joseph prend un essor particulier au XVe siècle, il cesse d'être

⁶⁴⁵ Entrée du Christ à Jérusalem. Processional et rituel provenant sans doute du couvent des dominicaines des Saintes-Catherine-et-Agnès de Strasbourg, vers 1350. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 21, folio 12, dans *Le Trésor de Colmar...*, *op. cit.*, fig. 46 (diaporama 45).

⁶⁴⁶ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 33, 156 et 157.

⁶⁴⁷ Médecin juif. Gravure du *Plenarium* de Hans Schobser, Augsbourg, 1487, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 53 [diaporama 90].

⁶⁴⁸ Controverse entre juifs et chrétiens. Gravure sur bois de Conrad Dinckmutter, *Der Selewurtgart*, Ulm, 1483, dans *Le Trésor de Colmar...*, *op. cit.*, fig. 72 [diaporama 87].

⁶⁴⁹ BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 141.

représenté en juif⁶⁵⁰. Je pense plutôt que c'est parce qu'à cette époque, la rouelle tend à remplacer le chapeau, dans la société comme dans l'iconographie. Or, la rouelle est une marque à forte connotation négative, contrairement au *Judenhut*. Attribuer l'un ou l'autre à un juif ne procède pas toujours de la même intention. Aucun personnage biblique n'est affublé d'une rouelle, mais la même affirmation ne peut être faite concernant le chapeau pointu.

Ces différents exemples mettent en avant le fait que le *Judenhut*, bien plus qu'une marque d'infamie, est une convention iconographique, utilisée par les artistes de tout l'Occident, y compris dans des lieux où le chapeau n'a jamais été en vigueur dans la société. Il permet un repérage visuel et immédiat de l'identité des différents protagonistes, comme la couronne du roi, la tonsure du moine ou l'armure du chevalier. La pointe du chapeau, d'ailleurs, remplit une fonction iconographique pratique, puisqu'elle permet d'évoquer une foule nombreuse, sans pour autant qu'il soit nécessaire de représenter des personnages en entier. Dans la version originale du XIII^e siècle de la chronique de Rudolf von Ems se trouve une illustration de la fuite d'Égypte. Des hommes, des femmes et des enfants, ainsi que des animaux, apparaissent au premier plan. Mais au-dessus de leurs têtes, on ne distingue que des pointes, qui suggèrent qu'ils furent nombreux à prendre le chemin de l'exode⁶⁵¹.

Quelle est la tendance iconographique de l'époque moderne et quel regard porter sur l'usage de la rouelle ? La rouelle est par essence même une marque plus dégradante que le chapeau. Outre la symbolique qu'elle porte en elle, c'est un signe que les juifs n'ont pas choisi et qui ne fait pas partie du vêtement. Le chapeau peut, parce qu'il fait partie du costume, être considéré sur le même plan que le manteau des nobles, la robe des paysans, les tenues des moines. La rouelle, en revanche, est un élément étranger qu'il faut ajouter sur l'habit. Or, je l'ai déjà souligné, la société chrétienne, médiévale et moderne, recourt au système de l'étiquette pour connaître et reconnaître ses membres. Il peut être observé qu'à tous ou presque est attribué une marque distinctive, mais seules les catégories sociales honnies et marginalisées doivent se différencier par un signe extérieur à l'habillement, tels qu'une crécelle pour les lépreux, des grelots pour les fous, une double croix en tissu pour les hérétiques, ... Bien entendu, cette schématisation comporte ses failles et ses défauts, mais elle ne doit cependant pas être laissée totalement de côté dans l'histoire des signes distinctifs.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁵¹ Fuite hors d'Égypte. Illustration issue de la *Weltchronik* de Rudolf von Ems, XIII^e siècle, dans GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 45 [diaporama 14].

La rouelle, donc, est un signe négatif. Sa signification, différente selon qu'elle est considérée par les populations, par le pape ou par les autorités civiles, rapproche davantage de la discrimination que de la simple distinction. Pourtant, on la rencontre à l'époque moderne dans des contextes iconographiques positifs ou neutres, tels que les disputes théologiques ou les différents portraits en pied de juifs, courant à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. La rouelle acquiert ainsi également la simple fonction d'identification iconographique, car celui qui porte une rouelle est assurément juif. Dans une gravure de Hans Sebald Beham (1500-1550) qui dépeint une scène de village où apparaissent de nombreux habitants, la rouelle est un élément pratique qui sert à repérer le juif, la barbe étant à l'époque moderne tout autant portée par les chrétiens. On le voit ainsi discuter avec un homme enfermé. Selon Nachum T. Gidal, ce juif serait un usurier qui viendrait libérer son débiteur chrétien⁶⁵².

A ces exemples peuvent être ajoutées les représentations modernes et réalistes de juifs, de plus en plus nombreuses à partir du XVI^e siècle. C'est le juif du quotidien qui est peint ou gravé, plus celui de la *Bible*. Des portraits en pied font leur apparition. Il ne s'agit pas de personnalités connues, ni même de véritables personnes – encore que l'artiste a pu recourir à des vrais modèles. Le but de la démarche consiste à cataloguer les différents costumes propres aux catégories qui composent la société, parmi lesquelles les juifs. Une gravure de 1588 présente quatre juifs, deux hommes et deux femmes : un juif du Palatinat et un juif de Francfort portant chacun une rouelle, une juive non mariée et une juive en tenue de fête portant la rouelle et le voile avec les deux raies bleues prescrites par les autorités. Ces portraits ne comportent pas d'éléments péjoratifs en eux-mêmes, surtout si l'on suppose que l'artiste s'est inspiré de ce qu'il observe, ce qui expliquerait que les deux hommes aient un costume différent. Le juif de Francfort notamment porte un chapeau bas rigide alors que celui du Palatinat a une coiffe souple⁶⁵³.

Au Moyen Age, ce n'est pas le juif réel qui est représenté mais le juif biblique. Toutefois, les artistes cherchent à assimiler plus ou moins consciemment le second au premier par la présence d'éléments anachroniques. Ainsi, Jésus, ses disciples et les patriarches entre autres, portent souvent des costumes antiques, tandis que les Hébreux, le peuple juif, arborent des tenues médiévales, semblables sans doute à celles que portent les banquiers, les usuriers et les colporteurs contemporains des artistes. Même s'il ne s'agit pas nécessairement de vêtements juifs, ils évoquent quelque chose de concret à l'observateur, créant ainsi une

⁶⁵² GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, op. cit., p. 87 [diaporama 107].

certaine proximité entre le juif iconographique et le juif réel. Si cela s'avère négatif dans le cas des scènes de la Passion qui identifient les juifs contemporains à ceux présents dans l'iconographie, il se trouve que lorsque l'image est positive, elle devient pour l'historien un fantastique témoin visuel du passé. Je ne donnerai ici qu'un seul exemple : l'apparition dans l'iconographie du chapeau à ficelle. Rien dans les sources normatives que j'ai pu consulter ne permet d'attester l'existence de tels chapeaux. Pourtant, l'iconographie représente, à différentes époques, des juifs coiffés d'un chapeau noué autour du cou. La gravure d'un psautier cistercien datant de 1260-1275, conservé à la bibliothèque municipale de Besançon, montre des enfants qui, grâce à la ficelle, peuvent laisser leurs chapeaux pendre dans le dos⁶⁵⁴. Cet aspect pratique peut laisser penser que le *Judenhut* est réellement porté en certains endroits⁶⁵⁵.

L'une des assertions les plus récurrentes des historiens concerne l'aspect ridicule du chapeau juif médiéval. Sa forme ne correspondrait à rien, alors qu'à bien l'observer, cette base élargie surmontée d'une pointe rappelle le couvre tête plat à pointe haute des cavaliers, tout droit dérivé du pétase grec. Elle n'évoque cependant rien aux historiens des XIXe et XXe siècles, ce qui les conduit à le décrire au moyen de formes connues, si bien qu'il est souvent qualifié de chapeau-entonnoir. Joseph Shatzmiller parle de "chapeau-cloche"⁶⁵⁶. Ce chapeau ne va pas sans rappeler à notre esprit contemporain le fou, association d'idées pourtant absurde et fautive, dans la mesure où elle date du XIXe siècle. La boule peut être comprise comme un élément de différenciation supplémentaire au moment même où les chrétiens sont de plus en plus nombreux à se couvrir la tête et où la mode des formes arrondies n'est plus aussi forte qu'au siècle précédent. Il est difficile de déterminer si la boule a eu un usage réel ou non ; en revanche, dans l'iconographie, elle permet de repérer le juif dans l'image. C'est la fonction première du chapeau. Sans doute cette idée est-elle choquante, car de la distinction à la discrimination, la frontière est mince. Mais est-ce l'identification comme juif qui rend le juif mauvais ou est-ce l'action qu'il est en train de commettre ? Force est de reconnaître qu'à partir du XIIIe siècle, la multiplication des chapeaux dans les scènes de la Passion joue en sa défaveur, parce qu'ils identifient les bourreaux comme juifs. Pourtant, le chapeau est d'abord un élément de différenciation, comme la barbe l'a été avant lui, tandis que la rouelle est une marque davantage infamante dans son usage le plus courant.

⁶⁵³ Costumes des juifs d'Allemagne, fin du XVIe siècle, dans RUBENS Alfred, *A History of Jewish...*, *op. cit.*, fig. 114 [diaporama 130].

⁶⁵⁴ Descente de croix. Psautier cistercien, diocèse de Bâle ou de Constance, vers 1260. Besançon, BM, 54, *folio 17 verso*, détail, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 158 [diaporama 29].

⁶⁵⁵ Alors que pour de nombreux historiens, son aspect jugé ridicule, surtout à partir du XIVe siècle, lorsqu'il est surmonté d'une boule, leur permet de penser qu'il est davantage une marque iconographique qu'un élément réel du costume. Les hypothèses sont ouvertes.

⁶⁵⁶ SHATZMILLER Joseph, "Soins de beauté...", *art. cit.*, p. 56.

Afin d'étayer ces hypothèses, observons l'iconographie juive. Comment reconnaît-on un juif dans une illustration de *Makhzor** ou de *Haggadah** ?⁶⁵⁷ Cette question a donné lieu à deux travaux magistraux, de nature et avec des perspectives très différentes : en effet, l'auto-représentation des juifs a été analysée par Thérèse et Mendel Metzger⁶⁵⁸, sous l'angle de la vie quotidienne des juifs d'Occident, et par Ruth Mellinkoff qui s'attache pour sa part à démontrer l'origine médiévale des représentations antisémites, au sein d'une étude plus vaste sur l'altérité, dans le même espace géographique⁶⁵⁹ et plus spécifiquement en Allemagne⁶⁶⁰. Leur divergence d'opinion est manifeste lorsqu'il s'agit de s'interroger sur la présence et les formes de la discrimination dans l'art juif.

Une remarque préliminaire s'impose : le déclin des conditions d'existence des juifs n'apparaît pas dans la production iconographique de l'espace germanique. Il y a très peu de scènes de la vie quotidienne et encore moins d'illustrations des persécutions qu'ils subissent⁶⁶¹, contrairement à l'iconographie chrétienne qui représente plus largement des massacres ou des bûchers. La pauvreté et les difficultés diverses qu'ils peuvent rencontrer sont totalement absentes⁶⁶². L'étude de Thérèse et Mendel Metzger montre, au contraire, qu'ils sont richement vêtus⁶⁶³ et qu'ils vivent normalement, en construisant des maisons⁶⁶⁴, en faisant du commerce⁶⁶⁵, en jouant de la musique⁶⁶⁶, ... Les scènes de prières et de moments de piété, familiale ou communautaire, sont les plus importantes⁶⁶⁷.

Les juifs adoptent le même mode de représentation que les chrétiens : le *Judenhut* est très présent et suit la même évolution stylistique que celle qu'il connaît dans l'iconographie chrétienne. On observe ce phénomène dans le *Pentateuque* de Ratisbonne vers 1280-1300⁶⁶⁸ et dans la *Haggadah* dite aux oiseaux⁶⁶⁹ – en raison des têtes animales qui remplacent celles

⁶⁵⁷ Selon le *Deutéronome* (4:35), il est interdit aux juifs de réaliser des images cultuelles de Dieu. Les représentations humaines sont interdites, sauf dans certains livres illustrés de prières pour les fêtes comme les *Makhzorim* et les *Haggadot*. Voir à ce sujet l'étude très complète suivante : METZGER Thérèse et Mendel, "Méir ben Barukh de Rothembourg et la question des images chez les juifs au Moyen Age", *Aschkenas*, I (1994), p. 33-82.

⁶⁵⁸ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*

⁶⁵⁹ MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, *op. cit.*

⁶⁶⁰ EAD., *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany*, Jérusalem, 1999.

⁶⁶¹ [diaporama 151, 152, 153 et 154].

⁶⁶² [diaporama 157].

⁶⁶³ [diaporama 155].

⁶⁶⁴ [diaporama 150 et 162].

⁶⁶⁵ [diaporama 156 et 158].

⁶⁶⁶ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 231.

⁶⁶⁷ [diaporama 160 et 163].

⁶⁶⁸ *Pentateuque* de Ratisbonne, vers 1280-1300. Jérusalem, Israel Museum, ms 180/52, *folio* 154 verso, dans MELLINKOFF Ruth, *Antisemitic...*, *op. cit.*, fig. 20 [diaporama 141].

⁶⁶⁹ *Haggadah* dite aux oiseaux, vers 1300. Jérusalem, Israel Museum, ms. 180/57, dans MELLINKOFF Ruth, *Antisemitic...*, *op. cit.*, fig. 3 [diaporama 146].

des hommes – datant de 1300, où le chapeau est traditionnel, en pointe et de couleur jaune. Le chapeau se dote au siècle suivant d'une boule plus prononcée, comme dans un *Makhzor** de rite *ashkenaze* dont les illustrations datent de 1320-1325⁶⁷⁰. Enfin, au XVe siècle, le chapeau devient plus souple et s'orientalise, à l'instar de ce qui se produit chez les chrétiens⁶⁷¹. De même, les juifs utilisent également la pointe du chapeau pour signifier une foule, comme le montre le détail d'une gravure du XVe siècle où sont représentés de nombreux juifs coiffés du chapeau à boule, à l'arrière desquels l'on ne voit rien d'autre qu'un ensemble de pointes⁶⁷².

Les juifs sont conscients d'être une minorité et acceptent, semble-t-il, le *Judenhut* comme moyen de se différencier des chrétiens, alors que, notons-le, ils auraient pu procéder différemment, en optant pour la distinction des chrétiens et non d'eux-mêmes. Y a-t-il là la peur d'un contrôle des manuscrits hébraïques de la part des chrétiens, ce qui expliquerait par ailleurs l'absence d'une quelconque dépréciation des chrétiens ? En effet, les attaques antichrétiennes contenues dans les récits de croisades et autres écrits en hébreu auraient pu se trouver transposées en images. Il est vrai que si au Moyen Age rares sont les chrétiens capables de lire l'hébreu, une illustration ne comporte pas de difficultés de compréhension. Les juifs ne considèrent pas le chapeau pointu comme une marque d'infamie. Ruth Mellinkoff dénonce cependant sa présence dans les manuscrits hébraïques comme un acte fondamentalement antijuif. A ses yeux, le fait qu'ils acceptent cette façon stéréotypée d'être représentés et qu'ils intègrent le chapeau comme un signe qui serait le leur, constitue la preuve que l'enseignement du mépris a si bien fonctionné que les juifs sont persuadés tant de leur infériorité que de leur altérité⁶⁷³. Quant à Danièle Sansy, si elle admet que le chapeau n'a pas en soi de fonction spécifique comme marque de la judéité, elle reconnaît néanmoins qu'il est une marque discriminante. Le fait qu'on le retrouve dans l'iconographie juive "traduit l'assimilation du regard péjoratif de la société majoritaire"⁶⁷⁴. Ces interprétations sont totalement erronées et empreintes d'une traque abusive de l'antisémitisme, sinon, comment

⁶⁷⁰ Un juif allemand au XIVe siècle. *Makhzor* de rite *ashkenaze*, copié dans le premier tiers du XIVe siècle. Londres, British Library, ms. Add. 22413, *folio* 148 *recto*, détail, dans METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 168 [diaporama 148].

⁶⁷¹ Petit marchand juif du XVe siècle menant son âne chargé de sacs. Copie du *Mashal ha-qadmoni* d'Isaac Ibn Sahula (1244-?), 1450, Oxford, Bodleian Library, ms. Opp. 154, *folio* 24 *recto*, dans METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 222 [diaporama 158].

⁶⁷² Groupe de juifs coiffés du chapeau à pointe. Miniature datant de la première moitié du XVe siècle. Cambridge, University Library, Ms. Add. 662, *folio* 53 *verso*, détail, dans METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 201 [diaporama 149].

⁶⁷³ MELLINKOFF Ruth, *Antisemitic Hate Signs...*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷⁴ SANSY Danièle, " Chapeau juif...", *art. cit.*, p. 364.

expliquer qu'au XIVe siècle par exemple, les juifs adoptent le chapeau pointu comme emblème sur des sceaux, à Zurich et à Uberlingen ?⁶⁷⁵

La rouelle, en revanche, est une marque distinctive que les juifs refusent d'intégrer, tant dans leur iconographie que dans leur quotidien. Cela se déduit de la très faible occurrence d'illustration de rouelle dans l'iconographie issue du monde juif : quatre représentations pour l'ensemble de l'Occident entre le XIIIe et le XVIe siècle seulement⁶⁷⁶. Et lorsqu'une rouelle est dessinée, elle est extrêmement discrète, par rapport à celle que les chrétiens dessinent, comme on peut le voir sur une miniature d'une *Haggadah** de rite germanique du XVe siècle⁶⁷⁷. Les sources normatives chrétiennes viennent confirmer cette tendance en rappelant aux juifs qu'ils ne doivent pas cacher leur rouelle⁶⁷⁸, tout comme les sources textuelles juives : au XVIe siècle, en effet, dans son *Shevet Jehuda*, Solomon ibn Verga qualifie la rouelle de "sceau étranger" (בְּחוֹתָם נִכְרָה), expliquant ainsi pourquoi les juifs refusent de la porter⁶⁷⁹.

Que les juifs recourent à la distinction par le chapeau confirme la théorie selon laquelle les chrétiens ne font pas preuve de diffamation chaque fois qu'ils représentent un juif coiffé d'un *Judenhut*. Terminons par la présentation de deux illustrations de scènes de mariage qui témoignent d'une certaine proximité entre l'iconographie juive et l'iconographie chrétienne, tant dans les thèmes représentés que dans leur forme. La première illustration est un mariage juif en pays germanique, extraite d'un *Makhzor* rhénan (1272) : on peut y voir les deux époux sous le dais nuptial et le rabbin. Les deux hommes portent un chapeau pointu. La seconde est issue d'un *Evangile* alsacien imagé du XVe siècle : il s'agit du mariage de Marie et Joseph, ce dernier est coiffé du *Judenhut* à boule⁶⁸⁰. Aucune hostilité ne se dégage de la deuxième illustration. La même harmonie et la même douceur semblent ressortir de ces deux miniatures, ce qui permet affirmer que la seconde est une représentation positive des juifs, à l'instar de beaucoup d'autres. Distinguer, encore une fois, n'appartient pas nécessairement au

⁶⁷⁵ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, p. 148.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, *passim*. Même si certaines occurrences ont été oubliées, il n'en reste pas moins que le nombre de rouelles est largement inférieur à celui des chapeaux.

⁶⁷⁷ Juif germanique portant la rouelle, XVe siècle. *Haggadah* de rite *ashkenaze*, vers 1460. Londres, British Library, Ms. Add. 14762, *folio 45 recto*, détail, dans METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 195 [diaporama 159].

⁶⁷⁸ En 1518, la municipalité de Ratisbonne exige des juifs qu'ils ne dissimulent pas leur rouelle sous leur chapeau ou dans les plis de leurs vêtements. Il leur est demandé également de ne pas le masquer par leur main. Cf. STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland...*, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁷⁹ IBN VERGA Solomon, שֵׁבֶט יְהוּדָה - *Das Buch Shevet Jehuda...*, *op. cit.*, tome I, p. 233 et tome II, p. 114.

⁶⁸⁰ Deux scènes de mariage au XIIIe siècle. Mariage juif, *Makhzor* de rite *ashkenaze*, Rhénanie, 1272. Jérusalem, BNU, *Makhzor* de Worms, /I, *folio 72 verso*, détails, dans METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 336 ; mariage de Marie et Joseph, *Evangile* en images d'Alsace, vers 1430-1440. New York, Pierpont Morgan Library, M. 719-720, *folio 2 verso*, détail, dans BLUMENKRANZ Bernhard, *Le juif médiéval...*, *op. cit.*, fig. 138 [diaporama 142].

processus de diabolisation des juifs. Tout dépend de la manière dont s'opère la différenciation. A l'extrême, le chapeau pointu, et dans une moindre mesure la rouelle, qui procèdent tous deux du système de l'étiquette, peuvent être regardés comme des moyens d'intégrer les juifs à la société, même s'ils placent ceux-ci parmi les porteurs d'altérité et les marginaux. Tout comme pour la littérature, le bon juif est une réalité dans l'iconographie.

c. La légende du juif errant : essai sur la pauvreté et la richesse des juifs.

Il est une image d'Epinal sur laquelle je souhaite m'arrêter un instant : celle du juif errant et pauvre, qui vit de mendicité. Nul doute que des juifs de basse condition aient existé, c'est le lot de toute société humaine. De plus, les juifs souffrent de l'exclusion et de la politique ruineuse des pouvoirs civils. Cependant, sans tomber dans les stéréotypes antisémites, affirmer qu'il y a eu des juifs riches – et je ne m'intéresse pas ici à la question des *Hoffjuden* ("juifs de Cour") – n'est pas scandaleux. Il s'agit d'un constat qui peut s'effectuer à partir de sources de natures diverses. Mais voyons d'abord le lien établi dans l'imaginaire collectif entre les juifs et Ahasverus, l'une des identités du juif errant.

La légende du juif errant apparaît dans des sources et des contextes différents, à diverses époques et en divers lieux. Créée à partir du cycle de la Passion du Christ, elle prend forme entre le XIIIe et le XVIe siècle et connaît son apothéose au XIXe siècle, sous la plume des philosophes et des romantiques⁶⁸¹. Ahasverus, pour avoir refusé son aide au Christ qui lui demandait un peu de repos lors du portement de croix, est condamné à l'errance perpétuelle. Il se rapproche des figures bibliques de Caïn⁶⁸² et d'Elie⁶⁸³, et surtout d'Hénoch⁶⁸⁴, plus proche des attributs du juif errant : repentance, éternité, sagesse, témoignage du passé⁶⁸⁵. Le lien historique entre Ahasverus et les juifs est réaffirmé au XIXe siècle, par un écrivain hongrois notamment qui, en 1840, rédige un traité sur l'émancipation des juifs, dans lequel il expose la condition sociale, physique et spirituelle de ces derniers, en traçant le parallèle avec le

⁶⁸¹ Cf. ROUART Marie-France, *Le mythe du juif Errant*, Paris, 1988. Cette étude porte sur le XIXe siècle.

⁶⁸² *Genèse*, 5:11-16.

⁶⁸³ *Matthieu*, 11:10 et 17:10 ; *Marc*, 9:11.

⁶⁸⁴ *Genèse*, 5:21-24.

⁶⁸⁵ KNECHT Edgar, *Le mythe du juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*, Grenoble, 1977, p. 31.

personnage d'Ahasverus⁶⁸⁶. On trouve les premières mentions du juif errant, prénommé Cartaphilius, en Angleterre, dans les *Flores historiarum* de Roger de Wendover en 1228 et dans la *Chronica majora* de Matthieu Paris en 1233, sous forme de chronique et non de récit légendaire⁶⁸⁷. Cette dernière est réimprimée à Zurich en 1586⁶⁸⁸. Pourquoi apparaît-il précisément au début du XIIIe siècle ? Une hypothèse souvent avancée se réfère à l'impact des courants millénaristes qui se développent vers 1240, soit l'an 5000 dans le calendrier hébraïque. Peuvent être ajoutés l'impact de Latran IV et l'appel à la quatrième croisade.

Le juif errant endosse plusieurs identités. Il est tout à tour charpentier, magicien, diable,... Sa première occurrence dans un écrit germanique date de 1564. Il s'agit d'un récit populaire sous forme épistolaire, dans lequel le théologien Paulus von Eitzen atteste avoir rencontré le juif errant à Hambourg, en 1542. Celui-ci se nomme Ahasverus⁶⁸⁹, c'est un homme pauvre d'une cinquantaine d'années qui porte les cheveux longs et marche pieds nus⁶⁹⁰. C'est véritablement dans le contexte de la Réforme que le juif errant s'impose dans l'imaginaire collectif chrétien germanique. Un récit largement diffusé dans l'Empire en 1602 fixe le mythe. Il porte le titre suivant : *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* ("Courte description et histoire d'un juif nommé Ahasverus")⁶⁹¹. Il fait partie des nombreux ouvrages de colportage, ce qui a pour conséquence l'abondante diffusion de la légende⁶⁹². Ainsi, nombreux sont les témoignages de gens persuadés d'avoir rencontré le juif errant⁶⁹³.

Les chrétiens de l'époque moderne assimilent les mendiants et vagabonds juifs qu'ils rencontrent sur les routes. Tous ces errants créent une *lingua franca*, le *Rotwelsch*, un idiome germanique qui emprunte des mots au langage que parlent les juifs. Vers 1494-1499 paraît le

⁶⁸⁶ COHEN I. Richard, "Images et contexte du juif errant depuis le mythe médiéval jusqu'à la métaphore moderne", dans *Le juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 14.

⁶⁸⁷ ESCARMANT Christine, "Le juif errant ou rumeurs et permanences d'un mythe colporté", dans TOLLET Daniel (dir.), *La mort et ses représentations dans le judaïsme. Actes du colloque organisé par le centre d'études juives de l'Université de Paris IV-Sorbonne en décembre 1989*, Paris, 2000, p. 161-163 et SIGAL-KLAGSBALD Laurence, "Au-delà du miroir. Figures bibliques du juif errant", dans *Le juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 33-35.

⁶⁸⁸ SCHMITT Jean-Claude, "La genèse médiévale de la légende et de l'iconographie du juif errant", dans *Le juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 56.

⁶⁸⁹ Ce nom est issu du *Livre d'Esther*. Le choix d'un tel nom est controversé.

⁶⁹⁰ ESCARMANT Christine, "Le juif errant...", *art. cit.*, p. 168.

⁶⁹¹ KRIEGEL Maurice, "Le lancement de la légende ou la "Courte description et histoire d'un juif nommé Ahasvérus"", dans *Le juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 76-89.

⁶⁹² SIGAL-KLAGSBALD Laurence, "Au-delà du miroir...", *art. cit.*, p. 48.

⁶⁹³ ESCARMANT Christine, "Le juif errant...", *art. cit.*, p. 174 : Edgar Knecht a recensé les lieux où le juif errant serait passé : Dantzig et Hambourg en 1547, Hambourg en 1564 et 1566, l'Espagne en 1575, Vienne en 1599, Lubeck, Cracovie et Moscou en 1601 et 1603, Paris en 1604, la Silésie en 1612.

Liber vagatorum ou *Livre des gueux* qui traite des faux mendiants et des vagabonds. C'est en ayant à l'esprit cet ouvrage que Martin Luther affirme dans son *Von der falschen Betler bueberey* en 1528 que la langue des bas-fonds vient des juifs⁶⁹⁴. Cet ouvrage – anonyme – est rédigé à une époque où la mendicité devient pour les autorités urbaine un problème conséquent, comme en témoignent la *Narrenschiff* de Sebastian Brant et les sermons de Johannes Geiler von Kaysersberg⁶⁹⁵. La troisième partie de cet opuscule s'attache au vocabulaire des mendiants, "comment ils appellent certaines choses au moyen de mots couverts", dans lequel se trouvent un certains nombre de termes en *yiddish*. Voici la liste que j'ai pu dresser à partir du lexique donné en fin d'ouvrage :

<i>Adone</i>	"Dieu"	de l'hébreu <i>Adonai</i> (אֲדֹנָי)
<i>Alchen</i>	"aller"	<i>haulechen</i> , de l'hébreu <i>halach</i> (הָלַךְ) "il est allé"
<i>Betzam</i>	"oeuf"	de l'hébreu <i>beitzah</i> (בֵּיצָה)
<i>Bsaffot</i>	"lettre"	de l'hébreu <i>zepheth</i> (זֶפֶת) "poix pour coller une lettre"
<i>Erlat</i>	"maître"	de l'hébreu <i>orel</i> (עֹרֵל) "chrétien"
<i>Kröner</i>	"homme"	de l'hébreu <i>keren</i> (קֶרֶן) "corne, tête"
<i>Mackum</i>	"ville"	pourrait venir de l'hébreu <i>makom</i> (מָקוֹם) "place, lieu"
<i>Ribling</i>	"dé"	de l'hébreu <i>riv</i> (רִיב) "jouer aux cartes, parier"
<i>Sefel</i>	"merde"	de l'hébreu <i>zefel</i> (זֶפֶל) "fumier"
<i>Sonnenboss</i>	"bordel"	de l'hébreu <i>zonet</i> (זֹנֵת) "courtiser"

Ces mots n'ont pas vraiment de point commun, ils n'appartiennent pas tous au registre vulgaire et il est par conséquent difficile de déterminer comment ils ont glissé dans le registre allemand et sont devenus une part de la langue de la pègre⁶⁹⁶. "Le fait que le juif errant était crédité de connaître la langue de tous les pays où il arrivait donna naissance à l'image dérangeante de "l'étranger parmi nous"⁶⁹⁷. Le juif errant est à la fois sédentaire et itinérant, autochtone et d'ailleurs, érigé dès lors par les historiens en super modèle de la condition juive telle qu'elle serait perçue par les chrétiens, renforçant l'image des juifs ennemis de l'intérieur, familiers mais étrangers. Une certaine ambiguïté subsiste à son sujet, car s'il n'est pas apprécié, il n'est pas détesté non plus⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op; cit., p. 34.

⁶⁹⁵ ADHR : C 177 : le 1^{er} septembre 1573 paraît un mandat signé par l'archiduc Ferdinand intitulé *Wucher-Mandat de anno 1573 so wol Christen als Juden betreffend*. Il y est dit entre autres que les pays antérieurs d'Autriche sont inondés depuis quelques temps de toutes sortes de gens sans aveu, d'étrangers, de mendiants, de tziganes, de colporteurs, ... que les administrations régionales ont demandé l'expulsion de ces gens et aussi celle des juifs, et que pour ce motif, ordre est donné à tous les magistrats des pays antérieurs d'Autriche de faire partir tous les juifs jusqu'au 1^{er} juin 1574. Cet ordre est strictement exécuté.

⁶⁹⁶ *Liber Vagatorum – Le livre des gueux*, Strasbourg, 1872.

⁶⁹⁷ SIGAL-KLAGSBALD Laurence, "Au-delà du miroir...", art. cit., p. 49.

⁶⁹⁸ KRIEDEL Maurice, "Le lancement...", art. cit., p. 80-81 : "(...) Au total, le type du juif errant procède d'une sensibilité où se révèlent encore agissantes les traditions antijuives médiévales, mais capable en même temps de dépeindre avec bienveillance et même avec chaleur le protagoniste d'un récit qui prend valeur exemplaire en résumant à travers une aventure personnelle le destin collectif des juifs ; l'aventure s'ajustant, par la même

Ainsi, la judéité du juif errant n'est que très rarement soulignée. C'est son éternelle errance qui favorise son appartenance juive dans l'imaginaire collectif, en lien avec la déchéance du peuple juif et sa qualité de peuple témoin. A l'instar d'autres mythes, celui du juif errant est avant tout pédagogique. Cependant, s'agit-il uniquement d'une projection de l'image théologique des juifs voués à la dispersion et à l'errance ou faut-il y voir une observation concrète de la situation contemporaine des juifs d'Occident ?⁶⁹⁹ En Allemagne, des juifs pauvres sont attestés dès le début du XIII^e siècle : dans les communautés juives de Ratisbonne en 1217 et de Cologne avant 1238 sont construits des lieux de refuge pour les nécessiteux qui sont à la rue⁷⁰⁰. Mais ce phénomène reste très localisé. Les premières difficultés perceptibles à l'échelle de l'Empire se font jour après les persécutions consécutives à la Peste Noire et surtout à partir de la fin du XV^e siècle. Selon l'expression de Gaël Milin, le juif errant se transforme à l'époque moderne en "Bonhomme misère"⁷⁰¹. Or, c'est à ce même moment que la condition des juifs se durcit et que les expulsions les jettent sur les routes. De même, le fait qu'ils quittent les campagnes pour aller travailler à la ville peut accroître cette perception d'errance. Il est indéniable que les bannissements, les exclusions et autres persécutions fragilisent économiquement les juifs et que leurs conditions d'existence se dégradent. Le 20 août 1629, le péager de Bergheim écrit un rapport dans lequel il note que deux juifs, Lazare de Wattwiller et son fils Isaac, n'ont pu verser le *Judenzoll* en vigueur dans la localité⁷⁰². Les différentes sources normatives que j'ai consultées pour la région du Rhin font mention de plaintes au sujet de la mendicité en général, il n'est véritablement question du problème que pose le vagabondage juif qu'après la Guerre de Trente Ans. Dans un document non daté conservé aux archives départementales du Bas-Rhin, on peut lire ceci écrit de la main du bailli Klein d'Altenstadt :

"(...) Un certain nombre de juifs vagabonds et sans aveu sillonnent l'Alsace, vivant de la charité de leurs coreligionnaires et logeant de communauté en communauté dans les *Schlafstädt* créés à cet effet. (...) On voit errer d'un pays à l'autre ce peuple infortuné, entouré de femmes et d'enfants couverts de haillons, traînant les marques hideuses de la plus affreuse misère (...)"⁷⁰³.

occasion, aux attentes et aux goûts du public de lecteurs, "populaire" ou non, auquel s'adressent les éditeurs-imprimeurs des livres à bas prix (...)"

⁶⁹⁹ Notons toutefois que l'iconographie du juif errant ne le fait pas sortir, encore au XVI^e siècle, du carcan théologique, en le représentant toujours sur le lieu du Calvaire. Ce n'est qu'avec les gravures de l'époque contemporaine que le juif errant se transforme en marcheur qui erre dans son nouvel espace, l'Europe. Cf. SCHMITT Jean-Claude, "La genèse médiévale...", *art. cit.*, p. 73.

⁷⁰⁰ TOCH Michael, *Die Juden...*, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁰¹ MILIN Gaël, *Le Cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du juif errant*, Rennes, 1997, p. 65.

⁷⁰² ADHR : 1 C 631-633.

⁷⁰³ ADBR : C 336 (114).

"La classe dangereuse pour les autorités et tous les possédants d'autrefois, c'est donc en priorité celle des mendiants itinérants qui, croit-on, véhiculent avec eux tous les péchés du monde y compris l'hérésie, le libertinage, la peste et la subversion"⁷⁰⁴. Si l'on en juge par les documents émanant des autorités impériales et locales, le vagabondage et la mendicité des juifs sont surtout un problème qui concerne le début du XVIIIe siècle⁷⁰⁵. L'image des juifs errants et mendiants n'est pas totalement conforme à la réalité et nombreuses sont les sources qui attestent la bonne santé économique des communautés juives. Les conditions de vie misérables telles qu'elles peuvent exister dans le ghetto de Francfort, d'après le témoignage de Luther⁷⁰⁶, ne sont pas communes à tous les juifs. Certes, la pauvreté et la mendicité existent, mais il y a des juifs qui vivent bien.

Durant le Moyen Age, les communautés sont florissantes et prospères jusqu'aux événements de 1349. Gerd Mentgen a étudié le cas précis de deux financiers alsaciens du XIVe siècle, Vivelin le Roux et Simon de Deneuvre, dit "le Riche"⁷⁰⁷. Le premier traite directement avec le roi anglais Edouard III, tandis que le second sert la politique du comte Amédée VII de Savoie⁷⁰⁸. D'autres prêteurs de moins grande envergure mais de condition aisée sont mentionnés en de nombreux endroits de son étude plus générale sur les juifs d'Alsace⁷⁰⁹. Leur apogée se situe entre 1300 et 1350. A l'époque moderne, où la figure du juif vagabond commence à se répandre et où l'antijudaïsme est réaffirmé, alors même que le prêt d'argent est interdit, certains usuriers juifs parviennent à s'enrichir, tel Abraham Jud dans les environs de Marlenheim dans les années 1560. D'après une liste des prêts et des créanciers de la ville, il apparaît qu'il possède 51 créances sur le total de 72 répertoriées⁷¹⁰. Cet exemple n'est de loin pas isolé. Les juifs qui parviennent à faire fortune, en dépit des conditions défavorables, sont une donnée à prendre en compte.

⁷⁰⁴ DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 254.

⁷⁰⁵ De nombreuses ordonnances contre les juifs vagabonds sont promulguées dans les environs de Metz : AD Moselle : 1 Mi 366 [1698] ; AD Moselle : 32 J 1 [1720] ; AM Metz : II 122-123 [XVIIIe].

⁷⁰⁶ LUTHER Martin, *TR*, tome V, n°6196 : *Miserrimi igitur sunt Judaei. Ubique expelluntur, nullis castigationibus emendantur, in paucis regionibus et civitatibus tolerantur, mussen in engen heusern bey einander stecken, ut fere 50 personae in tali vaporario cohabitarent. Francofordia Judaeis referta est (...)* ["Les juifs sont vraiment de pauvres hères. Ils sont chassés de partout, aucun châtime ne les amende, rares sont les régions et les villes qui les acceptent, il leur faut vivre les uns sur les autres dans des logements de petite taille, près d'une cinquantaine de personnes vit de la sorte ensemble dans la chaleur. Francfort renferme un grand nombre de juifs (...)].

⁷⁰⁷ MENTGEN Gerd, "Deux magnats juifs...", *art. cit.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 11 et *ID.*, *Studien zur Geschichte...*, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, *passim*, voir notamment p. 488-492. Un certain Mosse de Colmar est un important financier qui appartient depuis 1365 à la communauté de Bâle et qui dispose d'une fortune de plusieurs dizaines de milliers de florins.

⁷¹⁰ AM Strasbourg : VI 91 (1).

D'autres éléments attestent cette prospérité : les trésors dits de la Peste Noire. Il s'agit de bijoux, de monnaies, d'appliques de ceintures, de pièces de vaisselle ou liturgiques, et d'autres objets précieux dissimulés par des juifs lors des persécutions. Le fait que ces objets aient été cachés montre la valeur que les juifs leur accordent. Ils ont tous été découverts à l'époque contemporaine, sans doute à l'endroit même où ils avaient été cachés plusieurs siècles auparavant, preuve du non retour des juifs dans certaines localités⁷¹¹. Les plus connus sont ceux de Colmar et d'Erfurt, découverts respectivement en 1863 et 1997 à l'occasion de fouilles archéologiques⁷¹², mais d'autres ont été trouvés à Weissenfels en Saxe-Anhalt en 1826, à Münster en Westphalie en 1951, à Jülich en Rhénanie en 1953, à Lingenfeld dans le Palatinat en 1969⁷¹³, ... Malgré les assauts répétés contre les juifs à la fin du XIIIe siècle et durant toute la première moitié du XIVe siècle, certains juifs ainsi ont su préserver leurs biens les plus précieux

Un autre aspect conforte l'idée d'une certaine aisance économique des juifs : le vêtement. A côté du juif misérable qui porte un long manteau ou une cape, sorte de cache-misère, tel qu'il est représenté à la fin du XVIe siècle dans la *Cosmographie* de Sebastian Münster⁷¹⁴, évolue un autre juif, richement vêtu. Dans l'iconographie juive, les juifs ne sont jamais miséreux, bien au contraire, mais la théorie retenue par les historiens est que pour embellir leurs manuscrits, ils s'y représentent "affranchis des stigmates de leur condition humiliée", laissant l'illusion d'une "conquête de l'égalité vestimentaire avec les classes les plus aisées"⁷¹⁵.

Qu'en est-il de l'iconographie chrétienne ? Mis à part quelques rares mendiants judéisés par la rouelle comme dans le cas de la *Cosmographie*, les juifs, au Moyen Age comme à l'époque moderne, sont généralement représentés avec de beaux atours. Cela se voit notamment dans l'illustration mentionnée plus haut, sur laquelle sont gravés deux juifs et deux

⁷¹¹ L'appartenance des ces trésors à des juifs est prouvée par la présence de bagues de mariage juives comportant des inscriptions en hébreu.

⁷¹² *Le Trésor de Colmar, catalogue de l'exposition présentée au musée d'Unterlinden à Colmar du 29 mai au 26 septembre 1999*, Colmar et Paris, 1999 et DESCATOIRE Christine (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 avril au 3 septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007.

⁷¹³ DESCATOIRE Christine, "Erfurt et Colmar. Deux "trésors de la Peste Noire", dans EAD. (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 avril au 3 septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007, p. 13.

⁷¹⁴ MÜNSTER Sebastian, *Cosmographie oder Beschreibung aller Länder herrschafftenn und fürnemesten Stetten des gantzen Erdbodens sampt ihren Gelegenheiten Eygenschaftten Religion Gebreuchen Geschichten unnd Handthierungen jetz bis in das MDLXXXVIII (Jahr) gemehnet*, Bâle, 1588, folio dliiii [diaporama 131].

⁷¹⁵ METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, op. cit., p. 141.

juives, en tenue traditionnelle et tenue de fête⁷¹⁶. De même, une gravure du XVI^e siècle montre un juif et une juive de Worms, portant tous deux la rouelle sur des habits dont la matière semble noble. Le drapé est impeccable et le voile de la femme est bien mis⁷¹⁷. Ce qui semble fasciner les chrétiens, c'est la qualité et la quantité de vêtements différents que portent les juifs. Ces derniers doivent en effet être vêtus différemment pour *shabbat**. Il est impossible de savoir au-delà du respect supposé de cette prescription biblique le nombre de costumes que possède un juif. Dans l'introduction de sa chronique de Nuremberg, Wolff Neubauer rappelle que les juifs de Nuremberg doivent porter la rouelle et les femmes deux raies bleues sur leur tablier. Le texte est accompagné d'une illustration en sept tableaux sur lesquels on peut observer la synagogue, un maître juif dans la rue, un juif habillé pour la prière, une juive habillée pour aller à la synagogue, un juif vêtu d'habits du quotidien, une juive en robe d'intérieur et un juif en costume pour aller chercher le vin du *shabbat**⁷¹⁸. Pour quelle raison l'artiste détaille-t-il ces différents costumes ? Est-ce pour aider les chrétiens à reconnaître les juifs en toute circonstance, surtout lorsque, comme c'est le cas sur les illustrations, ils ne portent pas le signe lié à leur condition ? Est-ce une forme d'étude anthropologique avant l'heure dépourvue de toute animosité ? Il est difficile de répondre à cette question. Et pour nombre d'historiens, la représentation chrétienne des juifs à leur avantage n'a pas d'autre objectif que de diminuer les chrétiens, en leur rappelant que les juifs détiennent leur argent et exercent une emprise infernale sur la Chrétienté, alors même que ce genre d'iconographie est en tout point positive et que rien sur l'image ne leur porte atteinte.

Pourtant, si l'on se tourne vers les sources normatives médiévales et modernes, la répression du luxe des juifs est un combat récurrent des autorités. Fantasme ou réalité de la richesse des juifs ? En 1386, le roi Wenceslas ordonne aux juifs de Strasbourg de porter leurs anciens signes distinctifs, à savoir des bottes (*Stivallen*) et des chapeaux juifs (*Judenhuten*). La principale raison invoquée est le "grand luxe" (*grosse hoffart*) qu'ils affichent dans leurs habits (*Wate*), "ce qui constitue un outrage aux chrétiens et à la religion chrétienne"⁷¹⁹. Les juifs sont en tout point semblables aux nobles et aux groupes aisés de la société, c'est pour cette raison qu'un signe distinctif est nécessaire. On retrouve à la fin du Moyen Age des obligations de porter un manteau couvrant, comme en 1404 à Fribourg-en-Brigau⁷²⁰. Aucune précision n'est donnée, mais nul doute que le but recherché est de réprimer le luxe vestimentaire des juifs, bien plus que de les différencier des chrétiens qui, à cette époque, ont

⁷¹⁶ [diaporama 130].

⁷¹⁷ RUBENS Alfred, *A History of Jewish...*, *op. cit.*, fig. 112-113 [diaporama 99].

⁷¹⁸ Stadtarchiv – Nürnberg : 42, *Nürnberg Chroniken*, folio 37.

⁷¹⁹ AM Strasbourg : AA 107 (41). Cf. annexe 12.

pour vêtements supérieurs des capes et des pèlerines⁷²¹. La même année, à Cologne, paraît un règlement en 24 points concernant le costume des juifs. Il s'agit clairement d'une loi somptuaire destinée à distinguer les juifs des chrétiens. La fourrure et la soie leur sont entre autres interdites⁷²². Dans sa *Reichspolizeiordnung* de 1530, Charles-Quint motive son imposition de la rouelle par "l'excès affiché dans l'habillement et les bijoux" (*übermässigen Kleider und Kleinoden*)⁷²³. En 1551, Ferdinand impose la rouelle aux juifs des terres alsaciennes et des pays de l'Autriche antérieure, notamment parce qu'ils "habitent en beaucoup de lieux parmi les chrétiens et surtout qu'ils s'habillent à l'identique de ces derniers, et qu'ils n'ont sur eux aucun signe"⁷²⁴.

Cette confusion possible entre juifs et nobles trouve son illustration la plus parfaite dans une lettre datée du mois d'octobre 1469, contenue dans un registre de 183 pages conservé aux archives municipales de Sélestat⁷²⁵. Il y est question d'un noble, Daniel von Adelsheim, membre de la cour des seigneurs de Ribeaupierre, qui se voit interdire l'entrée dans Sélestat, parce que le portier le prend pour un juif. Cette scène se situe quelques mois avant l'expulsion des juifs de la ville, soit avant qu'il leur soit réclamé de porter une rouelle. Daniel von Adelsheim, bien connu du magistrat qui le tutoie et s'adresse à lui en le qualifiant de *unseremn guter freunde* et l'appelle *liber Daniel*, lui écrit afin d'obtenir réparation pour un tel affront. Une enquête est menée et le portier est interrogé. Une question se pose : le noble était-il habillé comme un juif de basse condition pour être confondu de la sorte, ou les juifs du lieu ont-ils une certaine habitude du luxe vestimentaire ? Il semble d'abord qu'il n'ait pas eu sur lui la pièce de vêtement de couleur rouge, signe d'appartenance à la cour des seigneurs de Ribeaupierre⁷²⁶. Ensuite, la lettre du magistrat stipule que le portier n'a pas été en mesure de le reconnaître parce qu'il avait un long manteau gris sur le dos et un chapeau à capuche sur la tête (*Kugelhut*). Il est fort peu probable que Daniel von Adelsheim ait été vêtu de manière misérable. Il est donc permis de penser que le *Kugelhut* ne diffère pas beaucoup du manteau

⁷²⁰ STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland...*, op. cit., p. 274.

⁷²¹ EISENBART Liselotte Constanze, *Kleiderordnungen...*, op. cit., p. 136.

⁷²² Historisches Archiv - Köln : HUA 7229b. Cf. annexe 13.

⁷²³ SINGERMAN Felix, *Die Kennzeichnung...*, op. cit., p. 43.

⁷²⁴ AM Haguenau : GG 65 et AM Colmar : AA 173 (32). Cf. annexe 20.

⁷²⁵ AM Sélestat : BB 15 (94), p. 55-56. Ce document n'a pas encore été réellement exploité, en dehors de la mention faite par Gerd Mentgen dans son article sur Sélestat, comme exemple de comportement d'un gardien d'une ville à l'égard des juifs. Cf. MENTGEN Gerd, "Geschichte der Juden in der mittelalterlichen Reichsstadt Schlettstadt", *Annuaire des amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat*, 40 (1990), p. 71 [diaporama 170].

⁷²⁶ Cette marque de reconnaissance matérialise l'existence d'une distinction positive à côté de la discrimination habituelle. Le rouge comme élément positif du costume ne renvoie pas tant à la couleur elle-même qu'au matériau et au tissu qui en sont pourvus et aux colorants utilisés (garance, kermès, des produits de luxe). D'où une vogue soudaine de tons roses dans l'habit princier, masculin et féminin, au tournant des XIVE-XVE siècles. Cf. PASTOUREAU Michel, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, 1987, p. 40.

du noble pour que la simple absence du signe rouge suffise à rendre possible la confusion. Une plainte formulée au siècle suivant par les juifs de Metz au XVIIe siècle, sous le régime français, permet d'entrevoir l'un des costumes juifs de cette époque : les collets et manteaux qu'ils portent sont les mêmes que les chefs de familles chrétiennes, et semblent illustrer leur appartenance à un milieu social élevé⁷²⁷. Cela confirme l'hypothèse selon laquelle la différenciation des chrétiens et des juifs a davantage une fonction théorique qu'une application effective. Une observation rapide des écrits rabbiniques dans ce domaine parachève cette impression. En 1223 déjà, le synode rabbinique de Spire réclame une nouvelle fois que les juifs affichent une différence vestimentaire par rapport aux chrétiens et qu'ils proscrivent le luxe dont ils font preuve, afin de ne pas éveiller la jalousie des chrétiens⁷²⁸. Moins de quatre siècles plus tard, en 1603, le synode rabbinique de Francfort réprime vivement le luxe et l'accoutrement des juifs du lieu, en vigueur depuis le XVIe siècle, à savoir le port d'une barbe taillée en pointe et d'un long manteau noir surmonté d'une fraise arrondie⁷²⁹.

Deux images coexistent, donc, se faisant le reflet de réalités différentes selon le lieu et l'époque : le juif riche et le juif miséreux. Toutes deux trouveront un écho négatif dans leur réemploi antisémite, dans les représentations des juifs assoiffés d'argent et de pouvoir, ou dans celles des juifs pouilleux, sales et vecteurs de maladies. Que les juifs puissent, malgré les ordonnances, lorsqu'elles sont appliquées, continuer d'arborer des vêtements qualifiés de luxueux par les autorités chrétiennes comme par leurs rabbins, témoigne peut-être d'une faiblesse du pouvoir, mais surtout d'une certaine liberté d'action. En 1723, l'évêque de Trèves promulgue un décret en six points sur le comportement que les juifs doivent respecter dans le diocèse. Le premier est un interdit : ils ne doivent pas avoir de l'argent et de l'or sur leurs

⁷²⁷ (...) *L'usage des hommes et des chefs de familles chrétiennes était de porter les collets et manteaux et même beaucoup de barbe, ce qui était commun avec les juifs et empêchait qu'on ne pût les distinguer, il fut trouvé à propos de leur donner une marque de différence en les obligeant de porter des chapeaux jaunes (...) les juifs depuis très longtemps portaient indifféremment le chapeau noir, sans qu'on leur ait apporté aucun empêchement (...)*, cité dans NETTER Nathan, *Vingt siècles d'histoire d'une communauté juive (Metz et son grand passé)*, Paris, 1938, p. 54-55.

⁷²⁸ FINKELSTEIN Louis (éd.), *Jewish self-government...*, op. cit., p. 223.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 262-263 : "Etant donné que nous avons constaté que beaucoup de juifs s'habillent de la même façon que les chrétiens et que beaucoup de juifs se vêtissent et habillent leurs filles de vêtements chers, nous avons sévèrement décrété que dans les trente jours qui suivraient la parution dudit décret, chacune des communautés devrait prendre des mesures dans ce domaine, notamment en ce qui concerne le port de vêtements faits à la fois de lin et de laine, et, par ailleurs, l'usure doit être restreinte". Le texte original en hébreu est conservé aux archives de Francfort, en plusieurs exemplaires (D 7 L et E 46 A (3)), et se trouve dans ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, op. cit., p. 174 :

יען כי ראינו רבים פורקי מעליהם עול מל"כות שמים שלים ומלהישין את עצמן בבג"די הנכריי להכיר שם ישראל מעליהם והתורה עומדת וצוות ואבדיל אתכם מן העמים. גם ראינו שמלבשין את עצמן ובנו תיהם במלבושי כבוד כאילו כל ישראל בני מלכי הן על כל זאת אמרגו וענינו וגורנו אומר בגזירה שכל מדינה ומדינו יתקן העוות ע"פ ראשיה ושופטיה ושוטריה בצירוף אב"ד שלהם תוך שלשי יום אחרי שומע דברנו אלה וכן במלבושי שעטנו ובחיטי וכן על ראינו שערורי ובעוונותינו כמעט נעשה כהיתר. איסור רבית אשר ראה

habits de cérémonie, ils ne peuvent pas porter de vêtements coûteux ni avoir des boutons cousus sur leurs habits, considérés comme un accessoire de luxe. Il ajoute qu'ils ne sont pas autorisés à porter l'épée comme le font les nobles⁷³⁰. Cela dénote clairement que certains juifs – qui certes ne constituent pas une majorité – acquièrent et maintiennent un niveau social élevé, malgré les pressions économiques et les différentes formes de persécutions. Cela apparaît tout à fait dans le récit d'Ascher Levy de Reichshoffen. En effet, suite à une hausse des prix, en 1626, il consigne dans son journal que "rien n'était bon marché sinon la viande. Et il arriva des centaines de pauvres parmi les Israélites, davantage en cette année qu'auparavant en dix ans. Et ils furent nombreux et se multiplièrent vraiment jusqu'à six dans un ventre⁷³¹". Mais en parallèle, il précise souvent que telle ou telle personne rencontrée a une fortune personnelle ou une situation confortable. Lui-même n'est pas à plaindre, quoi qu'il en dise !⁷³²

Ainsi, sans nier le fait que nombre de juifs luttent pour subsister, l'histoire des juifs en général ne peut être comprise sous un angle absolument misérabiliste ; elle trouve ici un contrepoint de taille qui mériterait une place plus conséquente dans de nombreux travaux, à condition d'être contextualisée et que l'échelle d'étude envisagée soit clairement définie. En effet, à l'échelle de l'Empire, comme dans toutes les sociétés, les hommes riches constituent une part infime de la population, les très pauvres également. Au milieu se situe une masse de gens qu'il est impossible de connaître autrement que par le biais de la microhistoire, pour lesquels les conditions d'existence restent aujourd'hui à définir. Toutefois, le fait qu'apparaissent relativement souvent dans les sources des mentions de juifs dont la situation est honorable démontre qu'il n'y a pas qu'une seule lecture possible de leur histoire. Des situations opposées se côtoient : des juifs souffrent tandis que d'autres mènent une vie sans trop de contraintes ; de même, des chrétiens persécutent des juifs alors que d'autres prônent la tolérance envers eux.

⁷³⁰ *Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte : Kurtreirische Städte*, I : Trier, RUDOLPH F. (éd.), Bonn, 1915, p. 624-625 : (...) *Die von uns vergeleitete Juden, deren Weiber und Kinder sollen sich der kostbarer sammet und seiden Tracht, Spitzen und gülden – auch silbernen Galauen und Knöpfen auf ihren Kleidern und Mänteln zu tragen enthalten, noch auch Degen in denen Städten und auf Land führen (...)*.

⁷³¹ Expression biblique employée pour décrire l'explosion démographique en Egypte.

⁷³² LEVY Ascher, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 30, 45, 53, 70.

2. Quelques aspects annonciateurs du philosémitisme chrétien.

a. *Erasme ou la tolérance par défaut.*

Les différentes biographies consacrées au théologien et humaniste Erasme de Rotterdam (1469-1536) n'accordent pas une place importante à la question juive, voire n'en parlent pas du tout ; les différentes encyclopédies du judaïsme ne comportent pas d'entrée "Erasme", laissant supposer que ses éventuels actions ou propos antijuifs (ou projuifs) sont insignifiants. La raison principale est qu'il n'a jamais rédigé de traité sur ce point, il ne s'y est jamais intéressé autrement que par des réflexions ponctuelles et indirectes¹. A l'instar de Calvin, ce n'est pas Erasme qu'il faut solliciter pour étudier la thématique des juifs au XVI^e siècle, car ce que l'un et l'autre ont pu en dire ne revêt qu'une signification mineure². Cependant, Erasme prône dans la Chrétienté des valeurs comme la tolérance et l'ouverture d'esprit, il est par conséquent légitime de se demander si une telle ouverture s'effectue en direction des juifs. D'autant que certains historiens perçoivent en lui une forme aiguë de judéophobie, en raison de certains de ses propos³. En effet, en 1517, il écrit que "la France est le seul pays à ne pas souffrir de la présence d'hérétiques, de Bohémiens schismatiques [les hussites], de juifs, de marranes à moitié juifs. Elle seule n'est pas affectée par la proximité des Turcs"⁴. Une remarque similaire apparaît l'année suivante dans sa *Querela Pacis* : "En nul endroit les lois ne sont aussi florissantes, la religion y a conservé une pureté plus grande qu'en Italie, où elle est corrompue par le commerce avec les juifs, et qu'en Hongrie ou en Espagne, où elle est gênée par la proximité des Turcs et des marranes"⁵. A première vue, les autres, les étrangers, ceux qui n'appartiennent pas complètement à la sphère chrétienne, dérangent Erasme.

¹ RENAUDET Augustin, *Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, Paris, 1926 ; ALLEN P. S., *Erasmus*, Oxford, 1934 ; HUIZINGA Johan, *Europäischer Humanismus : Erasmus*, Hambourg, 1958 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie : Sachgebiet, Kulturgeschichte, 78) ; ZIKA Charles, "Reuchlin and Erasmus : Humanism and occult Philosophy", *Journal of the Religious History*, 9 (1971), p. 223-246 ; AUGUSTIJN Cornelis, *Erasmus, der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden, New York et Cologne, 1996.

² (...) *Wenn man heute bei Calvin zur Behandlung dieser Frage Hilfe sucht, dann darf man nur im Gesamtzusammenhang seines theologischen Denkens danach forschen und nicht in den paar Seiten, in denen er von den Juden redet (...). Wenn man die Judenfrage im 16. Jahrhundert erforschen will, dann muss man anderxwo als bei Calvin suchen ; und was Calvin zu diesem Thema sagt, ist für diese Sache nicht von grosser Bedeutung (...)*, cité dans COURVOISIER Jacques, "Calvin...", *art. cit.*, p. 146.

³ OBERMAN Heiko A., "Three Sixteenth...", *art. cit.*, p. 339.

⁴ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. II, n°549 : [11 mars 1517, lettre d'Erasme à Richard Bartholinus] (...) *Sola Gallia nec haereticis est infecta nec Bohemis schismaticis nec Judeis nec semijudeis Maranis, nec Turcarum confinio afflata (...)*.

⁵ *ID.*, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendationa et auctiora. In decem temas distincta*, Lyon, 1703-1706, vol. IV, 633 E-F.

Simon Markish, auteur en 1979 de l'une des rares monographies traitant des relations entre Erasme et les juifs, prend ouvertement le parti de défendre et de justifier les actions *a priori* antijuives d'Erasme⁶. Il exprime ainsi un point de vue diamétralement opposé à celui de son prédécesseur, Guido Kisch, pour qui Erasme haïssait farouchement les juifs⁷. Ces deux auteurs défendent leur point de vue, non sans excès. En effet, Guido Kisch fait partie de ces historiens de l'après *Shoah* qui peinent à écrire une histoire des juifs objective⁸. Il dépeint Erasme comme un "antisémite convaincu" acquis au programme luthérien de haine antijuive. A l'inverse, la théorie de Simon Markish démontre que c'est parce que dans les commentaires érasmiens sur *l'Ancien Testament* on ne trouve pas la moindre réflexion incendiaire contre les juifs contemporains et parce que les "attaques antisémites" n'apparaissent que dans certaines lettres qui ne sont *a priori* pas des écrits destinés à être publiés, que les positions antijuives d'Erasme n'ont pas de poids réel, aussi odieuses soient-elles pour le lecteur contemporain⁹. Cette étude historique est introduite par Jean-Claude Margolin, lui-même auteur en 1995 d'une biographie d'Erasme, dans laquelle il adopte une position intermédiaire par rapport aux deux auteurs cités, sans nier l'existence d'une forme d'antijudaïsme :

"En faisant d'Erasme un apôtre de la tolérance, en le lavant de l'accusation d'antisémitisme qu'a porté contre lui avec certaines nuances en 1969 l'historien Guido Kisch, Markish reste dans la ligne d'interprétation érasmiennne qu'il s'est fixée dès 1966 dans sa biographie critique. L'antijudaïsme ou plutôt l'antimosaisme¹⁰ d'Erasme qui relève de la lecture de la Bible et de son interprétation des rapports entre la lettre et l'esprit n'est pas de l'antisémitisme, en tout cas au sens raciste ou sociologique du terme"¹¹.

Rappelons qu'Erasme ne s'intéresse que très peu à l'hébreu et éprouve une aversion certaine pour *l'Ancien Testament*, qui lui fait dire à l'humaniste Johannes Caesarius qu'il préférerait "voir *l'Ancien Testament* disparaître plutôt que de voir la paix entre chrétiens détruite à cause des livres du canon juif"¹². Une réflexion hostile apparaît en 1516, alors qu'il écrit à Capiton pour lui signifier qu'il est en accord avec ses travaux théologiques :

"(...) Je n'ai qu'un seul scrupule : voir le paganisme relever la tête grâce à la renaissance des lettres anciennes (...) ou le judaïsme reprendre vie à cause de cet engouement pour la renaissance des lettres

⁶ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*

⁷ KISCH Guido, *Erasmus' Stellung...*, *op. cit.*

⁸ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 22 et p. 57.

¹⁰ L'antimosaisme est une notion qu'introduit Émile Telle en 1954 dans sa biographie sur Erasme, pour expliciter sa haine et son rejet du septième sacrement (l'ordination). Tout ce qui a pour origine la Loi de Moïse ou qui s'en approche ne présente aucune valeur aux yeux d'Erasme. Il critique à maintes reprises l'attitude du clergé et du pape dont le comportement lui semble contraire aux Évangiles et toute sa vie durant, le monachisme et ses adeptes constituent ses principaux adversaires.. Cf. TELLE Émile, *Erasme de Rotterdam et le septième sacrement*, Genève, 1954, p. 458

¹¹ MARGOLIN Jean-Claude, *Erasme, précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.

¹² ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. III, n°127 : [lettre du 3 novembre 1517] (...) *Malim ego incolumi Novo Testamento vel titum Vetus aboleri quam Christianorum pacem ob Judaeorum libros rescindi. Atque utinam iste totus adhuc Judeus esset et ceteros circumspectius admitteremus !* (...).

hébraïques. Rien n'est plus en opposition et hostile à la doctrine du Christ que ce fléau (...). Il y a peu de temps, des traités ont été diffusés qui respiraient le judaïsme pur. Je vois à quel point notre Paul a transpiré pour défendre le Christ de l'accusation de judaïser, et maintenant, quelques personnes y retournent. De plus, j'apprends que d'autres encore usent d'autres tactiques qui ne permettent pas de connaître le Christ et qui ne servent à rien si ce n'est troubler la vue des hommes par leurs théories fumeuses (...)"¹³.

Ses critiques à l'encontre de la littérature juive apparaissent clairement dans le contexte de la controverse qui occupe une large partie des érudits du XVI^e siècle. Dans une nouvelle lettre à Capiton, en 1518, ses mêmes craintes sont reformulées et il met à mal, entre autres, le *Talmud* et la kabbale, qui ne valent rien (*fumos*)¹⁴. Admirateur sincère de Reuchlin, ce n'est qu'après sa mort qu'il lui rendra hommage, dans un texte qui lui permet à la fois de chanter ses louanges et de condamner les obscurantistes de Cologne (*Colloquia : apotheosis Capnionis*, 1522)¹⁵. Il s'inquiète en effet devant cette passion néfaste qu'a l'éruudit pour les livres juifs, d'où son silence durant la controverse sur le *Talmud*. Il cherche à montrer la vérité de la voie ouverte par le Christ et ne comprend pas que son enseignement ne suffise pas aux chrétiens qui éprouvent le besoin de comprendre la religion chrétienne par le biais des *Ecritures* juives.

Il ne s'attaque pas tant aux juifs qu'aux mauvais chrétiens, et comme d'autres savants chrétiens, il se sert du terme "juifs" comme sobriquet dépréciatif pour ses coreligionnaires. Cela est clair dès 1501, dans une lettre où les moines sont pris pour cible et dépeints comme enchaînant les hommes "à des institutions humaines misérables", les immergeant "dans une espèce de judaïsme"¹⁶. Dans la lettre à Capiton, ce sont les scotistes qui sont pointés du doigt¹⁷. Les moines sont pour lui les pires chrétiens qui soient et il apparente leurs pratiques religieuses à de la superstition. Le jeûne est par exemple une absurdité inadmissible tout droit venue du judaïsme qu'il considère comme plus insensé encore que les interdits alimentaires que doivent respecter les juifs¹⁸. Ces aspects de la religion chrétienne sont passés en revue

¹³ *Ibid.*, vol. II, n°491 : (...) *Unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtextu priscae litteraturae renascentis caput erigere conetur paganismus (...); aut ne renascentibus Hebraeorum literis Judaismus meditetur per occasionem reviviscere : qua peste nihil adversius (...). Nuper exierunt in vulgus aliquot libelli verum Judaismum respicientes. Video quantum sudarit Paulus ille noster quo Christum a Judaismo vindicaret, et sentio quosdam eodem relabi clanculum. Tum audio nonnullos alia quaedam moliri, quae ad Christi cognitionem nihil adferant, sed fumos tantum offundant oculis hominum (...).*

¹⁴ *Ibid.*, vol. III, n°798 : (...) *Video gentem eam frigidissimis fabulis plenam nihil fere niso fumos quosdam objicere, Talmud, Cabalam, Tetragrammaton, Portas Lucis, inania nomina. (...) Italia multos habet Judaeos, Hispania vix habet Christianos. Vereor ne hac occasione pestis jam olim oppressa caput erigat. Atque utinam Christianorum Ecclesia non tantum tribueret Veteri Testamento ! quod, cum pro tempore datum umbris constet, Christianis litteris pene antefertur : interim utcunque deflectissimus a Christo, qui vel unus nobis sufficiebat (...).*

¹⁵ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. II, n°374.

¹⁷ *Ibid.*, vol. III, n°798 : (...) *Scoto malim infectum Christum quam istis neniis (...).*

¹⁸ *ID.*, *In novum Testamentum adnotationes*, Bâle, 1516 ; *ID.*, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia...*, *op. cit.*, vol. VI, 638 F-639 B.

dans son *Laus stultitiae* (*Eloge de la folie*, écrit en 1509, diffusé en 1511)¹⁹. Il y dénonce cette forme nouvelle de judaïsme christianisé et le danger que représentent les moines, s'acharnant particulièrement sur la démence et l'aveuglement des "bruyants scotistes", les "très entêtés occamistes" et "tout le régiment des sophistes"²⁰. "Cette nouvelle espèce de juifs" que sont les moines qui "braient comme des ânes dans les églises, en chantant leurs psaumes qu'ils numérotent sans les comprendre" constituent un véritable danger pour la Chrétienté²¹. Erasme agit dans une optique de restauration de ce qu'il estime être l'orthodoxie chrétienne et recourt à des préceptes antijudaïques de base pour dénoncer les pratiques déviantes de ses coreligionnaires. Emile Telle parle en ce sens de "l'évangélisme antijudaïque" d'Erasme²². Les juifs sont "une catégorie avant tout morale et non-historique ou religieuse qui s'applique par excellence au mode de vie des chrétiens contemporains, non à celui des juifs anciens"²³. Pour Guido Kisch, en revanche, ces textes constituent une preuve irréfutable de "l'antisémitisme passionné" d'Erasme²⁴.

Contrairement à la théorie défendue par Emile Telle, ce n'est pas par judéophobie qu'Erasme recourt aux termes "juifs" et "judaïsme" pour désigner tout ce qui le rebute²⁵. Son durcissement vis-à-vis des juifs semble avoir une cause précise. Il ne déteste pas tant les juifs dans leur ensemble qu'un seul en particulier, à savoir Johannes Pfefferkorn, qui publie en 1516 son ouvrage polémique *Streydtpuechlyn*, dans lequel il traite Erasme de "moine en fuite" et attaque son *Eloge de la folie*²⁶. Les théologiens de Cologne et de Louvain se liguent contre l'Humaniste²⁷, ce qui le met en colère :

"Des savants m'écrivent que Pfefferkorn, qui de juif scélérate s'est transformé en chrétien encore plus scélérate, a publié un livre en allemand dans lequel il dénigre avec une rage inouïe tous les savants, moi y compris. (...) Ô peste digne seulement du bourreau et non de tels adversaires"²⁸.

¹⁹ *ID.*, *Μωριας Εγκομιον, id est Stultitiae laus*, s.l., s.d. ; *ID.*, *Eloge de la folie*, suivi de *Lettre d'Erasme à Dorpius*, NOLHAC Pierre (éd. et trad.), Paris, 1964, chapitres XL et XLI. Voir également les chapitres LIII, LIV, LVII, LVIII, LIX et LX, sur la folie des théologiens, des religieux et des moines, des évêques, des cardinaux, des papes, et le chapitre LXVI sur les rapports de la religion chrétienne avec la folie.

²⁰ *Ibid.*, chapitre LIII, p. 66-67. Les scotistes sont les partisans des théories du franciscain écossais John Duns Scot (vers 1266-1308), les occamistes suivent les idées du moine franciscain anglais Guillaume d'Ockham (vers 1300-1349).

²¹ *Ibid.*, chapitre LIV, p. 68-70.

²² TELLE Emile, *Erasme de Rotterdam...*, *op. cit.*, p. 86.

²³ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 45.

²⁴ KISCH Guido, *Erasmus' Stellung...*, *op. cit.*, p. 6-7.

²⁵ TELLE Emile, *Erasme de Rotterdam...*, *op. cit.*, p. 194 et p. 457.

²⁶ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, p. 328 et suivantes.

²⁷ Erasme ne sera jamais condamné ou censuré de son vivant.

²⁸ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. III, n°697 [1517 – Lettre à Gerard Listrius] : *Scribunt ad me docti Pepericornium, ex scelerato Judaeo sceleratissimum Christianum, edidisse librum lingua Germanica, in quo doctos omnis et inter hos me mira rabie lacerat ac discerpit. O pestem indignam talibus adversariis, dignam carnifice ! (...)*, cité et traduit dans MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 56.

Erasmus déteste Pfefferkorn dont il souligne la malignité aussi bien comme juif que chrétien. A travers ses propos transparait son mépris pour tous les convertis : c'est dans le seul but de troubler la paix des chrétiens qu'il s'est converti, mais sous son nouveau masque, il y a toujours un juif qui se dissimule²⁹. Sa perception des juifs apparaît ainsi à l'arrière plan. Sa haine contre Pfefferkorn lui fait tenir un discours de nature judéophobe, ainsi qu'en témoigne une lettre à l'humaniste de Nuremberg Willibald Pirckheimer : Pfefferkorn est un être infâme qui est bien plus qu'un demi juif (*semijudaei*) car il a agi comme un juif au centuple, ce qui fait de lui un juif et demi (*sesquijudaeum*)³⁰. Et si l'on observe attentivement Pfefferkorn, on n'y verra pas un juif mais six cents³¹. La notion de complot juif est présente chez Erasmus, comme cela s'observe dans une lettre envoyée à Reuchlin, datée du 15 novembre 1517 : "ce chrétien à moitié juif", écrit-il, "s'est montré à lui seul plus nocif à la Chrétienté que tout le rebut juif. Sauf erreur de ma part, il agit pour le compte de son peuple, comme autrefois Zopyros pour Darios, mais son crime est bien plus grand encore (...)"³². En 1519, il se moque une nouvelle fois de Pfefferkorn, en faisant un jeu de mots avec son patronyme : il le nomme *Pestkorn*³³. La conversion de Pfefferkorn participe de ce plan infernal que suivent les juifs pour nuire à la Chrétienté :

"Que la peste m'emporte s'il ne s'est immergé dans les eaux du baptême dans le seul but d'attaquer encore plus fatalement les chrétiens et, une fois mêlé à nous, de nous empoisonner tous par son venin judaïque ! Comment donc aurait-il pu nous nuire s'il était resté juif ? C'est maintenant seulement, sous le masque d'un chrétien, qu'il agit en vrai juif, c'est maintenant qu'il justifie son origine. Les juifs n'ont calomnié que le Christ, mais cet enragé attaque une foule d'hommes intègres et connus pour leurs bonnes mœurs et leur érudition. Il n'aurait pu rendre de meilleurs services à ses juifs que de livrer la cause chrétienne aux ennemis, tout en feignant d'être transfuge (...). Ce grain a été semé par la main du diable (...) comme poison le plus nocif au sein même de la concorde chrétienne"³⁴.

²⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁰ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. III, n°694 : (...) *Deinde vide, quaeso, quoniam organo utantur isti verae religionis haud quaquam veri professores : homine prorsus idiota, frontis perfrictae, et de quo peccando nullum omnino detrimentum fieri possit ; cui non esset impingendum semijudaei vocabulum, nisi factis sese declararet sesquijudaeum (...)*.

³¹ *Ibid.*, vol. III, n°700. Cf. OBERMAN Heiko A., "Three Sixteenth Century Attitudes to Judaism : Reuchlin, Erasmus and Luther", dans COOPERMAN Bernard Dov (dir.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, 1983, p. 340. Willibald Pirckheimer partage tout à fait cet avis, ainsi qu'on peut le voir dans une lettre qu'il envoie à Johannes Reuchlin le 1^{er} décembre 1512 : (...) *Halbjuden, dessen Erinnerung von den Lebenden auf Erden ausgelöscht werden soll (...)*, cité dans HOLZBERG Nicklaus, *Willibald Pirckheimer. Griechischer Humanismus in Deutschland*, Munich, 1981, p. 183.

³² ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. III, n°713 : (...) *Plus unus ille semijudaeus Christianus nocuit rei Christianae quam universa Judaeorum sentina ; planeque, ni fallor, id suae genti praebet quod Dario Zopyrus, quanquam hic multo sceleratior (...)*.

³³ *Ibid.*, vol. IV, n°1006 : [11 août 1519, lettre à Jacob Hochstraaten].

³⁴ *Ibid.*, vol. III, n°694 : [lettre à Willibald Pirckheimer] (...) *Disperseam nisi ille se non alio consilio tingendum aqua curavit, nisi ut majore pernicie grassaretur in Christianos, et nobis admixtus universum populum suo Judaico veneno inficeret. Quid enim laedere poterat, si Judaeus, ut erat, mansisset ? Nunc demum verum agit Judaeum, postquam Christiani personam induit ; nunc suo respondet generi. Illi Christum sunt calumniati, sed unum ; iste debacchatur in tot integros ac spectatos vita et eruditione viros. Nullum officium poterat suis Judaeis praestare gratius quam ut perfugam simulans rem Christianam hostibus proderet (...)* *O sceleratum granum, et illi dissimillimum quod cadens in terram et mortuum vitae pabulum attulit ! Hoc granum diaboli manu jactum est, aconiti puto aut si quid aconito pestilentius ; quod in tempore prospicietur, nocentissimum*

Pfefferkorn est ainsi à la fois un instrument dans les mains de Satan et dans celles des juifs. Les invectives contre lui et sa communauté d'origine sont extrêmement vulgaires tout au long de la lettre adressée à Pirckheimer. Selon certains historiens, il ne faut pas y voir de judéophobie, mais davantage une colère contre un seul homme. Ainsi, lorsqu'Erasmus traite Pfefferkorn de juif scélérat dans sa lettre à Listrius, "il exprime moins une attitude antisémite permanente et sans nuances qu'une malveillance notoire à l'égard de l'homme Pfefferkorn, de son comportement et d'une conversion davantage motivée par l'intérêt que par la sincérité du cœur"³⁵. Pfefferkorn est-il effectivement l'objet de sa colère ou faut-il voir en lui l'arbre qui cache la forêt ? Erasmus fait preuve d'une forme d'antijudaïsme dans sa perception du converti de Cologne. Selon Heiko A. Oberman, Erasmus se fait le champion de la tolérance en Occident, mais celle-ci n'est pas suffisamment puissante et appartient beaucoup trop au domaine de l'érudition pour pouvoir tempérer ses virulents excès d'antijudaïsme³⁶. Il est difficile pour beaucoup d'historiens d'accepter l'idée que le représentant de l'humanisme ait pu rejeter de son plein gré les juifs. L'antijudaïsme grossier auquel il s'abaisse est le produit à la fois d'une colère aveugle et d'un comportement antijuif collectif dont il est imprégné qui l'empêchent de faire preuve de discernement³⁷.

Quel que soit son degré d'antijudaïsme réel, son attitude envers tout ce qui a trait à la religion et à la vie des juifs se radicalise à partir de 1516. C'est en 1518 qu'il reproche à Capiton son engouement pour l'hébreu³⁸ et que ses positions par rapport à la littérature juive se durcissent. Il est vrai aussi qu'il ne s'en prend jamais aux juifs autrement que de manière indirecte : les attaques sont toujours un moyen servant sa politique évangélique et ayant pour but de rendre au christianisme sa pureté. D'où son appel en 1519 à ses coreligionnaires, les enjoignant à faire un choix net : "Soyez ou bien de francs juifs et reniez le Christ, ou bien de

dissidiorum venenum in Christianorum invehet concordiam (...). Cité et partiellement traduit dans MARKISH Simon, *Erasmus...*, *op. cit.*, p. 93-94.

³⁵ MARKISH Simon, *Erasmus...*, *op. cit.*, p. 16. Parce qu'il a été attaqué, il est dans le droit le plus strict d'Erasmus de riposter, même si cela implique qu'il étende son discours haineux à l'ensemble des juifs. Telle est en effet la justification donnée par Simon Markish, qui ajoute que sa susceptibilité le conduit souvent à un comportement extrême qui lui fait perdre tout contrôle. Cette même idée est déjà exprimée par Johan Huizinga qui met en avant combien il est important pour l'humaniste de se blanchir et de ternir au maximum l'image de son adversaire. Cf. HUIZINGA Johan, *Europäischer Humanismus...*, *op. cit.*, p. 128-129.

³⁶ OBERMAN Heiko A., "Three Sixteenth Century...", *art. cit.*, p. 341.

³⁷ *Ibid.*, p. 172 : "(...) Quant aux réflexions antisémites, elles sont le fait du hasard et le reflet non de la vision du monde d'Erasmus, mais de l'antisémitisme vulgaire (...)" . Cet antijudaïsme traditionnel auquel se livre Erasmus est également visible dans les épithètes utilisées pour qualifier les juifs, toutes issues des textes de saint Augustin et devenues communes dans l'Occident chrétien au cours du Moyen Âge : sots, grossiers, aveugles, obstinés, entêtés, orgueilleux, cruels, ... Cf. BLUMENKRANZ Bernhard, *Die Judenpredigt...*, *op. cit.*, p. 187-189.

³⁸ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. III, n°798 : (...) *Optarim te propensiorum ad Graeca quam ista Hebraica, licet ea non reprehendam (...)*.

francs chrétiens et rejetez le judaïsme"³⁹. Il existe pour lui, sans qu'il en ait forcément conscience, trois types de juifs : les juifs réels – qu'il ne connaît ni ne fréquente –, les juifs de la *Bible* (les Hébreux, les prophètes, ...) et la masse des juifs, celle sur laquelle l'imaginaire collectif se défoule. Cette scission s'observe dans ses écrits. A maintes reprises au cours de sa polémique avec Noël Béda (1527), il dit parler "des juifs en général"⁴⁰ et dans ses commentaires sur l'Evangile selon Marc, il précise qu'il fait allusion à "la populace juive, non aux prophètes ou aux quelques érudits, qui sont plutôt rares"⁴¹. L'intérêt qu'Erasme porte aux juifs réels est quasiment inexistant. S'il condamne ses contemporains qui les contraignent au baptême, force est de constater que leur conversion ne fait pas partie de ses objectifs, car il met en doute la sincérité des nouveaux convertis avec en tête l'exemple peu probant des *conversos* d'Espagne, ainsi qu'il l'expose en 1519 dans ses commentaires sur l'*Ancien Testament*⁴².

Pourtant, il serait faux de croire qu'Erasme condamne tous les convertis. Il en a rencontré au moins deux dans sa vie qui ont suscité son admiration. Il fait la connaissance en octobre 1517 de Matthias Adrianus, dont il loue l'extraordinaire maîtrise des lettres hébraïques, si bien qu'il dit de lui que dans ce domaine "il n'a pas son égal au monde à l'heure actuelle"⁴³. Lors d'un séjour à Anvers en 1516 ou 1517, il retrouve Paul Ricius, qu'il espère "rencontrer plus souvent" afin de "mieux le connaître". Il salue ses talents d'hébraïsant, de philosophe et de théologien et met en avant ses qualités humaines :

"(...) Quelle pureté d'âme, quelle ardeur dans la discussion, quelle intégrité dans son enseignement, quelle modestie dans les disputes ! Il m'a plu d'emblée à Pavie il y a longtemps déjà[en 1506], alors qu'il y

³⁹ *ID.*, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia...*, *op. cit.*, vol. VII, 962 C (*Paraphr. in Galat.*, 1519).

⁴⁰ *Ibid.*, vol. IX, 687 F et 688 C (*Supput. errorum Beddae*, 1527).

⁴¹ *Ibid.*, vol. VIII, 251 B-C (*Paraphr. in Marc.*, 1523).

⁴² *Ibid.*, vol. VI, 120 E-F, à propos de *Matthieu*, 23:15. Cité et traduit dans MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 98 : "(...) D'un mauvais païen on a fait un pire juif. Il se peut que ceci aussi ait un rapport à nos propres mœurs. Nous estimons, en effet, que d'amener un juif au baptême est une grande œuvre. Certes, nous devons tous souhaiter que les juifs entendent raison un jour. Mais certains voudraient y gagner une gloire personnelle, ils ne mènent pas le nouveau converti par le chemin qu'il convient et ne lui enseignent pas ce qu'est le vrai christianisme. Comment donc pouvons-nous faire des autres de bons chrétiens si nous ne le sommes pas d'abord nous-mêmes ? Ainsi, il arrive parfois qu'un juif criminel devienne un chrétien encore plus criminel, l'Espagne en est témoin. D'autres adhèrent à la nouvelle méthode, celle de la conversion par les armes. Sous prétexte de diffuser la foi, ils ne pensent qu'à s'enrichir. Par de tels moyens, cependant, on ne fait qu'affliger les pures âmes chrétiennes. Cela ressemble fort à la conduite de certains moines : ils convertissent, par la ruse ou par leur ardeur dévote, certes, mais peu judicieuse, tous ceux qu'ils peuvent à leurs règles de vie, et surtout ceux qui pourront, selon toute vraisemblance, leur être utiles par la suite ; ils ont recours à des astuces étonnantes pour attirer de jeunes naïfs qui ne connaissent pas encore la vraie religion (...)"

⁴³ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. III, n°686 : [19 octobre 1517, lettre à Gilles Busleiden] (...) *Commodum huc appulit Matthaëus Adrianus, genere Hebraeus sed religione jam olim Christianus, arte medicus ; Hebraicae literaturae totius sic peritus ut mea sententia non alium habeat usquam haec aetas qui cum hoc conferrari possit. Quod si meum iudicium hac in re non satis habebit apud te ponderis, idem testantur uno ore omnes quotquot vel apud Germanos vel apud Italos cognovi hujus linguae peritos. Neque solum callet ad plenum linguam, verum etiam in ipsis autorum adytis est diligentissime versatus, ac libros omnes sic habet in promptu ut digitos ungesque suos (...).*

enseignait la philosophie ; et maintenant, l'ayant observé de plus près, il me plaît encore davantage. Voilà à mon avis un véritable juif (...)"⁴⁴.

Erasme, donc, reconnaît qu'il existe de bons juifs. Son antijudaïsme s'avère assez éloigné de celui professé par ses contemporains. Toutefois, l'attitude principale qu'il affiche est de l'indifférence, il ne voit en eux aucun danger et que les délires de persécution prosélyte que redoutent ses coreligionnaires sont sans fondement : "les juifs aiguissent encore et toujours leurs dents contre nous, mais comme elles sont usées, ils ne peuvent que nous maudire et non nous mordre"⁴⁵. Inutile par conséquent de recourir à la violence. Ce ne sont que des êtres déments qui refusent de voir la vérité christique⁴⁶, de pauvres hères pour lesquels il fait montre en plusieurs occasions d'une forme de pitié aux accents méprisants. Les juifs sont le peuple déchu. Il les dresse en modèles à ne pas suivre, en opposition à l'existence victorieuse que mènent les chrétiens et s'étonne de voir leur entêtement perpétuel à ne pas vouloir reconnaître Jésus comme le messie, malgré ce que leur condition de juifs les oblige à endurer⁴⁷.

Par le message qu'il véhicule, le judaïsme se pose en antithèse du christianisme, ce que combat Erasme. Les juifs sont visés parce qu'ils sont les porteurs de ce message. Pas pour autre chose. Erasme opère donc une distinction entre les juifs théologiques, électrons libres et

⁴⁴ *Ibid.*, vol. II, n°549 : (...) *Porro Paulus Ricius sic me proximo colloquio rapuit, ut mira quaedam me sitis habeat cum homine saepius ac familiariter conserendi sermonem. Praeter Hebraeae linguae peritiam quantum ille tenet philosophiae, quantum theologiae ! tum quae animi puritas, qui discendi ardor, qui docendi candor, quae disputandi modestia ! Mihi sane vir ille primo statim gustu placuit olim Papiae, cum illic philosophiam profiteretur : nunc propius intuitu magis etiam placet. Is demum vere mihi videtur Israhelitam agere suoque cognomini pulchre respondere : cujus omnis voluptas, omnis cura, omne ocium ac negotium in divinis est literis (...).*

⁴⁵ *Id.*, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia...*, op. cit., vol. VII, 240 B [février 1524].

⁴⁶ *Ibid.*, vol. VI, 9 B, à propos de Matthieu, 1:21.

⁴⁷ *Ibid.*, vol. V, 216 B-C et 217 D (*Explication du Psaume II*, 1522). Cité et traduit dans MARKISH Simon, *Erasme...*, op. cit., p. 100. "(...) Qu'en dis-tu, malheureux juif ? Tu vois bien que Dieu a déjoué toutes tes ruses. Tu vois bien que ta perfidie retombe sur ta tête (...), que tu as glissé dans la fosse que tu avais creusée pour un autre, que le Temple a été détruit de fond en comble, de sorte que même les ruines ont disparu, et que ta religion s'est éteinte. Les sacrificateurs, la Loi, les magistrats, les villes, le peuple et les pays – tout a disparu, sauf une poignée de vagabonds et d'exilés, témoins de la folie et des tribulations passées. Et même ceux-ci ne doivent la vie sauve qu'à la seule caution de Paul, qu'ils ont persécuté avec une folle cruauté, à la seule miséricorde des chrétiens, qu'ils haïssent comme des forcenés. Voilà donc, malheureux juif, le sang innocent que tu as appelé sur ta tête et sur celle de tes enfants ! Voilà donc le roi César que tu as préféré au Christ ! Et cependant tu ne deviens toujours pas raisonnable et tu ne veux toujours pas reconnaître ton aveuglement. Tu vis toujours de ta haine pour le Roi des juifs, que nous adorons (...). Nous observons les manifestations de cette colère (et nous en sommes affligés) chez les survivants du peuple juif. Ils voient d'ailleurs eux-mêmes que tout ce qui a été prédit par leur prophète sur le messie s'est accompli dans le Christ. Et il ressort clairement de l'histoire évangélique qu'il n'y a pas d'autre Christ à part celui que vénère maintenant le monde entier. Ils ont compris que Dieu s'est moqué d'eux, bien plus, qu'ils sont la risée de tous les peuples de la terre. Pourtant, ils injurient toujours et encore le Christ dans leurs synagogues et attendent on ne sait quel autre messie qu'ils ne verront jamais, si ce n'est au jour de la colère, et qu'ils n'entendront jamais, si ce n'est à l'heure où dans Sa colère, Il dénoncera tous les impies. Les tribulations ont donné à comprendre aux juifs que la colère de Dieu pèse manifestement sur eux. Cependant, l'aveuglement spirituel de ce peuple est tel que même un si grand tourment ne peut lui faire entendre raison (...)"

infidèles, mais contre lesquels il n'appelle pas à la lutte ouverte, et les juifs réels, qui ne sont pas inscrits dans son programme de restauration de l'unité chrétienne. En clair, il y a ceux contre lesquels il affiche un rejet passif, les juifs théologiques, et ceux qu'il ignore, les juifs réels. Au nom de l'unité et de la concorde chrétiennes, la judéophobie ne peut faire partie de son discours⁴⁸. C'est au regard de cette recherche de pureté et d'unification de la Chrétienté que doit être comprise la phrase citée au début de cette partie, dans laquelle Erasme salue la salubrité de la France qui n'a pas à composer avec des non-chrétiens et des faux chrétiens⁴⁹.

La tolérance d'Erasme pour les juifs se fait par défaut. Cette tolérance demeure une notion chrétienne dans un monde chrétien où l'antijudaïsme est perçu comme garant de l'unité et où l'ouverture la plus extrême ne peut se départir d'éléments antijudaïques. Erasme exprime clairement cette idée dans une lettre adressée à son ami Hochstraaten, en 1519 :

"(...) Ta prudence habituelle t'a conduit à te demander si le livre de Capnion [Reuchlin] contient des éléments hostiles à la religion chrétienne. Mais l'on n'y trouve rien si ce n'est que les juifs ne doivent pas être persécutés plus qu'ils ne le méritent. Était-il alors nécessaire de montrer autant de détermination pour raviver la haine envers les juifs ? Existe-t-il parmi nous quelqu'un qui ne déteste pas suffisamment ce peuple ? S'il est chrétien d'exécrer les juifs, alors nous sommes tous ici largement chrétiens (...)"⁵⁰.

Cette dernière phrase a été interprétée par Léon Poliakov⁵¹ et Guido Kisch⁵² au premier degré et exploitée pour dénoncer l'antijudaïsme masqué de l'Humaniste. Pourtant, la haine des juifs au même titre que la haine de n'importe quelle autre catégorie sociale est rejetée par Erasme. Pour reprendre un terme parfaitement anachronique employé par Simon Markish, son comportement à l'égard des juifs peut être qualifié de "asémite"⁵³. Ses pics de haine contre Pfefferkorn, même s'ils laissent apparaître une pensée "antisémite", restent ponctuels et sans conséquence pour les juifs réels, car son discours n'est pas conçu ni compris comme un appel à l'exclusion et à la violence contre un groupe dans son ensemble. Et si tel a été les cas, la polémique autour des livres juifs a causé beaucoup plus de tort aux juifs que n'importe quel autre événement ou discours, car les sentiments et les idées les plus extrêmes y

⁴⁸ Sa conception évangélique de la religion catholique le rapproche davantage du luthéranisme, pourtant, il demeure fidèle à sa foi, l'idée d'un schisme au sein de l'Eglise étant inacceptable. A la base même de la définition de son humanisme chrétien se trouve la tentative de trouver l'entente entre catholiques et protestants, à la lumière de ses travaux critiques sur le *Nouveau Testament*. Il préfère également rester catholique afin d'aider les siens à ouvrir les yeux sur leurs erreurs.

⁴⁹ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, op. cit., vol. II, n°549.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. IV, n°1006 : [11 août 1519] (...) *Quin et illud erat tuae prudentiae, perpendere num libellus ille Capnionicus haberet aliquid quod pestem aliquam gravem religioni Christianae posset inferre. Nihil autem agitur nisi ne quid praeter aequum patiantur Judaei. Quorsum autem attinebat tanto spiritu agere ut Judaeos in odium adduceres ? An quisquam est nostrum qui non satis excretur hoc hominum genus ? Si Christianum est odisse Judaeos, hic abunde Christiani sumus omnes (...)*

⁵¹ POLIAKOV Léon, *Histoire...*, op. cit., tome I, p. 245-246.

⁵² KISCH Guido, *Erasmus' Stellung...*, op. cit., p. 9.

⁵³ MARKISH Simon, *Erasmus...*, op. cit., p. 172.

ont été exprimés et localement appliqués. D'ailleurs, il témoigne en 1523 d'une certaine sympathie à l'égard des juifs lorsqu'il explique qu'il n'a "jamais refusé l'amitié d'une personne sous prétexte qu'elle éprouvait de la sympathie pour Luther ou le dénigrait" :

"Mon caractère est tel qu'il me serait tout à fait possible d'aimer un juif, dès lors qu'il se montre amène et amical, qu'il ne se mette pas à vomir ouvertement des blasphèmes contre le Christ. Et je pense qu'une telle civilité est très utile si l'on veut en finir avec les dissensions (...)"⁵⁴.

La conception d'Erasme se rapproche de celle des premiers temps de l'Eglise où la religion juive était rejetée, mais pas ses membres. Son humanisme et son esprit d'ouverture, bien qu'encore fort éloignés de la notion actuelle de tolérance, le placent quelque peu en marge à une époque où l'antijudaïsme théologique et social tend à se renforcer, sans pour autant en faire une figure d'exception. En effet, d'autres érudits imprégnés d'antijudaïsme ou de christianisme antijudaïque partagent les idées de leurs contemporains tout en adoptant sur le terrain une attitude favorable aux juifs.

b. Antijudaïsme théologique et tolérance légale des juifs.

Les études historiques accordent, à raison, une place importante à la perception des juifs par Luther. L'erreur consiste cependant à ne percevoir l'histoire des juifs durant la Réforme que par le prisme luthérien et à omettre, sciemment ou non, les autres théologiens et humanistes qui se sont exprimés. C'est ce qui ressort des travaux d'Heiko A. Oberman qui, à force de diaboliser Luther et son influence dans les cercles protestants, n'accorde pas d'importance aux autres manières d'envisager les juifs qui se font jour, et considérées comme mineures⁵⁵. D'autres voix s'élèvent dans la Chrétienté à cette époque pour défendre la place des juifs dans la société et appeler à une plus grande tolérance, parmi lesquelles celles de l'humaniste Johannes Reuchlin (1455-1522) et du théologien protestant Urbanus Rhegius (1489-1541). Les deux hommes aspirent à mener les juifs à la conversion et affichent des sentiments largement antijudaïques, tout en adoptant une attitude projuive à l'égard des juifs contemporains, sous couvert de justifications propres à chacun d'eux : légales pour le premier, théologiques pour le second.

⁵⁴ ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum...*, *op. cit.*, vol. I, n°1 : [30 janvier 1523, lettre à Johannes Botzheim] (...) *Atqui ego nemini renunciavi amicitiam, vel quod in Luterum esset propensior, vel quod a Lutero alienior. Tali sum ingenio ut vel Judaeum amare possim, modo sit alioqui commodus convictor et amicus, nec me coram blasphemias evomat in Christum. Atque hanc civilitatem arbitror utiliore ad finiendum dissidium (...)*.

⁵⁵ OBERMAN Heiko A., *Wurzeln...*, *op. cit.* ; *ID.*, "Zwischen Agitation...", *art. cit.* ; *ID.*, *Luther. Mensch zwischen Gott...*, *op. cit.* ; *ID.*, "Three Sixteenth Century...", *art. cit.* ; *ID.*, "Die Juden in Luthers...", *art. cit.*

Observons tout d'abord Urbanus Rhegius. Cet humaniste et théologien est originaire de la région du Bodensee, étudie la philosophie et la théologie et suit l'enseignement de Johann Eck à Fribourg-en-Brisgau⁵⁶. Il apprend le grec et l'hébreu. Outre l'intérêt qu'il porte à cette langue, il y voit surtout un moyen de dialoguer avec les juifs, à des fins prosélytes. Il multiplie en effet autant que possible les rencontres avec des personnes de confession juive. Ainsi, lors de la Diète d'Augsbourg en 1530, il débat d'exégèse biblique pendant six heures avec rabbi Isaac Levi de Prague. Il en rend compte dans son *Dialogus*⁵⁷. Cet ouvrage atteste des nombreux contacts qu'il a pu avoir avec différents juifs, principalement avec les communautés de Brunswick et de Hanovre. Il écrit aux juifs de Brunswick en 1535, en hébreu, pour les inviter à une joute oratoire et leur expliquer les raisons pour lesquelles il leur faut accepter le baptême, en leur démontrant que Jésus est le messie⁵⁸. Le rabbin de la communauté rejette ses propos et refuse de reconnaître Jésus comme messie. Rhegius n'en tient pas rigueur à la communauté car il intervient par la suite deux fois en leur faveur auprès des autorités municipales, en 1540.

Il est question dans la première affaire de rabbi Shmuel, enseignant d'hébreu dans la ville, qui désire loger dans la montagne environnante, puis plus tard revenir s'installer à Brunswick. Il lui obtient une dérogation pour chacune de ses deux requêtes. Ces événements nous sont connus par les lettres envoyées par Rhegius aux magistrats, publiées au XIXe siècle par Meir Wiener⁵⁹. Les propos servant à justifier la présence du rabbi dans la ville sont plus qu'étonnants à première vue. En effet, après l'avoir personnellement recommandé, Rhegius recourt à l'argumentation antijuive traditionnelle pour valoriser Shmuel : il est différent des autres juifs qui causent de nombreux soucis, notamment par leurs pratiques usuraires. Cet homme est un érudit qui n'a pas de temps à consacrer aux activités bancaires⁶⁰.

⁵⁶ UHLHORN Gerhard, *Urbanus Rhegius : Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1861 ; LIEBMANN Maximilian, *Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation : Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 ; mit einer Bibliographie seiner Schriften*, Münster, 1980 ; HENDRIX Scott H., "Toleration of the Jews in the German Reformation, Urbanus Rhegius and Braunschweig (1535-1540)", *ARG*, 81 (1990), p. 191.

⁵⁷ RHEGIUS Urbanus, *Dialogus von der schönen Predigt die Christus Luc 24 von Jerusalem bis gen Emaus den zweien Jüngern am Ostertag aus Mose und allen Propheten gethan hat*, Wittemberg, 1539 (2^e éd.), p. 78, 181 et 181, mentionné dans HENDRIX Scott H., "Toleration...", *art. cit.*, p. 193.

⁵⁸ Cette lettre est publiée à Hambourg en 1591, dans sa traduction latine, sous le titre *Epistola D. Urbani Rhegii ad totam Judeorum Synagogam Brunsvici habitantem, ex Ebrae in sermonem latinum conversa*. Cf. HENDRIX Scott H., "Toleration...", *art. cit.*, p. 197.

⁵⁹ WIENER Meir, "Die Kenntniss der hebräischen Sprache verschafft im 16. Jahrhundert mehreren Juden die Erlaubnis, sich in Niedersachsen niederlassen sie dürfen", *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen* (1861), p. 371-372. L'original se trouve aux archives municipales de Brunswick, sous la cote B IV 10a:5.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 372.

La seconde affaire concerne la menace d'expulsion qui pèse sur les juifs de Brunswick, accusés d'avoir outragé le Christ. Une nouvelle fois, Rhegius intervient en leur faveur, en rédigeant une lettre en latin, le 22 septembre 1540, qu'il adresse au superintendant Martin Görlitz⁶¹. On peut observer que, à aucun moment, Rhegius ne dément les accusations portées contre les juifs, bien au contraire : alors que les juifs sont traités de blasphémateurs et de scélérats, il répond que malheureusement, c'est le cas de certains juifs et qu'il déteste ces hommes à la "nuque raide"⁶². Ces assertions font partie du patrimoine commun et Rhegius ne les remet pas en question. A moins qu'il ne s'agisse d'un stratagème pour ne pas froisser le superintendant et obtenir une réponse favorable. C'est toutefois peu probable. Malgré son opinion, il défend les juifs, en se référant à Paul qui commande aux chrétiens de traiter les juifs avec clémence et de ne pas les rejeter. Parmi les juifs, certains seront élus et sauvés par la grâce du Christ⁶³. Tant son rejet du judaïsme que sa tolérance envers les juifs émanent du discours théologique, comme le montrent les notions de charité, miséricorde et clémence⁶⁴. Ce plaidoyer en faveur des juifs offre un contraste saisissant avec le réquisitoire prononcé un an plus tôt à l'encontre des communautés de Hesse par Martin Bucer. Il est plus que probable que Rhegius a pris connaissance du contenu du *Judenrathsschlag* et de son infériorisation du statut des juifs, d'où peut-être le fait qu'il insiste tellement pour qu'aucune mesure restrictive ne soit imposée à ceux de Brunswick, dans le cas où ils ne seraient pas expulsés⁶⁵. Tant que Görlitz est à son poste, les juifs ne sont pas expulsés. Il semble donc que Rhegius ait réussi. Son décès l'année suivante lui épargne de constater d'une part le durcissement de Luther en 1543 et d'autre part la fin de l'existence d'une communauté juive à Brunswick⁶⁶.

Tout aussi remarquable est la perception que Johannes Reuchlin a des juifs, souvent mal comprise par les historiens. Heiko A. Oberman reconnaît l'aspect émancipateur des

⁶¹ (...) *Audio vestras dominationes nonnihil in Judaeos urantes incanduisse et eis duo imegisse crimina minime levia, nempe quod et christianos et nostrum caput majestatis Regem Christum in Synagoga acerbis blasphemarint, unde eis exicialis [?] aliqua calamitas aut grave reifamiliaris dispendium immineat (...)*, lettre reproduite dans HENDRIX Scott H., "Toleration...", *art. cit.*, p. 210, lignes 8-11.

⁶² (...) *Dicet aliquis, Nebulones sunt, blasphemii, contemptores, hostes Christi. Doleo haec de quibusdam nimis vere dici, detestor et ego omnium maxime duras has cervices, ut Moses appellat, et errores Judaeorum (...)*, cité dans *Ibid.*, p. 212, lignes 59-62.

⁶³ (...) *Et fortissime omnium munit hanc meam sententiam Apostolus ad RO. 11, qui in Hosee Oraculum rescipiens multa in eo dicit, quae nos jubent Judaeos christiana mansuetudine tolerare et non fastuose abjicere. Primo enim clare dicit, non totum populum a deo rejectum esse, sed quosdam esse electos ex gratia Christi salvandos (...)*, cité dans *Ibid.*, lignes 71-75.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 213, lignes 100-107.

⁶⁵ (...) *Haec optimo animo ad vos charissimos fratres Urbanus frater et servus vester scribit, per Christum Jhesum obsecrans vos ut miseris Judaeis sitis misericordes et vestro intercessu spe conversionis effeciatis apud Magistratum, ne quid durius ignorantissimos et infoelices homines statuatur (...)*, cité dans *Ibid.*, p. 214, lignes 123-127.

⁶⁶ Les juifs sont bannis de Brunswick en 1546, un an après le remplacement de Görlitz.

théories de Reuchlin, mais qualifie son comportement d'antisémite⁶⁷. Reuchlin partage le regard de ses contemporains qui voient dans les juifs un groupe de meurtriers aveugles et obstinés. Son premier ouvrage, *Tütsch missive, warumb die Juden so lang im ellend sind*, publié en 1505, à l'instar des suivants, propage largement cette image dégradante. Il lui est particulièrement insupportable que les juifs refusent de reconnaître leurs fautes⁶⁸. Il est tout à fait du même avis que Johannes Pfefferkorn ou Martin Luther concernant les blasphèmes et les outrages que les juifs commettent à l'encontre de la religion chrétienne et de ses membres, et, comme eux, cherchent à obtenir leur conversion. Cette attitude est généralement opposée à son combat pour les livres juifs et présentée non seulement comme antinomique, mais encore comme témoin de son hostilité réelle pour les juifs. Pour Simon Markish, la sympathie de Reuchlin pour les juifs est d'une qualité plus que douteuse⁶⁹.

En réalité, si Reuchlin fait effectivement preuve d'un antijudaïsme théologique relativement traditionnel, il lui oppose en revanche une forme proche de ce qui se nomme au XVIIIe siècle philosémitisme, d'une nature toute particulière. En effet, bien qu'il condamne l'existence des juifs sur le plan théologique, il milite en faveur de leur reconnaissance légale. Cette prise de position est défendue dans son *Gutachten* qu'il rédige en 1510 pour dénoncer les abus de Pfefferkorn, dans lequel il s'impose clairement en érudit et en juriste⁷⁰. Il relie la question de la sauvegarde des livres juifs avec celle de la protection de leurs détenteurs, tant dans leur vie religieuse que culturelle⁷¹. Il se fonde pour cela sur le droit romain et le droit canon à partir desquels il affirme que les juifs sont légalement égaux aux chrétiens. Il est ainsi en porte-à-faux par rapport aux théories d'Ulrich Zasius, qui suit l'enseignement de l'Eglise et considère que les juifs doivent être assujettis aux chrétiens. Il conforte la pensée de nombreux souverains pontifes en déclarant que les juifs ne sont pas libres. C'est d'ailleurs selon cette argumentation, renforcée par son antijudaïsme fanatique, qu'il justifie le bien fondé des baptêmes forcés des enfants de confession juive et réclame contre leurs parents un comportement dur et sans compromis⁷².

⁶⁷OBERMAN Heiko A., "Three Sixteenth...", *art. cit.*, p. 331.

⁶⁸ (...) *Item zum dritten so ist es wol zugedencken das die Pund darumb si so lang zit im ellend sind ein solche sünd sy die sie verachten und nit für sünd halten (...). Wann sie es für sünd hielten darumb sie gefangen sind. Sie würden sich understonder selben abzetun. Dar sie mit wider heym kommen mochten und sollich blindheit ist ein sondere straff von got. Das sie nit woellen erkennen die selbig sünd man sag inen was man woell so wollen sie es nit wissen verachtens und verschmehens (...)*, cité dans MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁰ REUCHLIN Johannes, *Gutachten...*, *op. cit.*

⁷¹ KISCH Guido, *Zasius und Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 24.

⁷² *Ibid.*, p. 41 et p. 45.

Le point de vue de Zasius est celui qui est le plus communément admis par ses contemporains. Raison de plus pour souligner l'extraordinaire conception que Reuchlin a du statut des juifs. Dans son opuscule *Augenspiegel*, paru en 1511, il rejette ouvertement l'idée que les juifs puissent être soumis au droit romain et refuse l'idée qu'ils sont assujettis à l'Eglise⁷³. Le droit romain, en revanche, doit leur garantir la sécurité et la possibilité d'exercer pleinement leur culte⁷⁴. Ainsi, bien qu'il combatte religieusement les juifs, il reconnaît à leur culte un droit de cité, au même titre que la religion catholique. Il refuse de considérer le judaïsme comme une hérésie⁷⁵. Sur la question de l'usure, son opinion est tout aussi surprenante au regard de son époque : certes, les juifs se livrant à ces viles pratiques, mais non dans le but de nuire aux chrétiens. Il faut prier pour eux plutôt que de les châtier⁷⁶. Les juifs sont responsables de leurs actes devant Dieu, pas devant les chrétiens, pécheurs eux aussi et par conséquent non qualifiés pour porter un jugement sur eux⁷⁷.

A plusieurs reprises revient cette affirmation que les juifs ne cherchent pas à porter atteinte aux chrétiens mais qu'ils servent leurs propres intérêts avant tout. Ainsi, leurs livres par exemples, ne sont pas écrits dans le but de scandaliser, mais de renforcer leur foi poursuivant la démonstration selon laquelle Jésus n'est pas le messie⁷⁸. Reuchlin se montre favorable à la libre disposition religieuse des juifs et réclame une équité dans leur traitement légal, avec un respect de leur dignité et de leur intégrité⁷⁹. Il est un domaine en revanche sur lequel il demeure intractable : en matière de discussion religieuse, la vérité n'est pas ailleurs que dans le christianisme. Les juifs demeurent en cela les ennemis irréductibles de la Chrétienté comme il le souligne en 1512⁸⁰. La mission chrétienne doit se poursuivre, mais sans violence, parce que les juifs ont droit au même traitement que les chrétiens, ni plus, ni

⁷³ REUCHLIN Johannes, *Augenspiegel*, *op. cit.*, B 1 verso.

⁷⁴ *Ibid.*, B 2 verso.

⁷⁵ *Ibid.*, B 4 recto : (...) *Und wie wol recht zu reden die juden nit seien heretici, dan sy sind nit ab dem cristen glauben gefallen, die nit darinn gewesen synd. Darumb sie auch nit moegen noch sollen ketzer noch ir hendel ketzerei genent werden (...).*

⁷⁶ *Ibid.*, H 2 verso : (...) *Et quod nocent per usuras hoc fortasse non est. Secundum eorum opinionem quod faciant ex propositio nocendi, licet secundu veritatem noceant et propterea essent per superiore nostros emendandi et reformandi seu expellendi sed quia hoc non sit et ipsi faciunt talia ad petitione nostram possent ita credere se nobis succurrere et servire (...).*

⁷⁷ *Ibid.*, E 2 recto : (...) *Der Jud ist unsers herr gott alls wol als ich stat er so stat er seinem herrn fallt er so fallt er seinem herrn, ain yegklicher würd für sich selbs muessen rechnung geben. Was wollen wir aies andern seelen urtailn (...).*

⁷⁸ *Ibid.*, D 7 verso.

⁷⁹ MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften...*, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁰ REUCHLIN Johannes, *Ain clare verstentnis...*, *op. cit.*, B 1 verso : (...) *Item der fyndschaftt halb ist mein mainung also gewesen, so sie und wir inn des roemischen reichs rechten und friden sitzen, dar durch wir baid parthien uns des roemischen burgerrechtes gebrauchen, und sie nit hostes noch unsere abgesagte fyend sind, so müss es nit von nott wegen also syn das sie unser personen fyend syen darumb das sie unsers glaubes fyndt seyen. Als auch gleich herwiderumb nit daruss vollget, so wir irs jüdischen glaubes fyend das wir darumb muessen irer personen fyendt sein (...).*

moins⁸¹. Les restrictions concernant les juifs ne doivent pas sortir du domaine religieux, les actions antisociales perpétrées contre eux n'ont aucune valeur légale⁸².

Cette perception des juifs par Reuchlin est souvent laissée de côté par les historiens, en raison de son caractère éphémère et est délicate à apprécier parce qu'elle est antinomique avec le reste de ses propos. A partir de 1512, en effet, il doit répondre de ses agissements face à ses adversaires toujours plus acerbes qui l'accusent d'être le protecteur des juifs. Et avec un discours comme celui qu'il tient en 1510-1511, c'est tout à fait compréhensible. Dès 1512, ses prises de position favorables aux juifs sont révisées et réajustées, comme en témoigne son opuscule *Ain clare verstantnus in tütsch*. Il continue de faire le *distingo* entre le juif théologique et le juif légal – variantes du juif imaginaire et du juif réel –, mais de manière moins affirmée que par le passé. Désormais, il ne condamne plus les autorités qui font montre de violence à l'égard des juifs "hérétiques et magiciens", au contraire⁸³. Deux possibilités s'offrent à l'historien : soit les conceptions juridiques de la place des juifs dans la société n'ont jamais quitté Reuchlin, mais ce dernier a dû se montrer prudent, soit son durcissement est réel et il supporte de moins en moins les juifs et leur "hérésie" au cours du temps. Selon Ludwig Geiger⁸⁴ et Simon Markish⁸⁵, Reuchlin hait profondément les juifs, bien qu'il estime en eux les héritiers de la sainte tradition. Guido Kisch, en revanche, soutient la thèse que Reuchlin est la personne qui a le plus fait preuve d'humanité et de bienveillance à l'égard des juifs, avant et malgré le changement de 1512, ce qui lui vaut une gratitude éternelle⁸⁶. Bien que Kisch cherche à faire ressortir à tout prix l'antijudaïsme virulent de Zasius, au risque de verser dans l'hagiographie de Reuchlin, je partage son point de vue : l'humaniste a toujours bien su distinguer religion et droit civil. Il n'y a rien dans son attitude qui atteste d'une quelconque judéophobie. Même après 1512, la pression de ses détracteurs – Pfefferkorn en tête – ne le conduit pas à tenir des propos antijuifs semblables à ceux d'Erasme. Il est tout à fait capable d'apprécier les juifs, en dehors de toute considération théologique.

⁸¹ *ID.*, *Augenspiegel*, *op. cit.*, E 1 verso.

⁸² *Ibid.*, F 2 recto : (...) *Ecclesia ita dedyderat salutem infidelium quatenus eos deo lucri faciat (...) ut etiam judaeos ex quadam misericordia in nostram familiaritatem receperit (...) quis enim esse deberet servi teneos patumur nobiscum communi romano jure uti in libertate quod ego intelligo communem civilitatem (...). Jus enim romanum dicit jus civile (...).*

⁸³ *ID.*, *Ain clare verstantnis...*, *op. cit.*, B 4 recto : (...) *Iren glauben woelten mit schand und schmach gots und der cristenlichen kirchen unnd mit gewalt oder unrecht ann ainem andern begangen, bevestigen und beschirmen, als mit uebungen der schmach gots lesterung, ketzeryen oder zauberyen, un dmit allem dem, das da belaidigt unnd unruwig macht den stand unnd friden der cristenlichen kirchen (...).*

⁸⁴ GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 162.

⁸⁵ MARKISH Simon, *Erasme...*, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁶ KISCH Guido, *Zasius und Reuchlin...*, *op. cit.*, p. 32 et suivantes.

La perception de Reuchlin est novatrice, parce qu'il a compris le premier que, selon l'idée érasmienne, il est chrétien de détester les juifs, et que, par conséquent, l'antijudaïsme théologique constitue un socle commun à partir duquel doivent être élaborés des critères plus fins de tolérance ou de rejet des juifs. Il est moralement condamnable de persécuter les juifs, *a fortiori* si les motivations ne sont pas issues de l'enseignement théologique. Avec Reuchlin prend forme un discours dans lequel les juifs sont considérés en tant qu'êtres humains, et non plus comme les dangereux représentants d'une dissidence religieuse irréductible. Ceci est absolument révolutionnaire comme mode de pensée, car il parvient à maintenir une scission permanente et cohérente entre le juif théologique et le juif civil. Guido Kisch met en avant ses qualités et ses compétences de juriste⁸⁷. Même si l'on y ajoute ses connaissances des écrits hébraïques et sa passion pour la culture juive, cela ne suffit pas à expliquer comment, au début du XVI^e siècle, une telle opinion a pu germer dans son esprit. C'est d'autant plus remarquable que son cheminement intellectuel est unique, puisqu'il n'a pas fait d'émules dans ce domaine. Il apporte toutefois à la société chrétienne une forme inédite de tolérance, qui n'est pas du philojudaïsme et pas encore du philosémitisme, qui germera deux siècles plus tard sous l'influence des Lumières. Pour toutes ces raisons, Johannes Reuchlin, passeur d'humanité, est une figure majeure de la Renaissance, tant pour l'histoire des juifs que pour l'histoire en général, pourtant, il n'a pas, dans l'historiographie, la place qu'il mériterait.

3. Entre rejet des juifs imaginaires et accueil du juif réel.

a. *Les juifs, la loi, le pouvoir.*

Observons de plus près les droits des juifs. La théorie de Reuchlin fait-elle écho à une situation de fait, où la tolérance légale des juifs est-elle une réalité ? Il apparaît en effet que d'une part les autorités et la loi ne sont pas toujours défavorables aux juifs, d'autre part que les juifs eux-mêmes connaissent leurs droits et ne se laissent pas faire. Les historiens dénoncent souvent "l'enfermement juridique des juifs" toujours plus pesant au cours de l'époque moderne⁸⁸. Il est vrai que les différentes ordonnances impériales et chartes locales confirment cette tendance. Cependant, qu'en est-il de la réalité de l'application ? L'histoire des juifs ne s'évalue pas qu'au regard des sources normatives, encore faudrait-il savoir si et comment elles se matérialisent sur le terrain. Ainsi, comme nous l'avons vu précédemment, les empereurs ne parviennent pas à mettre en place un collecteur d'impôts juif, parce que les communautés le

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ WEILL Georges, "Espaces réels et espaces imaginaires chez les juifs d'Alsace du Moyen Age au XIX^e siècle", *AJ*, 37 (2004), p. 47-59.

boycottent. Cela va à l'encontre de l'image traditionnelle du juif victime passive du joug chrétien. Or, ce type de fait se rencontre trop souvent dans les sources, pour l'ensemble de la période étudiée, pour pouvoir être passé sous silence.

Remarquons, à la suite de Gilbert Dahan, que la *Lex Judeorum*, les textes de loi ayant trait aux juifs, propose un décalage intéressant : "aux teintes sombres fournies par l'évocation des faits majeurs et de la dégradation générale, ces pages [de textes de loi] superposent quelques touches plus vives : on a l'impression que la vie continue"⁸⁹. Il existe effectivement toute une littérature juridique qui atteste de l'ampleur de la législation concernant les juifs de l'Empire. Dans des recueils de lois régionaux, traitant de points divers, sont consignés des textes législatifs sur les juifs, qui tantôt garantissent la protection des juifs, tantôt leur imposent des mesures restrictives, qui se basent sur le droit romain et le droit coutumier. Il est important de noter que ces codes de lois proposent avant tout une réflexion théorique et non pratique. Selon la définition qu'en donne Guido Kisch, il s'agit "de l'œuvre littéraire de quelques hommes expérimentés dans le domaine juridique, ce sont des compilations privées de la loi coutumière"⁹⁰. Parmi les plus remarquables, citons le *Sachsenspiegel* rédigé par Eike von Repgow entre 1221 et 1224⁹¹ et le *Schwabenspiegel* compilé en 1275-1276 par un moine franciscain d'Augsbourg⁹². Différents aspects du quotidien des juifs sont abordés. Dans le "Miroir saxon" ou *Sachsenspiegel*, l'auteur se rattache à une ancienne légende selon laquelle la protection des juifs aurait pour origine la paix royale accordée par Vespasien à Josèphe⁹³. Il explicite de la sorte la différence qui réside entre le fait d'appartenir corps et bien à l'empereur, qui est le corollaire de la protection octroyée, et le fait d'être esclave, au sens antique du terme⁹⁴. Les juifs sont, au même titre que les femmes et les clercs, une catégorie sociale à part⁹⁵, qui ne porte pas les armes, condition importante pour l'obtention de la protection⁹⁶. Le *Sachsenspiegel* est la source principale qui inspire la *Lex Judeorum* du nord-est de l'espace germanique, couvrant une aire d'influence qui s'étend du Rhin au Dniepr. Ce qui est présenté dans le "Miroir de Souabe" ou *Schwabenspiegel* est quelque peu différent, puisque la condition de *Kammerknecht* se trouve justifiée historiquement par la vente des juifs à Vespasien, et théologiquement par l'asservissement consécutif au crime originel. On y

⁸⁹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 91.

⁹⁰ KISCH Guido, *The Jews in Medieval Germany...*, *op. cit.*, p. 30.

⁹¹ *Sachsenspiegel Landrecht*, ECKHARDT Karl August (éd.), *op. cit.*

⁹² *Schwabenspiegel Kurzform. Mitteldeutsch-niederdeutsche Handschriften*, GROSSE Rudolf (éd.), Weimar, 1964 (MGH, Fontes Iuris Germanici Antiqui, V).

⁹³ *Sachsenspiegel Landrecht*, ECKHARDT Karl August (éd.), *op. cit.*, section III, 7, 2.

⁹⁴ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 73.

⁹⁵ *Sachsenspiegel Landrecht*, ECKHARDT Karl August (éd.), *op. cit.*, section II, 66, 1.

⁹⁶ *Ibid.*, section III, 2.

retrouve également des dispositions concernant le serment *more judaico* (chapitre 260), des réponses juridiques à des cas litigieux entre chrétiens et juifs (*ibid.*), l'obligation de porter un chapeau pointu (chapitre 262), l'interdiction de paraître en public durant la semaine pascale (*ibid.*), etc⁹⁷. Ce code de lois devient le principal utilisé dans le sud de l'Allemagne durant le Moyen Age. Ajoutons quelques-uns des codes de lois dont l'influence est moindre : le *Meissener Rechtsbuch*, par exemple, composé entre 1357 et 1387, qui est le recueil de lois consacrant le plus d'articles aux juifs, et le *Schöffenstein* de Magdebourg traitent du rapport des juifs avec la cité et se montre particulièrement favorable au commerce avec les juifs⁹⁸. Tous deux sont utilisés dans l'est et le nord de l'Occident. A noter l'introduction dans le *Meissener Rechtsbuch* de l'accusation de meurtre rituel et de la peine encourue pour le criminel juif, qui démontre qu'au XIVe siècle, la calomnie de sang est prise suffisamment au sérieux pour être intégrée à un code de lois. L'impression générale qui ressort de ces recueils est une certaine ouverture vers les juifs, en dépit des quelques articles avilissants et humiliants. C'est particulièrement le cas dans ceux rédigés au XIVe siècle, qui s'inspirent davantage du *Schwabenspiegel* que de la loi canoniale.

Il est ainsi inexact d'imaginer les juifs soumis totalement au bon vouloir des autorités, sans possibilité aucune de s'exprimer ou de se rebeller. Ainsi que le rappelle Esther Benbassa, "le thème de la prétendue passivité juive du Moyen Age n'est en rien confirmé par la recherche historique. Les juifs faisaient valoir leur utilité économique auprès des souverains ou des seigneurs et bénéficiaient en contrepartie de privilèges leur accordant une relative autonomie"⁹⁹. Les populations ne s'y trompent pas. Même si l'on admet la thèse selon laquelle elles sont instrumentalisées par l'Eglise et particulièrement par le clergé local, leurs revendications contre les juifs ont trait à ces excès de privilèges et de franchises concédés. Cet accord entre les puissants et les juifs permet à ces derniers, en dehors des périodes de crises, de jouir d'une certaine tranquillité et d'une relative sécurité. Ne soyons pas dupes, il n'y a là – et il n'y aura jamais – aucun rapport égalitaire, les juifs demeurent *Kammerknechte*. mais cela ne les empêche pas de vivre correctement en certains lieux et à certaines époques. Comme le fait remarquer Jacob Katz déjà en 1961, la protection légale des juifs ne signifie pas ingérence des autorités dans le domaine religieux, et elle comprend le plus souvent des droits

⁹⁷ *Schwabenspiegel Kurzform...*, *op. cit.*

⁹⁸ Tous ces textes de lois sont présentés et commentés dans KISCH Guido, *The Jews in Medieval Germany...*, *op. cit.*, p. 150 et suivantes. Voir également MAGIN Christine, *'Wan die verfluchten Juden vil pezzet recht haben' : der Status der Juden in spätmittelalterlichen Rechtsbüchern*, Göttingen, 1995.

⁹⁹ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 112.

commerciaux et une autonomie juridique, malgré les massacres de 1298 et de 1336-1338¹⁰⁰. L'étude de Simon Schwarzfuchs confirme pleinement cette tendance à l'autonomie des *kehilot* du Moyen Age¹⁰¹, tendance confirmée également par l'étude d'Eric Zimmer qui s'intéresse aux différents synodes juifs du Moyen Age et de l'époque moderne. Il est en effet étonnant de constater que les juifs sont autorisés à se réunir pour débattre de questions religieuses et sociales.

Un exemple illustre l'ampleur des libertés concédées aux juifs : en 1509, l'empereur autorise Pfefferkorn à se saisir des livres du *Talmud* de la communauté de Francfort. Celle-ci demande aussitôt l'autorisation impériale de réunir un grand synode avec tous les représentants juifs d'Allemagne, afin de mener une action commune pour mettre fin aux agissements de Pfefferkorn. C'est un échec, non pas à cause de l'empereur qui autorise la tenue du synode, mais parce que les communautés ne font pas preuve de solidarité à cette occasion¹⁰². L'habitude qu'ont les juifs de se réunir en cas de litiges internes ou externes à leurs communautés apparaît dans une réflexion cynique de Margaritha, en 1530, qu'il insère dans l'un des derniers paragraphes du *Der ganz Jüdisch glaub* :

"(...) Je sais aussi très bien que lorsque le contenu de ce petit traité sera connu, ils [les juifs] convoqueront une assemblée, sans doute à Worms, devant leur principal rabbin du moment, nommé R. Samuel. Ils déclareront à la fin au moins trois semaines de jeûne, chaque lundi et jeudi, et prieront Dieu pour que le contenu du traité n'ait pas de conséquence. Ils feront de nombreuses suggestions sur la manière de me nuire ou me rabaisser aux yeux des chrétiens. Ils me maudiront aussi. Oui, je sais tout cela (...)"¹⁰³.

Si les juifs sont si nocifs et si dangereux que le prétend la rumeur, pourquoi un empereur laisse-t-il de telles assemblées se tenir ? La perception ecclésiastique des juifs ne concorde pas toujours avec celle des pouvoirs séculiers, ni même avec celle des populations, comme nous l'avons déjà vu et comme il en sera à nouveau question plus loin. Les enjeux économiques et politiques ne constituent pas les motivations premières de l'Eglise ; quant aux empereurs et aux princes, ils ne voient pas d'inconvénient à intégrer les juifs dans la notion d'unité chrétienne, dès lors qu'ils leur sont d'un quelconque intérêt. Il n'est pas rare non plus qu'ils prennent ouvertement leur défense. Ainsi, le 18 avril 1504, inquiet de s'apercevoir que

¹⁰⁰ KATZ Jacob, *Exclusion et tolérance : Chrétiens et juifs du Moyen Age à l'ère des Lumières*, Paris, 1987 (éd. orig. *Exclusiveness and tolerance*, Oxford, 1961), p. 4-11.

¹⁰¹ SCHWARZFUCHS Simon, *Kahal...*, *op. cit.*

¹⁰² ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods...*, *op. cit.*, p. 48 et suivantes. Cf. annexes 17 et 43.

¹⁰³ MARGARITHA Antonius, *Der ganz Jüdisch glaub...*, *op. cit.* : *Auch waiss ich das ganz wol / als bald die Juden den ynnhalt dises Büchlein innen werden / werden sy ein versammlung haben / dennck aber wol sy werde zu Wormbs sein / dann daselbs ist yetz zumol ir oberster Rabi / Rabi Samuel genadt / werden anfencklich verorden / das sye auff das mynst Frey wochen / montag und dornstag vasten müssen / und got bitte das der yrhalt und fürnemung dises büchleins kain fürgang habe / werden auch vil Radtschlagen / wie unnd was weg sye mich gar umbrechten / oder doch auff das mynst in der Christen augen veringerten / auch werden sy mich ganz vast verfluchen / ja das waiss ich (...).*

la stigmatisation des juifs par la rouelle les rend vulnérables face aux gens de guerre, le bailli Jacob de Fleckenstein rappelle aux hommes du conseil d'Obernai que la vie des juifs doit être préservée, qu'il faut empêcher que les soldats les tuent, et il décide de les placer sous sa protection¹⁰⁴. Peut-être est-ce une mauvaise interprétation, mais il semble que dans de nombreux cas de persécutions, notamment dans le cas des expulsions, les autorités répondent aux pressions populaires davantage qu'à une politique personnelle. C'est ainsi que je comprends l'absence de justifications dans les actes de bannissement, autres que "pratiques usuraires" et "crimes divers", qui ne sont finalement que des thèmes classiques de l'antijudaïsme théologique et populaire.

D'où aussi le fait qu'à l'origine des expulsions se trouvent souvent des accusations de meurtres rituels ou de profanation d'hostie. A ce propos, justement, il convient de mettre en valeur un élément non négligeable : il est rare que les juifs soupçonnés de crimes de sang soient tués ou emprisonnés sans jugement. Or, si ce groupe socio-religieux est si honni et si dangereux que l'Eglise le prétend, si l'ensemble de la société cherche à s'en débarrasser comme le montre l'historiographie, comment comprendre qu'ils aient droit à un procès ?¹⁰⁵ Certes, ces procès se déroulent souvent selon des procédés plus que contestables et la sentence prononcée peut parfois paraître choquante. Mais, sans juger ici le fond, admettons qu'une telle démarche suscite un questionnement, *a fortiori* lorsque les juifs en sortent vainqueurs. Dans la préface de son étude sur les représentations des juifs dans la littérature germanique, John D. Martin fait valoir que cette manière de traiter les juifs est révélatrice d'une perception, sinon positive, du moins dépourvue de toute hostilité à leur égard, mais surtout, du poids des autorités pontificale et impériale : les magistrats et les seigneurs ne disposent pas des juifs en toute impunité, en raison des chartes de protection que leur garantissent le pape et l'empereur¹⁰⁶.

En effet, bien que les motivations diffèrent, il y a un réel engagement à protéger les droits fondamentaux des juifs, ce qui se traduit chez les empereurs par le renouvellement des privilèges à chaque couronnement, et chez les papes par la promulgation quasi systématique de la *Constitutio pro Judeis*. On observe dans le préambule de cette dernière empruntée à Grégoire le Grand à la fin du VI^e siècle la phrase suivante :

¹⁰⁴ AM Obernai : BB 9.

¹⁰⁵ Un parallèle peut être fait avec les cas de procès en sorcellerie, surtout au XVIII^e siècle. Il pourrait s'agir d'une instrumentalisation politique, l'Etat donnant un semblant de justice. Le but est de montrer que c'est l'autorité civile au pouvoir qui légifère, quelle que soit l'issue du procès. Elle garde ainsi le contrôle et met en avant son autorité, notamment face aux pressions constantes des populations.

¹⁰⁶ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 28.

"(...) De même qu'on ne doit donc accorder aux juifs aucune liberté dans leurs synagogues au-delà de ce qu'il est licite de tirer de la loi, de même dans ce qui leur est reconnu, ils ne doivent subir aucun préjudice (...)"¹⁰⁷.

Les juifs sont parfaitement conscients de l'intérêt de l'alliance qu'ils ont à la fois avec le pape et avec l'empereur. D'où les nombreuses "plaintes larmoyantes" de juifs que l'on trouve mentionnées dans les bulles pontificales comme en 1236¹⁰⁸, ainsi que je l'ai indiqué dans la première partie de cette étude. En 1451, le légat pontifical Nicolas de Cues réunit plusieurs synodes au cours desquels il ordonne qu'une série de mesures soient prises contre les juifs d'Allemagne, parmi lesquelles la prohibition du prêt à intérêts. Les juifs font appel à l'empereur Frédéric III, qui intervient en leur faveur. L'année suivante, le décret litigieux est annulé par le pape¹⁰⁹.

Quelle perception les juifs ont-ils du pouvoir et de leur statut légal ? Pour répondre à cette question, je m'appuie sur l'étude menée par Yosef H. Yerushalmi. Il se réfère à des auteurs juifs espagnols, tel Bahya ben Asher de Saragosse pour affirmer que "loin de voir leur servitude à l'égard du roi comme la marque d'une humiliation, les juifs et les autres y voyaient la marque d'un statut élevé, de quelque chose qui devait être entretenu". C'est dans un *responsum* du rabbi Salomon ibn Adret de Barcelone, au XIII^e siècle, que se trouve la définition de la conception juive du pouvoir des Gentils. L'adage suivant fait office de règle : *dina de-Malkhuta dina*, "la loi du royaume est la loi"¹¹⁰. Cela s'applique aussi bien aux juifs d'Espagne qu'à ceux d'Allemagne. L'alliance au roi est primordiale pour les juifs, ce qu'exprime Solomon ibn Verga dans son *Shevet Yehuda*, au XVI^e siècle : les rois et les différents représentants de l'autorité sont les protecteurs absolus des juifs contre les assauts de la population cruelle. Tout au long de son ouvrage est présente cette idée que le mal vient du peuple et que les cas de persécutions royales restent exceptionnels¹¹¹. Cela laisse songeur quand on sait qu'il a été expulsé d'Espagne en 1492. On trouve une évocation de ce lien

¹⁰⁷ Cité et traduit dans YERUSHALMI Yosef Hayim, ""Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs". Sur quelques aspects de l'histoire politique des juifs", *Raisons politiques. Etudes de pensée politique. La pensée juive (partie I)*, 7 (août 2002), p. 31.

¹⁰⁸ GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, *op. cit.* : (...) *Lachrymabilem Judeorum in regno Francie commorantium, et miseracione dignam recipimus questionem, quod cum cruce signati civitatum vestrarum et diocesum corda et corpora preparasse ad proelium Domini proeliandum, ac hereditatem Christi liberare de manibus paganorum, qui exigentibus culpulis populi Christiani detinent et coinquant templu Dei (...). Ne igitur tante temeritatis audacia si repressa non fuerit, transeat aliis in abusum, mandamus quatenus excedentes hujusmodi, in vestris diocesibus commorantes ad satisfactionem de perpetrata iniquitate, ac ablatis Judeis eisdem congruam impendendam singuli vestrum monitione premissa per censuram ecclesiasticam appellatione remota cogatis (...).*

¹⁰⁹ STERN Moritz (éd.), *Urkundliche Beiträge...*, *op. cit.*, n° 47.

¹¹⁰ YERUSHALMI Yosef Hayim, ""Serviteurs des rois...", *art. cit.*, p. 34. Voir également LANDMAN Leo, *Jewish Law in the Diaspora : Confrontation and Accomodation*, Philadelphie, 1968.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 37

vertical entre les juifs et l'autorité civile ou pontificale dans l'iconographie juive. Ainsi, à la Bibliothèque Nationale, à Paris, une illustration germanique de la fin du XVe siècle présente un rabbin agenouillé en bas d'un escalier, au sommet duquel trône l'empereur, reconnaissable à sa couronne et à son sceptre¹¹². Ce qui est intéressant dans le discours d'ib Verga, c'est la présentation du pouvoir comme une constellation de puissances diverses. Ses propos peuvent être transposés pour l'Empire où empereur, seigneurs, magistrats, clergé local et pape se partagent l'autorité sur les juifs. Cette façon d'envisager leurs relations avec le pouvoir expliquerait qu'après chaque expulsion ou massacres, les juifs cherchent à revenir, parce qu'ils savent que malgré tout, les alliances verticales leur sont les plus favorables¹¹³.

Il n'existe pas de témoignage juif sur le pouvoir en Allemagne et les conditions d'existence qui en découlent pour les communautés. Tout au plus un jugement de valeur est-il émis sur le roi ou l'empereur, sans que cela apporte une précision utile. Ainsi Josef ha-Kohen rapporte-t-il qu'à sa mort, le "bon empereur" Frédéric III aurait demandé à son fils Maximilien de se montrer bienveillant envers les juifs, si bien que, note le chroniqueur, il "suivit les mêmes sentiers"¹¹⁴. Je n'ai trouvé qu'un seul document dénigrant l'Allemagne et les conditions déplorable dans lesquelles vivent les juifs. Il s'agit d'une lettre envoyée en 1454 par Isaac Zarfati¹¹⁵, réfugié en Turquie, qui invite ses coreligionnaires d'Allemagne et de Hongrie à venir le rejoindre, afin de ne plus supporter "les terribles malheurs, plus amers que la mort (...), les décrets tyranniques, les baptêmes sous la contrainte et les ordres de bannissement qui sont leur lot quotidien."¹¹⁶. Toutefois, il désigne comme coupables principaux les populations chrétiennes et surtout "le clergé et les moines, ces faux prêtres". Il cherche aussi à présenter la Turquie comme terre d'accueil, donc sous son meilleur jour, d'où le contraste entre ce "pays d'abondance et l'Allemagne, où "l'épée de l'opresseur est continuellement suspendue au-dessus de leurs têtes".

Selon le principe du *dina de-Malkhuta dina*, les juifs sont soumis à la volonté du souverain qui les accepte dans son pays. Donc si le roi désire les expulser, c'est son droit. Il en va de même de l'obligation de verser un impôt ou de payer des taxes. Les décrets impériaux sont des ordres à ne pas enfreindre, à condition, toutefois, que l'autorité n'outrepasse pas la loi

¹¹² METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive...*, *op. cit.*, fig. 268.

¹¹³ YERUSHALMI Yosef Hayim, "Serviteurs des rois...", *art. cit.*, p. 39.

¹¹⁴ HA-KOHEN Josef ben Josua, *נַחֲמֵנוּ בְּעֵינֵינוּ* – *La Vallée des Pleurs...*, *op. cit.*, p. 109.

¹¹⁵ juif d'origine française comme l'indique son nom (Zarfati = *Tsarfat* = "France" en hébreu), né et élevé en Allemagne.

¹¹⁶ KOBLER Franz (éd.), *Letters of Jews through the ages, from biblical times to the middle of the eighteenth century*, volume I, Londres, 1953 (éd. orig. Londres, 1952), p. 283-285. Cf. annexe 42.

en faisant fi des privilèges antérieurs des juifs. Lorsque les juifs s'estiment lésés, ils se révoltent, à l'instar d'Ascher Levy en 1628 :

"(...) Au mois d'Iyar 388 [1628], le seigneur d'ici, Haguenau, c'est-à-dire le bailli impérial, commença à introduire en raison de nos fautes des lois qui n'étaient pas bonnes. Chacun se voyait imposer une capitation de 10 *Reichstaler* par an, en sus des autres taxes ordinaires et extraordinaires. On ne pouvait également aller au cimetière ou enterrer les morts dans le cimetière sans verser une taxe, 5 *Reichsthaler* par corps, et encore d'autres choses injustes. C'est pourquoi nous avons envoyé deux émissaires à Innsbruck, et c'est moi qui ai écrit les lettres. Que Dieu nous aide à faire reconnaître notre droit et nous faire du bien jusqu'à l'arrivée du sauveur !(...)"¹¹⁷.

Ce genre d'action n'est de loin pas unique et ne commence pas au XVII^e siècle, comme l'attestent les nombreux documents conservés dans les archives, mais ils se multiplient dans la seconde moitié du XVI^e siècle, peut-être sous l'impulsion de Joselmann de Rosheim qui aurait inauguré l'ère du judiciaire et de l'administratif¹¹⁸. Le 17 octobre 1570, la communauté juive de Worms se plaint au magistrat de la ville de l'interdit qui lui est fait de faire paître des animaux, de vendre de la viande, de chasser, de prêter à intérêts et de l'obligation du port du signe distinctif. Ils réclament plus de libertés¹¹⁹. Au siècle suivant, les protestations des juifs sont très fréquentes. Ainsi, au mois de janvier 1603, le juif Heim de Francfort s'adresse à la Préfecture de Haguenau et réclame l'argent qui lui a été pris près de Surbourg, alors qu'il voyageait sans sauf-conduit¹²⁰ ; en 1628, les juifs d'Eguisheim demandent aux magistrats de la localité d'Ammerschwyr de réduire la taxe d'entrée qu'ils doivent payer lorsqu'ils viennent y faire du commerce¹²¹ ; à Haguenau, les procès-verbaux des séances du conseil des années 1641-1645 imposent aux juifs la participation aux frais de guerre, mais ces derniers la trouvent excessive et refusent de payer les sommes exigées¹²². Enfin, un dernier exemple : le 15 juin 1640, le juif Juda est admis gratuitement à Wolfisheim, suite à l'insurrection des juifs réfractaires au droit d'admission que les autorités veulent lui

¹¹⁷ LEVY Ascher, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁸ Cf. BATTENBERG Friedrich, "Josel von Rosheim, Befehlshaber der deutschen Judenheit, und die kaiserliche Gerichtsbarkeit", dans HAUSMANN Jost et KRAUSE Thomas (dir.), *Zur Erhaltung guter Ordnung'. Beiträge zur Geschichte von Recht und Justiz. Festschrift für Wolfgang Sellert zum 65. Geburtstag*, Cologne, 2000, p. 183-224.

¹¹⁹ Stadtarchiv – Worms : *Akten* 2019 (28).

¹²⁰ ADBR : C 78 (82).

¹²¹ AM Ammerschwyr : BB 17 (103).

¹²² AM Haguenau : BB 76 et BB 81. Déjà en 1632, les juifs refusent de payer la somme qui leur est réclamée pour leur droit de protection. Le Sénat accepte de baisser d'un tiers le montant qu'ils doivent verser (AM Haguenau : BB 13). En 1634, les charges qui pèsent sur les juifs sont très lourdes et désormais, en plus des impôts ordinaires, contrairement à la jurisprudence établie, ils doivent recevoir des garnisaires, qui ont droit au gîte, à raison d'un *Reichsthaler* par semaine et par cavalier. En plus ils sont contraints de verser toutes les semaines les 50 *Reichsthaler* que Metternich exige de la ville. Réclamations des juifs : ce sont les bourgeois qui logeront chez eux les cavaliers (AM Haguenau : BB 70).

faire payer¹²³. Les questions financières sont les plus fréquentes, mais d'autres demandes apparaissent, comme à Metz au XVIIe siècle lorsque les juifs demandent à ne pas être obligés de porter le chapeau jaune qui leur a été imposé¹²⁴. Les juifs s'en prennent aussi directement au seigneur : en 1554, l'électeur palatin Frédéric ordonne à Henri de Fleckenstein, sous-bailli, d'admonester le seigneur de Ribeauvillé qui doit répondre à une plainte formulée contre lui par un juif de Kaysersberg¹²⁵. Enfin, le 20 mai 1636, l'évêque de Strasbourg écrit aux autorités de Saverne au sujet de familles juives qui se sont installées dans la ville. Il leur demande de leur imposer des hommes de guerre et une contribution de guerre. Il précise que s'ils se rebellent, il faudra les chasser¹²⁶

Plus surprenant encore : non seulement les juifs portent plainte, mais dans de nombreux cas, ils ont gain de cause. Un nombre incroyable de procès intentés par des juifs à leurs débiteurs chrétiens se soldent au profit des premiers, par une amende dans la plupart des cas, mais les mises au ban ne sont pas rares¹²⁷. Le meilleur exemple de juif plaidant avec succès une cause est celui de Joselmann de Rosheim. Les relations qu'il entretient avec Maximilien Ier et avec Charles-Quint sont assez exceptionnelles. La lutte commune contre l'extension du protestantisme est souvent invoquée comme raison d'entente entre Joselmann et Charles-Quint, principalement parce que certains événements s'accordent historiquement : ainsi, en 1530, la *Reichspolizeiordnung* est promulguée, plutôt favorable aux juifs dans son ensemble, et lors de la Diète d'Augsbourg, le protégé du Réformateur, Margaritha, est battu lors d'une dispute par Joselmann et banni d'Augsbourg¹²⁸. En 1542, Luther demande à l'empereur de juguler "l'hérésie juive". Réponse de Charles-Quint : l'édit de 1544, très favorable aux juifs, qui défend les juifs contre l'accusation de meurtre rituel et leur concède plus de privilèges encore qu'en 1530¹²⁹. Plus les protestants allemands deviennent hostiles aux juifs et plus Charles-Quint se montre réceptif à leurs besoins. Faut-il lire les relations de

¹²³ ADBR : E 3025. La justification donnée par les juifs est qu'au XVIIe siècle, les enfants appartenant à une même famille juive (les gendres y compris), aînés ou cadets, sont autorisés à s'établir dans le même lieu de résidence que celui de leurs parents, ce qui ne sera plus le cas au siècle suivant

¹²⁴ NETTER Nathan, *Vingt siècles...*, op. cit., p. 54-55.

¹²⁵ ADBR : C 78 (45).

¹²⁶ AM Saverne : CC 14.

¹²⁷ ADBR : C 78 (59) [1571] ; AM Colmar : AA 174 (18-23) [1543] ; AM Colmar : FF 346 (86) [XVIe] ; AM Guebwiller : BB 7 [1531] ; AM Strasbourg : III 174/29 (1-2) ; AM Strasbourg : III 174/40 (2) [17 juin 1570] ; AM Strasbourg : V 83 (5) [1580]. Plusieurs dizaines de cas sont recensés dans les archives municipales de Colmar, sous la cote FF 33, parmi lesquels celui-ci : en 1547, le juif Gotzel de Turckheim obtient la mise au ban de Blaise Kubler de Colmar (AM Colmar : FF 33 (22)).

¹²⁸ FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, op. cit., p. 206.

¹²⁹ ADBR : 78 (75) : *Privilegiorum Universorum Teutoniae nationis Hebraeorum Confirmatio* [Spire, 3 avril 1544].

Joselmann et de l'empereur sous le seul angle du rejet protestant ?¹³⁰ Ou bien, Joselmann ayant remporté de nombreuses victoires qui n'ont aucun rapport avec les protestants, peut-on croire en l'amitié qui lie les deux hommes ?¹³¹ Personne n'a assumé dans l'histoire médiévale et moderne des juifs un rôle comparable au sien. Et peut-être n'est-il pas absurde d'imaginer qu'il préfigure le *Hoffjude* du siècle suivant¹³²

Cette nouvelle catégorie sociale des juifs de cour qui prend forme à l'extrême fin de notre période d'étude, appartenant à l'élite de l'Empire et au service des différents princes, parachève l'alliance verticale qui unit les juifs à leur seigneur immédiat¹³³ et prouve clairement que le juif fantasmé, toujours vivant dans l'imaginaire collectif, n'est pas une réalité dont se sert le pouvoir. Comme le proclame Yosef H. Yerushalmi : "Aucun roi du Moyen Age ne décréta jamais [de massacre], ni un pape ne l'autorisa. Lorsque massacre il y eut, il n'advint pas d'en haut"¹³⁴. De même, les juifs n'auraient pas été expulsés d'Allemagne en raison d'un pouvoir central trop faible. Cela n'a aucun sens, car à l'heure des expulsions du XVIe siècle, c'est Maximilien Ier qui est empereur. Si les souverains germaniques maintiennent les juifs sur leurs territoires, c'est avant tout parce qu'ils le veulent, rien ne les y contraint et certainement pas le groupe minoritaire que sont les juifs. Il est important de conserver cet aspect à l'esprit avant de parler de "politique juive" et d'"empereurs antisémites" qui relève de la tradition antijudaïsante de l'histoire des juifs. Ces derniers, en tant que groupe, sont au mieux tolérés, et c'est en tant que groupe qu'ils sont massacrés. En tant que personnes – pour ne pas employer le terme individus qui est une notion plus tardive –, ils bénéficient d'une ouverture et d'un accueil beaucoup plus marqués, mais qui apparaît moins spontanément dans les sources et l'historiographie. Encore une fois, quel meilleur exemple que Joselmann de Rosheim ? Une approche plus attentive permet ainsi de voir se profiler une autre réalité de

¹³⁰ Cette explication est sensée et permet surtout d'expliquer la soi-disant schizophrénie de l'empereur : comment peut-on se montrer favorable aux juifs en Espagne est cautionner la loi du sang (*limpieza di sangre*) en Espagne ? En réalité, il n'aime pas les juifs, il est même opposé à Reuchlin et à ses idées dans sa jeunesse. La justification de la tolérance par défaut, à cause de l'extension protestante, arrange plusieurs historiens. Charles-Quint ne devient pas projuif en Allemagne, sa tolérance apparente est un moyen de maintenir le problème que constituent les juifs pour les protestants bien réel dans les territoires de ses ennemis. Cf. FRIEDMAN Jerome, *The most ancient...*, *op. cit.*, p. 207-209.

¹³¹ Voir notamment KRACAUER Isidor, "Procès de R. Joselmann contre la ville de Colmar", *REJ*, 19 (1889), p. 289-293.

¹³² Cf. RAPP Francis, "Joselmann de Rosheim", *Saisons d'Alsace*, 20 (1975), p. 9-22 et RAPHAËL Freddy, "Joselmann de Rosheim, une singulière présence à son temps et au nôtre", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 109-116.

¹³³ Citons Samuel Opponheimer (1635-1703), originaire de Heidelberg et au service du prince Eugène d'Autriche, avec le titre de "facteur des armées et juif de Cour de Sa Majesté impériale". En plus de ravitailler les armées autrichiennes, il procure aussi les soldes durant la guerre contre la France et la Turquie. Son successeur est Samson Wertheimer de Worms (1640-1702), grand rabbin de Hongrie, et devient facteur de cour sous Léopold Ier. Cf. GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 106-107.

¹³⁴ YERUSHALMI Yosef Hayim, ""Serviteurs des rois...", *art. cit.*, p. 39.

l'histoire des juifs, tout aussi intéressante et capitale que celle des massacres et des expulsions, à savoir les relations humaines.

b. Les relations professionnelles.

Chrétiens et juifs se fréquentent, au Moyen Age, et tout autant, sinon plus, à l'époque suivante, et ce, en dépit des interdits pontificaux, impériaux, municipaux, qui peuvent être vigoureux. Il n'y a pas de ghetto cloisonné et enfermant ni d'éradication par l'expulsion. Les frontières entre le monde chrétien et les communautés juives sont avant tout théoriques et historiographiques. L'image fantasmée n'est pas terrifiante au point que tous les contacts soient rompus. Les juifs, tout en préservant leur particularisme religieux, vont à la rencontre des chrétiens, et ces derniers ne cherchent pas constamment à se soustraire du joug – essentiellement financier d'après les sources – des juifs, car si les autres, les étrangers, sont ceux qui n'appartiennent pas à la ville ou au village, force est de constater que ces derniers en font pleinement partie. A un niveau strictement local, le juif, avant d'être le meurtrier du Christ et l'être malfaisant de l'imaginaire, est un voisin. Cette proximité suscite des relations de nature différente entre les membres des deux communautés comme l'indiquent les documents conservés dans les archives, qui ne se bornent pas à des procès entre débiteurs et financiers. juifs et chrétiens se rencontrent ailleurs, autrement, les occasions professionnelles ne manquent pas.

Le prêt d'argent constitue sans nul doute le lien le plus fort et le plus permanent entre les juifs et les chrétiens. L'argent est un nerf majeur dans l'histoire des juifs et de leur traitement. Les chrétiens n'ont de cesse de rappeler leurs viles activités usuraires et les pourchassent pour cette raison. Soit. Cependant, ils y recourent largement. Faut-il imaginer que les chrétiens empruntent de l'argent aux juifs sous la contrainte, alors même qu'il existe dès le XIVe siècle des banquiers chrétiens plus performants ? Le nombre incroyable de procès intentés par les juifs contre leurs débiteurs qui ne remboursent pas leurs dettes peut apporter un élément de réponse : les chrétiens s'imaginent peut-être ne pas être obligés de payer les juifs. Un autre aspect est à prendre en compte : les juifs sont moins chers. Cela s'observe dans de nombreux écrits.

En effet, les populations n'ont de cesse de se plaindre du *Judenspiess* ou "couperet juif" qui tend de plus en plus à la fin du XVe siècle à désigner l'usure chrétienne. Dans la

Narrenschiff : Sebastian Brant y dénonce l'oppression fiscale de ceux qu'il nomme les "juifs chrétiens" en 1493¹³⁵. A son tour en 1512, Thomas Murner se plaint dans sa *Narrenbeschwerung*, largement inspirée de Sebastian Brant, que "les juifs ne sont pas assez nombreux sur terre / alors les chrétiens deviennent usuriers (...)"¹³⁶. Il se moque de ces usuriers qui désignent, tellement ils ont "honte" de leur profession, leur métier par d'autres termes, comme "banque de change"¹³⁷, et souligne l'aspect détestable de cette activité en notifiant qu'à Francfort, elle est appelée morsure (*stich*)¹³⁸. Le prédicateur Jacob Wimpheling s'écrie dans l'un de ses sermons que l'usure est épouvantable, "telle que la pratiquent les juifs et de nombreux chrétiens, bien pires que les juifs"¹³⁹ et dans son traité contre le commerce et l'usure publié en 1524, c'est aux chrétiens que s'adresse en premier lieu Luther¹⁴⁰. Le joug fiscal chrétien est si fort en France après l'expulsion des juifs en 1306 que les sujets font pression sur le roi Louis X pour qu'il les réadmette, ce qui est chose faite en 1315, en réponse "à la commune clameur du peuple"¹⁴¹.

La conception matérialiste contenue déjà dans le *Dialogus inter Philosophus, Judaeum et Christianum* de Pierre Abélard est reprise dans des codes de lois germaniques, comme le *Sachsenspiegel* (vers 1225¹⁴²) ou le *Meissener Rechtsbuch* (rédigé entre 1357 et 1387¹⁴³) et par un juriste allemand, Johann Purgoldt qui affirme en 1504 que les juifs peuvent pratiquer l'usure "parce qu'ils ne peuvent posséder de terres dans ce pays, ni posséder de biens héréditaires, ce dont ils sont exclus. Et s'ils en avaient, on ne les leur laisserait pas. S'ils

¹³⁵ BRANT Sebastian, *Das Narrenschiff*, *op. cit.*

¹³⁶ MURNER Thomas, *Narren beschwerung*, Strasbourg, 1512, n°67 : *Der Juden sindt nit gnug uff erden, / so die christen wuchrer werden (...)*. Ce problème de l'usure chrétienne n'est pas neuf, car déjà en 1145, à la veille de la seconde croisade, Bernard de Clairvaux, répondant aux plaintes sur la rapacité des juifs, s'écrie : "Je ne mentionnerai pas ces usuriers chrétiens, si l'on ose les dire chrétiens, qui, là où il n'y a pas de juifs, oppriment le peuple, j'ai peine à le dire, de manière pire que les juifs" (*Recueil des historiens des Gaules...*, *op. cit.*, vol. XV, p. 106, *Sancti Bernardi Abbatis Clarevalensis Epistolae*, LXXXIX, paragraphe 7).

¹³⁷ MURNER Thomas, *Narren...*, *op. cit.*, n°67 : (...) *Wie wol sy sich des wuchers schamen / Uns gebent im ein andern namen ; / Es heisst by in ein wechsel banck (...)*.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Cité et traduit dans POLIAKOV Léon, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 232.

¹⁴⁰ LUTHER Martin, "Du commerce...", *op. cit.*

¹⁴¹ *Ordonnances des Roys de France...*, *op. cit.*, tome I, p. 595-597, charte autorisant le retour des juifs datée du 28 juin 1315. L'on retrouve ce même état d'esprit en 1398, sous la plume d'Honoré Bonet, dans son *Apparicion de maistre Jehan de Meun*, qui critique vivement les usuriers chrétiens en mettant en scène un juif qui plaide sa cause et celle de ses coreligionnaires en donnant les raisons pour lesquelles le roi doit les réintégrer : (...) *Je suy ça venu espyer, / Par mandement de nos juifz, / Se nous pourrions estre remis / Et retourner en ceste terre. / Nous avons ouÿ que tel guerre / Y fons les usuriers marchans / Qu'ilz gaignent le tiers tous les ans / Sy font secretement usure / Tel qui passe toute mesure, / (...) Pires usurez oncquez ne vy / Qu'ilz font aujourd'hui, je vous dy (...)* / *Et pour ce suy je ça venus, / S'il plairoit au roy et aux ducz / D'en ce pays retourner nous, / Et nous serions plus gracioux / De prendre plus petite usure, / Car celle qui queurt est trop dure (...)* (BONET Honoré, *L'Apparicion de maistre Jehan de Meun et le Somnium super Materia Scismatis*, ARNOLD I. (éd.), Paris, 1926, vers 250-272). Il est étonnant de penser que c'est ce même Honoré Bonet, quelques années plus tôt, dans son *Arbre des batailles*, qui poussait à l'expulsion des juifs, en raison de leur joug usurier devenu trop insupportable.

¹⁴² *Sachsenspiegel...*, *op. cit.*

¹⁴³ KISCH Guido, *The Jews...*, *op. cit.*, p. 193.

travaillaient dans un métier, les guildes et les maîtres des métiers ne l'accepteraient pas, et ils ne seraient pas reçus dans les associations et le peuple ne les laisserait pas travailler. S'ils se lançaient dans le commerce, personne ne voudrait rien leur acheter. Et donc ils doivent prêter à intérêt, et ceci est leur excuse"¹⁴⁴. Les juifs trouveront toujours, au Moyen Age comme à l'époque moderne, des gens pour les défendre.

L'ouvrage le plus novateur et le plus original est celui de Joseph Shatzmiller, qui traite à la fois d'économie et de représentations mentales. Joseph Shatzmiller part en effet de l'image de l'archétype de l'usurier juif, le Shylock shakespearien du *Marchand de Venise* (1605)¹⁴⁵, homme détestable et cruel, pour traiter de la question du crédit juif dans la société médiévale. Les sources étudiées sont les minutes d'un procès tenu à marseille en 1317 d'un prêteur juif du sud de la France, Bondavin de Draguignan. Il replace les conclusions de son enquête dans un contexte beaucoup plus large et propose un traitement original de la question, sans qu'un exemple précis puisse néanmoins être proposé pour l'espace germanique. Alors que toutes les études menées par ses contemporains partent du postulat immuable que les usuriers, juifs ou chrétiens, ont été massivement condamnés par leurs contemporains, il se demande dans quelle mesure les usuriers juifs ont été réellement détestés par leurs contemporains et si une figure positive de l'usurier juif n'est pas envisageable¹⁴⁶. Bien que le personnage de Shylock récapitule toute une expérience historique de l'Occident, une autre image de l'usurier juif doit être montrée.

Le premier à avoir mis en évidence cet autre regard à poser sur l'usurier juif est Richard W. Emery, dont l'étude porte sur Perpignan¹⁴⁷. Pour Joseph Shatzmiller, dont l'étude se situe géographiquement autour de marseille, il y a des cas où le prêteur juif est considéré comme un "praticien bienveillant". Il se base pour cela sur son corpus de sources duquel il a extrait quelques textes sympathiques envers le juif Bondavin, de gens venus témoigner en sa faveur à son procès en 1317 et de là essaie d'en tirer un enseignement plus général sur les relations créanciers juifs-débiteurs chrétiens. Les juifs en effet jouent un rôle important auprès des pauvres dont la subsistance dépend des prêts qu'ils peuvent obtenir des juifs, car privés de

¹⁴⁴ Cité dans *ID., Jewry-Law..., op. cit.*, p. 101 : (...) *Nuw ist ir ordnung aber anders geschicht, das sye zeu lande nicht mogen eygens gehabe, nach erbliche guter besitzen, wan man yn des nicht statet, und hetten sye dye hantwerge, des ledin dye zeunfte und hantwercksmeyster nicht, und musten irer gesellschaft enperen, und dye lute lissen sy nicht arbeyten : triben sy dan koufmanschaft, so koufte nymant gerne weder sye. Und darumb so musen sye wuchern, und dit ist ir behelften (...)*. Traduit dans SHATZMILLER Joseph, *Shylock..., op. cit.*, p. 132.

¹⁴⁵ SHAKESPEARE William, *Le Marchand de Venise*, GILLIBERT Jean (éd. et trad.), Paris, 1980.

¹⁴⁶ SHATZMILLER Joseph, *Shylock..., op. cit.*

¹⁴⁷ EMERY Richard W., *The Jews of Perpignan in the Thirteenth Century : an economic study based on notarial records*, New York, 1959.

leurs prêts, ils se retrouvent aux mains des créanciers chrétiens. Mais ils permettent aussi de subvenir en maints endroits aux besoins liés aux guerres et les juifs ont, d'après les recherches de Joseph Shatzmiller qui portent plus généralement sur l'Occident du sud mais que l'on peut idéologiquement transposer au nord, cette possibilité d'infléchir les conseils de ville pour se faire admettre dans l'une ou l'autre localité. Le questionnement sur l'accueil ou non d'un juif au sein d'une ville donne souvent lieu à des réflexions économiques poussées afin de savoir quel bienfait les juifs admis pourraient apporter¹⁴⁸. Les prêteurs juifs, enfin, ont une clientèle (chrétienne) privilégiée, qu'ils désignent par le terme arabe *ma'arufia*. Le client bénéficie d'un taux d'intérêt réduit sur ses prêts, comme en témoigne l'article 1205 du *Sefer Hassidim*¹⁴⁹. S'attacher de la sorte les chrétiens est un moyen de s'assurer une fidélité, utile à une époque où le monopole du prêt d'argent n'est pas aux mains des juifs.

Quelles sont les autres professions dans lesquelles les juifs et les chrétiens sont amenés à se côtoyer ? La plus étonnante de toute est certainement celle de médecin. Le juif magicien est réputé concocter des potions pour nuire aux chrétiens et l'Eglise n'a de cesse de rappeler que les relations, dans lesquelles les juifs seraient amenés à avoir un ascendant sur les chrétiens, sont à proscrire. Citons à ce sujet un passage extrait d'un sermon de Luther :

"(...) S'ils pouvaient nous tuer tous, ils le feraient volontiers, toujours et le feraient souvent, particulièrement ceux qui occupent les fonctions de physiciens. Ils savent tous ce qui est à savoir en matière de médecine en Allemagne ; ils peuvent donner du poison à un homme qui le fera mourir en une heure, ou en dix ou vingt ans ; ils comprennent totalement cet art (...)"¹⁵⁰.

Malgré cela, les chrétiens se font soigner par des juifs, et en premier lieu les papes, les rois et les seigneurs qui ont leurs physiciens attitrés¹⁵¹. De nombreux médecins sont attestés entre le XIV^e et le XVII^e siècle. En 1354, un sauf-conduit est accordé au maître Simon ben Jacob, un médecin juif domicilié dans la *Judengasse* de Trèves, pour qu'il puisse se rendre à la cour de Coblenche, où il pratique son art¹⁵² ; au XVI^e siècle, le comte de Nassau-Sarrebrück a

¹⁴⁸ SHATZMILLER Joseph, *Shylock...*, *op. cit.*, p. 101 et suivantes et METZ Bernhard, "Essai sur la hiérarchie...", *art. cit.*

¹⁴⁹ JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim...*, *op. cit.*, n°1205. Il est question d'un juif qui prête de l'argent à son *ma'arif*, il ne lui demande que 20 deniers alors qu'à un autre, précise-t-il, il en aurait réclamé 30.

¹⁵⁰ LUTHER Martin, "Eine Vermanung...", *op. cit.*, p. 195.

¹⁵¹ Jacob Jehiel Loans est le médecin personnel de l'empereur Frédéric III ; Bonet de Lattes est le physicien attitré de plusieurs papes au début du XVI^e siècle. En 1685, la ville de Mannheim recommande à la cour princière le médecin juif Simon Lefmann de Essen, qui a fait ses études à la faculté de médecine de Heidelberg (Generallandesarchiv – Karlsruhe : 213/1185 [26 décembre 1685]). Des médecins de renom sont également issus des marranes et prodiguent leur art dans les cours impériales : ainsi, Immanuel Roses, qui est élevé au titre de comte d'Empire par l'empereur Ferdinand II en 1647. Cf. GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, *op. cit.*, p. 89. Le prince Albrecht-Achille, *margrave** régnant sur la Bavière après 1470 a plusieurs médecins juifs : un certain Michael von Hof, puis, en 1478, Hirsch von Hof. Cf. WEIL Gérard E., *Elie Lévi...*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵² Staatsarchiv – Coblenche : 1 A 5816.

pour médecin un certain Abraham¹⁵³ ; en 1541-1542, une enquête est menée à la demande de la ville de Brisach au nom de Jacques et Martin, bourgeois d'Ensisheim, parce que le médecin juif Costmann aurait volé à leur père Veltin 2100 florins après l'avoir soigné¹⁵⁴; en 1621, alors que les juifs ne peuvent résider à Guebwiller, mais peuvent y entrer pour y fréquenter les marchés contre le versement d'un droit de péage, le juif Dodorus de Soultz, médecin demande à être exempté de cette obligation et se plaint des moqueries que lui font subir les portiers de la ville lorsqu'il vient soigner ses patients¹⁵⁵. A noter également au XVe siècle, une femme médecin en exercice à Colmar : Josyemin demande en effet, en 1415, l'autorisation de pouvoir s'établir à Fribourg-en-Brigau et s'engage à renoncer à ses droits à Colmar¹⁵⁶. Il n'est pas rare de trouver des demandes de sauf-conduit, pour que les médecins puissent se rendre en ville soigner leurs patients¹⁵⁷.

A l'instar des prêteurs d'argent, les médecins ont leur clientèle privilégiée. La chirurgie notamment est un domaine qui leur est propre, car les chrétiens, plus ignorants, n'y voient que du charlatanisme. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle qu'elle commence à être pratiquée de manière plus scientifique. Son caractère manuel lui vaut un mépris social et le sang versé est une abomination pour l'Eglise. En 1605, Hans Thoman, bourgeois de Munster, doit répondre devant le magistrat de la confiance qu'il a accordée à un médecin juif, en le laissant soigner (et guérir !) son œil qu'il s'était accidentellement blessé¹⁵⁸. Les pressions contre les médecins juifs sont avant tout le fait de leurs collègues chrétiens. Peu de temps avant l'expulsion de Ratisbonne, les médecins chrétiens dénoncent le fait que la population aille se faire soigner chez les juifs. Cette profession met également en avant le *hiatus* qui subsiste dans la manière de percevoir les juifs, entre le clergé et le peuple. Tandis que le second reconnaît et loue un savoir-faire vital, le premier continue de mener un combat archaïque contre le bras armé de Satan, ce qu'illustre en 1657 une déclaration publique du clergé de Halle (Souabe) : "Mieux vaut mourir sous les coups d'un chrétien que sous ceux des médecins juifs sous la coupe du diable"¹⁵⁹.

¹⁵³ AD Moselle : B 10 882 [lettre en allemand, 11 juin 1573].

¹⁵⁴ AM Colmar : FF 113 (1-6).

¹⁵⁵ ADHR Colmar : 4 E Guebwiller 153. D'autres médecins sont attestés, en Alsace notamment, entre 1546 et 1635 (AM Colmar : AA 174 (3-17)) et en 1621, le médecin Hayim se voit refuser le droit de s'installer dans la ville de Haguenau, où il travaille (AM Haguenau : BB 55).

¹⁵⁶ AM Colmar : FF 351 (26).

¹⁵⁷ AM Strasbourg : III 174/38 (125-126) [16 juillet 1569].

¹⁵⁸ AM Munster : FF 85.

¹⁵⁹ *Es sei besser mit Christo gestorben, als per Juden-Dr mit dem Teufel gesund worden*, cité dans TRACHTENBERG Joshua, *Jewish Magic...*, op. cit., p. 4.

D'autres petits métiers permettent par ailleurs aux juifs de subsister et de maintenir le contact avec les populations chrétiennes : ils sont fripiers, brocanteurs, guérisseurs, musiciens ambulants désignés sous le nom *kleizmorim*¹⁶⁰, colporteurs¹⁶¹. Hayyim Schwartz, dit Shakhor, déjà mentionné dans le développement sur les centres d'impression occidentaux, est un imprimeur itinérant qui mène une vie vagabonde. Il se fixe en effet là où les offres professionnelles le mènent¹⁶². Les colporteurs de livres, appelés en *yiddish* les *sforim tregers* ("porteurs de livres") ou *dorfgeyers* ("ceux qui se rendent dans les villages"), font partie du paysage rural à l'époque moderne. Ils parcourent les campagnes pour vendre des livres de petit format et bon marché. Une grande part de la littérature en *yiddish* est écoulee de la sorte. Il existe deux types de colporteurs : les pauvres qui parcourent de petites distances et les autres qui peuvent parcourir toute l'Europe et rester longtemps loin de chez eux. Yaakov Pollack, colporteur et auteur du *Mayse bukh* (Bâle, 1602), appartient à la première catégorie. Dans la préface de son édition du *Birkat ha-Mazon* (Bâle, 1600), il écrit ces quelques lignes :

"(...) Moi, Yaakov bar Abraham l'écrivain [*shreyber*] de toutes les femmes pieuses, j'ai préparé pour l'impression de ce livre de prières en *yiddish* [*tayish bentshn*]. Aussi, chères femmes, prêtez-moi attention et achetez vite ce livre, afin que je puisse me précipiter au plus vite chez ma femme et mes enfants. Je suis resté trois ans en Allemagne. J'implore Dieu afin que mes enfants ne ressentent aucune honte parce que j'ai transporté des livres. J'espère qu'on ne dira pas de mal de moi (...). Je m'appelle Yaakov le colporteur [*Yankev sforim tregger*], on me connaît dans toute l'Allemagne. J'espère pouvoir obtenir ma récompense au ciel. Dans toutes les communautés, on demande après moi : "Quand le colporteur de livres va-t-il venir, afin qu'il nous amène encore plus d'ouvrages ?" Sachez que lorsque j'étais dans mon pays en Russie, je n'avais rien à me mettre sous la dent. Mais en Allemagne, Dieu tout-puissant m'a fait oublier ma misère. J'espère en lui et jamais je n'oublierai ce qu'il a fait (...)"¹⁶³.

Il pourvoit en livres surtout les communautés juives, visant un public féminin¹⁶⁴, mais les chrétiens également comptent sur ces marchands ambulants pour s'approvisionner en ouvrages de toutes sortes.

Par ailleurs, à partir de la fin du XVI^e siècle, de nombreuses localités ne respectent plus les anciennes interdictions de l'Eglise – pour celles qui les respectaient ! Ainsi, à Saverne, en 1621, on trouve des bouchers juifs qui vendent de la viande aux chrétiens¹⁶⁵. Une boucherie juive est attestée à Wolfisheim en 1640¹⁶⁶. A Murbach, en 1658, le magistrat se

¹⁶⁰ Ce terme *yiddish* est dérivé de l'hébreu *keli zemer*, "instrument de musique".

¹⁶¹ AM Strasbourg : III 174/46 (2) [1661].

¹⁶² BAUMGARTEN Jean, *Introduction...*, op. cit., p. 61.

¹⁶³ Cité et traduit dans *Ibid.*, p. 89-90.

¹⁶⁴ Il existe en effet une littérature en *yiddish* destinée aux femmes, avec des caractères d'imprimerie spéciaux, appelés *waybertaytsh*, "yiddish de femmes". Cette production littéraire s'adresse aussi aux hommes qui ignorent l'hébreu. Les femmes constituent un marché économique nouveau pour les imprimeurs et les colporteurs de l'époque moderne. Il s'agit avant tout d'œuvres d'édification religieuse. Cf. ZAFREN Herbert C., "Variety in the typography of yiddish, 1535-1635", *HUCA* (1982), p. 137-163.

¹⁶⁵ ADBR : 1 G 50 (2).

¹⁶⁶ ADBR : E 3025.

plaint de ne trouver personne parmi les chrétiens qui accepte d'exercer le métier de boucher dans la localité, tant que les juifs du lieu jouiront du privilège d'abattre du bétail et d'en débiter de la viande¹⁶⁷. Ce sont les plaintes des chrétiens qui permettent de connaître les métiers des juifs, soucieux de la perte d'une partie de leur clientèle : en 1698-1699, les tisserands de laine de Wasselonne traduisent en justice le juif Alexander Rotenburg de Westhoffen, afin que son activité cesse¹⁶⁸.

Les documents conservés dans les archives rhénanes témoignent également du fait que les Juifs, en Alsace du moins, possèdent des vignes. Il est, en effet, souvent question de querelles avec des chrétiens au sujet de droits de possession d'arpents de vignes. Ainsi, au mois d'octobre 1551, Laurent Knapp de Dangolsheim se dispute à ce sujet avec le juif Isaac Witzig¹⁶⁹. Quelques années plus tôt, en 1544, le chrétien Laurent Veltz adressait une supplique à l'Electeur palatin pour que justice soit faite contre un certain Elie qui s'était indûment emparé d'une vigne appartenant au beau-frère dudit Veltz décédé depuis peu afin d'en tirer profit¹⁷⁰. Dans la région de Colmar, les juifs ont pour habitude de se rembourser les dettes dues par leurs débiteurs en confisquant leurs vignobles¹⁷¹.

Certains juifs sont aussi receleurs, particulièrement durant les troubles suscités par la Réforme, la guerre des paysans et la Guerre de Trente Ans. En 1580, les juifs de Bingen se rendent de manière hebdomadaire au marché de Kreuznach pour y faire le change, et introduisent des pièces sans aucune valeur et de la monnaie étrangère, comme les *niederlendische bedrugliche daler*¹⁷². Les juifs sont les intermédiaires indispensables auprès des paysans alsaciens pour les denrées de premières nécessités. Ils sont également marchands de chevaux¹⁷³, fonction rendue obligatoire en temps de guerre, depuis le Moyen Age. En 1615, les juifs qui résident à Haguenau sont obligés d'entretenir des chevaux de poste pour le service de la Préfecture¹⁷⁴.

Durant la Guerre de Trente Ans, certains juifs remplissent même les fonctions de fournisseurs et de messagers auprès des chefs des armées. C'est à cette époque que leurs affaires reprennent et que des fortunes se constituent. Les contacts entre les différentes

¹⁶⁷ ADHR : 10 G titres généraux, 43 (37).

¹⁶⁸ AM Strasbourg : III 174/46 (2).

¹⁶⁹ ADBR : C 52 (44 bis)/

¹⁷⁰ ADBR : C 78 (6).

¹⁷¹ AM Colmar : BB 52 (113 et 120) : *Protocollum Missivarum* [1526-1529].

¹⁷² VOGLER Bernard, "La Réforme...", *art. cit.*, p. 222.

¹⁷³ AM Strasbourg : III/174 (81-85) et X 342.

¹⁷⁴ ADBR : C 78 (41).

communautés juives d'Allemagne se multiplient et les anciens réseaux commerciaux se reforment. L'année 1648 marque une étape considérable pour les juifs d'Alsace, car le traité de Westphalie fait passer cette région, pour une large part, aux mains de la France. Il n'y aurait pas plus de 2000 juifs à cette époque sur les territoires alsaciens. Leurs conditions de vie s'améliorent, en partie parce qu'en de nombreux endroits, les privilèges de *non tolerandis Judeis* tombent en désuétude. Seules les villes qui redoutent la concurrence commerciale maintiennent l'interdit, comme Colmar, Strasbourg, Munster et Molsheim¹⁷⁵. Aux lendemains de cette guerre, une ère nouvelle s'ouvre, davantage tournée vers le mercantilisme, qui confère à quelques juifs une sécurité plus grande. Ils abandonnent en effet les petits métiers et s'orientent vers le négoce, occupant alors dans la finance un secteur jusque-là inédit pour eux, celui de pourvoyeurs de gros crédits. Plus de 750 juifs participent à la fin du XVIIe siècle à la foire annuelle de Leipzig, laissant entrevoir l'ampleur du phénomène¹⁷⁶.

Pour toutes les raisons invoquées, il semblerait que la présence des juifs en ville se soit maintenue. L'exclusion n'a pas eu pour conséquence de les faire disparaître du paysage urbain. Cela est d'autant plus vrai que dans les cercles intellectuels, la présence juive est plus qu'indispensable. Les hébraïsants chrétiens ne supplanteront jamais totalement les maîtres juifs sollicités par nombre d'érudits chrétiens et fort appréciés. Johannes Reuchlin parle en des termes très respectueux et non sans affection de son maître, Jacob Jehiel Loans, dans son *De arte cabalistica*¹⁷⁷. En 1499, les juifs sont expulsés de Nuremberg. Andreas Osiander demande aux magistrats de la ville l'autorisation de pouvoir maintenir à son poste l'enseignant d'hébreu, un juif, pour son apprentissage personnel¹⁷⁸. Au XVIIIe siècle, Johannes Buxtorf père, comme nous l'avons vu, est en contact avec des agents et des vendeurs de livres juifs, tels Mordechai Gumplin et Abraham Braunschweig, qui lui procurent les ouvrages que les chrétiens lui commandent¹⁷⁹. Braunschweig fait partie des rares juifs autorisés à habiter dans la ville de Bâle, d'où les juifs ont été bannis en 1543. Ce genre de dérogations n'est pas rare, car les imprimeurs qui publient des *hebraica* ont besoin de faire appel à des correcteurs, juifs de préférence pour une meilleure qualité de leurs publications. Ainsi, en 1579, Ambroise Froben désire imprimer le *Talmud*. Il fait des démarches afin d'obtenir pour un juif qu'il

¹⁷⁵ DALTROFF Jean, "Les juifs d'Alsace jusqu'à la Révolution", Revue de l'association des professeurs d'histoire et de géographie : historiens et géographes, 347 (1995), p. 157.

¹⁷⁶ GIDAL Nachum T., *Les juifs en Allemagne...*, op. cit., p. 100.

¹⁷⁷ (...) *Dii boni, homo Judaeus, ex Judaeis ortus, alitus, educatus et edoctus, quae natio ubique gentium barbara, superstitiosa, vilis, abjecta et a splendore omnium bonarum artium aliena est habita (...)*, cité dans DETMERS Achim, *Reformation und Judentum...*, op. cit., p. 60.

¹⁷⁸ CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls...*, op. cit., p. 162.

¹⁷⁹ BURNETT Stephen G., *From Christian...*, op. cit., p. 44.

emploie la permission de pouvoir s'installer temporairement à Bâle, en raison du caractère spécial de son entreprise qui ne peut être confiée à un chrétien. La municipalité accepte¹⁸⁰.

Le cloisonnement tel que le réclament les autorités religieuses chrétiennes et juives ou tel que le décrivent un grand nombre d'historiens n'est pas aussi évident qu'il n'y paraît. Ces différents métiers permettent aux juifs de rester en contact avec les chrétiens. "Si des litiges bien réels opposent les paysans aux marchands de bestiaux juifs, pour des abus de pâturage, les *Weydhuben* (pâtres et vachers), juifs et chrétiens vont néanmoins ensemble garder les bêtes. Les marchands de bestiaux qui de ferme en ferme vont acheter ou vendre du bétail, les colporteurs qui de village en village proposent et vantent leur marchandise, ne peuvent pas ne pas voir noué des relations humaines avec leurs chalands"¹⁸¹. Certes, il s'agit d'une sociabilité qui se fonde avant tout sur l'intérêt, mais tout le monde en profite, les juifs comme les chrétiens, les autorités comme la population. Les réserves émises à l'encontre des juifs relèvent, dans ces cas précis, davantage de la concurrence que de la haine antijuive. Cela se voit plus encore lorsque l'on observe les formes de la convivialité qui réunissent les chrétiens et leurs voisins juifs.

c. *Sociabilité et convivialité.*

L'inconvénient majeur de tout historien qui s'essaie à cette thématique de l'histoire positive des juifs réside dans la constitution de son *corpus* de sources. En effet, rien ne permet, au premier abord, d'affirmer que les juifs et les chrétiens entretiennent des relations amicales. Dans les sources chrétiennes, seuls les événements tragiques ou les mésactions des juifs sont rapportés ; dans les chroniques juives, pour des raisons largement exposées plus haut, la convivialité interconfessionnelle n'a pas lieu d'être mentionnée. Même le journal d'Ascher Levy ne contient pas la moindre allusion à d'éventuels proches chrétiens. Quels éléments permettent d'affirmer qu'il arrive que juifs et chrétiens se fréquentent avec plaisir ?

¹⁸⁰ GEIGER Ludwig, *Das Studium...*, *op. cit.*, p. 130. Les évêques catholiques de Bâle autorisent les juifs individuellement à vivre à Bâle et dans les territoires où ils ont une juridiction séculaire pour une période déterminée. Cf. BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden, New York et Cologne, 1998 (Studies in the History of Christian Thought, 48), p. 42.

¹⁸¹ HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau...*, *op. cit.*, p. 251.

Il faut garder à l'esprit que la "reconstitution du passé ne peut jamais être qu'approchée"¹⁸² et que l'histoire ne peut se construire qu'avec des suppositions. Les sources existent. Elles sont utilisées par des générations d'historiens depuis des siècles, mais pas dans cette perspective. Aussi bien Léon Poliakov, Jules Isaac et Guido Kisch, que d'autres à leur suite, énumèrent sans relâche les innombrables mandements impériaux, royaux, municipaux et les non moins conséquentes bulles pontificales et décisions conciliaires rappelant aux juifs qu'ils doivent se distinguer des chrétiens, ne pas fréquenter les chrétiens, ne pas pratiquer l'usure, ne pas venir en ville, ne pas entrer dans une église, ... Le canon 16 du concile de Bâle, en 1503, est tout à fait emblématique, puisqu'il y est rappelé que les juifs ne doivent pas voir de domestiques chrétiens, ne peuvent pratiquer l'usure ou soigner des malades chrétiens, doivent porter une rouelle sur leurs vêtements et qu'il leur est formellement interdit d'entretenir avec les chrétiens des "relations familières"¹⁸³. Or, s'il est nécessaire à ce point de le répéter, n'est-ce pas que les autorités peinent à faire appliquer de telles décisions ? Faut-il comprendre que les juifs bénéficient de grandes libertés dans le diocèse de Bâle ? L'histoire comme aujourd'hui le journalisme ne mentionnent que les événements funestes et tragiques, comme l'indiquent les nombreux récits et chroniques. Les faits joyeux intéressent moins, ce qui se vérifie, par exemple, par l'observation des différents index des *Monumenta Germaniae Historica*. Les juifs s'y trouvent en effet répertoriés sous trois rubriques principales : *Judei cremati* ("les juifs brûlés"), *Judei occisi* ("les juifs tués") et *Judei intoxicatores* ("les juifs empoisonneurs"). L'existence des juifs se retrouve ainsi résumée, au Moyen Âge, par ces trois catégories. C'est alors, paradoxalement, au sein de cette histoire sombre, dans les interdits, les plaintes et les procès que l'historien doit relever les traces d'une existence juive plus positive.

Un exemple de ce lien à la limite de la sociabilité et de la convivialité est l'emploi du *shabbes goy*, le "Gentil du *shabbat*"¹⁸⁴. Il s'agit très souvent d'une femme. Lors des fêtes juives, et en particulier le samedi, les prescriptions religieuses interdisent certains usages tels que la production d'une énergie¹⁸⁵. Les juifs ne peuvent donc pas cuisiner ou allumer les bougies. Or, il apparaît que des chrétiens sont engagés à cet effet, contrevenant aux nombreuses demandes pontificales de ne pas se rendre chez un juif. Leur rôle est d'allumer les bougies le vendredi soir, avant *shabbat**, et en hiver, de préparer un feu pour que les juifs puissent se réchauffer. Ce type d'entraide est formidable quand on y pense, car cela signifie que des chrétiens sont au contact de juifs en pleine prières et pratiques religieuses. Il est

¹⁸² HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925, p. 121.

¹⁸³ AAEB (Porrentruy) : A 104/1, *folio* 15, canon 16. Cf. annexe 5.

¹⁸⁴ Il n'existe pour le moment qu'une seule étude sur le sujet : KATZ Jacob, *Le Shabbes Goy*, Paris, 1986.

¹⁸⁵ *Exode*, 35:3.

d'ailleurs remarquable que la Loi juive ne permette pas aux juifs d'employer un non-juif pour exécuter une tâche qu'ils n'ont pas le droit de faire. Ainsi, Johannes Buxtorf père peut apparaître dans une certaine mesure comme un *shabbes goy*, puisqu'il corrige le samedi les épreuves destinées à être imprimées, pendant que ses agents juifs sont en congés. Cela suscite d'ailleurs quelques remous parmi les correcteurs juifs concurrents¹⁸⁶. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, la régence épiscopale permet aux habitants de Soultzmatt de rendre des services de domesticité aux juifs pendant le *shabbat*¹⁸⁷.

Sur ce point, le "bras de fer", selon les termes d'André Haarscher, qui oppose le pasteur Hoppensack en 1683 au *Hoffjude* Jacob Weyl de Westhoffen est mémorable¹⁸⁸. Ce dernier se plaint en effet auprès du comte palatin que le pasteur menace leur *Feuerfrau* d'excommunication si elle continue de servir les juifs. Le comte, devant cet abus de pouvoir, intervient en faveur des juifs. Hoppensack répond dans une lettre datée du 25 mai 1683 qu'il ne comprend pas pourquoi une chrétienne devrait aider des juifs à enfreindre leurs propres lois et qu'il n'est écrit nulle part qu'ils sont autorisés à recourir à un chrétien. Une lettre du 28 juillet de la même année nous apprend qu'il est également demandé à la *Feuerfrau* de traire les vaches et d'effectuer des travaux ménagers. Hoppensack est un pasteur fanatique et profondément haineux envers les juifs. Il est évident qu'il s'est renseigné sur les diverses controverses juives concernant ce que peut ou ne peut pas faire le *shabbes goy*¹⁸⁹, car il cite dans son réquisitoire différentes autorités rabbiniques. Il maintient sa position initiale : les juifs n'ont pas le droit de faire du feu dans leur maison le *shabbat*, inutile de tergiverser pour savoir qui peut ou non l'allumer, puisque c'est interdit¹⁹⁰. Le comte palatin légifère finalement en faveur des Juifs, le 29 novembre 1683, en limitant néanmoins la tâche du *shabbes goy* à l'allumage strict du feu et de la lumière¹⁹¹.

L'historien Georges Bischoff constate pour sa part que les juifs, "à l'époque où ils étaient admis dans les villes impériales (...) pouvaient entretenir des rapports déférents, ou même amicaux, avec leurs concitoyens bourgeois. A Colmar, par exemple, ils contribuaient aux banquets annuels de la société patricienne de Waagkeller, même après l'expulsion de

¹⁸⁶ BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism...*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸⁷ ADBR : G 492.

¹⁸⁸ HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau...*, *op. cit.*, p. 427 et suivantes. Cf. annexe 37.

¹⁸⁹ Sur ce point, voir KATZ Jacob, *Le Shabbes Goy*, *op. cit.*, p. 72 et suivantes. Ces questionnements sont très prégnants en terres germaniques au XIIIe et au XIVe siècle, attestant l'usage du *shabbes goy* dans l'Empire. Cf. annexe 37.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 430-431.

¹⁹¹ Generallandesarchiv – Karlsruhe : 77/2906.

1512¹⁹². Les archives signalent en effet des cadeaux faits par les juifs Abraham en 1497 et Borer en 1523¹⁹³. Il arrive certainement que les juifs se rendent dans les églises ou participent à des fêtes chrétiennes. En tout cas, l'inverse est avéré par un règlement municipal de Haguenau, au XVI^e siècle, qui interdit aux chrétiens de partager avec des juifs du pain azyme, d'assister à des mariages juifs ou de se rendre à la synagogue pour la fête de *Soukkot*¹⁹⁴. Par ailleurs, comme le fait remarquer André Haarscher, "il est vrai que pour des raisons religieuses – les règles alimentaires – une véritable commensalité, au sens propre du terme, était quasi impossible entre juifs et chrétiens, mais cette "barrière" venait des premiers et non des seconds"¹⁹⁵.

Je terminerai par l'évocation d'un cas fort intéressant traité par Stephen G. Burnett : l'incident lié à une cérémonie de circoncision organisée au mois de mai 1619, à laquelle est conviée Johannes Buxtorf père¹⁹⁶. Buxtorf est en effet invité par son correcteur et ami, Abraham ben Eliezer Braunschweig, à la *berith milla* de son fils. Il s'y rend, poussé par la curiosité et sa passion pour la culture juive. En effet, dans son opuscule *Synagoga Judaica*, dans lequel il décrit la vie des juifs sur plus de 500 pages, il rapporte une histoire extraite du *Mayse bukh* où il est question du rite de la circoncision¹⁹⁷. Il est l'un des précurseurs de l'ethnographie juive, avec Antonius Margaritha. Buxtorf est accompagné de son gendre, l'imprimeur bâlois Ludwig König. Or, sa présence à la cérémonie finit par se savoir et les autorités municipales les condamnent tous deux à verser une amende de 100 *Reichsthaler*. Abraham, quant à lui, doit payer quatre fois la somme, tandis que les autres juifs présents sont emprisonnés. Buxtorf est très affligé par cette sentence qu'il estime injustifiée et qu'il comprend surtout comme un moyen de l'empêcher de poursuivre son projet de traduction de la *Bible* rabbinique de Venise¹⁹⁸. Une autre explication serait que les juifs auraient payé pour les mauvaises actions d'un juif converti, nommé Jacob Noah¹⁹⁹. Que retenir de cette anecdote ? Certes, les autorités municipales punissent les juifs, mais il ne s'agit pas tant de judéophobie que d'un règlement de compte avec Buxtorf d'une part, et d'une infraction à la loi locale qui interdit aux juifs de se réunir pour célébrer leur culte. Ce qui apparaît surtout, c'est

¹⁹² BISCHOFF Georges, "Le Moyen Age ...", *art. cit.*, p. 54.

¹⁹³ AM Colmar : HH 5.

¹⁹⁴ *Etudes haguénoises*, XVIII : *Cinq cents ans d'histoire juive à Haguenau* (1992).

¹⁹⁵ HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau...*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁹⁶ BURNETT Stephen G., "Johannes Buxtorf I and the circumcision Incident of 1619", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 89 (1989), p. 135-144. Le premier historien à rapporter cette histoire le fait au XVIII^e siècle : ULRICH Johann Caspar, *Sammlung Jüdischer Geschichten, welche sich mit diesem Volk in dem XIII. Und folgenden Jahrhunderten bis auf MDCCLX in der Schweiz von Zeit zu Zeit zugetragen. Zur Beleuchtung der allgemeinen historie dieser Nation herausgegeben*, Bâle, 1768, p. 207.

¹⁹⁷ BUXTORF Johannes, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica...*, *op. cit. folio* 179b.

¹⁹⁸ KAYSERLING Mayer, "Richelieu...", *art. cit.*, p. 78.

que Buxtorf, malgré l'interdit municipal, se rend chez un juif et aime être au contact des membres du judaïsme.

Buxtorf fait quelque peu figure d'exception dans son approche de la culture juive. Selon lui, celle-ci ne saurait se passer des juifs réels²⁰⁰. Cela ne l'empêche pas de propager l'enseignement théologique traditionnel et de voir en eux de redoutables adversaires de la Chrétienté, qui préfèrent suivre les assertions saugrenues de leurs rabbins plutôt que la Loi de Moïse²⁰¹ et de comparer leur religion à une superstition²⁰². Son travail et son argumentation – à vocation missionnaire – se fondent sur l'observation, en condition, d'un groupe religieux. Ainsi, lors de ses visites pour affaires dans les villes de Francfort, il met à profit son temps libre pour scruter les moindres détails qui s'offrent à lui de la vie communautaire juive²⁰³. Il rapporte dans son traité *Synagoga Judaica* qu'il a entendu un chantre juif dans une synagogue²⁰⁴.

Il procède également par enquêtes, en interrogeant les juifs sur leur religion et leur culture. Il consigne ensuite ces entretiens dans son traité²⁰⁵. Ainsi, il y a noté avoir questionné un juif le 10 mai 1600 à propos du rituel qui consiste à se couper les ongles avant le *shabbat*²⁰⁶. Il fait partie des rares humanistes à fréquenter assidûment les juifs, en les invitant même chez lui²⁰⁷. Son biographe, Daniel Tossanus, rapporte en 1630 que Buxtorf fait venir chez lui des imprimeurs juifs pour travailler sur les épreuves de la *Bible* rabbinique. Malheureusement pour nous, Tossanus ne précise pas s'il a fallu faire des aménagements spéciaux pour accueillir ces juifs, tels que servir de la nourriture *kasher*²⁰⁸. Johannes Buxtorf a pour dessein de conduire les chrétiens à l'humilité et non au dédain des juifs, en leur

¹⁹⁹ BURNETT Stephen G., "Johannes Buxtorf I...", *art. cit.*, p. 139.

²⁰⁰ A noter toutefois qu'il n'est pas le premier humaniste à fréquenter les lieux de culte des juifs puisque, en 1513, Conrad Pellican, d'après ce qu'il consigne dans sa chronique, se rend à la synagogue renommée de Worms, semble-t-il accompagné de Münster. Cf. PELLICAN Conrad, *Das Chronikon...*, *op. cit.*, p. 43.

²⁰¹ BUXTORF Johannes, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica...*, *op. cit. folio 6* : (...) *Damit aber nun uns Teutschen auch ein mal kund unnd wissend seyn möchte, ob die Jüden ein so heiligen Wandel führen, unnd auf das Gesetz Mosis so stark unnd eifferig halten, unnd das allein verstendig, heilig, rein unnd gerecht Volck Gottes seyn, wie sie ein eusserlichen Schein führen, unnd dessein ein Rhum haben wollen (...).*

²⁰² *Ibid.*, folios 455 et 563.

²⁰³ BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism...*, *op. cit.*, p. 45.

²⁰⁴ BUXTORF Johannes, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica...*, *op. cit. folios 232-233*.

²⁰⁵ *Ibid.*, folios 40, 41 et 521.

²⁰⁶ *Ibid.*, folios 311-312.

²⁰⁷ BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism...*, *op. cit.*, p. 48-49.

²⁰⁸ TOSSANUS Daniel, *Johannis Buxtorfii senioris, linguae sanctae in Academia Basilensi Professoris publici, vita et mors quam oratione parentali, in frequenti Theologorum Auditorio, Bâle, 1630, folio 10* : (...) *Judaeorum etiam conversationem adhibuit, qua factum est, ut propriis sumptibus saepe per aliquot menses Judaeos aleret, et ab iis quicquid secretioris et reconditoris doctrine quicquid rituum et ceremoniarum Judaicarum est rimaretur successu plane admirabili ut ipsius libri, quos exegitaere perenniores documenta suggerunt ad omnem memoriam illustrissima (...).*

apportant une explication de ce qu'est un juif et à quoi ressemble sa vie²⁰⁹. Son ouvrage devient, de son vivant, une source référence pour la connaissance des juifs et la mission chrétienne²¹⁰.

Même si le travail de Buxtorf se révèle incomplet et ne constitue absolument pas un miroir des communautés juives germaniques du XVIIe siècle²¹¹, et bien que sa démarche s'inscrive avant tout dans une perspective missionnaire, cette ouverture vers l'autre, qu'elle soit le fait d'un seul homme ou due à un contexte plus étendu, mérite d'être soulignée. Malgré ses critiques souvent acerbes, il faut remarquer que c'est le judaïsme qui est visé plus que ses membres. Il cherche à établir que la plupart des pratiques et des croyances des juifs sont inoffensives pour les chrétiens. Ils ne sont par conséquent pas plus une menace pour l'Eglise que pour le pouvoir impérial²¹².

Si les personnalités comme Buxtorf sont exceptionnelles et si les mentions de convivialité entre juifs et chrétiens restent éparses, elles se font néanmoins l'écho d'une forme plus sereine de relations humaines, offrant un autre aperçu de la situation des juifs en Allemagne entre le XIIIe et le XVIIe siècle. Peut-être sont-ils considérés comme les plus marginaux de la communauté villageoise, ainsi que peut se comprendre l'une des doléances au XVIe siècle des Etats des pays d'Autriche antérieure, qui les qualifie de "Turcs les plus proches de nous". Il convient de s'intéresser ici davantage au terme "proches" que "Turcs". D'ailleurs, les *Judengassen* sont rarement à la périphérie des villes ou des villages, mais plutôt en plein cœur, à l'ombre de l'église. Pour plus de surveillance, sans doute, mais force est de constater que les lazarets et les maisons pour prostituées sont implantées *extra muros*. Il y a bien une différence qui s'opère entre le grand danger que représente la contagion de la lèpre et celui de la propagation de la foi juive par prosélytisme. A la fin du Moyen Age, il est de plus en plus question de juifs étrangers dans les sources. Les guerres et les expulsions les poussent en effet à l'exode ou à l'exil et à chercher à s'établir dans de nouvelles *kehilot*. A la fin de la Guerre de Trente Ans, un afflux de juifs étrangers cherche à s'établir en Alsace à la faveur de mariages ou à se faire embaucher comme instituteurs, rabbins, chantres ou domestiques²¹³. Cela met en évidence que les chrétiens font une distinction entre leurs juifs et ceux venus

²⁰⁹ BUXTORF Johannes, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica...*, *op. cit.* folio 6.

²¹⁰ L'ouvrage est réimprimé 5 fois entre 1603 et 1750 en allemand, et est deux fois traduit en latin. Il est traduit 19 fois en néerlandais et en anglais. Il laisse une trace à la fois dans les pamphlets antijuifs et dans les études ethnographiques sur les juifs. Cf. BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism...*, *op. cit.*, p. 85.

²¹¹ L'ouvrage est vivement critiqué par Leo Modena, dans son *Historia de riti hebraici* (1637). Ce rabbin vénitien discrédite le traité de Buxtorf, faisant remarquer, entre autres, que quelques-uns des rituels décrits ne sont plus pratiqués depuis longtemps. Cf. *Ibid.*, p. 87.

²¹² *Ibid.*, p. 83.

d'ailleurs d'une part, entre le juif et les juifs d'autre part. Un renversement peut s'opérer : il ne s'agit plus d'observer le joug du juif imaginaire sur les juifs réels, mais le contraire : le juif réel, le voisin, en tant que personne, est accepté et accueilli ; les juifs, en revanche, en tant que groupe aux multiples visages fantasmés, sont rejetés et persécutés. Les différentes monographies locales sur les juifs ne présentent certes pas un univers sans hostilité et toujours amène envers les juifs réels, néanmoins, elles mettent au jour les nombreuses formes que revêt la vie commune avec les chrétiens, révélant que la sociabilité et la convivialité font partie intégrante de l'histoire des juifs de l'espace germanique²¹⁴.

* * * * *

La littérature, l'iconographie et les sources normatives témoignent de toute la complexité de la perception de l'existence des juifs dans l'espace germanique. De nombreux massacres et persécutions pourraient être ajoutés à ceux dont il a déjà été fait mention. De même, la liste des exemples servant à appréhender une lecture plus positive de l'histoire des juifs pourrait être plus longue encore. En effet, je ne me suis pas intéressée à la question de la production culturelle, alors que des centres intellectuels et des *yeshivot** de renom existent, comme à Worms. Il est nécessaire de comprendre que l'histoire des juifs ne peut plus être décrite selon l'angle manichéen traditionnel. Il convient désormais d'envisager l'étude du passé juif de manière plus nuancée. La tâche est rude parce que les sources ne sont pas aussi abondantes que celles rendant compte de l'histoire sombre des juifs. Un travail minutieux dans les archives permettrait de dégager les grandes tendances locales de cette vision plus positive et de dresser ensuite un bilan plus général. Nombreux sont les domaines de la vie juive qui mériteraient d'être réexaminés au regard de ces nouvelles données. Cela aiderait à déterminer s'il existe des aires géographiques ou des époques qui leur ont été plus favorables, ou s'il s'agit simplement d'un hasard dû au seigneur ou au magistrat en fonction, à un moment précis.

Il me semble en effet que la notion d'échelle, spatiale et temporelle, est fondamentale dans le domaine de l'histoire des juifs. Prenons l'exemple des expulsions : à l'échelle du Saint

²¹³ ADBR : C 336 (114).

²¹⁴ Par ordre alphabétique : HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau...*, *op. cit.* ; KAUFMANN Uri R., "Les relations entre juifs alsaciens...", *art. cit.*, p. 31-38 ; SCHEID Elie, *Histoire des juifs...*, *op. cit.* ; WEIL Gilbert, "Le rôle des juifs d'Alsace dans la cité", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Regards sur la culture judéo-alsacienne : des identités en partage*, Strasbourg, 2001, p. 131-151 (Colloque de la Société d'Histoire des Israélites d'Alsace et de Lorraine, 22). Je renvoie également aux nombreux articles de Denis Ingold et aux travaux des membres du groupe de recherches de Trèves, dont Alfred Haverkamp, Gerd Mentgen, Annegret Holtmann et Christoph Cluse.

Empire, plusieurs dizaines de communautés juives sont bannies et doivent trouver refuge ailleurs. Mais localement, à quelques exceptions près, cela ne se produit qu'une seule fois en plusieurs siècles. Or, aussi traumatisante qu'une expulsion puisse être, nombreux sont les juifs qui ne l'ont vécue qu'à travers le récit de leurs parents ou de nouveaux arrivants dans leur communauté, particulièrement ceux qui sont restés dans les campagnes. Il est donc crucial de définir ce dont on parle : si l'on observe les juifs à l'échelle de l'Empire et sur une longue durée, il apparaît dans ce cas que les expulsions et les persécutions ont été nombreuses. En revanche, si l'on restreint l'aire géographique et le laps de temps de l'étude, elles sont moins fréquentes. Il est alors nécessaire de recourir à la microhistoire pour ne pas tomber dans le travers qui consiste à appliquer des schémas préexistants à des villages, des seigneuries ou principautés, qui vivent forcément sur un mode différent puisque l'autorité en place n'est pas la même qu'ailleurs. Localement, le sort des juifs est soit similaire soit opposé à ce qui se passe globalement dans l'espace germanique. L'histoire de chaque communauté est singulière lorsqu'elle est lue selon une grille qui inclut une stratification spatio-temporelle. Or, les monographies nationales ou régionales, médiévales et/ou modernes, sont extrêmement nombreuses comme en témoigne la bibliographie de ce présent travail. Mais il faut souligner que leurs auteurs puisent abondamment dans les études locales pour y trouver des exemples négatifs qu'ils érigent en modèle de persécution antijuive, particulièrement dans le cas des mesures vexatoires, sans s'interroger sur la date de la mesure en question et son impact réel dans le temps. Finalement, ce qui est le plus souvent pris en compte, c'est l'ordonnance et non son application, ce qui explique sans doute le fait que les historiens ne s'interrogent pas sur le sens à donner aux mandements sans cesse répétés des autorités civiles et religieuses, tant au niveau national que local. Les bulles pontificales sont en cela révélatrices : à chaque prince, seigneur ou ville correspond une législation particulière et le morcellement du pouvoir exclut toute uniformisation de la condition des juifs d'Allemagne. Ainsi, si de cet éclatement découle en certains endroits une situation insupportable pour les juifs, ailleurs, ils ont pu en tirer profit.

Certains historiens, comme Salo W. Baron, Robert Chazan et Gilbert Dahan, s'accordent à dire qu'entre deux massacres, la vie des juifs suit un cours normal, sans violences collectives. A l'instar de Maurice Halbwachs, il faut noter que "au lendemain d'une guerre ou d'une catastrophe, la vie reprend son cours. Il faut bien que la société vive"²¹⁵. Se posent alors deux questions. Tout d'abord, quel est l'impact réel d'une persécution de juifs sur

²¹⁵ HALBWACHS Maurice, *Mémoire et société*, extrait de l'Année Sociologique, série 3 (1940-1948), tome 1, p. 82.

les communautés voisines ? 1492, par exemple, est-il un événement qui perturbe et angoisse profondément les communautés juives germaniques ? Il est difficile de répondre à cette question étant donné l'absence de sources juives sur ce point, les chroniqueurs du XVI^e étant tous ou presque des *Sefardim**. A l'inverse, l'on remarque que dans les écrits rédigés à l'époque moderne par des marranes ou des juifs exilés d'Espagne, la part laissée aux épisodes de la vie de leurs coreligionnaires allemands est minime.

Ensuite, posons-nous la question de savoir si les juifs du Moyen Age et de l'époque moderne vivent en permanence avec une épée de Damoclès suspendue au-dessus de leur tête. Apparemment oui, si on s'en réfère à des historiens comme Norman Cohn qui dépeint le Moyen Age comme une époque où les juifs sont privés de tous les droits et recours légaux, et sont fréquemment massacrés²¹⁶. D'autres historiens, en revanche, comme Michael Toch, Anna Sapir-Abulafia, Alfred Haverkamp, Frantisek Graus et Jeremy Cohen entre autres, soulignent l'aspect sporadique des massacres et surtout le caractère exceptionnel de celui de 1096²¹⁷. Mais reconnaître que la vie reprend son cours, c'est aussi admettre d'une certaine façon que les juifs vivent dans un perpétuel "entre-deux". Pour un juif vivant en 1245, soit 150 ans après les massacres de la première croisade, 50 ans avant les émeutes de Rintfleisch, et un siècle avant celle de la Peste Noire, la représentation de ce qu'est un massacre collectif, en dehors du souvenir liturgique, doit être assez vague. Cependant, tout est question d'interprétation personnelle et de sensibilité, aucune réponse scientifique ne peut être apportée. J'oserai néanmoins une comparaison anachronique. Observons l'époque actuelle : le terrorisme est devenu une réalité palpable de notre société du XXI^e siècle, sans que pour autant, en France, chaque individu se sente directement menacé. Donc un Français, en 2007, ne vit pas dans l'angoisse permanente d'être victime d'un attentat, même si des éléments, tel le plan vigipirate, viennent lui rappeler que cela peut se produire un jour. Notre existence se poursuit malgré tout, sans qu'elle soit nécessairement d'une qualité moindre. est-ce une forme d'instinct de survie ? Peut-être. Toujours est-il que dans le cas des juifs du Moyen Age et de l'époque moderne, les risques de persécutions n'entraînent certainement pas une mise en suspens de leur existence. Ce ne sont pas les événements heureux qui sont à considérer comme des moments de rupture dans l'histoire des juifs, mais les massacres et les mauvais traitements.

Par ailleurs, la lecture de l'histoire des juifs comme une chaîne continue de massacres depuis les temps anciens jusqu'à la *Shoah* s'infirmes d'elle-même, puisqu'ils cessent au début

²¹⁶ COHN Norman, *Warrant for Genocide*, Londres, 1967, p. 26.

²¹⁷ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 187.

de l'époque moderne et ce, pour plusieurs siècles, alors même que l'antijudaïsme connaît un sursaut avec les sermons de Luther et les prises de position de Johannes Eck et Martin Bucer. D'ailleurs, il est remarquable que ce ne sont pas toujours les périodes de crises qui suscitent un soulèvement populaire contre les juifs, de même que les périodes difficiles pour les chrétiens n'appellent pas nécessairement à une vengeance contre les juifs. En dehors des accusations de meurtres rituels, il est souvent difficile d'établir un lien entre les massacres et le rôle joué par le juif fantasmé. Pour des historiens comme Edith Wenzel, Natasha Bremer ou Andrew Colin Gow, la littérature chrétienne a une responsabilité directe dans l'antijudaïsme populaire. Pourtant, alors que ce dernier tente de prouver le mal causé par la légende des *roten Juden*, il ne peut relier aucun massacre directement à ce mythe, alors même qu'il se diffuse durant cinq siècles. Il conclut même son étude par une remise en question indirecte de son travail puisqu'il précise "qu'il serait bon d'être en mesure de prouver que les sources vernaculaires datant des XIII^e et XIV^e siècles révèlent quelque chose sur les croyances populaires"²¹⁸. Cela permet de s'interroger sur le poids réel de l'image fantasmée des juifs. Les chrétiens voient-ils réellement dans leurs voisins juifs l'ombre du juif imaginaire ? Les massacres, les accusations et les mésactions commises à leur rencontre attestent que les juifs sont victimes de leur mauvaise réputation. John D. Martin soulève à ce propos une question intéressante, à laquelle il est cependant impossible d'apporter une réponse : parmi les chrétiens, sont-ce les mêmes qui accueillent et persécutent les juifs ? Lors de la première croisade, tandis que certains les tuent, d'autres les protègent et leur offrent l'hospitalité²¹⁹. Comment comprendre que l'Eglise diffuse une image avilie d'un juif empoisonneur et sorcier, alors même que certains papes ont pour médecin un juif ? Quant à la population chrétienne, les juifs lui sont-ils à ce point nécessaire pour qu'elle ne cesse de les fréquenter, au détriment des risques encourus ?

Toutes ces interrogations soulignent que l'histoire des juifs n'est pas aussi simple qu'on veut bien le montrer. Il est tout de même étrange que les sources d'archives et normatives ne corroborent pas pleinement l'existence du juif imaginaire, alors même que celui-ci existe dans les sources littéraires et iconographiques. Que faut-il comprendre ? Soit la représentation négative des juifs est prégnante au Moyen Age et à l'époque moderne et annihile tous les événements positifs de l'histoire juive ; soit elle est une réalité tout aussi forte que ces derniers, ce qui signifie que c'est dans l'historiographie que la monstruosité et la malignité des juifs sont les plus insoutenables. A force de ne présenter toujours qu'une seule vision de la

²¹⁸ GOW Andrew Colin, *The red Jews...*, *op. cit.*, p. 181-182.

²¹⁹ MARTIN John D., *Representations of Jews...*, *op. cit.*, p. 7.

perception des juifs et de pointer systématiquement dans les sources tout ce qui contribue à les avilir, le juif fantasmé est devenu un protagoniste réellement incontournable.

Peut-on alors envisager une lecture moins sombre de l'histoire des juifs ? Sans aucun doute. Cela ne change rien à ce qu'ils ont subi et qui constitue les jalons ou les fondements des mythes antisémites de l'époque contemporaine. En raison de cette part tragique de leur existence que sont les persécutions, il est préférable de ne pas parler de lecture positive, au risque d'être mal comprise. Toutefois, il importe d'intégrer le fait que l'historiographie est le vecteur d'une histoire beaucoup trop misérabiliste, d'une histoire mémorielle et lacrymale instaurée par les historiens juifs eux-mêmes, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, qui ne peut plus satisfaire aujourd'hui. Selon les lieux, les époques et les chrétiens en présence, les regards posés sur les juifs non seulement ne sont pas uniformes, mais surtout sont fluctuants. Dans chacun de ces regards, l'historien peut apercevoir tantôt le juif fantasmé, tantôt le juif réel, et très souvent, les deux à la fois. Selon Gavin I. Langmuir, "l'hostilité des chrétiens à l'encontre des juifs a été une expression des fois d'individualités chrétiennes, et parce que leurs fois ont varié, de la même manière, leurs attitudes envers les juifs [ont changé]"²²⁰.

Le dédoublement du juif, qui se produit au XIII^e siècle dans l'imaginaire collectif chrétien, est une opération principalement historiographique qui a eu pour conséquence de privilégier l'étude d'une représentation par rapport à l'autre. Il est temps désormais pour l'historien de réunir à nouveau les deux facettes de ce même personnage, afin de l'envisager à la fois dans sa globalité et dans sa singularité. Il sera ainsi plus à même de comprendre pourquoi et comment les chrétiens peuvent tout à la fois accueillir le juif et persécuter sa communauté, le tolérer en tant qu'homme mais le rejeter comme groupe. Il comprendra également comment d'ennemi diabolique le juif peut redevenir le simple voisin. Le juif doit cesser d'être juif par les seules perceptions qu'on projette sur lui, qu'elles soient théologiques, ecclésiastiques, légales, humanistes, populaires, ... pour le redevenir à la lumière de sa propre histoire, qui comprend à la fois ses douleurs et ses moments plus paisibles.

* * * * *

²²⁰ Cf. LANGMUIR Gavin I., "Faith of Christians and Hostility toward Jews", dans WOOD Diane (dir.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, p. 77-92.

Au terme de cette étude, plusieurs points nécessitent d'être repris et développés. Tout d'abord, il n'existe pas une forme unique d'antijudaïsme. Le rejet manifeste des chrétiens pour les juifs revêt des aspects divers et la judéophobie se traduit, dans l'imaginaire collectif comme dans la société, par différents antijudaïsmes. Ensuite, le juif fantasmé est un être aux facettes multiples, qui s'adapte à toutes les situations critiques pour lesquelles les chrétiens ont besoin de trouver un responsable. Mais, à côté de ce juif bouc émissaire maléfique, un autre juif apparaît également dans les sources : le juif du quotidien, qui n'est pas forcément persécuté du fait de son appartenance à un univers non-chrétien, et qui est en permanence au contact des chrétiens, que ce soit par des liens professionnels et/ou par des relations amicales. Enfin, l'émergence de ces deux juifs permet une interrogation sur le métier de l'historien et sur son attitude à adopter face à l'histoire et aux divers documents qu'elle recèle. L'historiographie juive a une caractéristique importante : elle oscille constamment entre histoire et mémoire, en raison des événements tragiques du XXe siècle, qui, paradoxalement, pèsent sur la recherche historique pour les époques médiévale et moderne. Quels sont le rôle et la fonction de l'historien dans le traitement de ce passé juif que l'histoire mémorielle cherche à interpréter au regard du présent ?

Le rejet de la personne du juif est une réalité entre le XIIIe et le XVIIe siècle. Le fait d'avoir multiplié les sources et d'avoir utilisé des documents de natures très diverses d'une part, et d'avoir pris en compte une période chronologique aussi vaste d'autre part, confirme ce phénomène. Le juif fantasmé est omniprésent, tant dans la littérature et l'iconographie, dans les textes de loi, dans les bulles pontificales et dans les ordonnances impériales et municipales, qu'au sein même de la société où il tend à submerger son double réel, par l'incitation au massacre ou à l'expulsion. L'image négative du juif se construit dès le XIIIe siècle et perdure, sous des formes plus ou moins semblables et de manière plus ou moins latente, jusqu'à nos jours. L'antisémitisme découlera en effet de l'antijudaïsme, mais il faut veiller à ne pas faire la lecture inverse. Les mythes de l'antijudaïsme s'émancipent, tout comme l'image du diable, et évoluent librement, souvent même sans juifs, comme cela peut s'observer en France et surtout en Angleterre. Le juif fantasmé peut exister et évoluer seul. De ce point de vue, l'image antijuive et l'image antisémite partagent la même destinée. Comme le souligne Yves Chevalier, "l'antisémitisme a peu de rapport avec le juif réel qui, comme tout être humain, possède des qualités et des défauts qui ne lui sont pas spécifiques. L'antisémitisme est une hostilité commune contre un groupe dont on se fait une certaine représentation abstraite et qui est donc définie idéologiquement"¹.

¹ CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 16.

Il serait d'ailleurs plus juste de parler non pas du rejet mais des rejets des juifs. En effet, les enjeux des différentes entités qui persécutent les juifs ne sont pas les mêmes. L'Eglise agit dans une perspective théologique et religieuse, les pouvoirs séculiers sont motivés par l'appât du gain et les populations en colère cherchent un coupable à châtier. Il existe donc un antijudaïsme ecclésiastique, un antijudaïsme politique et économique et un antijudaïsme populaire. Chacun d'entre eux peut encore être divisé : pour ne prendre qu'un exemple, les aspirations de l'Eglise et du bas-clergé diffèrent largement, dans la mesure où le second vit au contact des juifs et s'endette fréquemment auprès d'eux. Il agit moins dans une perspective d'unité chrétienne que dans un souci pratique de subsistance, et c'est lui principalement qui contribue à la diffusion de l'image ternie et avilie des juifs. Certains historiens se sont posés la question de savoir quel est l'antijudaïsme le plus prégnant, c'est-à-dire, quels sont les chrétiens les plus judéophobes ? Selon Jean Delumeau, en 1978, l'historiographie n'a pas suffisamment pris en compte l'antijudaïsme populaire qui projette sur les juifs toutes les angoisses de la société et les transforme en boucs émissaires, les conduisant ainsi à leur perte. Il met en avant les jalousies et les différents griefs d'ordre économique et financier². Selon Markus J. Wenninger, c'est l'économie qui est responsable de l'antijudaïsme germanique et occidental, car les autorités civiles comme la majorité des chrétiens n'ont pas d'autre but que leur enrichissement et les juifs ne sont utiles qu'à condition d'être rentables³. Depuis les années 1990, c'est principalement l'attitude antijudaïque puis antijuive de l'Eglise qui est jugée néfaste pour les juifs, les historiens reprennent les théories de Jules Isaac pour qui l'Eglise, à travers sa fonction didactique, a le plus œuvré à la diffusion de ce qu'il nomme l'antisémitisme ; c'est elle la responsable du déclin de leur situation dans la Chrétienté. Le thème du peuple déicide notamment leur a causé beaucoup de tort, surtout à partir du moment où il trouve un prolongement dans la société avec les accusations de meurtre rituel. Il ne s'agit pas, bien entendu, de désigner un coupable. L'imbrication des différents antijudaïsmes a rendu possibles l'émergence du juif imaginaire et le rejet de ses doubles réels. Ce dont il faut se souvenir lorsqu'on étudie l'histoire des juifs, c'est de cette diversité des comportements judéophobes : il est pour cette raison primordial de toujours définir avec précision quels sont les groupes de chrétiens analysés.

Une question assez audacieuse se pose : s'agit-il vraiment de judéophobie, c'est-à-dire de rejet des juifs en tant que tels ? L'antisémitisme place le juif au cœur de son action, il s'agit clairement d'un racisme dirigé contre les juifs. Toutes les formes d'antijudaïsme vues au cours

² DELUMEAU Jean, *La peur...*, *op. cit.*, p. 357-358.

³ WENNINGER Markus J., *Man bedarf...*, *op. cit.*, p. 20-24.

de l'étude prennent-elles les juifs pour cible première ? Il est vrai que sur un plan strictement religieux, la Chrétienté ne peut les tolérer. L'Eglise s'attaque à eux en tant qu'éléments non chrétiens et cherche à les éliminer par la conversion, au Moyen Age avec les papes et à l'époque moderne avec les théologiens. Les massacres perpétrés contre les communautés juives sont très souvent une conséquence d'un mouvement plus vaste. Cet aspect est plus flagrant encore lorsque l'on considère les autorités civiles. Il s'agit bien plus de machiavélisme politique et d'intérêts économiques que d'antijudaïsme pur, même si les répercussions sur les juifs sont souvent, pour l'observateur contemporain, moralement condamnables. L'historien Salo W. Baron, tout en énumérant sur des centaines de pages les formes que revêtent les différentes politiques économiques en Allemagne, explique qu'il est d'abord question de finances et ensuite d'une action menée contre les juifs⁴. En clair, la politique des autorités séculières n'est pas nécessairement judéophobe, mais son application et ses conséquences peuvent s'avérer néfastes pour les juifs. Cela n'exclut pas, bien sûr, que localement, certains magistrats ou certains seigneurs haïssent profondément les juifs. Il est souvent question dans les études historiques de la "schizophrénie" des dirigeants ou des populations à l'égard des juifs. Celle-ci est en effet apparente, si l'on accepte que toutes les attaques menées contre eux sont de nature antijuive. En revanche, si l'antijudaïsme est un corollaire des actions pontificales, ecclésiastiques, politiques, économiques et populaires, il n'y a plus lieu de s'interroger sur l'ambiguïté des comportements. Ainsi, le fait que Charles-Quint cautionne les "lois du sang" en Espagne tout en protégeant les juifs de l'Empire germanique n'a rien de surprenant. Il est important de ne pas effectuer une lecture historique trop judéocentrée, *a fortiori* lorsque la politique et l'économie sont des composantes majeures. L'histoire des juifs ne doit pas être envisagée de manière isolée, mais comme composante de l'histoire plus générale de la Chrétienté.

Que révèle alors l'image négative des juifs sur les chrétiens ? L'Eglise cherche à se définir par rapport au judaïsme et cette quête l'a conduite peu à peu à avilir les juifs, sciemment ou non, puisque son discours trouve un prolongement dans les écrits religieux puis profanes, ainsi que dans l'iconographie. Le prétendu prosélytisme juif est une menace à conjurer absolument, au même titre que l'hérésie cathare ou les mouvements sectaires. De manière plus générale, l'Eglise lutte contre le Mal et les juifs en font partie. Pourquoi les juifs sont-ils érigés en boucs émissaires absolus ? Mais le sont-ils seulement ? En effet, il est nécessaire de faire sortir les juifs des études monographiques afin d'analyser leur histoire sous

⁴ Cf. BARON Salo Wittmayer, *A social...*, *op. cit.*, vol. IX, vol. XII et vol. XIV.

un angle comparatif⁵. Ainsi, la construction de l'image de la sorcière et de celle du Turc a révélé qu'elles participent toutes deux du même procédé de diabolisation des Autres. Les caractéristiques morales, physiques ou iconographiques des juifs sont en fait celles de tous les êtres mauvais de la société, soit qu'ils en sont rejetés pour leurs pratiques jugées déviantes, soit qu'ils s'en excluent eux-mêmes par le refus du message christique. L'étude comparée de ces trois figures de l'altérité a donc mis en évidence que les juifs sont des "suppôts de Satan" parmi d'autres. Cela confirme par conséquent l'hypothèse selon laquelle les juifs ne sont pas tant rejetés en tant que juifs mais parce qu'ils ne sont pas chrétiens (de même que la sorcière qui n'est pas acceptée parce qu'elle est une mauvaise chrétienne). Tous ces Autres empêchent la réalisation de l'unité chrétienne. Bien plus qu'un questionnement sur les juifs, les formes de l'antijudaïsme médiéval et moderne trahissent une profonde déstabilisation du monde chrétien et une remise en question permanente de la place de l'Eglise. Celle-ci ne fait que s'accroître lors du Grand Schisme entre 1378 et 1417, et au XVI^e siècle, lorsque le courant protestant fait son apparition.

La menace diabolique, qui, de fait, accentue la mise en altérité, et donc le rejet, des juifs, est entretenue par les autorités ecclésiastiques qui y voient le moyen de maintenir une barrière psychologique permettant d'assujettir tant les juifs que les chrétiens. Les juifs ne sont jamais considérés pour eux-mêmes : dans l'iconographie comme dans la littérature, ils sont le calque maléfique des chrétiens. "La période moderne a besoin de construire une image du musulman, un "autre" nécessaire. D'une part se crée l'image du musulman, du Sarrasin, du Maure ou du Turc, totalement étranger et maléfique. Que ce soit dans la littérature populaire ou savante, les musulmans sont dépeints de la sorte ; d'autre part, la construction d'un pareil stéréotype, faux, permet aux chrétiens de se définir eux-mêmes. En effet, les musulmans deviennent en un sens le négatif photographique de la propre perception de l'image des chrétiens, qui montre les chrétiens braves, courageux, vertueux dans leur foi et envers Dieu"⁶. La même remarque peut être faite pour les juifs. Les mauvaises actions qu'ils sont supposés commettre, non seulement sont les mêmes que celles imputées aux sorcières et aux Turcs, mais surtout, elles sont le négatif de l'univers chrétien. Elles sont un moyen pédagogique pour le clergé de montrer la voie à ne pas suivre. Là où l'Eglise s'insurge contre les mœurs dépravées de ses fidèles, les Autres sont transformés en êtres lubriques. Ce sont toujours les mêmes accusations et les mêmes préjugés que l'on retrouve d'un auteur à l'autre : cette pensée

⁵ Il serait bon, en effet, d'envisager d'inclure les juifs dans une étude comparative qui les placerait sur le même plan qu'une catégorie sociale qui, pour une fois, ne serait pas honnie, tels les bourgeois, les marchands ou les nobles. Cela permettrait d'observer l'histoire des juifs et leur existence sous un jour nouveau, car, quelle réflexion productive peut ressortir d'une comparaison des juifs et des lépreux ?

stéréotypée trahit une méconnaissance du juif réel. De la même manière, les théologiens et les humanistes ne s'intéressent pas aux juifs réels, mais au juif de la *Bible*, afin de se forger des armes pour mieux le combattre et l'amener à la conversion. Finalement, travailler sur le groupe socio-religieux des juifs permet surtout d'appréhender les peurs et les aspirations du groupe majoritaire qui le redoute. Le "problème juif" est donc avant tout un problème chrétien.

Après ces quelques considérations, remarquons que le lien établi entre l'Empire germanique médiéval et moderne et l'Allemagne nazie semble se déliter. Une seule occurrence fait montre d'une cruauté et d'un rejet des juifs réfléchis et argumentés : 1349. En effet, des magistrats se réunissent à Benfeld et décident, face au fléau de la Peste Noire, d'exterminer les juifs de plusieurs localités. Jamais pareille décision n'a été prise auparavant ni ne sera prise avant le XVIIIe siècle. Ainsi, le thème abordé dans l'introduction de ce travail, concernant la légitimité ou non de l'emploi du terme antisémitisme avant le XIXe siècle, trouve ici une réponse catégorique : en aucun cas. A l'instar d'autres mots tels que Holocauste, déportation, question juive, ... le terme antisémitisme renvoie à un vocabulaire consacré, qui évoque le national-socialisme ou la France de Vichy. Recourir à ces anachronismes ne fait qu'entériner l'amalgame entre deux périodes qu'il convient absolument de séparer, car le problème ne réside pas tant dans le sens des termes qu'aux idées auxquelles ils renvoient. L'histoire ne devant pas être lue à l'envers, il est fondamental de respecter la terminologie propre à chaque époque, afin d'éviter de créer une continuité entre les diverses formes de rejet des juifs qui apparaissent aux différentes époques de l'histoire.

Dans un second temps, arrêtons-nous sur l'autre image des juifs, moins mise en valeur dans l'historiographie. Comment expliquer l'existence du bon juif dans l'iconographie et la littérature et comment justifier les liens sociaux qui unissent les chrétiens et les juifs ? Un constat s'impose : l'image maléfique des juifs diffusée dans la société chrétienne n'est pas suffisamment forte au Moyen Age et à l'époque moderne pour que toute relation interconfessionnelle cesse. D'ailleurs, ce n'est pas sur un plan religieux que le chrétien envisage son voisin juif, mais d'un point de vue social, économique et, parfois même, convivial. Le juif fantasmé aurait donc été accentué par une large part d'historiens qui n'ont pas cherché à contrebalancer l'antijudaïsme théologique par les relations sociales. Par essence, la perception chrétienne des juifs est antijudaïque ; la judéophobie, en revanche, apparaît au cas par cas, de manière ponctuelle et localisée.

⁶ BLANKS David R. et FRASSETTO Michael (éd.), *Western Views of Islam...*, *op. cit.*, p. 5.

La mission chrétienne envers les juifs reste, tout au long de la période étudiée, le point principal sur lequel se focalisent les autorités religieuses. Cette mission permet à l'Eglise catholique de se rassurer et de consolider sa position, dans une Chrétienté soumise à de nombreuses tensions, religieuses notamment. Cela s'observe tout particulièrement lors des guerres de religion. Après le soubresaut fanatique et antijudaïque amorcé par Martin Luther, les tentatives pour convertir les juifs se placent davantage sous le signe de l'ouverture, à l'image de l'entreprise de Johannes Buxtorf, qui cherche à comprendre qui sont les juifs et la manière dont ils vivent. Bien que cette ouverture à l'autre ne soit pas systématique, elle tend à se répandre au XVIIe siècle. La renaissance des lettres hébraïques a permis cette avancée des érudits dans le domaine culturel et culturel juif. Il y a, au XVIIe siècle, une volonté qui se dessine de réunir les deux communautés, qu'illustre, entre autres, la *Cabbala denudata* de Knorr von Rosenroth. Il y représente la kabbale sous les traits d'une jeune femme qui soutient la religion chrétienne, parce qu'elle a en sa possession les clefs pour comprendre à la fois l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*⁷. Pour lui, la kabbale est le lieu où la synthèse du judaïsme et du christianisme peut s'opérer, c'est elle qui permet de surmonter tous les litiges entre les différents courants de la société, religieux ou autres. Cela se traduit également sur le terrain par un vaste mouvement d'évangélisation des juifs. Parmi les précurseurs, il faut citer le juriste et orientaliste Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) qui, au nom de la charité chrétienne, en appelle au respect de la tradition juive⁸.

Ce mouvement n'est pas propre à l'Allemagne, il se produit dans l'ensemble de l'Occident. De plus en plus de protestants louent le savoir des juifs, la force de leur foi et cherchent à mettre en valeur la culture vétérotestamentaire. Les prénoms portés dans l'*Ancien Testament* sont très en vogue à cette époque dans les cercles protestants. L'on trouve ainsi beaucoup d'Abel, d'Abraham, d'Elie ou d'Isaac chez les grandes figures protestantes du XVIIe siècle. Un certain Abraham Mazel est chef des camisards en France, en 1680⁹. Il faudra

⁷ GIDAL Nachum T., *Les Juifs en Allemagne...*, op. cit., p. 80.

⁸ KAENNEL Lucie, *Luther...*, op. cit., p. 92. Les chrétiens ont des devoirs à l'endroit des Juifs. Il y a également Esdras Edzard (1629-1708) qui crée à Hambourg une fondation pour promouvoir l'évangélisation des Juifs et venir en aide aux nouveaux convertis. En reconnaissant la spécificité du judaïsme, le fondateur du mouvement piétiste (d'après Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, 1970), Philipp Jacob Spener (1635-1705), renonce du même coup à violenter la conscience juive. Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) fonde à Halle l'*Institutum Judaicum* qui disparaîtra en 1792. Des missionnaires sont envoyés sur le terrain à la rencontre des Juifs pour s'entretenir avec eux. Cf. WAGENSEIL Johann Cristoff, *Tela Ignea Satanae hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum ἀνεκδοτοι*, Altdorf, 1681 et *ID., Hofnung der Erlösung Israelis, oder Klarer Beweiss der annoch bevorstehenden und wie es scheint allgemach-herannahenden grossen Jüden Bekehrung*, Nuremberg, 1707.

⁹ CABANEL Patrick, *Juifs et protestants...*, op. cit., p. 11. L'auteur dresse un parallèle entre l'expulsion des Juifs d'Espagne et la révocation de l'Edit de Nantes.

ensuite attendre le XIXe siècle pour voir apparaître des sociétés à vocation missionnaire, aussi bien en Allemagne, en France et en Angleterre qu'en Suisse et en Scandinavie¹⁰.

Un véritable philosémitisme chrétien, essentiellement théologique, naît dans le courant du XVIIIe siècle, annonciateur de l'époque des Lumières. Cette tendance ne touche, certes, que les intellectuels, mais elle se propage rapidement et à grande échelle. La tolérance nouvelle ou plus accentuée envers les juifs ne perd pas de vue l'objectif missionnaire et ce n'est pas tant les juifs qui sont visés que les chrétiens potentiels, ce qu'illustre très bien, par exemple, l'attitude de Calvin. La mission chrétienne envers eux est d'ailleurs hautement louée. Le 22 avril 1675, Knorr von Rosenroth écrit au kabbaliste anglais Henry More les quelques lignes suivantes :

"(...) Je loue très hautement ton zèle ardent en vue de la conversion des juifs. Cette œuvre est digne d'un homme qui est chrétien non seulement par son nom, mais par tout son être. Je suis d'accord avec toi pour penser qu'il est utile, voire indispensable, avant de commencer une telle entreprise que les chrétiens et les juifs étudient mutuellement leur théologie ou théosophie respective. Une contribution non négligeable à une telle compréhension mutuelle est apportée par celui qui se met à la disposition des deux côtés, comme interprète. C'est pourquoi non seulement la communauté des érudits, mais la chrétienté tout entière, doit t'être reconnaissante de t'être avancé sur ce terrain difficile (...)"¹¹.

Une certaine forme de compassion transparaît dans les écrits de cette époque. Ainsi, à la haine de Luther s'oppose l'humanité de Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623), l'un des *leaders* du protestantisme français. Il rédige en 1607 son *Advertissement aux Juifs sur la venue du Messie*, dans lequel il s'adresse avec une étrange tendresse aux juifs que le messie ne vient pas voir : *Toujours l'œil à la fenêtre, pour voir que ce Messias viendra, ce roi promis si longtemps, tant attendu, tant souspiré, et il ne paroist point, c'est l'aube du jour, qui devoit luire sur vos ténèbres, et contre nature, elle recule*¹². Ce philosémitisme chrétien est d'autant plus rendu possible que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle a lieu en Occident "le crépuscule du diable", selon la formule de Robert Muchembled¹³. Une rupture cruciale se produit, dont les causes sont multiples : Guerre de Trente Ans, guerres civiles en Angleterre,

¹⁰ *Ibid.*, p. 93. C'est ainsi qu'est fondé en 1871 par Franz Delitzsch l'*Evangelisch-lutherischer Centralverein für Mission unter Israel* et fondé en 1880 à Leipzig un *Institutum Judaicum* où il est entre autres dispensé un enseignement sur le judaïsme.

¹¹ Cité et traduit dans BENZ Ernst, "La kabbale chrétienne...", *art. cit.*, p. 106 : (...) *Equidem studium tuum atque sollicitudinem de convertendis Judaeis magnopere laudo, quippe opus dignum viro non nomine solum, sed et re ipsa Christiano. Tuaeque sententiae accedo, quod non solum utile sed fere necessarium sit, antequam res tanti momenti suscipiatur, ut Christianus ac Judaeus mutuam utriusque intelligant Theologiam sive Theosophiam. Ac proinde quod non contemnendum gradum ad hanc rem faciat, qui se communem utriusque praestat Interpretem. Qua de causa ingentes profecto tibi debentur gratiae non tantum a re publica literaria, sed a toto Christiano orbe, quod hanc tam difficilem Provinciam in the susceperis (...).*

¹² DUPLESSIS-MORNAY Philippe de, *Advertissement aux Juifs sur la venue du Messie*, Saumur, 1607. Voir également YARDENI "Millénarismes protestants et tolérance des Juifs en France au XVIIIe siècle", dans *Homo religiosus, autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997, p. 659-664.

¹³ MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable...*, *op. cit.*, p. 200 et suivantes.

avancées scientifiques, progrès de la raison cartésienne, ...¹⁴. Alors même qu'une certaine forme de tolérance théologique des juifs apparaît, un terme est mis aux chasses aux sorcières. Le traité de Westphalie, en 1648, donne naissance à un nouvel Occident, plus clément, semble-t-il, envers les minorités. Les années 1640 constituent un tournant important dans les milieux érudits. Et c'est vers 1660 que se diffuse le courant philosophique des sceptiques, selon lequel le démon n'est qu'un symbole du Mal présent en l'être humain¹⁵. Dès lors, le diable n'est plus unifié, ses visages et ses apparitions sont multiples, le discours eschatologique perd de sa vigueur et la peur recule. Le XVIIe siècle est donc un temps intermédiaire, durant lequel l'héritage médiéval est relégué à un second plan, et avant l'instauration, au siècle suivant, d'un antijudaïsme "éclairé", c'est-à-dire propre aux Lumières. Songeons notamment à Voltaire.

Qu'en est-il de l'évolution de la perception et de la place des juifs, en dehors des cercles d'intellectuels et de théologiens, entre le XIIIe et le XVIIe siècle ? Au cours du Moyen Age et durant le début de l'époque moderne, quelques juifs fuient en Pologne¹⁶ et en Turquie, où ils bénéficient de conditions d'existence meilleures qu'en Occident. Cependant, au XVIIe siècle, c'est une migration dans le sens inverse qui s'observe. Les juifs partis à l'est se réinstallent en Allemagne, ainsi qu'en France et en Angleterre, qui leur rouvrent leurs portes pour la première fois depuis le Moyen Age. Cela s'explique à la fois par la dégradation de la situation pour les juifs en Pologne (massacres de Chmielnicki en 1648-1649) et dans l'Empire ottoman, et par l'élan philosémite qui s'empare de l'Occident. L'axe rhénan redevient le pôle du judaïsme, notamment après le passage des terres alsaciennes à la couronne française, après 1648. La politique de la monarchie française s'avère plutôt favorable aux juifs, l'accès aux villes leur est à nouveau autorisé et les communautés juives croissent rapidement. Ils deviennent les principaux financiers de la Couronne de France¹⁷.

Le judaïsme rhénan ne revêt plus, au XVIIe siècle, un caractère résiduel. Cela s'explique également par l'arrêt, au début de l'époque moderne, des massacres collectifs. Les juifs jouissent d'une plus grande tranquillité. Il faut noter tout de même qu'il n'y a jamais eu d'exodes massifs des juifs hors des frontières de l'espace germanique. Cela traduit peut-être que leur existence n'a pas été aussi tragique que certains historiens la présentent. Par ailleurs, le développement du *yiddish* témoigne de l'implantation solide des juifs en Allemagne.

¹⁴ Cf. HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935.

¹⁵ MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable...*, *op. cit.*, p. 211.

¹⁶ [diaporama 190].

¹⁷ INGOLD Denis, "Les Juifs en Haute Alsace...", *art. cit.*, p. 126.

Georges Weill souligne la force et la durée du judaïsme rural en Alsace jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale. En un siècle, c'est-à-dire du milieu du XVII^e siècle à la Révolution, la population juive passe de 2 000 à plus de 23 000 âmes. 10 000 juifs vivaient en Basse Alsace en 1732¹⁸. Le repeuplement ne s'effectue pas de manière homogène : d'après les noms de famille, les migrants proviennent surtout de Rhénanie et du centre de l'Allemagne¹⁹. Simon Schwarzfuchs, quant à lui, établit un parallèle entre le repeuplement de l'Alsace et celui des principautés allemandes de Bade, de Hesse, de Franconie et de Bavière, à l'époque de la Guerre de Trente Ans²⁰. Finalement, de manière peut-être assez paradoxale, ce sont les expulsions des juifs qui ont permis aux communautés rurales de se développer et ainsi, de connaître une existence en continu, au moins en Alsace. Le juif rural devient alors une figure emblématique des campagnes, qu'on rencontre encore dans la seconde moitié du XX^e siècle, en Alsace et en Moselle notamment, sous les traits d'un colporteur répondant au surnom de "Maushé Maushé", déformation de Moïse²¹.

Cet axe rhénan revigoré et le retour plus général des juifs en Allemagne et en Occident sont la preuve même que l'histoire des juifs ne peut se lire sur le mode du déclin absolu et continu, depuis la première croisade jusqu'à la *Shoah*. Cela ne signifie pas que le juif fantasmé ait disparu. Il reste présent, à l'état plus ou moins latent, prêt à resurgir à la moindre occasion, mais il n'est pas, pour les juifs réels, une menace permanente. C'est donc d'une tolérance partielle ou par défaut dont jouissent les juifs de l'espace germanique, mais c'est également la seule qu'ils connaissent. De la même manière, l'humanisme des érudits ne peut être qualifié d'intolérant, car ce n'est que dans son acception philosophique plus actuelle – qui remonte au XIX^e siècle – que ce terme s'accompagne des notions d'humanité et d'épanouissement humain. Aussi moralement condamnable que cela puisse paraître, mais il n'est pas du ressort de l'historien de juger : "l'antisémitisme doit être étudié comme un fait de sociologie normal alors qu'il nous apparaît comme une maladie de l'esprit (...). Il ne faut pas oublier que sur le long terme, la haine du Juif fut la norme et non l'exception, ce qu'Érasme disait avec son "s'il est d'un bon chrétien de détester les juifs, alors nous sommes tous de bons chrétiens"²². Tant que les juifs évoluent dans un univers chrétien, où la religion est prépondérante, ils ne peuvent

¹⁸ DALTROFF Jean, "Les Juifs d'Alsace...", *art. cit.*

¹⁹ WEILL Georges, "Espaces réels et espaces imaginaires chez les Juifs d'Alsace du Moyen Age au XIX^e siècle", *AJ*, 37 (2004), p. 47-59

²⁰ SCHWARZFUCHS Simon, "Alsace and the Southern Germany : the creation of a border", dans BRENNER Michael, CARON Vicky et KAUFMANN Uri R. (dir.), *Jewish Emancipation reconsidered, the French and German Models*, Tübingen, 2003, p. 5-26.

²¹ RAPHAËL Freddy, "Le Judaïsme d'Alsace ou la célébration de la vie", dans *ID.* (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 9.

²² ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 7.

être pleinement acceptés. Le "Mausché" comme le *Hoffjud* sont les témoins vivants de cette ambivalence constante entre accueil et rejet. Ils sont juifs, donc différents, mais intégrés, parce qu'utiles. Des liens amicaux peuvent se nouer entre le juif de Cour et son seigneur, ou entre le colporteur et les paysans chrétiens. Néanmoins, l'un comme l'autre demeure du côté de la différence. Depuis le Moyen Age, le concept d'identité va de pair avec celui d'altérité, et dans le cas précis des juifs, l'inclusion et l'exclusion sont les deux faces complémentaires du même processus d'affirmation identitaire du groupe dominant. Ainsi, définir le juif, le circonscrire, permet de l'identifier, soit dans le but de mieux le rejeter, soit dans le but de l'intégrer. C'est bien cette tolérance, ou ce qui s'en approche si l'usage de ce terme déplaît à certains, qui a permis une présence continue des juifs en Allemagne, depuis le Moyen Age, et qui explique le fait que, en dépit de la prégnance du juif fantasmé, ils n'aient pas tous été chassés ou massacrés. Tout comme le nazisme, l'émancipation ne s'est pas créée *ex nihilo*, elle a des racines chrétiennes.

Le statut de bouc émissaire aurait-il des limites ? Il semblerait, en effet, que ce soit le cas. Ce n'est pas tant l'histoire des juifs qui est en cause ici que la lecture misérabiliste qui en est donnée. Placer les juifs comme éternelles victimes comporte certains risques, tels que, à l'instar de Jean-Paul Sartre, vivement critiqué par Hannah Arendt²³, ne voir dans le juif qu'une créature de l'antisémite : "Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif : voilà la vérité simple d'où il faut partir"²⁴. Le juif serait donc, selon lui, renvoyé à sa judéité, par le regard de l'autre, de celui qui le hait. L'Eglise, plus que tous les autres encore, "à cause de l'horreur religieuse qu'il a toujours inspirée"²⁵, a engendré le juif, parce qu'en l'excluant et en le rejetant, elle lui a assigné une fonction économique nécessaire mais maudite²⁶. Un autre risque est de verser dans les délires antisémites, qui consistent à présenter l'antisémitisme comme la conséquence de la nature même des juifs, inassimilables et dangereux, justifiant alors les mesures prises contre eux, qui apparaissent dès lors défensives et nécessaires. Bernard Lazare, qui n'est pourtant pas antisémite, place cette théorie au cœur même de son propos : puisque les juifs suscitent la haine partout où ils passent, c'est donc bien eux qui la génèrent²⁷. Par leurs particularismes et par leurs différences revendiqués, les juifs se

²³ ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme...*, *op. cit.*, p. 18-19.

²⁴ SARTRE Jean-Paul, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 83-84. Voir également BENBASSA Esther et ATTIAS Jean-Christophe (dir.), *La haine de soi. Difficiles identités*, Paris, 2000, p. 16-17.

²⁵ *Ibid.*, p. 82.

²⁶ CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 69.

²⁷ LAZARE Bernard, dans *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, 1894, vol. I, p. 42 : "(...) Si cette hostilité, cette répugnance même, ne s'étaient exercées vis-à-vis des Juifs qu'en un temps et en un pays, il serait facile de démêler les causes restreintes de ces colères ; mais cette race a été, au contraire, en butte à la haine de tous les peuples au milieu desquels elle s'est établie. Il faut donc, puisque les ennemis des juifs appartenaient aux races les plus diverses, qu'ils vivaient dans des contrées fort éloignées les unes des autres, qu'ils étaient régis par

maintiennent délibérément à l'écart des populations parmi lesquelles ils vivent. Cette insociabilité et ce comportement fermé sont également mis en avant par Fernand Braudel, qui fait remarquer qu'à l'époque de la Renaissance, les juifs ne sont absolument pas des gens accueillants. Ils auraient, selon lui, fait preuve d'une intolérance plus grande encore que celle des chrétiens, choisissant de s'enfermer dans leurs ghettos "pour défendre leurs croyances et la continuité du *Talmud*"²⁸. Ainsi, percevoir la lecture de l'histoire juive sous un angle victimaire favorise ces théories. C'est une forme de fatalité qui s'abat sur les juifs, à toutes les époques : "Ainsi, la malédiction originelle s'est redoublée bientôt d'une malédiction économique et c'est surtout cette dernière qui a persisté. (...) L'antisémitisme [est devenu] une structure permanente de la communauté non juive"²⁹. L'antijudaïsme est alors présenté comme étant une composante indispensable au bon fonctionnement de la société.

Le concept du bouc émissaire repose également sur une histoire fondamentalement pessimiste, telle que celle qu'a pu écrire Jean Delumeau sur la peur en Occident. Il se fonde en effet sur l'idée que l'homme, par nature, n'aime pas l'autre et rejette systématiquement la différence. L'homme serait un loup pour l'homme, selon l'adage. Or, juifs et chrétiens se fréquentent, les sources conservées en archives attestent ce fait. De plus, la peur de l'autre n'est pas innée, elle s'acquiert. Si les chrétiens haïssent les juifs, c'est parce qu'ils ont des raisons précises, telles que les élucubrations calomnieuses qui sévissent dès le XIII^e siècle. Un autre axiome consiste à présenter l'ennemi commun comme un facteur de cohésion sociale. Cependant, les massacres de juifs, qui s'insèrent dans des révoltes plus vastes, n'y ont jamais mis un terme. Le sociologue Guillaume Erner s'interroge : " Pourquoi et comment une représentation mensongère des Juifs parvient-elle à convaincre ?" Il répond que si "le modèle du bouc émissaire est incontournable, [c'est] parce qu'il prétend, pour un coût cognitif modeste, expliquer l'antisémitisme"³⁰. L'interprétation traditionnelle comporte des faiblesses et ne peut s'avérer satisfaisante : les juifs sont des victimes de choix parce qu'ils sont différents, massacrés à cause des malheurs du temps à un moment où les crises sociétales ont atteint leur paroxysme. Le sacrifice des juifs est présenté ici comme fonctionnaliste. Ce rôle pourrait être rempli par n'importe quelle autre catégorie sociale et/ou religieuse. Cette simplification à l'extrême – qui n'explique rien d'ailleurs – est celle que l'on retrouve chez de

des lois différentes, gouvernés par des principes opposés, qu'ils n'avaient ni les mêmes mœurs, ni les mêmes coutumes, qu'ils étaient animés d'esprits dissemblables ne leur permettant pas de juger également de toutes choses, il faut donc que les causes générales de l'antisémitisme aient toujours résidé en Israël même et non chez ceux qui le combattirent (...)"

²⁸ BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, vol. I, Paris, 1966, p. 142. Cet ouvrage n'est pas répertorié dans la bibliographie générale.

²⁹ SARTRE Jean-Paul, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 82 et p. 84.

³⁰ ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 5.

nombreux historiens. Que faire alors des autres boucs émissaires, comme la sorcière ? Comment comprendre les persécutions qui ont lieu en période de prospérité ? Pourquoi subitement, à partir de 1096, les juifs remplissent-ils la fonction de boucs émissaires, alors même que jusque-là, ils vivaient en bonne entente avec les chrétiens ? Ils ne deviennent pas des boucs émissaires, c'est la Chrétienté et les peurs qu'elle génère qui poussent les populations à vouloir châtier les démons, parmi lesquels se trouvent les juifs.

Un autre danger que recèle le modèle explicatif du bouc émissaire est la vision "éternitaire" de l'antisémitisme, c'est-à-dire que l'on recherche ses racines dans un passé toujours plus lointain, à l'image de ce qu'a fait Adolf Hitler. Theodor Mommsen et Bernard Lazare ont travaillé sur l'ancienneté de l'antisémitisme, en faisant ressortir l'homogénéité des actes hostiles qui traversent les époques. Si depuis Jules Isaac, dans les années 1960, cette manière d'aborder l'histoire des juifs est dépassée, mais continue d'être appliquée, elle est néanmoins remplacée par une autre vision tout aussi limitée, puisque l'antisémitisme est présenté comme un phénomène inéluctable³¹. Cela accrédite la "différence juive" et contribue à ancrer définitivement les juifs dans leur statut de groupe marginal. Guillaume Erner montre dans son étude que l'altérité intrinsèque des juifs est omniprésente dans la littérature antisémite, où ils sont posés comme un groupe anthropologique absolument singulier, mais également dans la sociologie de l'antisémitisme. Il insiste sur le fait que ce concept doit être manié avec précaution, car se profile l'idée d'une corresponsabilité des juifs dans leurs propres persécutions – corresponsabilité fataliste qui tend à déculpabiliser les bourreaux, alors même que l'un des principaux buts du modèle du bouc émissaire était de déresponsabiliser les juifs³². Cette assertion concernant la différence des juifs perd toute consistance lorsqu'elle quitte le domaine religieux. La preuve en est donnée par les innombrables mandements locaux, impériaux et pontificaux exhortant les juifs à se distinguer des chrétiens, et par la lutte que mènent les rabbins contre l'assimilation de leurs fidèles à leur environnement chrétien.

La vision éternitaire de l'antisémitisme entraîne une conception téléologique de la haine des juifs, qui se retrouve résumée par Raul Hilberg dans la parabole suivante :

"Vous n'avez pas le droit de vivre parmi nous en tant que Juifs
Vous n'avez pas le droit de vivre parmi nous
Vous n'avez pas le droit de vivre"³³

³¹ ISAAC Jules, *L'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 15-43.

³² ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 29.

Ainsi, dans ce schéma, la mort des juifs devient inéluctable : tel est leur destin. L'on y trouve une forme d'excuse, mettant en avant que c'est ainsi que les événements doivent se dérouler. Le modèle du bouc émissaire érige la mort des juifs en norme et atteint son paroxysme avec la *Shoah*. Or, l'historien, aujourd'hui, ne saurait accepter ce postulat, étant donné les nombreuses sources qu'il a à sa disposition qui infirment cette théorie. Comme le propose Guillaume Erner, combattons ce schéma explicatif révolu et "offrons aux boucs émissaires un repos bien mérité parmi théories inutiles et incertaines"³⁴.

Est-il nécessaire de souffrir lorsqu'on est juif ? Faut-il croire, comme l'affirmait entre autres Jean-Paul Sartre, que la fin des persécutions fera disparaître les juifs ? Pourquoi l'historiographie du passé juif ne peut-elle pas s'affranchir des stigmates du présent ? Pour des raisons morales et humaines, il importe de rattacher les bourreaux du XXe siècle à des ancêtres éloignés et de puiser inlassablement dans les sources médiévales et modernes, pour y trouver l'explication salutaire de la *Shoah*. Cette dernière devient l'étape ultime dans l'histoire de la perception des juifs, conditionnant ainsi le regard porté sur le passé. Elle est l'événement vers lequel doivent converger toutes les sources et les données, non seulement pour l'expliquer, mais surtout pour conserver son souvenir. Il ne s'agit plus tant d'histoire que de mémoire. *Zakhor* ! L'histoire peut-elle néanmoins se passer de mémoire ?

La mémoire, que l'on compare ou oppose à l'histoire est collective ; elle répond aux attentes du plus grand nombre. C'est d'ailleurs de là qu'elle tire sa force. Un véritable engouement pour le passé et le patrimoine a éclos dans les années 1980, en France comme ailleurs. Mentionnons seulement la mise en place des Journées du Patrimoine qui attirent chaque année des visiteurs toujours plus nombreux ou l'essor de la généalogie qui remplit les centres d'archives d'anonymes désireux de connaître leurs racines. Notre époque souffre de "commémorativité", selon le terme d'Antoine Prost³⁵. Tout le monde "fait de l'histoire", cette dernière est sortie du carcan purement universitaire et évolue selon des règles très aléatoires³⁶. Une culture nostalgique du passé se fait jour. Les notions premières de la discipline historique, à savoir la vérité et l'objectivité, ne sont plus respectées. C'est exactement ce phénomène que décrit Pierre Nora, dans son anthologie sur les lieux de mémoire, dans le

³³ Cf. HILBERG Raul, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, 1988 (éd. orig. *The destruction of the european Jews, revised and definitive edition*, New York, 1985).

³⁴ ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme...*, op. cit., p. 245.

³⁵ PROST Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, 2001 (éd. orig. Paris, 1996), p. 302.

³⁶ BECKER Carl, "Everyman his own Historian", *American Historical Review*, 37 (1932), p. 234.

chapitre intitulé "L'ère de la commémoration"³⁷. Il y explique le phénomène de "boulimie commémorative" qui sévit depuis quelques années. Selon lui, "le vrai lieu de mémoire du judaïsme est la mémoire elle-même"³⁸. Etre juif, c'est d'abord se souvenir de l'être³⁹. *De facto*, leur constitution en "peuple de la mémoire" exclut tout souci d'histoire, jusqu'à ce que l'époque contemporaine la leur impose⁴⁰. Or, peut-on aborder de manière historique le peuple de la mémoire ?

Depuis les croisades jusqu'à la *Shoah*, la mémoire juive s'est construite dans et avec la souffrance, faisant de cette dernière un ciment de groupe. Perpétuer par le souvenir la douleur des ancêtres permet de se rattacher à eux, en souffrant à leur place. Il importe alors de transmettre ce legs aux générations futures. Ce n'est que dans les années 1960 que l'Holocauste suscite un réel intérêt, croissant depuis lors, faisant du *Journal d'Anne Franck* l'un des ouvrages les plus lus dans le monde. Plus que tout autre événement dans l'histoire juive, la *Shoah* appartient au "patrimoine de l'inhumanité"⁴¹. La mort des juifs est conçue comme quelque chose de singulier, doté d'une dimension universelle. Cela donne lieu, dans les années 1980, à des débats autour de la question de l'unicité de cette extermination. "Ainsi, le génocide est progressivement sorti de l'histoire pour devenir une forme de Passion collective", touchant les juifs et les non-juifs, permettant – ironie de l'histoire – "aux juifs de redevenir les Christs des nations"⁴². Le travail de mémoire est en marche et une mémoire du génocide se met en place. Cependant, cette attitude face à la *Shoah* a eu également pour conséquence inverse l'émergence de quelques voix se plaignant de l'omniprésence de cet événement, devenu un véritable *business*. Albert Camus lui-même, dans ses *Essais* en 1965, n'écrit-il pas que "le monde a horreur de ces victimes inlassables. Ce sont elles qui pourrissent tout et c'est bien leur faute si l'humanité n'a pas bonne odeur"⁴³ ?

Le travail de mémoire se mue, en effet, progressivement en devoir de mémoire, conférant à l'Holocauste une place centrale dans l'histoire de la souffrance humaine. C'est ainsi que *Zakhor* est compris, comme l'explique Paul Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire et*

³⁷ NORA Pierre, "L'ère de la commémoration", dans *ID.* (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. III, Paris, 1997, p. 977-1012. Voir également MORIZET Jacques et MÜLLER Horst (dir.), *Allemagne France. Lieux et mémoire d'une histoire commune*, Paris, 1995.

³⁸ *ID.* (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris, 1997, p. 19. Voir également VIDAL-NAQUET Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, tome I, Paris, 1991, p. 9.

³⁹ NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris, 1997, p. 30-31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴¹ ERNER Guillaume, *Explique l'antisémitisme...*, *op. cit.*, p. 239.

⁴² *Ibid.*

⁴³ CAMUS Albert, *Essais*, Paris, 1965, p. 718.

*l'oubli*⁴⁴. Les survivants et les descendants de survivants se doivent d'accomplir cette tâche primordiale. De nombreux historiens, parmi lesquels Annette Wieviorka⁴⁵, considèrent le procès Eichmann comme le tournant qui a permis l'essor dans le monde entier de la mémoire du génocide⁴⁶. Il devient un événement fondateur et indépassable, comme les massacres consécutifs à la première croisade ou l'expulsion de 1492 en leur temps, fournissant une grille de lecture nouvelle pour les événements de l'existence juive, future mais également passée. Une continuité est ainsi instaurée dans l'histoire juive⁴⁷ et la commémoration de l'Holocauste devient constitutive d'une certaine identité juive⁴⁸. Une religion de la *Shoah* se fait jour, la judéité se renforçant par ce lien doloriste. *Zakhor* se double de l'injonction "Plus jamais ça !". La mémoire lacrymale du passé juif est ainsi consacrée et devient inébranlable.

Si le devoir de mémoire est fondamental, comme l'a prouvé à plusieurs reprises Primo Lévi, il a l'inconvénient d'obstruer le jugement de ceux qui l'accomplissent "lorsqu'il s'agit de porter un regard neutre sur le passé de [leurs] ancêtres qui ont tant souffert"⁴⁹. Un mode de pensée orienté et conditionné, immuable, apparaît, laissant peu de place à une perception plus positive des juifs. Ces derniers sont en effet inscrits dans une lignée malheureuse, constitutive de leur (mal)être, où l'antisémitisme est une composante constante. La mémoire collective est artificielle et n'a aucune teneur scientifique, par rapport à l'histoire. Ce qui importe davantage, c'est de maintenir vivant le souvenir d'un certain passé qui doit répondre aux besoins de ceux qui le commémorent, pas la recherche de la "vérité historique" tant prônée par Marc Bloch et rappelée plus récemment par Annette Wieviorka⁵⁰. La mémoire a donc des répercussions sur la lecture historique de l'existence juive, puisque la souffrance et le statut de victime ou de martyr deviennent les piliers fondamentaux de l'histoire des juifs depuis la destruction du second Temple⁵¹.

Pourtant, des voix ont tenté de se faire entendre, pour dénoncer les travers de l'écriture d'une histoire trop sous l'emprise de la mémoire. Dans son dernier ouvrage, Esther Benbassa n'a de cesse de fustiger l'époque insupportable de victimisation dans laquelle nous vivons, qui

⁴⁴ RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000, p. 519.

⁴⁵ WIEVIORKA Annette et NIBORSKI Itzhok, *Les Livres du souvenir. Mémoires juifs de Pologne*, Paris, 1983 ; *EAD.*, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, 1992 ; *EAD.* et BARCELLINI Serge, *Passant, souviens-toi. Lieux du souvenir de la Seconde Guerre mondiale en France*, Paris, 1995 ; *EAD.*, *L'ère du témoin*, *op. cit.*

⁴⁶ SAIDEL Rochelle G., *Never too late to remember. The politics behind New York City's Holocaust Museum*, New York, 1996.

⁴⁷ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 123-124.

⁴⁸ WIEVIORKA Annette, *L'ère du témoin*, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 167. La citation se trouve en première page de la thèse.

entrave le travail d'histoire⁵². Apprenons à observer le passé juif dans son intégralité et non plus sous le seul angle des persécutions séculaires. Il faut arrêter de considérer les juifs comme un peuple souffrant, la victimité n'est pas une donnée inscrite dans le patrimoine génétique⁵³. Le problème vient du fait que, alors même que la mémoire va à l'encontre de l'histoire (et inversement), principalement parce qu'elle se réalise dans l'affect et l'émotivité alors que l'histoire se fait sans larmes, il n'y a pas d'histoire sans mémoire. Il ne s'agit pas de déterminer quelle est, de ces deux approches du passé, la meilleure, mais de comprendre que leurs enjeux et leurs méthodes diffèrent. La mémoire est du côté de la vie, elle est portée par des groupes vivants et évolue en permanence, dans l'inconscience la plus complète de ses déformations successives, dues à ses fondements qui reposent sur des sources partiales et sélectionnées dans un but précis⁵⁴. La mémoire est un passé vécu au présent, l'histoire est un passé conçu au présent mais qui ne se vit pas. Cette dernière reste une représentation inerte du passé. Histoire et mémoire ne sont donc pas synonymes. La première est scientifique, la seconde est affective. "La mémoire installe le souvenir dans le sacré alors que l'histoire l'en débusque"⁵⁵. Cet écart fondamental empêche tout rapprochement.

La mémoire est d'autant moins scientifique qu'elle est collective. Comme le soulignait Maurice Halbwachs, il y a autant de mémoires que de groupes⁵⁶. De plus, "la mémoire collective est un tableau des ressemblances, contrairement à l'histoire qui est un tableau des changements : il est naturel qu'elle se persuade que le groupe reste, est resté le même, parce qu'elle fixe son attention sur le groupe et que ce qui a changé ce sont les relations ou contacts du groupe avec les autres"⁵⁷. Contrairement à la mémoire, l'histoire se découpe en périodes dans lesquelles le renouvellement est possible⁵⁸. On l'a bien compris, histoire et mémoire sont deux lectures différentes du passé. Puisqu'elles ne répondent pas aux mêmes aspirations,

⁵¹ BENBASSA Esther, *La souffrance...*, *op. cit.*, p. 116.

⁵² *Ibid.*, *passim*.

⁵³ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁴ NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris, 1997, p. 24.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁶ HALBWACHS Maurice, *Mémoires collectives*, Paris, 1950.

⁵⁷ *ID.*, "Mémoire et société", *art. cit.*, p. 88.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 80 : "(...) La mémoire collective se distingue de l'histoire au moins sous deux rapports. C'est un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe. Lorsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit, ce n'est pas un même groupe qui oublie une partie de son passé : il y a, en réalité, deux groupes qui se succèdent. L'histoire divise la suite des siècles en périodes, comme on distribue la matière d'une tragédie en plusieurs actes. Mais tandis que dans une pièce, d'un acte à l'autre, la même action se poursuit, avec les mêmes personnages qui demeurent jusqu'au dénouement conformes à leur caractère, et dont les sentiments et les passions progressent d'un mouvement ininterrompu, dans l'histoire, on a l'impression que, d'une période à l'autre, tout est renouvelé intérêts en jeu, direction des esprits, modes d'appréciation des hommes et des événements, traditions aussi et perspectives d'avenir, et que si, en apparence, les mêmes groupes reparaissent, c'est que les divisions extérieures, qui résultent des lieux, des noms, et aussi de la nature générale des sociétés, subsistent (...)"

cessons d'incriminer l'historien et de mettre à mal l'histoire, sous prétexte qu'elle heurte les sensibilités. Comme le fait remarquer Esther Benbassa, "la France a un énorme retard. On est trop dans l'affectif. Chaque fois qu'on déborde des voies tracées, on est taxé de tout et n'importe quoi"⁵⁹. L'historien ne comprend pas l'injonction *Zakhor* dans un sens strictement négatif ; de même, il décrit des scènes de massacres et d'autres persécutions de manière insensible, sans condamner les bourreaux ni porter aucune marque de jugement. Mais n'est-il pas pleinement dans son rôle ?

Le malaise historiographique qui touche l'histoire juive, largement traité par Yosef H. Yerushalmi, provient de l'incapacité de la société à laisser travailler selon ses méthodes l'historien universitaire ou "professionnel". Ainsi, "ceux qui exigeraient de l'historien qu'il restaure la mémoire juive lui attribuent, toutefois, des pouvoirs qui ne sont peut-être pas les siens. L'historiographie juive contemporaine ne peut intrinsèquement remplacer une mémoire de groupe érodée qui (...) n'a jamais dépendu des historiens (...). L'historiographie n'est pas une tentative pour restaurer la mémoire, mais représente un genre réellement nouveau. Dans sa volonté de comprendre, l'histoire met en évidence des textes, des événements et des processus qui furent toujours ignorés par la mémoire de groupe juive même lorsque cette dernière avait le plus de vigueur. Avec une énergie inconnue jusqu'ici, elle ne cesse de recréer un passé toujours plus détaillé dont les formes et les matériaux ne sont pas reconnus par la mémoire"⁶⁰. L'objectif de l'historien est de restituer le passé juif dans sa globalité, de rendre compte des massacres mais également de l'histoire plus heureuse. Contrairement à la mémoire, l'histoire ne sélectionne pas les documents, elle les confronte. L'historien répond à un souci de vérité et d'impartialité, à défaut d'objectivité, puisqu'il s'inscrit dans son siècle et analyse selon ses connaissances, son vécu, ses affects⁶¹. Pourquoi n'accepte-t-on pas qu'il y ait un devoir d'histoire ?

L'histoire demeure une science inexacte. Lucien Febvre qualifiait l'histoire d'étude scientifiquement menée, non de science⁶². Elle comprend toutefois plusieurs règles rigoureuses et fondamentales qu'il convient que l'historien respecte et le grand public admette. Tout d'abord, elle n'est une vérité que jusqu'à ce qu'un autre historien vienne démontrer le contraire. L'historiographie est une suite de lectures nouvelles du passé et se compose de

⁵⁹ Propos tenus lors de la conférence du 15 Mai 2007 à Strasbourg.

⁶⁰ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 110-111.

⁶¹ WIEVIORKA Annette, *L'ère du témoin*, *op. cit.*, p. 14 : "(...) La mémoire de l'historien encode les mêmes images que celles de ses contemporains. Il ne vit pas dans une bulle. Impartial mais pas objectif (...)".

⁶² Cité dans GUENEE Bernard, *Le métier d'historien au Moyen Age : études sur l'historiographie médiévale*, Paris, 1977, p. 297.

"trous de mémoire et de révisions"⁶³. D'où l'importance du respect du vocabulaire adéquat et le bannissement des termes et des concepts anachroniques. La tâche est ardue parce que l'historien est un homme de son époque, avec ses sensibilités et ses passions. La vérité établie est donc toujours très relative, puisque l'historien ne peut faire abstraction de ce qui est constitutif de son être. Ensuite, la démarche historique elle-même est complexe, car tout l'intérêt consiste à partir d'un événement particulier pour arriver à l'universel, or, plus on se rapproche du concret, plus on élimine la généralité⁶⁴.

Deux règles sont particulièrement importantes, surtout lorsqu'il s'agit de l'historiographie des juifs : la contextualisation et la périodisation. La première notion permet de replacer un événement dans son contexte et d'étudier les hommes dans leur époque. Citons à cet effet Anatole France, dans la préface de sa biographie de Jeanne d'Arc :

"(...) Pour sentir l'esprit d'un temps qui n'est plus, pour se faire contemporain des hommes d'autrefois (...) la difficulté n'est pas tant dans ce qu'il faut savoir que dans ce qu'il ne faut plus savoir. Si vraiment nous voulons vivre au XV^e siècle, que de choses nous devons oublier : sciences, méthodes, toutes les acquisitions qui font de nous des modernes ! Nous devons oublier que la terre est ronde et que les étoiles sont des soleils et non des lampes suspendues à une voûte de cristal, oublier le système du monde de Laplace pour ne croire qu'à la science de saint Thomas, de Dante et de ces cosmographes du Moyen Age (...)"⁶⁵.

De la même manière, il faut oublier notre mode de pensée actuel, la société dans laquelle on vit et ses codes, ainsi que les interdits, les limites et les tabous qui sont les nôtres. L'historien ne porte pas de jugement, il observe. Ainsi, il peut paraître choquant de décrire des scènes de pendaison ou de bûchers de juifs, alors que les chrétiens ne s'insurgent pas, au contraire. Le Moyen Age et l'époque moderne sont des sociétés punitives, dans lesquelles la mort, sous ses formes les plus diverses, est un spectacle permanent et où châtement rime avec violence. Les sensibilités contemporaines sont beaucoup trop éloignées de ces modes de conception existentielle pour que, d'emblée, un public non averti puisse comprendre un tel fonctionnement. Il ne s'agit pas de cautionner des mœurs jugées aujourd'hui barbares, mais de les comprendre dans leur contexte, pour ce qu'elles sont et surtout de ne pas les relier à des expériences contemporaines. L'adage "autre temps, autres mœurs" est on ne peut plus vrai dans le cas de l'histoire. La seconde notion importante est la périodisation, qui permet également d'éviter certains amalgames et qui évite le traitement de l'histoire des juifs de manière linéaire. J'ai fait le choix d'explorer une période vaste qui s'étend du XIII^e au XVII^e siècle. Mon but était d'observer les conditions d'existence des juifs vivant à cette période, pas

⁶³ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁴ ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, 1938, p. 206.

⁶⁵ Cité dans HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux...*, *op. cit.*, p. 118.

celle du peuple juif dans son ensemble. Or, de nombreux historiens ne différencient pas communautés juives et peuple juif. D'où le rattachement permanent aux croisades, voire à la destruction du second Temple, d'un côté, et à la *Shoah* de l'autre. Les limites chronologiques, en histoire, sont arbitraires, certes, mais ont une signification. Si j'avais voulu traiter l'impact de la première croisade dans la perception des juifs, mon étude aurait commencé au XI^e siècle. La périodisation permet d'approcher l'histoire des juifs sous un angle moins tragique, tandis que considérer le peuple juif dans son ensemble accentue le misérabilisme traditionnel. Il est important de se souvenir que les juifs appartiennent à la fois à un peuple et à une époque.

La contextualisation et la périodisation comportent toutes deux la notion de temps, fondamentales en histoire, moins présente dans les autres disciplines des sciences humaines. "Dans le cas de la mémoire collective, le passé se confond avec le présent, alors que pour l'historien, passé et présent sont deux réalités distinctes"⁶⁶. En aucun cas l'historien ne doit écrire en connaissant la fin de l'histoire qu'il traite. Bien sûr, il sait ce qui va se produire, mais il doit prétendre l'ignorer. Ainsi, dans le cas précis de mon étude, je suis obligée d'ignorer la période sombre du XX^e siècle. Le Moyen Age et l'époque moderne ne se construisent pas au regard de la *Shoah*. Il existe un sens dans l'écriture et la lecture historiques. Cela signifie également qu'il ne faut pas chercher dans les sources ce que l'on veut y trouver. La multiplication des documents, textuels et iconographiques, ainsi que le décloisonnement des différents domaines historiques, sont nécessaires pour que transparaisse une histoire globale. Il ne s'agit pas d'une vérité absolue de l'histoire des juifs, mais d'une approche plus fine et plus exacte d'un passé qui ne peut être au mieux que reconstruit de manière approximative et parcellaire.

Si n'importe quel sujet peut être prétexte à rendre compte d'une méthodologie historique, le thème des juifs l'est plus encore, car il traite non seulement d'un groupe humain, mais surtout d'hommes et de femmes qui ont incontestablement souffert au cours de l'histoire. La mémoire reproche à l'histoire de contester ce droit aux juifs à la souffrance. Cette affirmation est fautive : la douleur et les peines sont prises en considération, mais pour ce qu'elles sont et dans leur contexte respectif. Cela ne signifie pas que l'historien minimise quoi que ce soit. Le *hiatus* entre l'histoire et la mémoire est révélateur d'un profond problème historiographique. L'histoire universitaire, réglementée, est le fait de quelques érudits et des professionnels, soit d'une minorité, par rapport à la masse d'historiens amateurs qui écrivent

⁶⁶ *ID.*, "Mémoire et société", *art. cit.*, p. 83.

sous la pression des mémoires collectives, phénomène mis en avant déjà par Maurice Halbwachs⁶⁷. Quelle est sa place aujourd'hui ? En effet, si elle ne répond pas aux attentes du public et que, dans le cas de l'histoire des juifs, elle heurte les sensibilités incapables de s'affranchir – pour des raisons compréhensibles – des stigmates de la *Shoah*, quel est son rôle ?

L'histoire des juifs est, nous l'avons vu, en elle-même et pour les questionnements qu'elle suscite, passionnée et passionnante. Les débats restent ouverts. Faut-il accepter que la mémoire et l'histoire ne seront jamais réunies, ou peut-on envisager de bâtir un pont entre les deux ? L'histoire scientifique doit s'efforcer de créer une histoire nouvelle à partir de la mémoire collective. L'effort ne peut venir que de la première, puisque la deuxième considère l'historien comme un "trouble-mémoire" irréductible, selon l'expression de Pierre Laborie⁶⁸. Cependant, nombre d'historiens se montrent pessimistes lorsqu'il s'agit d'histoire des juifs : "il incombe à l'historien la lourde tâche de construire un pont qui conduise à son peuple. Je ne suis pas sûr que cette construction soit possible"⁶⁹. Paul Ricoeur considère que l'histoire est "vouée au révisionnisme. Il s'agit de trouver une voie médiane entre la légende et le discours savant"⁷⁰. Yerushalmi amorce une ouverture, en incitant les historiens, à défaut de pouvoir réformer de manière concrète leur discipline, à commencer à le souhaiter réellement⁷¹. Nous avons tous, chacun à notre niveau, et quelle que soit notre formation, une responsabilité devant l'histoire, qu'il s'agisse du passé ou de l'avenir. Il est donc nécessaire de trouver au plus vite cette "voie médiane" évoquée par Ricoeur, afin qu'elle reste viable, sans se départir de ses caractéristiques scientifiques. C'est ce défi que lançait Antoine Prost, en 1996, à ses collègues historiens :

⁶⁷ LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁸ Cité dans WIEVIORKA Annette, *L'ère du témoin*, *op. cit.*, p. 165-166 : l'historien confronté aux drames humains devient alors "un trouble-mémoire, attentif à rappeler que des lignes de partage existent, que tous les écarts ne sont pas réductibles. Ecart entre la conviction de l'expérience vécue et les interrogations critiques portées de plus loin sur le déroulement du passé ; écart entre les vertus de la commémoration et la rigueur de la méthode historique ; écart entre les amnésies ponctuelles ou les arrangements du temps remodelé et les dures réalités de la chronologie minutieusement reconstituée ; écart entre les facilités trompeuses du regard rétrospectif et le refus de ramer dans le sens du courant pour continuer à observer les hommes et les événements de l'amont ; écart entre une mémoire identité, ciment d'une solidarité (...), et des mémoires durement autopsiées, décapées et recoupées pour les besoins de la vérité ; écart entre la cohérence séduisante du discours explicite et la traque du non-dit, de l'oubli et des silences ; écart entre la légitimation sous influence d'un passé trop fortement recomposé et d'un engagement, d'un héritage et de valeurs à préserver de la banalisation", "Histoire et résistance : des historiens trouble-mémoire", dans LABORIE Pierre, *Ecrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida*, Paris, 1993, p. 140-141.

⁶⁹ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁰ RICOEUR Paul, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 448.

⁷¹ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 116

"(...) L'histoire ne doit pas se mettre au service de la mémoire. Elle doit accepter la demande de mémoire, mais pour la transformer en histoire. Si nous voulons être les acteurs responsables de notre propre avenir, nous avons, nous historiens comme les autres, d'abord un devoir d'histoire (...)"⁷².

Domage qu'il ne nous donne pas la méthode à suivre ! Dix ans plus tard, le pont n'est toujours pas en cours de construction. Tout est encore à faire. Dans un article paru en 2002, Jacques Le Goff écrit vouloir une histoire nouvelle, en lien avec les différentes sciences sociales, une sorte de vaste "anthropologie historique", qui permettrait à tous de s'exprimer et de se compléter. Il est fondamental que l'histoire comparée, vœu cher à Marc Bloch en son temps, se développe dans une perspective d'histoire plus globale. Il faut pour cela que l'histoire continue de se "nourrir de la mémoire, pourvoyeuse de vie mais [elle devra] séparer la bonne mémoire, passionnée de vérité de la mauvaise, corrompues par les passions agressives et perverses – nationalistes notamment"⁷³. Il me reste à conclure sur de bonnes paroles, empruntées, une nouvelle fois à Jacques Le Goff :

"La science historique est dans l'enfance. De grands espoirs lui sont permis. Au travail !"⁷⁴.

⁷² PROST Antoine, *Douze leçons...*, *op. cit.*, p. 306.

⁷³ LE GOFF Jacques, "L'histoire", dans MICHAUD Yves (dir.), *Université de tous les savoirs. L'histoire, la sociologie et l'anthropologie*, volume II, Paris, 2002, p. 74-75.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 75.

Sources

SOURCES

La localisation des ouvrages antérieurs au XVII^e siècle est signifiée par une mention entre crochets du lieu de conservation du document suivi, dans la mesure du possible, de sa cote. Par exemple : [BGS : Fe 233] = Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg, cote Fe 233.

I. DOCUMENTS D'ARCHIVES.

Les documents d'archives sont présentés par ordre alphabétique de leur lieu de conservation. Pour chaque centre d'archives, l'organisation s'effectue selon l'ordre habituel des séries : AA, BB, CC, ... pour les archives municipales, et A, B..., puis 1 A, 1 B, ... pour les archives départementales. Au cours des trois années de recherches, j'ai accumulé un corpus de 1072 notices. Ce travail a été constitué par mes propres recherches, augmentées des cotes trouvées au fil des lectures historiographiques. Etant donné l'ampleur du volume – inachevé –, je ne présente ici que les sources utilisées au cours de la rédaction de la thèse. Tous les documents traitent concernent de près ou de loin des juifs. Le nombre entre crochets correspond à la date du ou des documents.

1. ARCHIVES DE L'ANCIEN EVECHE DE BALE (PORRENTROY)

Série A :

A 104/1 (XVI) [1503] Statuts de l'évêque de Bâle

2. ARCHIVES DEPARTEMENTALES DU BAS-RHIN

Série C :

C 52 (44 bis) [1551] Affaire litigieuse - Dangolsheim
C 78 Carton comprenant 90 documents sur les juifs
C 81 [août 1557] Etat des subsides contre les Turcs - Biblisheim
C 99 (55) [1477] Passage des mercenaires suisses à Sélestat
C 336 (114) [fin Guerre 30 Ans] Afflux de juifs étrangers

Série E :

E 1448 (29) [9 mars 1562] Corvées des juifs - Bouxwiller
E 2420 [1655-1661] Contrats au greffe du bailliage - Pfaffenhoffen
E 3025 [1640] Admission d'un juif - Wolfisheim
E 3597 [1554] Expulsion des juifs - Dangolsheim

Série G :

G 115 (9) [1308] Contrat d'échange de juifs - Molsheim
G 394 [1565] Prêt d'argent
G 414 [1575] Règlement - Dachstein
G 491 [1545-1694] Règlements - Pfaffenhoffen
G 4725 (1-1a) [1325] Cimetière juif - Strasbourg
G 6309 [1652-1655] Procès-verbaux

Sous-série B :

1 B 710	[1545-1550]	Prêt d'argent - Rosheim
1 B 711	[1627-1628]	Expulsion - Rosheim
3 B 599	[1549]	Plainte de Joselmann de Rosheim - Colmar

Sous-série E :

3 E 372/1 (345)	[1683]	<i>Evangelisches Kirchenbuch</i> - Pfaffenhoffen
8 E 61/21-22	[1560]	<i>Stettmeister Rechnung</i> - Bouxwiller
8 E 732/2	[XVIIe]	<i>Judenzoll</i> – Pfaffenhoffen

Sous-série G :

1 G 50 (2)	[1621]	Bouchers juifs et chrétiens - Saverne
1 G 84	[1585]	Voleur chrétien qui dérobe un chapelet à un juif
1 G 283	[23 juillet 1381]	Reconnaissance de dettes - Strasbourg
1 G 403	[5 novembre 1437]	Serment de non-vengeance - Saverne
1 G 486	[30 mars 1455]	Serment de non-vengeance - Rouffach

Sous-série J :

17 J 145	[25 janvier 1683]	Problèmes religieux
43 J 18	[26 août 1683]	Ordonnance de l'intendant de La Grange - Alsace

3. ARCHIVES DEPARTEMENTALES DU HAUT-RHIN

Série C :

C 117 (53b)	[1565]	Péage
C 118 (104b)	[1570]	Affaires domestiques
C 177	[1573]	Mandat de l'archiduc Ferdinand Ier
C 358	[1622]	Péage dans les villes du seigneur de Ribeaupierre

Sous-série C :

1 C 2 (11)	[1435]	Emprisonnement des juifs – Thann, Ensisheim, ...
1 C 47 (3)	[1394]	Présence de juifs - Thann
1 C 631-633	[20 août 1629]	Péage corporel - Bergheim
9 C 4 (6)	[février 1521]	Juifs interdits dans les terres de l'abbaye de Murbach
9 C 23-24	[1563]	Privilège de <i>non tolerandis Judeis</i>
10 C 4 (6)	[1522]	Expulsion des juifs – Wattwiller
10 C 43 (37)	[1658]	Privilège d'abattage de viande - Murbach

Série E :

E 2481	[1586-1588]	Droits de protection – bailliage de Bergheim
--------	-------------	--

Sous-série E :

1 E 76 (4)	[1414-1584]	Droits de protection – Kaysersberg et Turckheim
4 E Guebwiller 153	[1621]	Interdiction aux juifs de résider à Guebwiller

Sous-série G :

10 G		comptes de la seigneurie de Murbach
------	--	-------------------------------------

4. ARCHIVES DEPARTEMENTALES DE LA MOSELLE

Série B :

B 10 882	[11 juin 1573]	Lettre du comte de Nassau- Sarrebruck/médecin juif
----------	----------------	--

Sous-série J :

17 J 31 [1610-1724] *Memorbuch* des juifs de Metz
32 J 1 [1720] Ordonnance sur les vagabonds

1 Mi 366 (microfilm) [16 septembre 1698] Rôle, dénombrement des familles de Metz

5. GENERALLANDESARCHIV – KARLSRUHE

77/2883 (115) [1576] Edit de l'Electeur Frédéric III
77/2906 [1683] *Shabbes goy*
213/1185 [1685] Médecin juif

6. ARCHIVES MUNICIPALES – AMMERSCHWIHR

Série BB :

BB 17 (103) [1628] Taxe d'entrée trop onéreuse - Ammerschwihir

7. STADTARCHIV – BASEL

Série A :

A 6 (87a) [1552] *Ratsbücher*

8. ARCHIVES MUNICIPALES – BELFORT

Série CC :

CC 3 [début XVIe] Lieu-dit "Trou aux juifs"

9. ARCHIVES MUNICIPALES – BERGHEIM

Série AA :

AA 1 (8) [9 août 1375] Admission de juifs – Ribeauvillé
AA 1 (37) [avril 1568] Lettres de l'archiduc Ferdinand II

Série FF :

FF 2 (1) [février 1476] Acquisition d'une maison

Série GG :

GG 7 documents relatifs aux rentes foncières et plaintes diverses

Série II :

II 1 (2) [1502] Protection impériale

10. ARCHIVES MUNICIPALES DE COLMAR

Série AA :

AA 172 transactions financières et lettres impériales (29 documents)
AA 173 (2-19) [1508-1541] Expulsion des juifs et conséquences
AA 174 (1-23) [1534-1544] Plaintes diverses contre les juifs

Série BB :

BB 43 (10 et 15) [1363-1364] Droits de bourgeoisie

BB 43 (11)	[1411]	Divers
BB 43 (107]	[1379]	Bannissement
BB 44	[XVIe]	Interdictions diverses
BB 52 (113 et 120)	[1526-1529]	<i>Protocollum Missivarum</i>

Série CC :

CC 142 *Kaufhausbuch*

Série FF :

FF 33 (22)	[1547]	Mise au ban d'un chrétien à la demande d'un juif
FF 81 (1-8)	[1502-1503]	Expulsion des juifs
FF 96 (26)	[1525]	Guerre des paysans
FF 113 (1-16)	[1541-1542]	Enquête
FF 346	[1544-1597]	Listes de bannissements
FF 351 (26)	[1415]	Femme juive médecin
FF 358 (18)	[vers 1460]	Liste de criminels
FF 359 (36-57)	[1540-1599]	Procédure criminelle

Série GG :

GG 170 [1544-1547] Arrestation de marranes à Colmar

Série HH :

HH 5 [s.d.] Rapports des juifs avec le conseil de la ville

RGH, VI [1488] Livre d'aveux de la ville

11. STADTARCHIV – FRANKFURT/AM/MAIN

E 43 [1462] Mise en place du ghetto

12. STADTARCHIV – FREIBOURG/IN/BREISGAU

A 1 XIIc Ordonnances sur les juifs du XIVE

13. ARCHIVES MUNICIPALES – GUEBWILLER

Série BB :

BB 7	[1515]	Décomptes
BB 10	[mars 1633]	Interdiction de pratiquer des circoncisions

14. ARCHIVES MUNICIPALES - HAGUENAU

Série AA :

AA 1	[1300]	Serment <i>more judaico</i>
AA 2	[1262-1447]	Juifs serfs de la Chambre impériale

Série BB :

BB 13	[28 juin 1632]	Plaintes des juifs
BB 55	[1610-1620]	Règlements concernant les juifs/juif médecin
BB 70	[1634]	Impositions des juifs, garnisaires
BB 76	[1641-1645]	Procès-verbaux
BB 81	[1649-1650]	Procès-verbaux

Série GG :
GG 64 (10) [1387] Protection accordée aux juifs

15. ARCHIVES MUNICIPALES- KAYSERSBERG

Série AA :
AA 1 diverses ordonnances impériales et royales

16. STAATSARCHIV – KOBLENZ

1 A 4945 [1338] *Judengassenordnung*
1 A 5248 [1345] Lettre réversale, argent dû par des juifs
1 A 5816 [1354] Sauf-conduit accordé à un médecin juif

17. HISTORISCHES ARCHIV – KÖLN

HUA 7229b [juillet 1404] Loi somptuaire
HUA 10 095 [août 1424] Expulsion des juifs

Briefbuch 12 (77-78) [août 1431] La ville doit justifier à l'empereur l'expulsion des juifs

18. ARCHIVES MUNICIPALES – METZ

Série BB :
BB 124 (11) [1370] Caricature de juif sur le contre-sceau du paraige de Jurue

Série CC :
CC 582 (12) [1237] Tarif du tonlieu

Série DD :
DD 18 (10) [1619] Baux et acensements à charges

19. ARCHIVES MUNICIPALES – MULHOUSE

Série II :
II A 1 [XVIIe] *Ratsprotokolle*

20. ARCHIVES MUNICIPALES - MUNSTER

Série AA :
AA 1 (27) [21 mai 1507] Privilège de *non tolerandis Judeis*
AA 7 [s.d.] Interdiction aux bourgeois de fréquenter des juifs
AA 12 [1490] *Idem*

Série FF :
FF 1 [1553] Bourgeois arrêté pour avoir fait affaire avec un juif
FF 80 [1548] Interdiction aux bourgeois de fréquenter les juifs
FF 81 [1490 ?] Aucun contrat ne doit être passé avec un juif
FF 85 [1605] Interdiction d'aller chez un médecin juif/arrestation
FF 201 [1507] Altercation au marché d'Ammerschwih

21. ARCHIVES MUNICIPALES- OBERNAI

Série AA :

AA 25 [1507] Diplôme de Maximilien Ier

Série BB :

BB 9 carton contenant de nombreux documents
BB 10 [1520] Droit de passage refusé aux juifs
BB 11 [1530-1557] Incolat des juifs
BB 17 [1494] Attestation d'une *Judengässel*
BB 26 [1541] Ordonnance de Charles-Quint

Série CC :

CC 64 [1444-1450] Comptes communaux
CC 95 [1693] Comptes communaux

22. ARCHIVES MUNICIPALES – ROUFFACH

Série AA :

AA 2 [1338] Massacres
AA 2 [1472] Les juifs ne peuvent plus résider dans le Mundat
AA 9 [1338] Massacres

Série BB :

BB 126 [1613] Serment *more judaico*

23. ARCHIVES MUNICIPALES - SAVERNE

Série CC :

CC 5 [1613] Serment *more judaico*
CC 14 [20 mai 1636] Imposition d'hommes de guerre aux juifs

24. ARCHIVES MUNICIPALES – SELESTAT

Série BB :

BB 15 [1469] Arrestation de Daniel von Adelsheim

25. ARCHIVES MUNICIPALES – SOULTZ

Série EE :

EE 1 [1525] *Gerichtsbuch*

26. STADTARCHIV – SPEYER

1 A 112 (3) [1685] Recensement des juifs
1 A 112 (8) [1681] Les juifs demandent à pouvoir célébrer leurs fêtes

1 U 279-280 [1352-1354] Caricatures de Juifs dans des documents officiels
1 U 393 [1468] Obligation de porter la rouelle

27. ARCHIVES MUNICIPALES – STRASBOURG

Série AA :

AA 107 (41)	[1388]	Ordonnance de Wenceslas
AA 293	[1477]	Correspondance de l'évêque Robert avec le magistrat
AA 1499	[1450-1454]	Sauf-conduit
AA 2378 (1)	[1784]	Abolition du <i>Judenzoll</i>
AA 2389	[1322]	Acquisition de maison et de terre interdite aux juifs

Série III :

III 174		carton renfermant de très nombreux documents de natures diverses
III 175/2	[1349]	Peste Noire
III 221 (17)	[XIVe]	Péage corporel

Série V :

V 1 (13)	[1525]	Demande de prolongation de séjour
V 83 (5)	[1580]	Procès

Série VI :

VI 28 (6)	[1682]	Péage corporel
VI 91 (1)	[1560]	Liste de prêts et des créanciers à Marlenheim
VI 97 (1661)	[1661]	Négoce interdit avec les juifs
VI 98 (2)	[1661]	Correspondance entre les corporations de métiers
VI 168 (6)	[1569]	Emprise financière des juifs dans le domaine du prêt
VI 185 (1)	[1569]	Dettes envers les juifs
VI 186 (19)	[1698-1699]	Litige entre un juif et les tisserands de Wasselonne

Série VII :

VII 51 (3)	[1571]	Dettes contractées auprès des juifs
------------	--------	-------------------------------------

Série X :

X 342	[1648]	Seul le commerce des chevaux est autorisé aux juifs
-------	--------	---

Série XXI :

XXI 25	[1676]	La vente des chevaux ne peut se faire que le vendredi
--------	--------	---

Série Saint-Thomas :

1 AST 44 (38)	[1605]	Lettre du pasteur Hagemeyer
1 AST 44 (80)	[1602]	Conversion d'Abraham ben Azriel
1 AST 323	[1513]	Lettres de Reuchlin à Sebastian Brant

Série MR :

1 MR 3 (178)	[1530]	Interdiction aux bourgeois d'emprunter aux juifs
1 MR 3 (269)	[1539]	Interdiction d'emprunter de l'argent aux juifs
1 MR 5 (70)	[1570]	Interdiction de souscrire des contrats avec des juifs

28. ARCHIVES MUNICIPALES - THANN

Série AA :

AA 1		mandements impériaux divers des XIVe-XVe siècles
------	--	--

Série BB :

BB 9	[1553-1558]	Doléances du tiers Etat des pays antérieurs autrichiens
------	-------------	---

29. STADTARCHIV – TRIER

J 36 [1582] Les juifs sont expulsés de l'évêché de trèves

30. ARCHIVES MUNICIPALES – TURCKHEIM

Série AA :

AA 19 [1547-1573] Ordonnances de Maximilien II

31. STADTARCHIV-WORMS

103a [1315] Privilège de Louis de Bavière
226 [1378] Les juifs peuvent être bourgeois
653 [1505] Conseil des juifs

Akten 2019 (28) [1570] Plaintes des juifs

32. STAATSARCHIV - ZÜRICH

E II/346 (125) [1543] Lettre de Heinrich Bullinger

II. SOURCES THEOLOGIQUES ET ECCLESIASTIQUES.

ABELARD Pierre, *Dialogus inter Philosophus, Judaeum et Christianum*, THOMPSON R. (éd.), Stuttgart, 1970.

Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae, lettre VII : *Agobardus Lugdunensis archiepiscopus queritur cum Ludovico imperatore de fautoribus Judaeorum ac de contumeliis facinoribusque a Judaeis Lugduni patratis*, Berlin, 1893, tome III, p. 182-185 (MGH, Epistolarum, V).

Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae, lettre VIII : *Agobardus Lugdunensis Bernardus Viennensis archiepiscopi Faof Cabillonensis episcopus Ludovico imperatori multis testimoniis allatis de Judaeorum superstitionibus atque erroribus exponunt*, Berlin, 1899, tome III, p. 185-199 (MGH, Epistolarum, V).

Analecta Argentinensia. Vatikanen Akten und Regesten zur Geschichte des Bistums Strassburg im XIV. Jahrhunderts (Johann XXII, 1316-1334) und Beiträge zur Reichs- und Bistumsgeschichte, HAUVILLER Ernst (éd.), Strasbourg, 1900.

Annales ecclesiastici, tomes XIX (1147-1198), XX (1229-1256), XXII (1257-1285), XXIII (1286-1312) et XXV (1334-1355), BARONIUS C. (éd.), Bar-le-Duc, 1869-1872.
Biblia Germanica, Strasbourg, 1485 [BGS : A 39].

Biblia latina, Strasbourg, vers 1464 [BNUS : K.690].

Biblia latina cum concordantis et terminorum hebraicorum interpretationibus, s. 1., 1489 [BNUS : K.716].

Biblia Rabbinorum Bombergium, Venise, 1549 (en hébreu) [BGS : A 680 (1)].

BUXTORF Johannes, *Biblia sacra hebraica*, s.l., s.d. [BGS : Aa 1]¹.

CHOBHAM Thomas of, *Summa Confessorum*, question XI, chapitre 1, BROOMFIELD F. (éd.), Louvain, 1968.

Concilia Germaniae, SCHANNAT Jean-Frédéric (éd.), Cologne, 1759-1775, 10 volumes [BNUS : E.580].

D'AQUIN Thomas, *Summa theologiae, Ilae partis, pars Ila*, Strasbourg, vers 1462 [BNUS : K.3.531].

D'AQUIN Thomas, *De veritate catholicae fidei*, Strasbourg, vers 1469 [BNUS : K.3.509].

D'AQUIN Thomas, *Opuscula*, s.l., s.d. [BNUS : K.3.560].

D'AQUIN Thomas, *Epistola ad ducisam Brabantiae*, dans DONDAINE H. F. (éd.), *Opera omnia*, tome 42, Rome, 1979, p. 375-378.

Der Spiegel des Leiden Christi, Strasbourg (?), vers 1420-1430 [BM Colmar : ms 306].

Deutsche Bilderbibel aus dem späten Mittelalter. Handschrift 334 der Universitätsbibliothek Freiburg in Brisgau und M 719-720 der Pierpont Morgan Library New York, BECKMANN Josef Hermann et SCHROTH Ingeborg (éd.), Constance, 1960.

FOREVILLE Raymonde (éd. et trad.), *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965.

Fratri Pauli Waltheri Guglingensis itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catharinam, SOLLWECK M. (éd.), Tübingen, 1892.

GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church and the Jews in the XIIIth century. A study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*, New York, 1966 (éd. orig. Philadelphie, 1933).

GRAYZEL Solomon (éd.), "References to the Jews in the correspondence of John XXII", *HUCA*, 23 (1950-1951), p. 37-80.

HANAUER Auguste-Charles (éd.), *Cartulaire de l'église Saint Georges de Haguenau*, Strasbourg, 1898 (Quellenschriften der elsässischen Kirchengeschichte, 5).

HEFELE Charles-Joseph puis HERGENROETHER J. (éd.), *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tome VIII/1, Paris, 1917.

HESSEL Alfred, KREBS Manfred, WENTZCKE Paul et BLOCH Hermann (éd.), *Regesten der Bischöfe von Strassburg. Im Auftrage des Wissenschaftlichen Instituts der Elsass-Lothringen im Reich*, Innsbruck, 1908-1928, 4 volumes.

HORNING Wilhelm (éd.), *Urkundliches über die Jung St. Peterskirche in Strassburg*, Strasbourg, 1888.

La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible, CHIFFLOT T.-G. (dir.), Paris, 1973.

¹ Il existe deux Johannes Buxtorf, le père et le fils, sans qu'il soit possible de déterminer précisément qui est l'auteur de cet ouvrage et des suivants. Johannes Buxtorf fils a souvent achevé les livres de son père.

Les registres de Nicolas III, GAY J. (éd.), Paris, 1932.

Les registres de Nicolas IV, recueil des bulles de ce Pape, publiées ou analysées d'après le manuscrit original des archives du Vatican, LANGLOIS Ernest (éd.), Paris, 1886-1905, 2 volumes.

Les registres d'Honorius IV, publiés d'après les manuscrits des archives du Vatican, PROU M. (éd.), Paris, 1888.

Les registres d'Innocent IV, BERGER Elie (éd.), Paris, 1884-1897, 3 volumes.

Litterae Christiani spinulae ad regem Aragonum, SCHWALM I. (éd.), Hanovre, 1909-1913, p. 615 (MGH Constitutiones, V).

LUTHER Martin, *Biblia, das ist die gantze heilige Schrift deudsch*, Wittenberg, 1534 [BNUS : E.14.577].

LUTHER Martin, *Die Illustration der Lutherbibel, 1522-1700. Ein Stück abendländische Kultur- und Kirchengeschichte. Mit Verzeichnissen der Bibeln, Bilder und Künstler, 400 Abbildungen*, SCHMIDT Philippe (éd.), Bâle, 1962.

MÜNSTER Sebastian, *מקראשיי עשרים וארבע ספרי המכנב הקרוש עם עתיקתו בלשון רומיים ועם פירוש קצר על פסוקים המורים וקשים : נדפס פה בעיר באזל על ידי "ו" "מ בסייעתא דשמיא – En tibi lector : Hebraica Biblia latina planeque nova Sebast. Munsteri translatione, post omneis omnium hactenus ubi vis gentium aeditiones evulgata, et quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata : adjectis insuper e Rabinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre et voces ambiguas, et obscurior a quaecque elucidantibus. Prior hic tomus habet : Mosaicos libros quinque, Jehoshuam, Judicum, Samuelis lib. duos, Regum lib. duos*, Bâle, 1534-1535 [BNUS : E.10.078].

Novi Testamenti D.N. Jesu Christi. Praecipuae historiae et visiones, picturis elegantissimis in aes incis, repraesentatae, des Newen Testaments unsers herren Jesu Christi, fürnembste Historien und Offenbarungen in fleissigen und Geschichtmesigen Figuren abgebildet, aufs Kupffer gebracht, und beides zu Nutz und belustigung der Kunstliebenden für Augen gestellet, durch Mattheum Merian von Basel, Francfort, 1627 [BNUS : E.185-542].

Oeuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français, RAULX M. (éd. et trad.), Bar-le-Duc, 1869.

PECKHAM John, *Registrum epistolarum fratris Iohannis Peckham, archiepiscopi cantuariensis (1279-1284)*, MARTIN Ch. T. (éd.), Londres, 1884, 2 volumes.

Sacrorum Concilium Nova et Amplissima Collectio, MANSI J. D. (éd.), tomes XX (1070-1109), XXI (1109-1165), XXII (1166-1225), XXIII (1225-1268), XXIV (1269-1299), XXV (1300-1344), XXVI (1344-1409), XXVIII (1414-1431), XXXII (1438-1549), Paris et Leipzig, 1903 (éd. orig. Venise, 1779-1802).

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, traduite en français par Raoul de Presles*, s. 1., vers 1371-1375, 2 volumes [BNUS : Fr.92].

SIMONSOHN Shlomo (éd.), *The Apostolic See and the Jews. Documents (492-1404)*, Toronto, 1988.
Documents (1394-1464), Toronto, 1989.
Documents (1464-1521), Toronto, 1990.
Documents (1539-1545), Toronto, 1990.
Documents (1546-1555), Toronto, 1990.
Documents (1522-1538), Toronto, 1990.

SIMONSOHN Shlomo (éd.), *The Apostolic See and the Jews. Addenda, Corrigenda, Bibliography and Indexes*, Toronto, 1991.

STEIN Edmund Ludwig, *Geschichte des Kollegialstifts Jung-Sankt Peter zu Strassburg von seiner Gründung bis zum Ausbruch der Reformation*, Fribourg, 1920, p. 15.

STERN Moritz (éd.), *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel, 1893 [BNUS : D.164.332].

Täuferakten des Elsass, KREBS Manfred *et alii* (éd.), Gütersloh, 1959-1988, 4 volumes.

TRIMBERG Hugo von, "Das Solsequium", dans SEEMAN Eric (éd.), *Hugo von Trimbergs lateinische Werke*, Munich, 1914 (Münchner Texte, 9), n°39.

VENERABLE Pierre le, *Letters of Peter the Venerable*, Cambridge (Massachusset), 1967, lettre 130, p. 327-330.

III. HUMANISTES, THEOLOGIENS ET REFORMATEURS CHRETIENS.

1. Traité et opuscules théologiques.

AGRICOLA Daniel, *Passio Jesu Christi*, Bâle, 1518 [BGS : A 821].

AGRICOLA Johannes, *Das Ander teyl gemeyner Deutscher sprichwörter mit yhrer ausslegung hat funfft halb hundert newer wörter*, Eisleben, 1529, 2 volumes [BNUS : R.102.695].

AGRICOLA Johannes, *Syben hundert und fünfftzig teütscher Sprichwörter verneu???*, Haguenau, 1534 [BNUS : R.102.696 et Cd.130.392].

AGRICOLA Johannes, *Die Sprichwörterammlung*, GILMAN Sander L. (éd.), New York, 1971.

AGRIPPA Heinrich Cornelius, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invetiva, denno ab autore recognita, et marginalibus annotationibus aucta*, Anvers, 1530 [BNUS : B.101.295].

AGRIPPA Heinrich Cornelius, *De occulta philosophia sive de magia*, Anvers, 1531 [BNUS : B.101.295].

AGRIPPA Heinrich Cornelius, *Apologia versus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum, et excellentia verbi Dei*, s. l., 1533 [BNUS : B.101.283].

Ain gar schon tractetlin von der erkantnüß der sünden, und etlicher tugent, dem menschen vast nutzlich zu seiner Selen heil. Gemacht durch einen vast wolgelerten mann zu Ingolstatt, eu lob unnd eren und selben hohenschul. Der beycht spiegel, Strasbourg, 1517 [BNUS : R.101.443].

ALEXANDER de Nevo, *Consilia contra Judaeos foenerantes*, Venise, 1481 [BGS : A 10].

AURIGALLUS Matthias, *De Hebraeis, urbium, locorum, populorum quenominibus, eveteri instrumento congestis*, Wittemberg, 1526 [BGS : A 981].

AYRER Jacob, *Historischer processus juris*, Francfort, 1597 [BNUS : F.10.751].

BAPTISTA Johannes, *Liber de confutatione hebraice secte*, Strasbourg, 1500 [BNUS : K.1.769].

BERNARDINUS Senensis, *De Contractibus et usuris*, Strasbourg, vers 1474 [BNUS : K.629 (1)].

BRANT Sebastian, *An den alerdurchleüchtigsten Grossmechtigisten fürsten und herren, Herrn Carolum den fünfften Römischen Keiser unnd Hyspanischen. Auch der gantzen Welt Imperatoren Künigen und Regierer. An das Leben und tugentliche geschichten Keyser Tyti Vespasiani des miltenn, s. l., s. d.* [BNUS : R.10.075].

BRANT Sebastian, *In laudem gloriose virginis Marie multorumque sanctorum varii generis carmina*, Bâle, 1494 [BNUS : K.931].

BRANT Sebastian, *Stultifera Navis*, Bâle, 1497 (?) [BNUS : K.948 et K.949].

BRANT Sebastian, *De origine et conversatione bonorum Regum et laude Civitatis Hierosolymae : cum exhortatione ejusdem recuperande*, Bâle, 1495 [BNUS : K.933].

BRANT Sebastian, *Varia Sebastiani Brant Carmina*, s. l., 1498 [BNUS : K.929].

BRANT Sebastian, *Expositiones sive declarationes omnium titulorum juris tam civilis quam canonici per Sebastianu(m) Bra(n)t collecte et revise*, Bâle, 1500 [BNUS : K.923].

BRANT Sebastian, *Von dem Anfang und wesen der hailigen Statt Jerusalem und zu welchen zeyten die selb dem ausser woelten volck Gottes ingegeben wider entzogen und nachmals aber zugestellt worden ist. Auch allen Künigen daselbs regiereden uffung and abgang. Und wie die nüwlich under den gewalt des Türcklichen tyrann kommen*, Strasbourg, 1518 [BNUS : R.10.081].

BRANT Sebastian, *Von den losen füchsen dieser Welt gants kurtzweilich zu lesen und auch allen menschen nürzlich zu wissen. Darinnen alle sündtliche laster der jetzsch webender boesen Welt erkennt werden, alle stende der enschen belangent. Durch seltzame Figuren unnd geschichte. Mit anzeigung welches die schadhliche füchs diser Christenheit feindt für 31 jaren auff niderlendische sprach beschrieben und gedruckt. Jetzt aber in guete teutsche sprach transsferiert*, Francfort, 1546 [BNUS : R.100.257].

BRANT Sebastian, *Das Narrenschiff*, Bâle, 1574 [BNUS : R.100.222].

BRANT Sebastian, "Annales de Sébastien Brant", *Bulletin pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, 2^e série, XV (1892), p. 211-279.

BRANT Sebastian, *Flügblätter des Sebastian Brant*, HEITZ Paul (éd.), Strasbourg, 1915.

BRANT Sebastian, *La nef des fous*, HORST Madeleine (éd. et trad.), Strasbourg, 1988.

BRANT Sebastian, *Sebastian Brant als Politischer Publizist : zwei Flugblatt-Satiren aus den Folgejahren des sogenannten Reformreichstags von 1495*, SACK Vera (éd.), Fribourg, 1997 (Veröffentlichung aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Brisgau, 30).

BRANT Sebastian, *Fabeln (1501)*, SCHNEIDER Bernd (éd.), Stuttgart, 1999.

BRANT Sebastian, *Das Narrenschiff. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494*, KNAPE Joachim (éd.), Stuttgart, 2005.

BRENZ Samuel Friedrich, *Jüdischer abgestreiffter Schlangen-Balg. Das ist : Gründliche Entdeckung und Verwersung aller Lästerung und Lügen, derer sich das giftige Jüdische Schlangen-Gezieher und Otterngezücht, wider den frömmsten und unschuldigen Juden Christum Jesum, und sein ganzes theuer erkauftes heilighum, theils in den verfluchten Synagogen, theils in häusern und heimlichen Zusammenkunsten, pflegt zu gebrauchen. In sieben unterschiedliche Capitel verfasst, und zu Ehren-Rettung Christi Jesu, dess rechten Israeliten, frommen Christen, als nunmehr meinen Brüdern und Schwestern am Glauben, zur treuen Warnung, den Jüdischen Blind- Schleichen zur Buss und Bekehrung, in Druck verfertigt*, Nuremberg, 1614 [BNUS : E.164.622].

BUCER Martin, *Quid de baptisate infantium juxta Dei sentiendum*, Strasbourg, 1533 [BNUS : R.101.753].

BUCER Martin, *Von den Juden. Ob und wie die under den Christen zu halten sind, ein Rathsclag, durch die gelerten am ende dis buechclins verzeichnet, zugericht. Item ein weitere erklerung und beschirmung des selbigen Rahtschlags*, Strasbourg, 1539 [BNUS : R.102.329].

BUCER Martin, *In sacra quatuor Evangelia, Enarrationes perpetuae, secundum et postremum recognitae. Quibus inspersi sunt syncerioris Theologiae Loci communes, ad Scripturarum fidem simpliciter et nullius cum infectatione tractati : adjectis etiam aliquot locorum tractationibus, et Indice copiosissimo*, s.l., 1553 [BNUS : E.328].

BUCER Martin, *Ratsclag, ob Christlicher Oberkait gebüren müge, das sye die Juden undter den Christen zu wonen gedulden, und was sye zu gedulden, wölcher gestalt und mass – 1538*, dans *ID., Schriften der Jahre, 1538-1539*, STUPPERICH Robert (éd.), Gütersloh, 1964 (Martin Bucers Deutsche Schriften, 7), p. 342-361.

BUGENHAGEN Johann, *Tröstlicher warhaffter Unterricht, von der Tauff und ungerboren kindern, auch von den kindern, die wir nit tauffen können, und doch, nach Christi befehl, gern tauffen wolten geschrieben*, Nuremberg, 1575 [BNUS : E.142.233].

BUGENHAGEN Johann, *Das Leiden und Ausserstehung aus den vier Evangelisten*, Wittenberg, 1595 [BNUS : E.167.850].

BULLINGER Heinrich, *Sermonum decades quinque, de petissimis Christianae religionis capitibus, in tres tomos digestae*, Zurich, 1562 [BNUS : R.10.403 (2)].

BUXTORF Johannes, *Johannis Buxtorf Synagoga Judaica, das ist Juden Schul. Darinnen der gantz Jüdische Glaub und Glaubens ubung, mit allen Ceremonien, Gatzungen, Sitten und Gebräuchen, wie sie bey ihnen öffentlich und heimlich im Brauche : auss ihren eigenen Bücheren und Schrifften, so den Christen mehrtheils unbekandt unnd verborgen sind, mit vermeldung jedes Buchs ort und blat, grundlich erklärer. Item ein Aussführlicher Bericht von ihrem zukünfftigen Messia. Sampt einer Disputation eines Juden wider einen Christen : darinnen der Christlich Glaub beschirmet, und der Jüdisch Unglaube widerleget und zu boden gestürtzet wird. Jetzt erstmals der gantzen Christenheit zu gut an tag gegeben*, Bâle, 1603 [Bâle, UB, Ms A XII 20 (287)] et Bâle, 1643 [BHS : DF 1].

BUXTORF Johannes, *Synagoga Judaica. Auspiciis Authoris jam olim donata, nunc primum in vulgus emissa*, Bâle, 1641 [BGS : Bj3].

CALVIN Jean, *In primum Mosis librum, qui Genesis vulgo dicitur, commentarius Johannis Calvini*, Genève, 1554 [BNUS : E.775].

CALVIN Jean, *Praedictiones in librum prophetarum Danielis*, Genève, 1561 [BNUS : E.10.776].

CAPITON Wolfgang Fabrice, *Hexameron Dei opus explicatum a Vuolphgango Fa. Capitone Theologe*, Strasbourg, 1539 [BNUS : R. 101.761].

CARBEN Victor von, *Dem durchleuchtigsten hochgebronen fursten und herren herren Ludwign Phaltzgrauen bey Rein Hertzogen in Obren une Nidern Ercztruchsen und Curfursten Meinen gnedigisten liebsten herrn etc. Hier inne wirt gelesen wie Her Victor von Carben, welicher eyn Rabi der Juden gewest ist, zu Christlichem glawbn komen. Weiter vindet man dar in eyn Costliche disputatz eynes gelerten Christen, und eynes gelerten Juden dar inne alle Irthumb der Juden durch yr aygen schrifft aufgelost werden*, Nuremberg, 1508 [BNUS : R.103.822].

CARBEN Victor von, *Opus aureum ac novum et a doctis viris diu expectatum domini Victoris de Carben olim judeiss mox christianis sacerdotis in quo omnes judeorum errores manifestantur qui hactenus nobis ignoti fuere declarantur etiam in hoc opere omnes judeorum mores quos circa quecunque opera exercere consueverunt ac tandem (id quod inaditum est) ex veteri tum testamento convincuntur*, Cologne, 1509 [BNUS : 122.132].

CARBEN Victor von, *Jüdenbüchlein. Hyerinne würt gelesen, wie herr Victor von Carben, welcher ein Rabi der Juden gewest ist, zu Christlichem glaubem kommen. Weiter findet man darinnen ein köstliche disputatz eines gelerten Christen, und eins gelerten Juden, darinne alle irthumb der Juden durch ir eygen schafft auffgelöst werden. Eyn Underredung vom Glauben, durch herr Micheln Kromer, Pfarherr zu Cunitz und einem Judischen Rabien nut namen Jacob von Brucks, geschehen zu Cunitz, s. 1.*, 1550 [BNUS : C.147.448].

COCCEJUS Johann, *Judaicarum responsionum et questionum consideratio. Accedit praefatio de fide sacrorum codicum Hebraeorum, ac versionis LXX interpretum et oratio de causis incredulitatis Judaeorum*, Amsterdam, 1662 [BStG : 17.0134].

COCHLAEUS Johannes, *Commentaria Joannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri. Chronographice, ex ordine ab anno domini 1517 usque ad annum 1546 conscripta*, s. 1., 1549 [BNUS : E.12.748].

Colloquia oder Tischreden doctor Martini Lutheri, so er in vielen Jaren, die Zeit seines Lebens, gegen Gelehrten Leuthen, auch frembden Gesten und seinen Tischgesellen geführet. Darinn von allen Artickeln unser Religion. Auch von hohen Stücken, Fragen und Antwort : item viel mercklichen historiis und sonst von allerley Lehre, Trost, Raht, Weissagung, Warnung und vermanung, Bericht, und unterricht zu finden, LAUTERBACH Anthonio (éd.), Francfort, 1576 [BNUS : UTP.28].

DRESSERUS Matthaeus, *De festis diebus christianorum et judaeorum et ethnicorum. Liber quo origo, caussa, ritus et usus eorum exponitur*, Leipzig, 1626 [BStG : 17.0060(3)].

DUPLESSIS-MORNAY Philippe de, *De veritate religionis christianae liber, adversus Atheos, Epicurarios, Ethnicos, Judaeos, Mahumedistas et caeteros infideles*, Genève, 1582 [version française - BNUS : E.140.665] et Lyon, 1587 [version latine - BNUS : E.140.663].

DUPLESSIS-MORNAY Philippe de, *Advertissement aux Juifs sur la venue du Messie*, Saumur, 1607 [BNUS : E.146.912].

ECK Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, s. l., 1525 [BGS : A 991].

ECK Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*, Ingolstadt, 1541 [BNUS : E.143.439].

ECK Johannes, *Ains Judenbuechclins verlegung : darin ain Christ, gantzer Christenhait zu schmach, will es geschehe den Juden unrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt, gedruckt in Ingolstadt 1542 bei Alexander Weissenhorn*, FREY Winfried (éd.), Francfort, 1986.

ECK Johannes, *Succincta complexio eorum quae in epistola Germanica continentur, ad reverendissimum principem electorem D. Johannem a Metzenhausen, archiepiscopum Trevirensis*, s.l., 1542 [BNUS : E.157.823,3].

ECK Johannes, *Homiliarum doctissimi viri Johannis Eckii, adversus Lutherum et ceteros haereticos, de septem Ecclesiae Sacramentis, tomus IIII*, Paris, 1542 [BNUS : E.157.823].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Μωρίας Εγκωμιον, id est Stultitiae laus*, s.l., s.d. [BNUS : C.17.552].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *In novum Testamentum adnotationes*, Bâle, 1516 [BNUS : E.10.072].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Querela pacis, undique gentium electae profligataeque*, CRATANDER Andreas (éd.), 1518 [BNUS : R.102.865].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Des. Erasmi in Novum Testamentum, ab eodem denuo recognitum – Annotationes*, Bâle, 1519 [BNUS : R.226 (2)].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Ecclesiastes sive concionater evangelires*, Bâle, 1535 [BNUS : R.10.538 (1)].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Paraphrasis oder Erklärung des gantzen Neiiwen Testaments. Hierinn sindt der Christenlich Läser den gantzen Text des Neiiwen Testaments*

mit sampt der Gloss, das ist einer kurtzen und gruntlichen der heiligen vier Evangelisten und aller Epistlen der heyiligen Apostlen, ausslegung, nit auss yemants ansechtung neüwlich erdichtet, sonder veraltem allgemeinem Christenlichem verstand gemäss, auss der heyiligen Kirchen Leerern gezogen, unnd anfangs durch den hochgeleerten und gottfälligen mann Erasmus von Roterodam in Latinischer spraach aussgangen, jetzund aber durch den getreüwen diener Christi M. Leon Jude Predicanten Zürich, in das Teütsch gebracht, zu gutem allen denen so in Teütschem land der leer Jesu Christi zeerkennen begirig sind, Zurich, 1542 [BNUS : E.335].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendationa et auctiora. In decem temas distincta*, Lyon, 1703-1706 [BNUS : Cd.5].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Eloge de la folie, suivi de Lettre d'Erasme à Dorpius*, NOLHAC Pierre (éd. et trad.), Paris, 1964.

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Œuvres choisies*, CHOMARAT Jacques (éd. et trad.), Paris : Librairie Générale Française, 1991.

FISCHART Johann, *Sämtliche Werke*, ROLOFF Hans-Gert, SEELBACH Ulrich et SPENGLER W. Eckehart (éd.), Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris et Vienne, 1993, 2002, 2 volumes.

FLACH Martin, *Tractatus de judeorum et christianorum communione et conversacione, ac constitucionum super hac re innovacione*, Esslingen, 1474 [BNUS : K.3.596].

GALATINUS Petrus, *De arcanis Catholicae Veritatis, libri XII. Quibus pleraque religionis Christianae capita contra Judaeos, tam ex Scripturis veteris Testamnti authentici, quam ex Talmudicorum commentariis, confirmare et illustrare conatus est. Item Johannis Reuchlini Phorcensis, De Cabala, seu symbolica receptione. Dialogus tribus libris absolutus*, Francfort, 1518 [BNUS : E.12.973]².

GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *Passio Domini nostri Jhesu Christi*, Strasbourg, 1508 [R.10.116].

GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *Vom Ausgang der Kinder Israel*, Strasbourg, 1511 [BGS : A 543].

GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *Die Emeis*, Strasbourg, 1516 [BGS : A 541].

GERSON Christian, *Der Jüden Thalmud Fürnembster innhalt und Widerlegung*, Gosslar, 1609 [BNUS : C.105.207].

GRATIA DEI Johann Baptist, *De confutatione hebraicae sectae*, Rome, 1500 [BGS : A 367].

GRAES Ortuin von, *Hoc in opusculo contra speculum oculare Johannis Reuchlin Phorcensis hec in fidei et ecclesie tuitionem continentur*, Cologne (?), 1519 [UB Cologne : Ads. 147].

GROTIUS Hugo, *Von der Gewisheit der christlichen Religion. Sechs Bücher mit den Anmerckungen darinn die H. Schrifft un die christliche Lehre aus der Juden und Mahumetisten eignem Gezeugniss behauptet, und die Gottlosen auss ihrer Vernunfft, und die*

² La version publiée à Francfort en 1672 [BGS : Ud 6 et BNUS : E.12.974] comprend le *De Cabala seu symbolica receptione, dialogus tribus libris absolutus* de Johannes Reuchlin.

heyden, Juden und Mahumetisten aus ihren eignen Schrifften mit unwidersprechlichen gründen, ihres grossen Irrthums überwiesen werden, Stockholm, 1656 [BStG : 17.0021].

HESS Ernst Ferdinand, *Flagellum Judeorum. Juden Geissel. Das ist : ein neue sehr nutze unnd gründtliche Erwesung, das Jesus Christus Gottes von der heiligen Jungfrauwen Marien Sohn, der wahre verheissene und gesandte Messias sey. Wider alle noch jetziger zeit verstockte und verfluchte Juden, deven vorm Paradeiss angebundener Messias noch kommen, und sie auff einem Esel hinder him durch den Jordan fuhren soll. Darbey auch angehnge von dess Machomets unnd aller Türcken ursprung Glauben und Gottesdienst weil dieselbe mit den Juden zweyer Geschwester hurenkinder geboren sein. Wir allerley Exempeln lustigen historien und Judischen fabelwerck, auch furnembsten Geheimnissen, welche sie für den Christen mit solchem fleiss enthalten, dass sie viellieber todts stürben, denn sich die abfragen liessen. Auss langweilicher Erfahrung zusammenbracht, Strasbourg, 1601 [BNUS : E.164.722].*

HOOGSTRATEN Jacob, *Destructio Cabale, seu Cabalistiche perfidie ab Joanne Reuchlin Capnione jampridem in lucem edite. Sanctissimo domino nostro Leoni pape decimo per Reverendum patrem Jacobum Hochstraten, artium et sacre Theologie Professorem eximum, et heretice pravitatis per Coloniensem, Maguntinensem, Treverensem provincias Inquisitorem aequissimum, vigilantissimumque, ad totius ecclesie honorem reverenter dedicata. Opus novum, Cologne, 1519 [UB Cologne : Ads. 160/161].*

HOORNBECK Johann, *Disputatio anti-judaicarum, quarta de Jesu Messia Deo-Homine, Utrecht, 1645 [BNUS : E.145.025].*

HOORNBECK Johann, *Summa controversiarum religionis ; cum infidelibus, haereticis, schismaticis : id est Gentilibus, Judaeis, Muhammedanis, Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis et Libertinis, Socinianis, Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Graecis. Editio Secunda, Francfort, 1697 [BNUS : E.145.028].*

HUNNIUS Aegidius, *Calvinus judaizans, hoc est Judaicae glossae et corruptelae, quibus Joh. Calvinus illust. scripturae sacrae loca et testimonia de gloriosa trinitate, Wittenberg, 1599 [BNUS : E.156.970].*

HUTTEN Ulrich von, *Ein wunderbarlich Geschichte. Wye dye Merckischen Juden das hoch wirdig Sacrament gekaufft und zu martern sich understanden, Nuremberg, 1510 [BNUS : Ms 226 (1680)].*

HUTTEN Ulrich von, *Wunderbarliche geschicht, wye die Merckischen Juden das hochw. Sacrament gemartert, Nuremberg, 1510 [BNUS : Ms.225 (1690)].*

Johann Reuchlin : Sämtliche Werke, EHLERS W. W. et alii (éd.), Stuttgart, 1999.

JUD Leo, *Ain kurtze und gemaine form für die Schwachglaubigen Kinder zu tauffen. Auch andere ermanungen zu got, so da gemaintlich geschehen in der Christenlichen versamlung, Zurich, 1524 [BNUS : E.154.833].*

JUD Leo, *Ain Christenlich widerfechtung Leonis Jud, wider Mathis Kretzen zu Augspurg, falsche End christliche Mess. Unnd priesterthumb, auch das das brot und weyn des fronleyschnams und bluts christi, kain oppfer sey, s.l., 1525 [BNUS : E.145.345].*

JUD Leo, *Der Urstende Jesu Christi. Mi vorgestelter begrebt nuss auch volgender himmelfart und sendung dess heiligen geistes Evangelische historia, dero frucht unnd leer getrüwlich durch Leonem Jude diener dess worts der kilchen Zürich ussgeleyt und erklärt ist*, Zurich, 1535 [BNUS : E.138.859].

KARLSTADT Andreas, *Von dem Sabbat und gebotten feyrtagen*, Strasbourg, 1524 [BStG : 16.0289 (3)].

KIDD Beresford James, *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, Oxford, 1911.

KOBER Adolf, "Urkundliche Beiträge zum Reuchlinschen Streit", *MGWJ*, 67 (1923), p. 110-122.

LUTHER Martin, *Sermon von Wucher*, Leipzig, 1520 [BNUS : R.103.115].

LUTHER Martin, *An der christlichen Adel deutscher Nation*, Bâle, 1520 [BNUS : R.105.357].

LUTHER Martin, *Das Jesus Christus eyn geborner Jude sey*, Wittenberg, 1523 [BStG : 16.0223].

LUTHER Martin, *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1986, 62 volumes [LW].

LUTHER Martin, *Von den Juden und ihren Lügen*, Wittenberg, 1543 [BNUS : R.103.175].

LUTHER Martin, Vom Schem Hamphorash, Wittenberg, 1543 [BNUS : R.103.175].

LUTHER Martin, *Von den letzten Worten Davids*, Wittenberg, 1543 [BNUS : E.500.751].

LUTHER Martin, *Tischreden. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1912-1921 (Martin Luthers Werke, I, II, III, IV, V, VI) [TR].

LUTHER Martin, "Vorlesung über das Deuteronomium – 1523-1524 / *Deuteronomion Mosi cum annotationibus – 1525*", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1895, p. 488-744 (Martin Luthers Werke, XIV).

LUTHER Martin, "Vorlesung über Jesaia – 1527-1529 / *In Esaiam Scholia – 1523-1524*", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1902, p. 79-401 (Martin Luthers Werke, XXV).

LUTHER Martin, "Wider die Sabbather an einen guten Freund – 1538", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920, p. 308-337 (Martin Luthers Werke, L).

LUTHER Martin, "Von den Juden und ihren Lügen – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920, p. 412-552 (Martin Luthers Werke, LIII).

LUTHER Martin, "*Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi – 1543*", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920, p. 573-648 (Martin Luthers Werke, LIII).

LUTHER Martin, "Von den letzten Worten Davids – 1543", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1920, p. 16-100 (Martin Luthers Werke, LIV).

LUTHER Martin, "Eine Vermanung wider die Juden", dans *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1914, p. 187-196 (Martin Luthers Werke, LI).

LUTHER Martin, "Que Jésus Christ est né Juif (1523)", dans *Œuvres*, vol. IV, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1958, p. 51-73.

LUTHER Martin, "Du commerce et de l'usure (1524)", dans *Œuvres*, vol. IV, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1958, p. 119-144.

LUTHER Martin, "Exhortation à la paix à propos des douze articles de la paysannerie souabe (1525)", dans *Œuvres*, vol. IV, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1958, p. 145-170.

LUTHER Martin, "Le Psaume CXVII (1530)", dans *Œuvres*, vol. VI, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1964, p. 205-244.

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief (1517-1518), FICKER Johannes (éd.), Leipzig, 1929 (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, II).

MARGARITHA Antonius, *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründtlichen und warhafften anzaygunge. Aller Satzungen, Ceremonien, Gebetten haymliche und öffentliche Gebreuch, deren sich bye Juden halten durch das ganz Jar. Mit schönen und gegründten Argumenten wyder iren Glauben*, Leipzig, 1530 [BNUS : R.105.065].

MARGARITHA Antonius, *Ain kurtzer Bericht und anzaigung wo die Christlich Ceremonien vom Balmesel in bayden Testamenten gegründet sei. Auch etlich erdichte falsche Comment und Fabeln. So die blinden yetz vermainten halfsterrige Juden von irem zukünfftigen erdichten Moschiach, das ist Christus und von seinen Esel schreiben unnd liegen*, Vienne, 1541 [BNUS : R.105.067].

Melanchthons Werke in Auswahl, STUPPERICH Robert (éd.), Gütersloh, 1951-1975, 7 volumes.

MÜLLER Friedrich, *Judaismus oder Judenthumb. Das ist aussführlicher Bericht von des Jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung*, Hambourg, 1644 [BNUS : C.105.640].

MÜNSTER Sébastien, *Germaniae atque aliarum regionum descriptio*, Bâle, 1530 [BNUS : D.100.253 (1)].

MÜNSTER Sébastien, *Cosmographie oder Beschreibung aller Länder herrschafftenn und fürnemesten Stetten des gantzen Erdbodens sampt ihren Gelegenheiten Eygenschaftten Religion Gebreuchen Geschichten unnd Handthierungen jetz bis in das MDLXXXVIII (Jahr) gemehnet*, Bâle, 1588 [BNUS : D.10].

MURNER Thomas, *Thome Murner Argentini ordinis minorum sacre Theologie baccalarii Cracoviensis ad rempublicam Argentinam Germania nova oratio ejusdem ad capitulum*

provinciae superioris Alemanie in Ecclesia majori civitatis Solodorensis perorata, Strasbourg, 1502 [BNUS : R.100.631].

MURNER Thomas, *ברכת המזון הידוים*. *Benedicite Judeorum uti soliti sunt ante et post cibi sumptionem benedicere et gratias agere deo, egregio, doctore Thoma Murner Argentinensi ordinis minorum interprete*, Francfort, 1512 [BNUS : R.100.030].

MURNER Thomas, *Der Juden benedicite wie sy gott den heren loben, und im umb die speyss dancken. Durch den hochgelerten doctor Thomas Murner Brafusser orden von hebrayscher sprach in deutsch verdakmetschett und wie sy ieren dodten begraben*, Francfort, 1512 (?) [BGS : A 903].

MURNER Thomas, *Narren bschwerung*, Strasbourg, 1512 [BNUS : R.100.320 et BGS : A 857].

MURNER Thomas, *Ayn wunderbarlich geschicht : wie die Merckischen Juden dans hochwirdig Sacrament gekaufft, und zu martern sich understanden, durch ein hochgelerten herren Doctorem des thums gegründ kurzlichen erst erleütert*, Francfort, 1512 (?) [BGS : A 901].

MURNER Thomas, *Karsthanns mit vier Personen so under inen selbs ain gesprech und red hatten*, Augsburg, 1521 [BNUS : R.100.286].

MURNER Thomas, *Wie doctor M. Luther usz falschen ursachen bewegt daz geistlich recht verbrennet hat*, Strasbourg, 1521 [BNUS : R.100.448].

MURNER Thomas, *Von dem grossen Lutherischen Narren, wie in doctor Murner beschworen hat*, Strasbourg, 1522 [BNUS : R.100.319].

MURNER Thomas, *Entherung Mariä durch die Juden. Eine Antisemitische Dichtung Thomas Murners, mit den Holzschnitten der Strassburger Hupfuffschen*, KLASSERT Adam (éd.), Strasbourg, 1905.

MURNER Thomas, *Narrenbeschwörung*, SPANIER Maier (éd.), Berlin et Leipzig, 1926 (Thomas Murners Deutsche Schriften, II).

NEVO Alexandre de, *Consilia contra Judaeos fenerantes*, Nuremberg, 1479 [BNUS : K.629 (2)].

NIGRINUS Georg, *Gewisser Notturfftiger Beschlag, sampt Gürt, Sattel und Zaum des Frenckischen Iesuwidrischen Herrischen... Johann Nasen zu Ingelstat*, s. 1., 1574 [BNUS : E.126.042].

OECOLAMPADE Johann, *Index in tomos omnes, operum divi Hieronymi cum interpretatione nominum Graecorum et Hebraeorum*, Bâle, 1520 [BNUS : E.11.412].

OECOLAMPADE Johann, *In Jesaiam prophetam hypomnematon, hoc est, commentatorium, libri VI*, Bâle, 1525 [BNUS : E.110.985].

OSIANDER Andreas, *Andreas Osiander der Ältere. Gesamtausgabe*, volume 7, MÜLLER Gerhard et SEEBASS Gottfried (éd.), Gütersloh, 1979.

PAULI Johannes, *Schimpf und Ernst*, Francfort, 1550 [BNUS : R.10.061].

PELLICAN Conrad, *Das Chronikon des Konrad Pellikan zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen*, RIGGENBACH Bernhard (éd.), Bâle, 1877.

PETREIUS Theodorus, *Catalogus haereticorum seu de moribus et erroribus omnium propemodum haeresiarcharum, haereticorum, ac schismaticorum quotquot ab ipso Christi aevo, ad nostram hanc usque, aetatem, ecclesiam Dei inquietarunt, pertubarunt vel obscurarunt. Tractatus tam ex antiquis quam recentibus S.S. Patrum, Conciliorum, Historicorum aliorumque Auctorum scriptis ad justum alphabeti ordinem concinnatus*, Cologne, 1629 [BStG : 17.0208 (1)].

PFEFFERKORN Johannes, *Der Joeden spiegel*, Cologne, 1507 [UB Cologne : AD bl. 150].

PFEFFERKORN Johannes, *Speculum adhortationis judaice ad Christum*, Cologne, 1507 [BNUS : E.123.003 et R.103.396].

PFEFFERKORN Johannes, *Ich heyss eyn buchlyn der Judenbeicht*, Cologne, 1508 [UB Cologne : RhT 856].

PFEFFERKORN Johannes, *Libellus de judaica confessione sive sabbato afflictionis*, Nuremberg, 1508 [BNUS : R.103.386].

PFEFFERKORN Johannes, *Explicatio quomodo Judei suum pascha servant*, Cologne, 1509 [R.103.388].

PFEFFERKORN Johannes, *Hostis judeorum hic liber inscribitur*, Cologne, 1509 [BNUS : R.103.389].

PFEFFERKORN Johannes, *Ich bin ein buchlin der Juden veindt ist mein namen*, Cologne, 1509 [BGS : A 900].

PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung Johannes Pfefferkorn (den man nyt verbrant hat) zeygt menniglichen an den loblichen handell von ym geubt zwyschen ym und wyder Johan Reuchleyn und der trulosen juden zusambt yren mithelffers die wylche durch offenbaren smach bucher den aller unflätigisten und unfruchbarlichsten samen die welt auss geworffen haben*, s.l., 1516 [BNUS : R.103.380].

PFEFFERKORN Johannes, *An mitleydliche allergnedichsten Kayser, und gantze deutsche Nacion, durch Johannes Pfefferkorn gegen den ungetruwen Johannis Reuchlin, unnd wydder seynen falschen raytschlag, vurmals vur die trewloissen Juden, und wydder mich geübt, und unchrystlichen ussgegessen*, s.l., 1521 [BNUS : R.103.395].

PFEFFERKORN Johannes, *Defensio Joannis Pepericorni contra famosas obscurorum virorum epistolas. Ortuini Gratii Lamentationes obscurorum virorum*, Leipzig, 1864.

PFEIFFER G. (éd.), *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*, Nuremberg, 1968.

PINDER Ulrich, *Speculum Passionis domini nostri Jhesu Christi. In quo reducent hec omnia singulariter vere et absolute : puta. Omnis perfectio yerarchie omnium fidelium beatitudo. Omnes virtutes. Dona; Fructus. Et spirituallum bonorum omnium efficacia. Quod in fine*

prime partis hujus speculi manifestissime comprobatur, Nuremberg, 1507 [BNUS : R.10.141].

PISTORIUS Johannes, *Artis cabalisticæ hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum*, Bâle, 1593 [BNUS : C.10.853].

PISTORIUS Johannes, *Daemonomania Pistoriana magica et cabalistica morborum curandorum natio*, s. l., 1601 [BNUS : B.112.433].

POMERIUS Julien, *Testamentum duodecim patriarcharum, filiorum Jacob, per Robertum Lincolinensem Episcopum*, Haguenau, 1532 [BNUS : R.101.315 et E.121.566].

RABUS Jacob, *Kurtzer doch Christlicher underricht, wa die rechten Apostaten und Mamelucken heutigs Tags zu finden sein. Wider den groben Lesterer Georgium Nigrinum, Predicanten zu Giessen*, Dilingen, 1575 [BGS : 1 Mj 25/1].

REUCHLIN Johannes, *De verbo mirifico*, Bâle, 1494 [BNUS : K.3.158] et Strasbourg, 1511 [BNUS : R.10.031 (2)].

REUCHLIN Johannes, "Gutachten über die von Johannes Pfefferkorn angeregte Konfiskation und Vernichtung der hebräischen Bücher, 1510", dans *ID.*, *Augenspiegel*, Tübingen, 1511.

REUCHLIN Johannes, *Augenspiegel*, Tübingen, 1511 [BNUS : R.103.378].

REUCHLIN Johannes, *Ain clare verstentnis von den Juden büchern*, Tübingen (?), 1512 [BNUS : R.103.406].

REUCHLIN Johannes, *Defensio Johannis Reuchlini contra calumniatores suos Coloniensis*, Tübingen, 1513 [BNUS : R.103.404].

REUCHLIN Johannes, *De arte cabalistica*, Haguenau, 1517 [BNUS : R.10.377].

REUCHLIN Johannes, *De Cabala seu de symbolica receptione, dialogus tribus libris absolutus*, dans GALATINUS Petrus, *De arcanis catholiciæ veritatis, libri XII*, Francfort, 1518 [BNUS : E.12.973].

REUCHLIN Johannes, *Gutachten über das jüdische Schriftum*, LEINZ-VON DESSAUER Antonie (éd.), Stuttgart, 1965.

REUCHLIN Johannes, *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, BUSI Giulio et CAMPANINI Saverio (éd.), Venise, 1995 [en italien].

RICIUS Paulus, *Cabalistarum seu Allegorizantium eruditionem Ysagogæ*, Augsbourg, 1515 [BNUS : R.104.759].

SCHAFFENER Wilhelm, *Ortulus anime*, Strasbourg, 1498 [BNUS : K.2.052].

SCHWENCKFELD Caspar, *Ein Christlich bedencken, ob Judas und die ungleubigen falschen Christen, den leib und das blut Jesu Christi im Sacrament des Nachtmals, etwann empfangen oder auch noch heut empfâhen und niessen mögen*, Strasbourg, 1529 [BStG : 16.0055 (13)].

SERVET Michel, *De trinitatis erroribus libri septem*, Haguenau, 1531 [BNUS : R.101.933].

SLEIDAN Johann, *De statu religionis et reipublicae... Commentarii*, Strasbourg, 1555 [BGS : 2 Df 7].

SLEIDAN Johann, *Histoire de l'estat de la religion et de république, sous l'empereur Charles cinquième*, Strasbourg, 1558 [BNUS : R.101.825].

SLEIDAN Johann, *Uxor ebraica seu de nuptiis et divortiis veterum ebreorum... De successionibus ad leges ebreorum... In bona defunctorum... In pontificatum...*, Francfort, 1673 [BGS : Bh 28].

TABOUROT Etienne, *Les Bigarrures du Seigneur des Accords. Livre premier et quatrième livre*, Paris, 1586 [BNUS : CD.120.457, 1 et 2].

TOSSANUS Daniel, *Theses, contra Judaeos, frustra suum Messiam adhuc expectantes : de quibus sub praesidie Danielis Tossani, S. Theologiae D. et Professoris in Academia Heidelbergensis, respondebit M. Martinus Gebertshagen, Hachenburgensis*, Heidelberg, 1596 [BNUS : E.149.905].

TOSSANUS Daniel, *Johannis Buxtorfii senioris, linguae sanctae in Academia Basiliensi Professoris publici, vita et mors quam oratione parentali, in frequenti Theologorum Auditorio*, Bâle, 1630 [BNUS : C.101.858].

Tractatus de judeorum et christianorum communionem et conversationem, ac constitutionum super hac re innovationem, Bâle, 1474 [BNUS : K.3.595].

VIRET Pierre, *De la vraye et fausse religion, touchant les voeus et les fermes licites et illicites : et notamment touchant les voeus de perpetuelle continence, et les voeus d'anathème et d'exécration, et les sacrifices d'hosties humaines, et de l'excommunication en toutes religions. Item, de la moinerie, tant des Juifs que des Payens et des Turcs et des Papistes, et des sacrifices faits à Moloch, tant en corps qu'en ame*, Metz (?), 1560 [BM Metz : R 465].

VULPINUS Theodor (éd.), *Die Hauschronik Konrad Pellicans von Rufach*, Strasbourg, 1892.

WENNER Wolfgang Christoph, *Rempublicam Hebraeorum, publicae sistunt disquisitioni praeses M. Wolfg. Christoph Wenner, Creilsheimensis et respondens M. Georg. Caspar Kirchmaier, Uffenheim Franci, A.D. Decembr. 1557*, Wittemberg, 1671 [BNUS : E.105.894]³.

WIMPHELING Jacob, *Epitome rerum Germanicarum*, Marbourg, 1562 [BNUS : D.143.016].

WIMPHELING Jacob, *Agatharchia, id est, bonus principatus : vel Epitoma boni principis : ad Ludovicum Philippi comitis Rheni Palatini primogenitum, feliciter incipit*, Strasbourg, 1506 [BNUS : G.101.894].

WIMPHELING Jacob, *Jacobi Wimpheling opuscula*, s.l., s.d. [BNUS : MS.286].

WIMPHELING Jacob, *Germania*, MARTIN Ernst (éd.), Strasbourg, 1885.

ZASIUS Johann Ulrich, *De parvulis Judaeorum baptisandis*, Strasbourg, 1508 [BNUS : R.101.941].

³ Première édition en 1557.

ZASIUS Johann Ulrich, *Opera omnia*, MÜNSINGER VON FRUNDECK Joachim (éd.), Aalen, 1964 (éd. orig. Lyon, 1551), 7 volumes.

ZWINGLI Ulrich, *Complanationis Isaiae, prophetae, fortuna prima, cum apologia*, Zurich, 1529 [BGS : A 638].

2. Correspondance.

Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer (1509-1548), SCHIESS Traugott (éd.), Fribourg, 1908-1912, 3 volumes.

Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmuthigen von Hessen mit Bucer, Leipzig, 1880-1891.

CALVIN Jean, *Epistolae et responsa*, dans BEZE Théodore de, *Joannis Calvini vita a Theodor Beza accurate descripta*, Genève, 1575 [BNUS : E.915].

CAPITON Wolfgang, *Correspondance de Wolfgang Capiton (1478-1541). Analyse et index (d'après le Thesaurus Baumanus et autres sources)*, MILLET Olivier (éd.), Strasbourg, 1982 (Publications de la BNUS, VIII).

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, HERMINJARD André L. (éd.), Genève et Paris, 1866-1897, 9 volumes [le volume 2 est manquant à la BNUS].

Epistolae obscurorum virorum. Materialen zur Ausgabe derselben, BÖCKING Eduard (éd.), Strasbourg, s. d. [BNUS : MS.227].

Epistolae obscurorum virorum ad venerabilem virum magistrum Ortuinum Gratium Daventriensem Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem : variis et locis et temporibus missae, ac demum in volumen coactae, Haguenau, 1515 [BNUS : R.100.116].

Epistolae obscurorum virorum, Cologne, 1515 ou HOLBORN Hajo (éd.) et STOKES Francis Griffin (trad.), *On the Eve of the Reformation*, New York, 1964.

Epistolae obscurorum virorum, BÖMER Aloys (éd.), Heidelberg, 1924, 2 volumes.

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Epistolae*, Bâle, 1546 [BNUS : Cd.101.795].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Epistolarum D. Erasmi Roterodami. Libri XXXI. et P. Melanthonis. Libri IV. Quibus adjiciuntur Th. Mori et Lud. Vivis epistolae. Una cum indicibus locupletissimis*, Londres, 1642 [BNUS : Cd.10.099].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum*, ALLEN P. S. (éd.), Oxford, 1906-1958, 12 volumes⁴.

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *La correspondance d'Erasmus*, DELCOURT Marie (éd.), vol. I : 1484-1514, Bruxelles, 1967.

⁴ Il y a un changement d'éditeur pour les quatre derniers volumes : les volumes IX, X et XI ont été édités par ALLEN Helen Mary et GARROD Heathcote William ; le volume XII a été édité par FLOWER Barbara.

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *La correspondance d'Erasme et de Guillaume Budé*, DE LA GARANDERIE Marie-Madeleine (éd.), Paris, 1967.

HORNING Wilhelm (éd.), *Briefe der Strassburger Reformatoren und ihren Mitarbeitern und Freunden über den Einfluss des Interims in Strassburg (1548-1554)*, Strasbourg, 1887.

HUTTEN Ulrich von, *Epistolae obscurorum virorum*, Leipzig, 1864-1869.

HUTTEN Ulrich von, *Deutsche Schriften*, collectif, Munich, 1970.

Konrad Peutingers Briefwechsel, KÖNIG Erich (éd.), vol. I, Munich, 1923.

LUTHER Martin, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1933-1978 (Martin Luthers Werke, III, V, VII, VIII, IX, XV).

LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. VIII : *correspondance*, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1959.

MEIER-SPANIER, "Pfefferkorns Sendschreiben von 1510", *MGWJ*, 8 (1933), p. 581-587.

MELANCHTHON Philipp, *Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae*, Haguenau, 1519 [BNUS : R.102.020]⁵.

MELANCHTHON Philipp, *Philippi Melanchtonis opera quae supersunt omnia*, BRETSCHNEIDER Carl Gottlieb et BINDSEIL Heinrich Ernst (éd.), Halle et Brunswick, 1834-1860 et Francfort, 1963, 28 volumes.

MELANCHTHON Philipp, *Philippi Melanchtonis epistolae, judicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae, quae in corpore reformatorum desiderantur*, BINDSEIL Heinrich Ernst (éd.), Halle, 1874 et Hildesheim, 1975.

MELANCHTHON Philipp, *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, WETZEL Richard (éd.), vol. I : *Texte 1-254 (1514-1522)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.

MELANCHTHON Philipp, *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, WETZEL Richard (éd.), vol. III : *Texte 521-858 (1527-1529)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.

Oecolampadii et Zwinglii Epistolarum libri IV, praecipua cum religionis a Christo nobis traditae capita, tum ecclesiasticae administrationis officia, nostro maxime seculo, tot hactenus erroribus perturbato, convenientia, ad amussim exprimentes, Bâle, 1536 [Paris – Bibliothèque Sainte-Geneviève : FOL D 990].

OECOLAMPADE Johannes, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampade*, STAEHELIN Ernst (éd.), Leipzig, 1927-1934, 2 volumes.

PERETZ Moritz, "Ein Brief Elijah Levita's an Sebastian Münster, nach der von letzterem 1531 besorgten Ausgabe desselben aufs Neue herausgegeben und mit einer deutschen Übersetzung und Anmerkungen versehen", *MGWJ*, 38 (1893-1894), p. 252-267.

⁵ C'est le même ouvrage que *Clarorum virorum epistolae latinae graecae et hebraicae variis temporibus missae*, Tübingen, 1514.

REUCHLIN Johannes, *Tütsch Missive. Warumb die Juden so lang im ellend sind*, Pforzheim, 1505 [Badische Landesbibliothek – Karlsruhe : 42 A 1631].

REUCHLIN Johannes, "Doctor Johans Reuchlins tütsch missive, warumb die Juden so lang im ellend sind, Pforzheim, 1505", dans BÖCKING Eduard (éd.), *Ulrichi Hutteni. Operum supplementum. Epistolae obscurorum virorum*, vol. I, Leipzig, 1864, p. 177-179.

REUCHLIN Johannes, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, GEIGER Ludwig (éd.), Tübingen, 1875.

REUCHLIN Johannes, "Fünf Briefe Reuchlins", GEIGER Ludwig (éd.), *Vierteljahresschrift für Kultur und Literatur der Renaissance*, 1 (1886), p. 116-121.

REUCHLIN Johannes, "Ein ungedruckter Brief Reuchlins", GEIGER Ludwig (éd.), *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, NS 4 (1891), p. 154-157.

REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, vol. I : 1477-1505, WEH Adalbert (éd.), Stuttgart, 2000.

REUCHLIN Johannes, *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, vol. II : 1506-1513, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), Stuttgart, 2003.

SCHLECHT Joseph (éd.), "Briefe aus der Zeit von 1509 bis 1526", dans *Briefmappe*, vol. II, Münster, 1922 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 40).

Thesaurus Epistolicus Reformatorum Alsaticorum, tome I : 1511-1522, s.l., s.d. [BNUS : MS.660].

Thesaurus Epistolicus Reformatorum Alsaticorum, tome III : 1527-1530, s.l., 1548 [BNUS : MS.662].

Thesaurus Epistolicus Reformatorum Alsaticorum, tome X : 1537, s.l., s.d. [BNUS : MS.669].

WALTER Robert (éd.), *Un grand humaniste alsacien et son époque : Beatus Rhenanus, citoyen de Sélestat, ami d'Erasmus (1485-1547) – Anthologie de sa correspondance*, Strasbourg, 1986 (Société savante d'Alsace et des régions de l'Est, XXVII).

WIENER Meir, "Die Kenntniss der hebräischen Sprache verschafft im 16. Jahrhundert mehreren Juden die Erlaubnis, sich in Niedersachsen niederlassen sie dürfen", *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen* (1861), p. 371-372.

WIMPHLING Jacob, *Epistola excusatoria ad Suevos. Alsates infensos ne gens tibi suevica credas quos rhenus separat berciniusque nemus nec facile est adhbenda fides rabido nebuloni foedera qui vidans vulnerat invocos*, s. l., 1506 (?) [BNUS : R.101.069].

ZIMMER Eric M. (éd.), "Hebrew letters of two sixteenth century German Humanists", *REJ*, 141 (1982), p. 379-386.

ZWINGLI Ulrich, *Ein Epistel Hulrich Zwinglis an alle Christenliche brüder zu Augspurg*, s.l., 1525 [BNUS : E.145.345].

ZWINGLI Ulrich, *Zwinglis Briefwechsel*, EGLI Emil et alii (éd.), Leipzig, 1911-1935.

3. Manuels et ouvrages d'hébreu ou en hébreu.

AURIGALLUS Matthias, *Compendium hebraeae chaldaeae grammaticae*, Wittemberg, 1525 [BGS : A 980].

BARTOLOCCI Giulio, *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis, ordine alphabetico hebraice et latine digestis auctore*, Rome, 1675-1693 [BNUS : C.10.339].

BAUMBACH Johann Balthasar, *Quatuor utilissimi tractatus : I. De trium orientalium, hebraicae, chaldaicae et syrae. II. De appellationibus Dei in scriptis Rabbinorum. III. De Urim et Thummim et Bath Kol. IV. De modo disputandi cum Judaeis*, Nuremberg, 1609 [BNUS : C.104.870].

BELLARMIN Robert, *Institutiones linguae Hebraicae, postremo recognitae ac locupletatae. Huic editioni accesserunt Tabulae duae, quarum prima Hebraicae linguae elementa precipua altera vero omnium conjugationum tam analogarum quam anomalarum varietatem comprehendit. Item linguae Syriace Jesu-Christo vernacule Elementa Syriacis characteribus edita*, Genève, 1618 [BStG : 17.0063].

BEYSSEL Georg Godefried, *Commentatio de primis Linguae Hebraeae elementis a Petro Nigro primum in lucem editis*, Altdorf, 1764 [BNUS : C.105.998].

BIBLIANDER (BUCHMANN) Theodor, *Institutionum grammaticarum de lingua hebraea liber unus*, Zurich, 1535 [BNUS : C.102.323].

BÖSCHENSTEIN Johannes, *Hebraica Moshe Kimhi a Johan Boeschensstain diligenti studio revisa*, Augsbourg, 1520 [BNUS : R.104.770].

BÖSCHENSTEIN Johannes, *Rudimenta hebraica*, Augsbourg, 1520 [BNUS : R.104.770].

BÖSCHENSTEIN Johannes, *Septem Psalmi poenitentiales ex hebraeo ad verbum latine germaniceque a Johanne Boeschensstain translate*, Augsbourg, 1520 [BNUS : R.104.772].

BUCER Martin, *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad hebraicam veritatem genuina versione in latinum traducti*, Strasbourg, 1532 [BNUS : R.10.217].

BUCER Martin, *Defensio adversus axioma catholicum*, Strasbourg, 1534 [BNUS : R.101.970].

BUGENHAGEN Johannes, *Joannis Pommerani Bugenhagie in librum Psalmorum interpretatio*, Wittenberg, 1524 [BNUS : E.108.928].

BUXTORF Johannes, *Epitome radicum hebraicarum et chaldaicarum*, Bâle, 1607 [BGS : 1 CCf 29].

BUXTORF Johannes, *Sylvula epistolium hebraicarum familiarum*, Bâle, 1603 [BGS : 1 BBh 3].

BUXTORF Johannes, *De abbreviaturis hebraicis. Liber novus et copiosus. Cui accesserunt Operis Talmudici brevis recensio, cum ejusdem librorum et capitum Indice. Item Bibliotheca Rabbinica nova, ordine alphabetico disposita, editione hac secunda, omnia castigatiora et locupletiora*, Bâle, 1613 [BNUS : C.147.432].

BUXTORF Johannes, *Grammaticae chaldaicae et syriacae, libri III : quorum primus vocum singularum proprietatem declarat : secundus conjunctarum rationem ostendit. Tertius Praxeos Chaldaicae et Syriacae exempla varia et luculenta continet (...)*, Bâle, 1615 [BNUS : C.106.193].

BUXTORF Johannes, *Epitome grammaticae Hebraeae. Breviter et methodice ad publicum Scholarum usum proposita. Adjecta succincta de mutatione punctorum vocalium instructio, et Psalmorum aliquot Hebraicorum Latina interpretatio, ut prompta sit juventuti, et ad manum posita, lectionis et exercitationis materies. Editio tertia*, Bâle, 1617 [BNUS : C.102.324].

BUXTORF Johannes, *Thesaurus grammaticus linguae sanctae Hebraeae... Prosodia metrica sive poesos Hebraeorum dilucida tractatio*, Bâle, 1620 [BGS : 1 CCf 6].

BUXTORF Johannes, *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, Bâle, 1621 [BGS : 1 CCf 11].

BUXTORF Johannes, *Concordantiae Bibliorum Hebraicae*, Bâle, 1632 [BGS : Aa 2].

BUXTORF Johannes, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum in quo omnes voces chaldaicae... fideliter explicantur... passim Hebraeorum Proverbia... Cum indice vocum latinarum*, Bâle, 1640 [BGS : Be 9].

BUXTORF Johannes, *Lexicon hebraicum et chaldaicum. Complectens omnes voces, tam primas quam derivatas, qua in Sacris Bibliis, Hebraea, et ex parte Chaldaea lingua scriptis, extant : interpretationis fide, exemplorum Biblicorum copia, Locorum plurimorum difficultium ex variis Hebraeorum commentariis explicatione, auctum et illustrarum. Accessit Lexicon breve rabbinico-philosophicum, communiora vocabula continens, quae in commentariis passim occurrunt. Cum indice vocum latino*, Bâle, 1645 (éd. orig. 1607) [BStG : 17.0043].

BUXTORF Johannes, *Florilegium hebraicum continens elegantes sententias, proverbia, apophtegmata, similitudines : ex optimis quibusque, maxime vero Priscis Hebraeorum scriptoribus, collectum, et secundum locos communes ordines alphabetico dispositum*, Bâle, 1648 [BGS : 1 CCf 24].

BUXTORF Johannes, *Anticritica : seu vindiciae veritatis hebraicae : adversus Ludovici Cappelli Criticam quam vocat sacram, ejusque defensionem ; quibus sacrosanctae editionis Bibliorum Hebraicae autoritas, integritas, et sinceritas, a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis, vidicantur, simul etiam explicantur et illustrantur*, Bâle, 1653 [BStG : 17.0086 (1)].

BUXTORF Johannes, *כּוּזָרִי – Liber Cosri. Continens colloquium seu disputationem de religione, habitam ante nongentos annos, inter Regem Cosareorum, et R. Isaacum Sangarum Judaeum ; contra Philosophos praecipue e Gentilibus et Karraitas e Judaeis ; synopsis simul exhibens Theologiae et philosophiae Judaicae varia et recondita eruditione refertam ; eam collegit, in ordinem redegit et in lingua arabica ante quingentos annos descripsit R. Jehudah Levita, Hispanus ; ex Arabica linguam hebraeam circa idem tempus, transtulit R. Jehudah aben Tybbon, itidem natione Hispanus, civitate Jerichuntinus*, Bâle, 1660 [BStG : 17.0086 (2)].

BUXTORF Johannes, *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae, duobus libris methodice propositus, quorum prior vocum singularum naturam et proprietates : alter vocum conjunctarum rationem et elegantiam universam, accuratissime explicat : adjecta, prosodiametrica, sive poesos hebraeorum dilucida tractatio. Lectionis hebraeo-germanicae*,

usus et exercitatio. Cum capitum et vocum irregularium indice, editio sexta, Bâle, 1663 [BHS : CA 126].

CAPITON Wolfgang Fabritius, *Hebraicarum Institutionum, libri duo*, Bâle, 1518 [BNUS : R.103.079] et Strasbourg, 1525 [BNUS : R.100.029].

CAPITON Wolfgang Fabritius, *In Hababuk prophetam enarrationes*, Strasbourg, 1526 [BNUS : R.101.135].

CAPITON Wolfgang Fabritius, *In Hoseam Prophetam W. F. Capitonis Commentarius ex quo peculiaria prophetis et hactenus fortassis nusquam sic tractata, si versam pagillam et indicem percurris cognoscere potes*, Strasbourg, 1528 [BNUS : R.101.136].

CEVALLERIO Antonius Rodolph, *De hebraica syntaxi Canones generales, quatenus quidem ab aliarum linguarum regulis (paucis quibusdam exceptis) discrepat*, s. 1., 1527 [BNUS : C.10.363 (2)].

CHRISTIANUS Friedrich Albrecht, *ספר יונה - Jonas illustratus sive Hebraice et Chaldaice, una cum masora magna et parva, item celeberrimorum Rabbiorum : Salomonis Jarchii, Aben Esrae, Davidis Kimchi, Isaaci Abarbanel. Commentariis textualibus. Adjungitur succinctum, utile tamen Lexicon : in quo voces ac phrases difficiliore cum abbreviaturis explicantur*, Leipzig, 1683 [BNUS : E.101.584].

CRINESIUS Christoph, *כבל sive discursus de confusione linguarum, tum orientalium : Hebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Scripturae Samariticae, Arabicae, Persicae, Aethiopicae : tum Occidentalium, nempe Graecae, Latinae, Italicae, Gallicae, Hispanicae, statuens Hebraicam omnium esse primam, et ipsissimam Matricem, concinnatus*, Nuremberg, 1629 [BStG : 17.0208 (4)].

FAGIUS Paul, *ספר טובוה בלשונו עברי עם העתקה בלשון רומיי בצדו על ידי פאויילי באגיי, Tobias Hebraice cum versione latinae regione*, Isny, 1542 [BNUS : R.103.136].

FAGIUS Paul, *פזרוש המלות על דרר חפשט לד סימנים ספר בראשית על ידי פאויילוש באגיוש, id est, exegesis sive expositio dictionum hebraicarum literalis et simplex, in quatuor capita Geneseos, pro studiosis linguae hebraicae*, Isny, 1542 [BNUS : R.103.137].

FAGIUS Paul, *Liber Fidei preciosus bonus et jucundus, quem acdidit vir quidam Israelites – ante multos annos ad docendum et comprobandum in eo – quod fides Christianorum perfidia, recta et indubitata sit, collocata super fundamentum legis, prophetarum et hagiographorum, ideo vocavit nomen ejus Sepher Aemana in liber fidei seu veritatis*, Isny, 1542 [BNUS : R.104.537].

FAGIUS Paul, *Compendiaria Isagoge in Linguam Hebraeam*, Constance, 1543 [BNUS : R.103.164].

FELINUM Aretium, *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad ebraicam veritatem genuina versione in latinum traducti : primum appensis bona fide sentiis, deinde parti diligentia ad numeratis verbis, tum familiari explanatione elucidati*, Strasbourg, 1532 [BNUS : R.10.217].

FORSTER Johannes, *Dictionarium Hebraicum Novum, non ex Rabbiorum Comentis nec ex Nostratum Doctorum Stulta Imitatione Descriptum, sed ex ipsis Thesauris Sacrorum*

Bibliorum et eorundem accurata locorum Collatione Depromptum, cum Phrasibus Scripturae veteris et Novi Testamenti diligenter annotatis, Bâle, 1557 [BNUS : C.10.377].

GESNER Conrad, *Bibliotheca Universalis, sive Catalogus omnium scriptorum locupletissimus in tribus linguis, latina, graeca et hebraica extantium et non extantium, veterum et recentiorum in huncusque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in bibliothecis latentium*, Zurich, 1545 [BNUS : R.11.092].

GUSSUBELIUS Johann et RHENANUS Beatus, *Oratio a Joanne Gussubelio Longicampiano coram Universitate Ingolstatensi habita pro D. Jo. Capnione Phorcensi cum in lingua Hebraica et Graeca ludum literarium ex conducto aperiret*, Augsburg, 1520 [BHS : K 1182k].

HELMONT Franz Mercurius van, *Alphabetici veri naturalis hebraici brevissima delineatio*, Sulzbacj, 1657 [BNUS : B.126.837].

HELVICUS Christoph, *Elementale hebraicum et chaldaicum cui annexae sunt utriusque linguae conugationes*, Giessen, 1619 [BStG : 17.0030 (8)].

HELVICUS Christoph, *Grammatica Hebraea. Ad vulgares terminis accomodata. Pars I : in Elementario Libro exposita est. Pars II : est de Vocum Dignotione*, Giessen, 1619 [BStG : 17.0030 (3)].

HELVICUS Christoph, *Themata seu vocabula separata, e Genesi in usum eorum, qui juxta novam didacticam discere cupiunt linguam hebraeam*, Giessen, 1619 [BStG : 17.0030 (7)].

HELVICUS Christoph, *Lexicon hebraeum didacticum : summo studio, succincta brevitate, et exquisita planeque nova methodo ita concinnatum, ut brevissimo temporis intervallo, si recte adhibeatur, universa lingua animo possit comprehendere*, Giessen, 1620 [BStG : 17.0030 (9)].

IMBONATUS Carlo Giuseppe, *Bibliotheca latino-hebraica sive de scriptoribus latinis qui ... contra Judaeos scripsere...*, Rome, 1694¹.

Josippus de bello judaico. Deinde decem Judaeorum captivitates et Decalogus cum eleganti commentariolo Rabbi Aben Esra. Hisce accesserunt Collectanes aliquot, quae Sebastianus Lepusculus Basiliensis colligebat, de quibus videre poteris verso folio. Omnia Hebraicolatina, Bâle, 1559 [BNUS : C.103.356 (1)].

LEUSDEN Johann, *Pauca et brevia quaedam praecepta ad notitiam linguae hebraeae et chaldaeae veteris T. in ordinem disposita a Johanne Leusden*, Utrecht, 1655 [BNUS : C.105.494].

LEUSDEN Johann, *Jonas illustratus, per paraphrasin chaldaicam Masoram magnam et parvam et per trium praestantissimorum rabbinorum Shelomonis Jarchi, Abrahami Aben Ezrae, Davidis Kimchi, textum rabbinicum punctatum, nec non per varias notas philologicas*, Utrecht, 1656 [BNUS : E.110.511 (1)].

LEUSDEN Johann, *Joel explicatus, in quo textus hebraeus prophetae Joel variis modis explicatur*, Utrecht, 1657 [BNUS : E.110.511 (2)].

¹ BGS : Be 4.

LEUSDEN Johann, *Philologus hebraeus. Adj. est Catalogus hebraicus et latinus 613 Praeceptorum*, Utrecht, 1657 [BNUS : C.105.497].

LEUSDEN Johann, *Manuale hebraicum et chaldaicum continens omnes voces V. T. primitivas et derivatas, cum versione latina et belgica*, Utrecht, 1668 [BNUS : C.102.745].

LEUSDEN Johann, *Disput. Philol. de versione Hebraica N. T. de citationibus locorum ex V. T. in Novo*, Utrecht, 1670 [BNUS : E.105.394].

LEUSDEN Johann, *Novi Testamenti Clavis Graeca in qua et themata Novi Test. Referantur, et ejusdem dialecti Hebraismi explicantur*, Utrecht, 1672 [BNUS : C.116.775].

LEUSDEN Johann, *Philologus hebraeo-mixtus una cum Spicilegio philologico*, Utrecht, 1682 [BNUS : C.105.496].

LEVITA Elie Bakhur, *ספר הזקנוכה – Composita verborum et nominum hebraicorum. Opus vere insigne atque utile : hebraicae Grammaticae studiosis in primis necessarium, Romae Elia Levita autore aeditum, et nuper per Sebastianum Munsterum Latinitate donatum*, Bâle, 1525 [BNUS : C.103.686].

LEVITA Elie Bakhur, *Compositio verborum et nominum hebraicorum*, Bâle, 1525 [BGS : 1019].

LEVITA Elie Bakhur, *ספר הזקנוכה – Grammatica hebraica absolutissima, Eliae Levitae Germani. Nuper per Sebastianum Munsterum juxta Hebraismum Latinitate donata, post quam lector aliam non facile desiderabis*, Bâle, 1525 [BNUS : C.102.509].

LEVITA Elie Bakhur, *פוקי אליהו בבללים קצרים באותיות ובנקורות וכשאר רכרים – Capitula cantici specierum, proprietatum, et officiorum, in quibus scilicet agitur de literis, punctis et quibusdam accentibus Hebraicis. Opus est incomparabile, et sine quo feliciter Hebraicari non possis : autore Elia Levita aeditum, et per Sebastianum Munsterum jampridem latine juxta hebraismum versum*, Bâle, 1527 [BNUS : C.103.693].

LEVITA Elie Bakhur, *קתור הזקנוכה - Compendium hebraicae grammaticae*, Bâle, 1527 [BGS : A 979].

LEVITA Elie Bakhur, *Ex variis libellis Eliae huc fere congestum est opera Joannis Campensis quidquid ad absolutam grammatiae Hebraicam est necessarium*, Paris, 1539 [BNUS : C.102.332].

LEVITA Elie Bakhur, *Liber boni gustus seu rationis de accentibus*, Bâle, 1539 [BNUS : C.103.688].

LEVITA Elie Bakhur, *Tob taam. Masoret hammasoret. Accentuum hebraicorum liber, ab Elia Judaeo aeditus, et jam diu desideratus item liber traditionum ab eodem conscriptus. Ex his multa latine sunt reddita per Sebastianum Munsterum*, Bâle, 1539 [BNUS : C.103.689].

LEVITA Elie Bakhur, *Opusculum recens hebraicum a Elia Levita elaboratum, cui titulum fecit בשת id est Thishbites per Paulum Fagium latinitate donatum*, Isny, 1541 [BNUS : R.104.523].

LEVITA Elie Bakhur, מתורגמן – *Meturgeman. – Lexicon chaldaicum authore Elia Levita, quo nullum hactenus a quoquam absolutius est, omnibus Hebraeae linguae studiosis, imprimis et necessarium*, Isny, 1543 [BNUS : R.10.955 (2)] et Cologne, 1560 [BNUS : C.10.904].

LEVITA Elie Bakhur, ספר הדקדוק – *Grammatica hebraea Eliae Levitae Germani*, Bâle, 1552 [C.102.511].

Margarita philosophica nova cui insunt sequentia Epigrammata in commendationem operis. Institutio Grammaticem Latinem. Precepta Logices. Rhetoricem Informatio. Ars Memorandi Ravennatis. Beroaldi modus componendi Epi. Arithmetica. Musica plana. Geometrie Principia. Astronomia cum quibusdam de Astrologia. Philosophia Naturalis. Moralis Philosophia cum figuris, anonyme, Strasbourg, 1512 [BNUS : R.101.151].

MÜNSTER Sebastian, מקרי דרדקי – *Dictionarium Hebraicum ex Rabbinorum commentariis collectum, adjectis iis Chaldaicis vocabulis quorum in Bibliis est usus*, Bâle, 1523 [BHS : K 1143] et Bâle, 1525 [BGS : A 977].

MÜNSTER Sebastian, מלחמת הדקדוק – *Institutiones grammaticae in Hebraeam linguam*, Ingelheim, 1524 [BNUS : C.102.508].

MÜNSTER Sebastian, משלי שמה כן דוד – *Proverbia Salomonis, jam recens juxta Hebraicam veritatem translata, et annotationibus illustrata*, Bâle, 1524 [BNUS : E.101.442].

MÜNSTER Sebastian, קהלת – *Ecclesiastes juxta hebraicam veritatem, per Sebastianum Munsterum translatus, atque annotationibus ex Hebraeorum rabinis collectis, illustratus*, Bâle, 1525 [BNUS : E.109.315].

MÜNSTER Sebastian, שיר השירים – *Canticum Canticorum. Salomonis, Latine juxta Hebraicum contextum per Sebastianum Munsterum translatum, atque annotationibus aliquot nonnihl illustratum*, Bâle, 1525 [BNUS : E.101.407].

MÜNSTER Sebastian, *Tabula hebraicarum conjugationum*, Bâle, 1525 [BGS : A 979].

MÜNSTER Sebastian, רלי שן ארמי או הבסדאה דקדוק – *Chaldaica grammatica, antehac a nomine attentata, sed jam primum per Sebastianum Munsterum conscripta et aedita, non tam ad Chaldaicos interpretes quam Hebraeorum commentarios intelligendes, Hebraicae linguae studiosis utilissima. Item in פירושים hoc est, commentaria Hebraeorum. Regulae aliquot generales. Modi loquendi Hebraici plurimi. Abbreviaturae Hebraicae generales, nec non plurimae explicatae : per eundem Sebastianum Munsterum*, Bâle, 1527 [BNUS : C.106.245].

MÜNSTER Sebastian, ערוך – *Dictionarium chaldaicum non tam ad chaldaicos interpretes que Rabbinorum intelligenda commentaria necessarium : per Sebastianum Munsterum ex Baal Aruch et Chal. Bibliis atque Hebraeorum peruschim congestum*, Bâle, 1527 [BNUS : C.106.246].

MÜNSTER Sebastian, הבמת המזלות בתקופות ומעוברות והקביעות – *Kalendarium Hebraicum, opera Sebastiani Munsteri ex Hebraeorum penetralibus jam recens in lucem aeditum : quod non tam Hebraice studiosis quam Historiographis et Astronomiae peritis subservire poterit*, Bâle, 1527 [BNUS : R.104.830].

MÜNSTER Sebastian, קיצור של הרקרוק – *Compendium hebraicae Grammaticae, ex Eliae Judaei variis et optimis libris per Sebastianum Munsterum concinnatum : et jam denuo auctum et recognitum*, Bâle, 1529 [BGS : A 979].

MÜNSTER Sebastian, *J. Abraham ben David. Compendium historiarum Josephii*, Worms, 1529 [BNUS : C.103.357].

MÜNSTER Sebastian, שיליש לשוונות – *Dictionarium trilingue in quo scilicet latinis vocabuis in ordinem alphabeticum digestis respondere Graeca et Hebraica : Hebraicis adjecta sunt magistratia et Chaldaica, opera et labore Sebastiani Munsterum congestum*, Bâle, 1530 [BNUS : R.10.987] et Bâle, 1543 [BNUS : R.10.955 (1)].

MÜNSTER Sebastian, מצוות התורה – *Catalogus omnium praeceptorum legis Mosaicae quae ab hebraeis sexcenta et tredecim numerantur, cum succincta Rabinorum expositione et additione traditionum, quibus irrita fecerunt mandata dei. Haec Sebastianus Munsterus utriusque linguae latinae et hebraicae, studiosis legenda impartit*, Bâle, 1533 [BNUS : C.105.532 (1)].

MÜNSTER Sebastian, מצוות לא תעשה ום ומצות עשה עם פירוש יתן קצרים – *Praecepta Mosaica sexcenta atque tredecim, cum succincta et plerunque mirabili et supersticiosa rabinorum expositione*, Bâle, 1533 [BNUS : C.105.532 (2)].

MÜNSTER Sebastian, תורת המשיח. *Evangelium secundum Matthaeum in lingua hebraica, cum versione latina atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri*, Bâle, 1537 [BHS : K 945a].

MÜNSTER Sebastian, ספר השושים עם נגזים – *Dictionarium Hebraicum, jam ultimo ab autore Sebastiani Munsteri recognitum, et ex Rabinis, praesertim ex Radicibus David Kimkhi, auctum et locupletatum*, Bâle, 1539 [BNUS : C.102.761].

MÜNSTER Sebastian, *Opus grammaticum consummatum. Additus est quoque liber Tobiae*, Bâle, 1544 [BNUS : C.102.512].

MÜNSTER Sebastian, טוביה – *Tobias. Cum versione et annotationibus Munsteri*, Bâle, 1556 [BNUS : C.102.514].

MÜNSTER Sebastian, *Historiarum Josephi elegans compendium, complectens Acta Septuaginta interpretum, Gesta Machabaeorum, Facta Herodum, Excidium Hierosolomytanum, et decem Judaeorum captivitates*, s.l., s.d. [BNUS : C.103.356 (2)].

NIGER Peter, *Commentatio de primis hebraicae elementis*, s.l., vers 1475 [BNUS : C.105.998].

OECOLAMPADE Johann, *In Epistolam ad Hebraeos, Joanni Oecolampadii, explanationes, ut ex ore prelegendis excepte, per quosdam ex auditoribus digeste sunt*, Strasbourg, 1534 [BNUS : R.101.243].

OPPYCK Constantin l'Empereur, עם מבוא הגמרא sive *Clavis Talmudica complectens formulas, loca dialectica et rhetorica priscorum Judaeorum*, Lyon, 1634 [BStG : 17.0030 (10)].

PELLICAN Conrad, *Commentaria Bibliorum et illa brevia quidem ac catholica*, Zurich, 1533-1535 [BNUS : E.10.721].

PELLICAN Conrad, *Index Bibliorum*, Zurich, 1537 [BNUS : E.10.722].

PELLICAN Conrad, *De modo legendi et intelligendi Hebraeum. Deutschland's erstes Lehr-Lese und Wörterbuch der hebräischen Sprache, verfasst in Tübingen 1501, gedruckt in Strassburg 1504*, NESTLE Eberhard (éd.), Tübingen, 1877.

REISCH Gregor, *Margarita Philosophica*, s. 1., 1504 [BNUS ; R.101.099].

REUCHLIN Johannes, *De rudimentis hebraicis*, Pforzheim, 1506 [BNUS : R.10.856].

REUCHLIN Johannes, *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, Haguenau, 1518 [BNUS : C.102.165].

REUCHLIN Johannes, *In septem psalmos poenitentiales hebraicos interpretatio de verbo ad verbum et super eisdem commentarioli sui ad discendum linguam hebraicam ex rudimentis*, Wittenberg, 1529 [BNUS : E.441.336].

SCHICKARD Wilhelm, *Horologium ebraeum, sive consilium, quomodo sancta lingua spacio xxiv Horarum, ab aliquot Collegis sufficienter apprehendiqueat ; editio nona ; prioribus omnibus accuratior, plenior et ad usum tyronum accomodatior, quod praefatio ad lectorem docebit*, Leipzig, 1626 [BNUS : C.102.559] et Tübingen, 1654 [BGS : Bj 3].

SCHICKARD Wilhelm, *Institutiones linguae ebraeae noviter recognitae et auctae Accessit Harmonia perpetua aliarum linguarum orientalium, chaldaeae, syrae, arabicae, aethipicae. Cum indicibus necessariis*, Isny, 1647 [BNUS : C.101.982].

SCHICKARD Wilhelm, *Rota hebraea pro facilitate conjugandi pridem inventa recusa denuo cura Balthasaris Raithii*, Tübingen, 1663 [BNUS : C.102.558].

SCHICKARD Wilhelm, *משפט המלך – Jus regium Hebraeorum, e tenebris Rabbinicis erutum et luci donatum cum animadversionibus et notis Jo. Benedicti Carpzovi, hebr. ling. in Academia Lipsiensi Professoris*, Leipzig, 1674 [BNUS : E.105.702].

SCHICKARD Wilhelm, *Analysis Hebraeo grammatica quindecim priorum versuum capituli tertii geneleos speciminis gratia*, Hambourg, 1695 [BNUS : E.111.621].

TREMELLIUS Johann Immanuel, *פטה אהל מועד – Rudimenta hebraicae linguae, accurata methodo et brevitate conscripta. Eorundem rudimentorum, quae vitae vocis loco esse possit. Omnia recognitaet aucta ab ipso authore Ant. Rodolpho Cevallero ejus linguae professore. De hebraica syntaxi canones generales, nunc primum editi*, s. 1., 1567 [BNUS : C.10.363].

TROSTUS Martin, *Grammatica Ebraea Generalis. Revisa et locupletata*, Wittemberg, 1543 [BStG : 17.0030 (1)].

WIDMANNSTADT Johann Albrecht, *Syriacae linguae prima elementa*, Vienne, 1555 [BNUS : C.106.355].

ZIMMER Eric M. (éd.), "Hebrew Letters of two sixteenth century German Humanists", *REJ*, 141 (1982), p. 379-386.

4. Ecrits sur les juifs de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle.

AUBERT-DUBAYET Jean-Baptiste Annibal, *Le cri du citoyen contre les Juifs de Metz par un capitaine d'infanterie*, Lausanne, 1786 [BM Metz : O 1515-5].

BASNAGE Jacques, *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent pour servir de continuation à l'Histoire de Joseph*, La Haye, 1716 (2nde éd.), 9 volumes.

BEDEL Jean, *Discours aux Juifs de Metz sur la conversion du Sr Paul du Vallié, médecin du roy, en la garnison de Brisach, appelle le docteur Paulus, fils aîné de deffunt Isaac Juif, médecin célèbre, dit, le docteur des Juifs de Metz*, Metz, 1651 [BM Metz : Q 617].

CALVÖR Caspar, *Gloria Christi, oder Herrlichkeit Jesu Christi / Das ist : Beweisthum der Warheit Christlicher religion wider die Ungläubigen / insonderheit wider die Juden : in form eines Dialogi oder Unterredung durch Frage und Antwort aus der H. Schrift / Talmud, Targumim, Rabbinen und gesunden Vernunft Gründen verfasst / und nebst einem Juden Catechismus / so wol in gewöhnlichen als Jüdisch = Teutschen herausgegeben durch Casparem Calvör Communion superintendenten auff dem haartz*, Leipzig, 1710.

DASSOVIUS Theodor, *Comam Hebraeorum licitam et interdictam, ad illustranda commata, Levit. XIX vers. 27 aliaque praeside Theodoro Dassovio, lingu. Sanct. Et Orient. reliqu. P. P. amicae sententiarum collationi sistit Christianus Alten-Eck, Holmia Svecorum*, Wittenberg, 1695 [BNUS : E.173.158].

EISENMENGER Johann Andreas, *Entdecktes Judenthums*, Francfort, 1700 et Königsberg, 1711, 2 volumes.

FELSS Christian Leberecht, Rabbi-Converso, *Wegweiser der Jüden / In ein Bespräch / darinnen die fürnehmste Sprüche Göttliches Wortes / auch Targum, Talmus und Rabbinischen Schrifften / so zur Bekehrung der Jüden am allerfüglichsten zu gebrauchen / wie auch der irrigen Jüden Spitzsündige Einwürrffe / zusampt deroselbigen gründlichen Wiederlegung begriffen ; zum Trost der Bekehrten und Unerzeugung der unbekehrten Juden / auf das kürzeste verfasst*, Gosslar, 1688 et Francfort et Leipzig, 1703.

FOISSAC de, *Plaidoyer contre l'usure des Juifs des Eveches de l'Alsace et de la Lorraine*, s. l., 1790.

GEUS Jacob, *Victimae Humanae. Complexa modos, ceremonias et tempora ; quibus olim, homines Diis suis immolabant, et humanum sanguinem libabant*, Groningen, 1675 [BNUS : D.172.403].

GREGOIRE, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs. Ouvrage couronné par la Société royale des Sciences et des Arts de Metz, le 23 Août 1788*, Metz, 1789 [BNUS : D.164.053].

HOORNBECK Johannis, *Disputationum antijudaicarum quarta de Jesu Messia Deo-Homine et SS Trinitate*, Utrecht, 1645 [BNUS : E.145.025].

JAQUELOT, *Dissertations sur le Messie où l'on prouve aux Juifs que Jésus Christ est le Messie promis et prédit dans l'Ancien Testament*, La Haye, 1699 [BM Metz : I 449].

KIRCHNER Paul Christian, *Jüdisches Ceremoniel, das ist allerhand jüdische Gebräuche welche die Juden in und jeden Fest-Tagen, im Gebeth, im Oppfern, imBeschneidungen, in Copulation, in Auslösung der Erstling, im Sterben und Begräbnissen, in Erbschafften, in Essen und Trincken, und dergleichen mehr pflegen*, Erfurt, 1717 [BNUS : E.164.743].

Lettre du Sr Isaac Ber Bing, Juif de Metz, à l'auteur anonyme d'un écrit intitulé : Le cri du citoyen contre les Juifs, Metz, 1787 [BM Metz : O 1515-6].

LEVI Israël, "Le traité sur les Juifs de Pierre de l'Ancre", *JQR*, 19 (1889), p. 235-245.

MARTINI Raymundus, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, Leipzig, 1687.

Recueil de coutumes, usages et règlements observés par les Juifs de Metz, s. l., XVIIIe siècle [BM Metz : ms 776].

SCHUDT Johann Jacob, *Compendium Historiae Judaicae. De origine, incrementis et rebus gestis Judaeorum*, Francfort, 1700.

SCHUDT Johann Jacob, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Francfort et Leipzig, 1715 et Francfort, 1718, 4 tomes en 2 volumes [BNUS : D.164.308].

SIMONVILLE, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmy les Juifs. Traduites de l'italien de Léon de Modène, rabin de Venise, avec un supplément touchant les sectes des Caraites et des Samaritains de notre temps. Troisième édition revue, corrigée et augmentée d'une seconde partie qui a pour titre Comparaison des cérémonies des Juifs, et de la discipline de l'Eglise, avec un discours touchant les différentes messes, ou liturgies qui sont en usage dans tout le monde*, La Haye, 1682 [BM Metz : Q 222].

THIERY Claude-Antoine, *Dissertation sur cette question : est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ?*, Paris, 1788 [BM Metz : DD 177-1].

Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs tant Anciens que Modernes, Amsterdam, 1678 [BM Metz : PP 488].

VAN DALE Antonius, *Dissertationes de origine ac progressu idolatriae et superstitionum de vera ac falsa prophetia ; uti et de divinationibus idololatricis Judaeorum*, Amsterdam, 1696 [BGS : Xf 8].

WAGENSEIL Johann Cristoff, *Tela Ignea Satanae hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum ἀνεκδοτοί*, Altdorf, 1681 [BGS : Bg 13 et BNUS : C.106.053].

WAGENSEIL Johann Cristoff, *Hofnung der Erlösung Israelis, oder Klarer Beweiss der annoch bevorstehenden und wie es scheint allgemach-herannahenden grossen Jüden Bekehrung*, Nuremberg, 1707 [BNUS : C.106.055].

WÜLFER Johann, *Theriaca Judaica, ad examen revocata, sive scripta amoibaeva Samuelis Friderici Brenzii, conversi Judaei, et Salomonis Zevi, Apellae astutissimi, a viris doctis hucusque desiderata, nunc primum versione latina, justique animadversionibus aucta, et in publicum missa. Opus non solum Philologis : sed et omnibus veritatis cupidis perquam utile*,

ac necessarium, in quo, ut Judaei plurimorum scelerum, nequitiae, et impietatis convincuntur : ita et a multis facinoribus, salva veritate, vindicantur, Nuremberg, 1681 [BNUS : E.164.622].

ZALKIND-HOURWITZ, *Apologie des Juifs en réponse à la question : est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ?*, Paris, 1789 [BM Metz : DD 177-2].

IV. SOURCES NORMATIVES : AUTORITES IMPERIALES, PRINCIERES ET MUNICIPALES.

Abrégé du procès fait aux Juifs de Mets. Avec trois arrests du Parlement qui les déclarent convaincus de plusieurs crimes, et particulièrement Raphaël Levi d'avoir enlevé sur le grand chemin de Mets à Boulay, un enfant Chrestien âgé de trois ans pour réparation de quoy il a esté brûlé vif le 17 Janvier 1670, Paris, 1670 [BM Metz : 3 d g 2 bis].

"Aktenstücke zur Confiscation der jüdischen Schriften in Frankfurt-am-Main unter Kaiser Maximilian durch Pfefferkorns Angeberei", *MGWJ*, 1 (1875), p. 288-300, p. 337-349 et p. 385-402.

Alsatia Diplomatica, SCHOEPFLIN Johann Daniel (éd.), Mannheim, 1772 et 1775, 2 volumes.

Arrest de la cour de parlement de Metz portant reglement entre les marchands bourgeois de ladite ville d'une part et les Juifs residens audit lieu d'autre, Metz, 1635 [BM Metz].

"Aus Strassburger Judenacten. I. Ein Brief der Gemeinde München an die Gemeinde Strassburg vom Jahre 1381", BRESSLAU Harry, *ZGJD*, 5 (1892), p. 115-125.

Calendar of the Plea Rolls of the Exchequer of the Jews preserved in the Public Record Office, vol. I : 1218-1275, RIGG James Macmuller (éd.), Londres, 1905.

Cartulaire de Mulhouse, MOSSMANN Xavier (éd.), Strasbourg, 1883-1890, 6 volumes [AM Mulhouse : 1 US 1a-F].

Close Rolls of the Reign of Henry III preserved in the Public Record Office (1251-1253), Nendeln-Liechtenstein, 1970 (éd. orig. Londres, 1927).

Close Rolls of the Reign of Henry III preserved in the Public Record Office (1253-1254), Nendeln-Liechtenstein, 1970 (éd. orig. Londres, 1927).

Code historique et diplomatique de la ville de Strasbourg, vol. I : *Chroniques d'Alsace*, Strasbourg, 1843.

Colmarer Stadtrechte, FINSTERWALDER Paul Willem (éd.), Heidelberg, 1938.

Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum, tome I : *inde ab anno DCCCCXI usque ad annum MCXCVII* et tome II : *inde ab anno MCXCVIII usque ad annum MCCLXXII*, WEILAND Ludwig (éd.), Hanovre et Leipzig, 1893 et 1896 (MGH Constitutiones, I et II).

Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum, tome III : *inde ab anno MCCLXXIII usque ad annum MCCXCVIII*, et tomes IV, 1 et IV, 2 : *inde ab anno MCCXCVIII usque ad*

annum MCCCXIII et tome V : inde ab anno MCCCXIII usque ad annum MCCCXXIV, SCHWALM Jacob (éd.), Hanovre et Leipzig, 1904-1906, 1906 et 1909-1913 (MGH Constitutiones III, IV et V).

Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum, tome VI, 1 : *inde ab anno MCCCXXV usque ad annum MCCCXXX*, SCHWALM Jacob (éd.), Hanovre et Leipzig, 1914 (MGH Constitutiones, VI).

Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum, tomes VIII, 1 et VIII, 2 : *inde ab anno MCCCXLV usque ad annum MCCCXLVIII*, ZEVMER Charles et RICARDUS Salomon (éd.), Hanovre, 1910-1926 et 1919 (MGH Constitutiones, VIII).

Correspondence of the Emperor Charles V, BRADFORD William (éd.), Londres, 1850.

Das alte Statutenbuch der Stadt Haguenau, HANAUER Auguste-Charles et KLELE J. (éd.), Haguenau, 1900.

Dénombrement général des Juifs qui sont tolérés en la province d'Alsace, en exécution des Lettres-Patentes de sa Majesté, en forme de Règlement, du 10 Juillet 1784, Colmar, 1785 [BNUS : Mr.10.055].

Der Jüden Ordnung, s. l., 1526 [BNUS : R.102.331].

Deux documents relatifs aux Juifs de Metz sous l'Ancien Régime, ZELIQZON Léon (éd.), Metz, s. d. [BM Metz].

Deux lettres de privilèges et de franchises accordées aux Juifs de l'évêché de Metz, s. l., 1890 [BM Metz].

Die Dresdener Bilderhandschrift des Sachsenspiegels, VON AMIRA Karl (éd.), vol. II, 1 et 2 : *Erläuterungen*, Leipzig, 1925 et 1926.

Die Juden Ordnung, s. l., 1547 [BNUS : R.102.330].

Die Urkunden Kaiser Sigmunds : 1410-1437, ALTMANN Wilhelm (éd.), Innsbruck, 1897-1900, 3 tomes (J. F. Böhmer, Regesta Imperii, XI).

"Documents relatifs à l'histoire des Juifs à Genève, dans le pays de Vaud et en Savoie", NORDMANN Achille (éd.), *REJ*, 83, p. 63-73 et 166, p. 81-91.

"Dokumente zur Geschichte der Juden in Vorderösterreich und im Fürstbistum Basel (1526-1578)", BOLL Günter, *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins "Schau-ins-Land"*, 115 (1996), p. 19-44.

Elsässische Stadtrechte, vol. I : *Schlettstadter Stadtrechte*, GENY Joseph (éd.), Heidelberg, 1902, 2 volumes.

Etats Généraux de 1789. Cahiers de doléances des corporations de Lunéville, JOB Françoise (éd.), Paris, 1978.

Foedera, conventiones, litterae et cujuscunque generis. Acta publica inter reges anglie alios quosvis imperatores, reges, pontifices, principes vel communitates (1066 ad nostra usque

tempore), *vol. I, 1 (1066-1272) et I, 2 (1272-1307)*, CLARKE Adam et HOLBROOKE Frederick (éd.), Londres, 1816.

"Fragments d'un ancien livre de bourgeois de Mulhouse, 1401-1412", BENNER Edouard (éd.), *Bulletin du Musée historique de Mulhouse*, 19 (1900), p. 13-26.

"Judenordnung Leopolds I., Bischoff von Strassburg (22 Mai 1613)", ADAM A (éd.), *Archivalische Beitrage zum Ecclesiasticum Argentinenses*, 8 (1890), p. 105-120 [BACM].

KISCH Guido (éd.), *Sachsenspiegel and Bible. Researches in the source history of the Sachsenspiegel and the influence of the Bible on Mediaeval German Law*, Notre Dame (Indiana), 1941 (Publications in Mediaeval Studies, V).

König Ruprecht von der Pfalz in seinen Beziehungen zu den Juden. Ungedruckte Königsurkunden nebst ergänzenden Aktenstücken, STERN Mortiz (éd.), Kiel, 1898.

Le livre de Bourgeoisie de la ville de Strasbourg (1440-1530), texte, WITTMER Charles et MEYER Jean-Charles (éd.), Strasbourg, 1954 [BNUS : M.131.329].

Le livre des Bourgeois de Colmar (1512-1609), WERTZ Roland (éd.), Colmar, 1961.

Les cahiers de doléances de la Basse Alsace. Textes et documents, STEEGMANN Robert (éd.), Strasbourg, 1990.

Les cahiers de plaintes et doléances de la Haute Alsace, PELZER Erich (éd.), Guebwiller, 1993 (Recherches et documents, 49).

"Les registres disparus des communautés juives de Metz et de Vantoux (Moselle) : 1595-1873", CAHEN Gilbert (éd.), *AJ*, 2 (1966-1967), p. 15-19 [BM Metz-Pontiffroy].

Lettres patentes du Roi, portant règlement concernant les Juifs d'Alsace du 10 Juillet 1784, Colmar, 1784 [BNUS : M.33.269].

Lex Romana Visigothorum, HAENEL Gustavo (éd.), Zagreb, 1877.

Liber Augustalis or Constitutions of Melfi, POWELL James M. (éd. et trad.), Syracuse (New York), 1971.

"Litterae XI Spinuale ad [regem Aragonum]", dans *Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, tome V : *inde ab anno MCCCXIII usque ad annum MCCCXXIV*, SCHWALM Jacob (éd.), Hanovre et Leipzig, 1909-1913, p. 615 (MGH Constitutiones, V).

Mémoire sur l'origine et l'établissement des Juifs à Metz, et sur leur accroissement et Extraits des registres de l'hôtel de ville de Metz, contenant les requêtes adressées par les Juifs aux gouverneurs et magistrats de la cité, et les édits, ordonnances et lettres patentes des rois de France en faveur des Juifs de Metz, s. l., XVIIIe siècle [BM Metz : ms 920].

Mittelrheinische Regesten oder chronologische Zusammenstellung des Quellen-Materials für die Geschichte des Territorien der beiden Regierungsbezirke Coblenz und Trier in kurzen Auszügen (509-1300), GOERZ Adolphe (éd.), Coblenz, 1876-1886, 4 volumes [IHM-UMB : TD All 409].

MOEDER Marcel, *Les institutions de Mulhouse au Moyen Age*, Strasbourg, 1951.

Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts (1220-1406), STENGEL Edmund E. (éd.), Hanovre, 1921-1976, 3 volumes.

Ordonnances des Roys de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique, vol. I-VII, SECOUSSE Denis-François (éd.), Paris, 1729-1745.

Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation,
vol. I : 1517-1530, VIRCK Hans (éd.), Strasbourg, 1882.
vol. II : 1531-1539, WINCKELMANN Otto (éd.), Strasbourg, 1887.
vol. III : 1540-1545, WINCKELMANN Otto (éd.), Strasbourg, 1898.
vol. IV/1 : 1546-1549, BERNAYS J. (éd.), Heidelberg, 1931.
vol. V : 1550-1555, BERNAYS J. (éd.), Heidelberg, 1928.

Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, ENNEN Leonard et ECKERTZ Gottfried (éd.), Cologne, 1879-1960, 6 volumes [IHM-UMB : TD All 480].

Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte : Kurtreirische Städte, I : Trier, RUDOLPH F. (éd.), Bonn, 1915.

Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte : Jülische Städte, II : Jülich, LAU Friedrich (éd.), Bonn, 1932.

Rappoltsteinisches Urkundenbuch (759-1500), ALBRECHT Karl (éd.), Colmar, 1891-1898, 5 volumes.

Recueil de documents sur l'histoire de la Lorraine : catalogue des actes de Matthieu II, duc de Lorraine, LE MERCIER DE MORIERE L. (éd.), Nancy, 1893.

Recueil de pièces sur les Juifs de Metz (XVIIe-XVIIIe siècles), s. l., s. d. [BM Metz : ms 919].

Recueil des édits, déclarations, lettres patentes, arrêts du Conseil d'Etat et du Conseil souverain d'Alsace, ordonnances et règlements concernant cette Province, vol. I : 1657-1725, DE BOUG (éd.), Colmar, 1775.

Recueil des édits, déclarations, lettres-patentes et arrêts du Conseil enregistrés au Parlement de Metz ; ensemble des arrêts de règlements rendus par cette cour, EMMERY DE GROZYENER (éd.), Metz, 1774-1788, 5 volumes.

Regesta Imperii. Die Regesten des Kaiserreiches unter Friedrich I. : 1152 (1122)-1190, tome I : *Lieferung 1152 (1122)-1158* et tome II : *Lieferung 1158-1168*, OPPL Ferdinand (éd.), Vienne, Cologne, Grasse, 1980 et 1991 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, I et II).

Regesta Imperii. Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich IV. : 1056 (1050)-1106, partie 1 : *Lieferung 1056 (1050)-1065*, STRUVE Tilman (éd.), Cologne et Vienne, 1984 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, III, 1).

Regesta Imperii. Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich VI. : 1165 (1190)-1197, BAAKEN Gerhard (éd.), Cologne et Vienne, 1972 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, IV, 3).

Regesta Imperii. Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II., Heinrich (VII.), Conrad IV., Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard (1198-1272), FICKER Julius et WINKELMANN Eduard (éd.), Innsbruck, 1881-1901, 4 tomes (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, V).

Regesta Imperii. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. (1273-1313), REDLICH Oswald (éd.), Innsbruck, 1898 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, VI).

Regesta Imperii. Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV. : 1346-1378, HUBER Alfons (éd.), Innsbruck, 1877 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, VIII).

Regesta Imperii. Albrecht II. (1438-1439), HÖDL Günther (éd.), Vienne, Cologne, Grasse, 1975 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, XII).

Regesta Imperii. Regesten Kaiser Friedrich III. (1440-1493). Die Urkunden und Briefe des Österreichischen Staatsarchivs in Wien. Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv : Allgemeine Urkundenreihe, Familienurkunden und Abschriftensammlungen (1447-1457), HEROLD Paul et HOLZNER-TOBISCH Kornelia (éd.), Vienne, Weimar, Cologne, 2001 (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, XIII).

Regesta Imperii. Ausgewählte Regesten des Kaiserreiches unter Maximilian I. (1493-1519), WIESFLECKER Herman (éd.), Vienne, Cologne, Weimar, 1992-1999, 8 tomes (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, XIV).

Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, ARONIUS Julius (éd.), New York et Hildesheim, 1970 (éd. orig. Berlin, 1887).

Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1401-1519, ANDERNACHT Dietrich (éd.), Hanovre, 1996, 3 volumes.

Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, WIENER Meir (dir.), Hanovre, 1862.

Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe von Bonifatius bis Uriel von Gemmingen (742?-1514), WILL Cornélius (éd.), Innsbruck, 1877 et 1886, 2 volumes (J. F. Böhmer, *Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium*).

Règlements touchant le Parlement, arrests, edits et declarations – atour de la Bullette (recueil factice), s. l., s. d. [BM Metz : N 470 (19)].

RÖSSLER Emil Franz (éd.), *Die Stadtrechte von Brünn aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert*, Prague, 1852.

Sachsenspiegel Landrecht, ECKHARDT Karl August (éd.), Göttingen, Berlin et Francfort, 1955 (MGH *Fontes Juris Germanici Antiqui*, NS, I/1).

Schwabenspiegel Kurzform. Mitteldeutsch-niederdeutsche Handschriften, GROSSE Rudolf (éd.), Weimar, 1964 (MGH *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, V).

SITTLER Lucien (éd.), *Les listes d'admission à la Bourgeoisie de Colmar*, tome I : 1361-1494, Colmar, 1958.

SITTLER Lucien (éd.), *Membres du magistrat, Conseillers et Maîtres des Corporations de Colmar (listes de 1408-1600)*, Colmar, 1964.

Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg, STRAUS Raphael (éd.), Munich, 1960 (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, NS, 18).

Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikaner Archiv (1294-1415), SAUERLAND Heinrich Volbert (éd.), Bonn, 1902-1907, 7 volumes [IMH-UMB : TD All 410].

Urkunden zur Geschichte der Reichslandvogtei im Elsass, BECKER Joseph (éd.), Strasbourg, 1906.

Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer, HILGARD-VILLARD Heinrich (éd.), Strasbourg, 1885, [IHM-UMB : TD ALL 540].

Urkundenbuch der Landschaft Basel, vol. I : 708-1370, et vol. II : 1371-1512, BOOS Heinrich (éd.), Bâle, 1881 et 1883.

Urkundenbuch der Pfarrei Bergheim (Ober-Elsass), HANS Eugen (éd.), Strasbourg, 1894.

Urkundenbuch der Pfarrei Rufach, WALTER Theobald (éd.), Rouffach, 1900.

Urkundenbuch der Reichsstadt Frankfurt, Johann Friedrich Boehmer, LAU Friedrich (éd.), Francfort, 1901 et 1905, 2 volumes (Codex diplomaticus Moenofrancofurtanus, I).

Urkundenbuch der Stadt Basel, WACKERNAGEL Rudolf, THOMMEN Rudolf, HUBER August et HALLER Johannes (éd.), Bâle, 1890-1908, 11 volumes [Institut d'histoire de l'Alsace (UMB)].

Urkundenbuch der Stadt Strassburg,

vol. I : *Urkunden und Stadtrechte bis zum Jahr 1266*, WIEGAND Wilhelm (éd.), Strasbourg, 1879.

vol. II : *Politische Urkunden von 1266 bis 1332*, WIEGAND Wilhelm (éd.), Strasbourg, 1886.

vol. III : *Privatrechtliche Urkunden und Amtslisten von 1266 bis 1332*, WIEGAND Wilhelm (éd.), Strasbourg, 1884.

vol. IV, 1 : *Nachträge und Berichtigungen zu Band I-III*, WIEGAND Wilhelm, SCHULTE Aloys et WOLFRAM Georg (éd.), Strasbourg, 1888.

vol. IV, 2 : *Stadtrechte und Aufzeichnungen über Bischöflich-Städtische und Bischöfliche Ämter*, WIEGAND Wilhelm, SCHULTE Aloys et WOLFRAM Georg (éd.), Strasbourg, 1898.

vol. V : *Politische Urkunden von 1332 bis 1380*, WITTE Hans et WOLFRAM Georg (éd.), Strasbourg, 1896.

vol. VI : *Politische Urkunden von 1381 bis 1400*, FRITZ Johannes (éd.), Strasbourg, 1899.

vol. VII : *Privatrechtliche Urkunden und Rathslisten von 1332-1400*, WITTE Hans (éd.), Strasbourg, 1900.

Urkundenbuch und Regesten der Stadt Rufach (662-1350), WALTER Theobald (éd.), Rouffach, 1908.

Urkundenbuch zur Geschichte der Juden in Frankfurt am Main von 1150-1400, KRACAUER Isidore (éd.), Francfort, 1914, 2 tomes en 1 volume.

Verfügung betreffend den freine Handel der Juden in Elsass, s. l., 1686 [BNUS : M.101.518].

Westfalia judaica. Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen, tome I : 1005-1350, BRILLING Bernahrd et RICHTERING Helmut (éd.), Stuttgart, 1967.

21 Strassburger Mandate und Elsass Verordnungen die Juden betreffend, s.l., s.d [BNUS : M.33.275].

V. SOURCES LITTERAIRES DE NATURES DIVERSES EN LIEN AVEC LES JUIFS.

Annales Majores, Chronica Generalia : Bernoldi Chronicon (A. 1-1100), PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1844, p. 385-467 (MGH, SS V).

Annales Marbacenses, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1861, p. 142-180 (MGH, SS XVII).

Annales Minores Germaniae : Annales Hildesheimenses A. 815-993 et continuationes A. 994-1137, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1839, p. 22-116 (MGH, SS III).

Annales monastici, I : Annales de monasterii de Burton (1004-1263), LUARD Henry Richards (éd.), Londres, 1864.

Annales monastici, IV : Annales prioratus de Wigornia (1-1377), LUARD Henry Richards (éd.), Londres, 1869.

Annales Quedlinburgenses, PERTZ Georg Heinrich, Hanovre, 1839, p. 72-90 (MGH, SS III).

Annales Zwetlenses, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1851, p. 677-684 (MGH, SS IX).

Anonyme Zusätze und Fortsetzungen zu Königshofen nach der Abschrift Erhards von Appenwiler (1120-1454), BERNOULLI Auguste (éd.), Leipzig, 1890 (Basler Chroniken, IV).

Anonymus Haserensis de episcopis Eichte tensibus edente L. C. Bethman Ph. D., PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1866, p. 253-266 (MGH, SS VII).

Arnoldi Chronica Slavorum, PERTZ Heinrich Georg (éd.), Hanovre, 1869, p. 100-250 (MGH, SS XXI).

ARTZT Eickhart, "Chronik von Weissenburg", dans *Quellen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, vol. II, Munich, 1862, p. 147-208.

Basler Chronik, Bâle, 1580 [BNUS : D.033.059].

Basler Chroniken, VISCHER Wilhelm, STERN Alfred et BERNOULLI Auguste (éd.), Leipzig, 1872-1902, 6 volumes.

Beilagen zur Chronik Erhards von Appenwiler, BERNOULLI Auguste (éd.), Leipzig, 1890 (Basler Chroniken, IV).

BENZ Richard (éd.), *Die deutschen Volksbuecher : Till Eulenspiegel, Strassburg : 1515*, Iena, 1924.

BERNOULLI Auguste (éd.), *Chronikalien der Rathsbücher (1356-1548)*, Leipzig, 1890 (Basler Chroniken, IV).

BONET Honoré, *L'Apparicion de Maistre Jehan de Meun et le Somnium super Materia Scismatis*, ARNOLD I. (éd.), Paris, 1926.

Breve Chronicon Arctoae partis Germaniae et vicinarum gentium. Ab anno MDLXXXI usque ad 1587, s. l. et s. éd., 1587 [BNUS : D.106.857].

Breve Chronicon rerum memorabilium, in Saxonicae linguae gentibus et vicinis actarum, anno MDLXXX. MDLXXXI et sequentibus usque ad praesentem annum 1586, s. l. et s. éd., 1586 [BNUS : D.106.858].

BÜHELER Sébald, *La chronique strasbourgeoise*, DACHEUX Léon (éd.), Strasbourg, 1887.

BURMEISTER Heike (éd.), *Der "Judenknabe". Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher überlieferung*, Göppingen, 1998.

CAPGRAVE John, *Chronicle of England*, HINGESTON Francis Charles (éd.), Londres, 1858.

Chronica Regia Coloniensis ou Annales Maximi Colonienses, cum continuationibus in Monasterio S. Pantaleonis scriptis aliisque historiae Coloniensis Monumentis, WAITZ Georges (éd.), Hanovre, 1880.

Chronicon Elwacense A. 1-1477, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1852, p. 34-51 (MGH, SS X).

"Chronicon Moguntinum. 1347-1406 und Fortsetzung bis 1478", dans *Die Chroniken der mittelhheinischen Städte – Mainz*, vol. II, Göttingen, 1968 (éd. orig. Leipzig, 1882), p. 131-250 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, 18).

CLOSENER Fritsche, *Strassburgische Chronik*, STROBEL A. W. (éd.), Stuttgart, 1842.

Codex Guta Sintram, Strasbourg, 1154 [BGS].

"Cölner Jahrbücher des 14. Und 15. Jahrhunderts", dans *Die Chroniken der niederrheinischen Städte : Cöln*, vol. II, Göttingen, 1968 (éd. orig. Leipzig, 1876), p. 3-192 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, 13).

Cosmae Chronica Boemorum : Cosmae Libri III usque ad A. 1125, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1851, p. 31-132 (MGH, SS IX).

Cronica S. Petri Erfordensis moderna, a. 1072-1335, HOLDER-EGGER O. (éd.), Hanovre, 1899, p. 150-364 (MGH, SS XLII).

Das Alsfelder Passionsspiel : Untersuchungen zu Überlieferung und Sprache : Edition der Alsfelder Dirigierrolle, TREUTWEIN Christoph (éd.), Heidelberg, 1987.

Das Donaueschinger Passionsspiel nach der Handschrift mit Einleitung und Kommentar (neu herausgegeben), TOUBER Anthonius H. (éd.), Stuttgart, 1985.

Das Endinger Judenspiel, VON AMIRA Karl (éd.), Halle, 1883.

"Das Frankfurter Passionsspiel von 1493", dans FRONING R. (éd.), *Das Drama des Mittelalters. Die lateinischen Osterfeiern und ihre Entwicklung in Deutschland. Die Osterspiele. Die Passionsspiele. Weihnachts- und Dreikönigsspiele. Fastnachtspiele*, Stuttgart, 1891-1892, p. 379-532.

Das mittelrheinische Passionsspiel der St. Galler Handschrift 919, SCHÜTZEICHEL Rudolf (éd.), Tübingen, 1972.

Das Rheinische Osterspiel der Berliner Handschrift MS Germ. 1219, RUEFF Hans (éd.), Berlin, 1925.

DAVIES H. W. (éd.), *Bernard von Breydenbach..., a bibliography*, Londres, 1911.

Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus), MAURER Friedrich (éd.), Tübingen, 1966.

Der älteste Text des Oberammergauer Passionsspieles, QUERI Georg (éd.), Oberammergau, 1910.

Der Grosse Seelentrost, SCHMITT Margarete (éd.), Cologne et Graz, 1959.

De rebus Alsaticis ineuntis seculi XIII, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1861, p. 232-237 (MGH, SS XVII).

Der Renner : ein Gedicht aus dem XIII. Jahrhundert. Verfasst von Hugo von Trimberg. Facsimile-Druck, Bamberg, 1833.

Der Selewurzburg, Ulm, 1483 [BM Colmar : XI 10713 INC].

Deutsches Leben im Volkslied um 1530, LILIENCRON Rochus von (éd.), Hildesheim, 1966.

Die älteste deutsche Chronik von Colmar, BERNOULLI Auguste (éd.), Colmar, 1888.

Die Annalen von Páris, BERNOULLI Auguste (éd.), Leipzig, 1890 (Basler Chroniken, IV).

Die Chronicken der oberrheinischen Städte, Strassburg, HEGEL C. (éd.), Leipzig, 1870 et 1871, 2 volumes.

Die Chronik des Fridolin Ryff (1514-1541) mit der Fortsetzung des Peter Ryff (1543-1585), VISCHER Wilhelm et STERN Alfred (éd.), Leipzig, 1872 (Basler Chroniken, I).

Die Chronik des Heinrich Truchses von Diessenhofen (1342-1362), HUBER Alfred (éd.), Stuttgart, 1868 (Fontes Rerum Germanicarum, IV).

Die Chronik des Laurencius Bosshart von Winterthur (1185-1532), HAUSER Kaspar (éd.), Bâle, 1905 (Quellen zur Schweizerischen Reformationgeschichte, III).

Die Chronik Heinrichs Taube von Selbach mit den von ihm verfassten Biographien Eichstätter, BRESSLAU Harry (éd.), Berlin, 1922 (MGH, Scriptorum Rerum Germanicarum, I).

Die Chronik Johans von Winterthur, BAETHGEN Friedrich (éd.), Berlin, 1955 (MGH, Scriptorum Rerum Germanicarum, III).

Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. Bis ins 16. Jahrhundert, vol. XII, XIII et XIV, *Die Chroniken der niederrheinischen Städte : Köln*, Stuttgart, 1968 (éd. orig. Leipzig, 1875-1877).

Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, vol. XVII et XVIII : *Die Chroniken der niederrheinischen Städte : Mainz*, Stuttgart, 1968 (éd. orig. Leipzig, 1881-1882).

Die "Elsässische Legenda Aurea", WILLIAMS Ulla et WILLIAMS-KRAPP Werner (éd.), Tübingen, 1980-1990, 3 volumes.

"Die Frankfurter Dirigierrolle", dans FRONING R. (éd.), *Das Drama des Mittelalters. Die lateinischen Osterfeiern und ihre Entwicklung in Deutschland. Weihnachts- und Dreikönigsspiele. Fastnachtspiele*, Stuttgart, 1891-1892, p. 340-374.

Die Strassburger Chronik des elsässischen Humanisten Hieronymus Gebwiler, SENZEL Karl (éd.), Berlin et Leipzig, 1926.

DIETLER Séraphin, *Die Gebweiler Chronik des Dominikaners (1124-1723)*, Guebwiller, 1898.

Eginhardi translatio et miracula sanctorum marcellini et petri, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1887, p. 238-264 (MGH, SS XV).

Ein Cronica von anfang der welt byss uff die jar Christi MCCCCLXXXII genant Fasciculus Temporum. Ein vurd lin der zeyt sagt von allen bepsten und keysern ouch von vil warhafftigen geschichten. Undi wie man das versteen sol such am ersten plat nach dem register, s. l., s. d. [BNUS : K.3.193].

"Ein hubsch Spil", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, partie I, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), p. 288-304, p. 234-237.

Ekkehardi Chronicon Universale ad A. 1106, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1844, p. 33-231 (MGH, SS VI).

Elf Bücher deutscher Dichtung von Sebastian Brant (1500) bis auf die Gegenwart, vol. I : *Von Sebastian Brant bis J. W. Goethe*, GOEDEKE Karl (éd.), Leipzig, 1849.

ENGELHARDT Christian Moritz (éd.), *Herrad von Landsperg, Aebtissin zu Hohenburg, oder St. Odilien, im Elsass, im zwölften Jahrhundert und ihr Werk : Hortus Deliciarum. Ein*

Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft, Literatur, Kunst, Kleidung, Waffen und Sitten des Mittelalters, Stuttgart, 1818 [BACM]¹.

Francia Rhenensis : Annales Wormatienses A. 873-1366, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1861, p. 34-73 (MGH, SS XVII).

FOLZ Hans, "Ein Vasnachtspil, die alt und neu ee, die sinagog, von uberwindung der Juden in ir Talmut", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), vol. I, p. 1-33.

FOLZ Hans, "Ein spil von dem Herzogen von Burgund", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), vol. I, p. 169-190.

FOLZ Hans, "Kaiser Constantinus", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, vol. II, Stuttgart, 1853, p. 796-819.

FOLZ Hans, "Christ und Jude - 1479", dans, FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 226-242.

FOLZ Hans, "Der falsche Messias", dans, FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 92-98.

FOLZ Hans, "Jüdischer Wucher - 1491", dans, FISCHER Hanns (éd.), *Die Reimpaarsprüche*, Munich, 1961 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, I), p. 310-318.

GEHRES Siegmund Friedrich, *Pforzheim's kleine Chronik. Ein Beytrag zur Kunde deutscher Städte und Sitten*, Memmingen, 1792.

Gesta Treverorum continuata, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1879, p. 368-414 (MGH, SS XXIV).

GRIMM Wilhelm (éd.), *Konrads von Würzburg Silvester*, Göttingen, 1841.

GROLL Karin (éd.), *Das 'Passional Christi und Antichristi' von Lucas Cranach der Ä.*, Francfort, 1990.

GREEN Rosalie (dir.), *Hortus Deliciarum*, Londres et Leiden, 1979, 2 volumes [BACM].

"Haller Passion", dans WACKERNELL Jose Eduard (éd.), *Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol. Mit Abhandlungen über ihre Entwicklung, Composition, Aufführungen und literarhistorische Stellung*, Graz, 1897.

Hans Brüglingers Chronik im Zunfbuche der Bredbecken (1444-1446), BERNOULLI Auguste (éd.), Leipzig, 1890 (Basler Chroniken, IV).

¹ Certaines planches de cet ouvrage sont visibles sur le site de la bibliothèque (<http://www.bacm.creditmutuel.fr>) et je remercie la conservatrice, Mme Nicole Wilsdorf, de m'en avoir aimablement fourni une version CD-Rom.

Heinricus de Diessenhoffen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelalter, BOEHMER Johann Friedrich (éd.), Stuttgart, 1868 (Fontes Rerum Germanicarum, 4).

Heinrici de Heimurg annales, a. 861-1300, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1861, p. 711-718 (MGH, SS XVII).

HEISTERBACH Césaire de, *Dialogus miraculorum*, STRANGE J. (éd.), Cologne, Bonn et Bruxelles, 1851.

Hermannus Altahensis und andere Geschichtsquellen Deutschlands im Dreizehnten Jahrhundert, BOEHMER Johann Friedrich (éd.), Stuttgart, 1845 (Fontes Rerum Germanicarum, 1).

HER(T)ZOG Bernard, *Chronicon Alsatie. Edelsasser Kronick und ausführliche Beschreibung des untern Elsasses am Rheinstrom auch desselben furenemer Statt als Strassburg, Schlettstat, Hagenau, Weisenburg, und anderer der enden gelegener Statt*, Strasbourg, 1592 [BGS : Als. Anc. Ae 4].

Histoire anonyme de la première croisade, BREHIER Louis (éd.), Paris, 1924.

"Innsbrucker Osterspiel", dans *Das Drama des Mittelalters. Osterspiele*, HARTL Eduard (éd.), Leipzig, 1937, p. 120-189.

Johannes Victoriensis und andere Geschichtsquellen Deutschlands im Vierzehnten Jahrhundert, BOEHMER Johann Friedrich (éd.), Stuttgart, 1843 (Fontes Rerum Germanicarum, 2).

Johannis Knebel, Capellani Ecclesiae Basiliensis Diarium (Sept. 1473- Jun. 1476), VISCHER Wilhelm et STERN Alfred (éd.), Leipzig, 1880 (Basler Chroniken, II).

Johannis Knebel, Capellani Ecclesiae Basiliensis Diarium (Jun. 1476- Jul. 1479), VISCHER Wilhelm et STERN Alfred (éd.), Leipzig, 1887 (Basler Chroniken, III).

Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449, BEAUNE Colette (éd.), Paris, 1990.

KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), 3 volumes.

KOENIGSHOFEN Jacques Twinger de, *Die älteste Teutsche so wohl allgemeine als insonderheit Elsässische und Strassburgische Chronicke*, Strasbourg, 1698.

KRANZ Albert, *Wandalia in qua de Wandalorum populis et eorum patris solo, ac in Habiam, Galliam, Hispaniam, Aphricam et Dalmatiam migratione et de eorum regibus ac bellis domi forisque gestis*, Cologne, 1519.

La chanson de Roland, SHORT Ian (éd. et trad.), Paris, 1990.

La chronique des Jésuites de Haguenau (1604-1692), GROMER Georges (éd.), Haguenau, 1959.

La chronique strasbourgeoise de Jean-Jacques Meyer, l'un des continuateurs de Jacques de Koenigshoven, REUSS Rodolphe (éd.), Strasbourg, 1873.

LE CHÂTELAIN Jean, *Les chroniques de la noble ville et cité de Metz, depuis la fondation d'icelle, de quels Gens, et en quel temps elle fut construite*, Metz, 1698 (éd. orig. avant 1500) [BM Metz : 1750q].

LE CLERC Guillaume, *Bestiaire divin*, HIPPEAU C. (éd.), Caen, 1852.

LE MUISIT Gilles, *Chroniques et Annales*, LEMAITRE Henri (éd.), Paris, 1905.

"Leonart Widmann's Chronik von Regensburg. 1511-1543/1552-1555", dans *Die Chroniken der bayerischen Städte : Regensburg, Landshut, Mühldorf, München*, Göttingen, 1967 (éd. orig. Leipzig, 1878), p. 1-244 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, 15).

Les annales et la chronique des dominicains de Colmar, GERARD Charles et LIBLIN Joseph (éd. et trad.), Strasbourg, 1862.

Les aventures de Till Eulenspiegel, JEANNET Pierre (éd. et trad.), Paris et Genève, 1995.

Les chroniques d'Alsace, vol. I : *Hans Stoltz's Ursprung und Anfang der Stadt Gebweyler. Sagen und Tagebuch eines Bürgers von Gebweiler zur Zeit des Bauernkriegs*, SEE Julien (éd.), Colmar, 1871.

Les chroniques strasbourgeoises de Jacques Trausch et de Jean Wencker - Les annales de Sébastien Brant, DACHEUX Léon (éd.), Strasbourg, 1892 (Fragments des anciennes chroniques d'Alsace, III).

Les Jeux de la Passion dans l'Allemagne du XIVe siècle. Le Rouleau de Conduite de Francfort – La Passion de Saint-Gall, BORNET Guy (éd. et trad.), Paris, 2006.

Le songe du Vergier, SCHNERB-LIEVRE Marion (éd.), Paris, 1982, tome I.

L'HERMINE H. de, *Mémoires de deux voyages et séjours en Alsace (1674-1676 et 1691), avec un itinéraire descriptif de Paris à Basle et les vues d'Altkirch et de Belfort dessinées par l'auteur*, Mulhouse, 1886.

Liber Vagatorum – Le livre des gueux, Strasbourg, 1872.

LIBLIN Joseph (éd.), *Chronique de Colmar (58-1400)*, Mulhouse, 1867.

LOEB Isidore, "Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel", *REJ*, 18 (1889), p. 179-211.

LOREY Elmar M. (éd.), *Henrich der Werwolf. Eine Geschichte aus der Zeit der Hexenprozesse*, Francfort, 1998.

MACHAUT Guillaume de, "Le Jugement dou Roy de Navarre", HOEPPFNER E. (éd.), *Œuvres*, Paris, 1908, vol. I.

MACHIAVEL Nicolas, *La Mandragore*, Lyon, 1998.

Martyrium Arnoldi, Archiepiscopi Moguntini und andere Geschichtesquellen Deutschlands im Zwölften Jahrhundert, BOEHMER Johann Friedrich (éd.), Stuttgart, 1853 (Fontes Rerum Germanicarum, 3).

MAUR Raban, *De rerum naturis*, CAVALLO Guglielmo (éd.), Turin, 1994, 3 volumes.

MEININGER Ernest (éd.), *Une chronique suisse inédite du XVIe siècle*, Bâle, 1892.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, VILLEY (éd.), Paris, 1922.

Monumenta Wormatiensia. Annalen und Chroniken, BOOS Heinrich (éd.), Berlin, 1893.

MÜNSTER Sebastian, *Cosmographie oder Beschreibung aller Länder herrschafftenn und fürnemesten Stetten des gantzen Erdbodens sampt ihren Gelegenheiten Eygenschafften Religion Gebreuchen Geschichten unnd Handthierungen jetz bis in das MDLXXXVIII (Jahr) gemehnet*, Bâle, 1588 [BNUS : D.10].

Oberrheinische Chronik, älteste bis jetzt bekannte in deutsche Prosa, aus einer gleichzeitigen Handschrift zum erstenmal herausgegeben, GRIESHABER Franz Karl (éd.), Rastatt, 1850.

PARIS Matthieu, *Chronica Majora*, vol. IV : 1240-1247, Londres, 1877.

PARIS Matthieu, *Historia Anglorum*, MADDEN Frédéric (éd.), Londres, 1866-1869, 3 volumes (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, or Chronicles or Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages, 36).

RASSER Johann, *Ein schoen Christlich new Spil von Kinderzucht mit Figuren gezieet wie die Kinder die wol erzogen zur grossen Ehren und Ehrlichen stande kommen. So dargegen andere die ubel erzogen vilmalen verderben und eines schandlichen todts sterben*, Strasbourg, 1574 [BNUS : R.100.643].

Recueil des historiens des Gaules et de la France, tome XVIII : contenant la seconde livraison des monuments des règnes de Philippe Auguste et de Louis VIII, depuis l'an MCLXXX jusqu'en MCCXXVI, DELISLE Léopold (dir.), Paris, 1879 (nouvelle édition).

Recueil des historiens des Croisades – Historiens occidentaux, tome I, Paris, 1844.

Reyssbuch dess heyligen Lands, das ist ein grundtliche beschreibung aller und jeder Meer und Bilgerfahrten zum heyligen Lande..., *Francfort, 1584* [BGS : 2 Ce 6].

RÜCKER Elisabeth, *Die Schedelsche Weltchronik. Das grösste Buchunternehmen der Dürer-Zeit. Mit einem Katalog der Städteansichten*, Munich, 1973 (Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg zur deutschen Kunst- und Kulturgeschichte, 33).

Rodulfi Gesta Abbatum Trudonensium A. 999-1107 et continuatio prima A. 1107-1136, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1852, p. 227-317 (MGH, SS X).

SAINT-SYMPHORIEN Albert de, *Alperti Opera*, PERTZ Georg Heinrich (éd.), Hanovre, 1841 (MGH, SS IV), p. 696-723.

SCHEDEL Hartmann, *Buch der Chronicken*, ALT Georges (trad.), Nuremberg, 1493 [BGS : ouvrage en exposition permanente].

SCHEDEL Hartmann, *Weltchronik (fac-simile)*, Lucerne, 1991.

SCHWARTZ Jacques, "Juifs d'Alsace vers 1300", *AJ*, 11/4 (1975), p. 53-55.

SHAKESPEARE William, *Le Marchand de Venise*, GILLIBERT Jean (éd. et trad.), Paris, 1980

Sifridi Presbyteri de Balnhusin Historia Universalis et compendium historiarum, HOLDER-EGGER O. (éd.), Hanovre, 1880 (MGH, SS XXV), p. 679-718.

SPINA Alphonse de, *Fortalitum Fidei*, Strasbourg, 1475 [BHS : K.676].

STUMPPF Joannes, *Gemeiner loblicher Eydenossenschaft Stetten, Landen und Völckeren Chronick wirdiger thaaten beschreibung (...) auch die gelegenheit der gantzen Europe*, Zurich, 1588.

Tschachtlan Berner Chronik (1470). Handschrift A 120 der Zentralbibliothek Zurich, BLOESCH Hans, FORRER Ludwig et HILBER Paul (éd.), Zurich, 1933.

TSCHUDI Aegidius, *Chronicon Helveticum (1200-1370)*, STETTLER Bernhard (éd.), Bâle, 1968-1975, 4 volumes.

VETTER Franz (éd.), *Lehrhafte Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts*, vol. I, Tokyo, 1974.

VIGNEULLES Philippe de, "Chroniques de la noble ville et cité de Metz", dans HUGUENIN Jean-François (éd.), *Les chroniques de la ville de Metz, recueillies, mises en ordre et publiées pour la première fois, 900-1552*, Metz, 1838.

VIGNEULLES Philippe de, *Les cent nouvelles nouvelles*, LINVINGSTON Charles H. (éd.), Genève, 1972.

VON MEGENBERG Konrad, *Das Buch der Natur*, vol. II : *Kritischer Text nach den Handschriften*, LUFF Robert et STEER Georg (éd.), Tübingen, 2003 (Texte und Textgeschichte, 54).

VON SCHLETTSTADT Rudolph, *Historiae Memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, KLEINSCHMIDT Erich (éd.), Cologne et Vienne, 1974.

WALTZ André (éd.), *Chronique de Colmar (de Charlemagne à 1789), suivie des listes nominatives des Obitmaistres, Prévôts, Stettmaistres, Conseillers et Syndics de Colmar*, Colmar, 1903.

Weltchronik Rudolf von Ems, SCHILLING Hans (éd.), Haguenau, 1459 [BM Colmar : Ms. 305].

WINTERTHUR Johannes von, *Die Chronik des Minoriten Johannes von Winterthur*, WYSS Georg von (éd.), Zürich, 1856.

WURSTEISEN Christian, *Basler Chronik*, Bâle, 1580 [BGS : A 521].

VI. LA SORCIERE ET LE TURC : DOCUMENTS.

1. Sorcière.

BAUER Gerhard, "Johannes Geiler von Kaysersberg (1445-1510) und seine Hexenpredigten in der *Ameise*, Strasbourg 1516", dans BOSCO Giovanna et CASTELLI Patrizia (dir.), *Stregoneria e streghe nell'Europa Moderna. Convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994)*, Pise, 1996, p. 132-167.

BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, 1580 [BNUS : G.101.251].

BODIN Jean, *De magorum daemonomania, seu detestando Lamiarum ac Magorum cum Satana commercio, Libri IV, recens recogniti, et multis in locis a mendis repurgati. Accessit ejusdem opinionum Joannis Wieri confutatio, non minus docta quam pia*, Francfort, 1603 [BNUS : B.112.219].

Der Formicarius des Johannes Nider von 1437-1438 : Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter, TSCHACHER Werner (éd.), Aachen, 2000.

Hexen Büchlein, das ist, ware entdeckung und erklärang, oder Declaration fürnämlicher artickel der Zauberey, und was von Zauberern, Unholden, Hengsten, Nachtschaden, Schützen. Auch der Hexen händel, art, thun, lassen, wesen, bülschafften, artzeney, wohär sie erwachsen, und aller ihrer Machination. Item was Wechselkind und Wütes här, und darvon zu halten sey. Allen Vögten, Schultheyssen, Ampleüten oder Ampts verwaltern, und Regenten das weltlichen Schwerdts und Regiments nutzlich zu lesen. Ettwan durch den Wolgebornen herren herr Jacob frey herr von Liechtenberg, auss ihrer gefengknuss erfahren, und jetzt durch ein gelerten Doctor zusammen bracht, und weitleüffiger beschriben, s. l., s. d. [BNUS : R.102.085].

INSTITORIS Henri et SPRENGER Jacques, *Malleus Maleficarum*, Spire, 1538 [BNUS : K.2.159].

LUTZ Reinhardus, *Warhafftige Zeitung, von den Gottlosen heren, auch Retzerischen unnd Teuffels Weibern / die zu des heyligen Römischen Reichstatt Schletstat im Elsass / auff den zwey und zwentzigsten Herbstmonats / des verlauffenen siebentzigsten Jars von wegen ihrer schentlicher Teuffels verpflichtung verbrent worden Sampt einem kurtzen Extract und ausszugettlicher Schrifftten von Hexerey zusammen gebracht, s.l., 1571* [BNUS : R.102.324].

MURNER Thomas, *Tomus secundus malleorum quorundam maleficarum... continens... Thomae Murner... libbelum de Pythonico contractu...*, Francfort, 1582 [BGS : 1 Lf 24].

NAUDE Gabriel, *Apologie pour les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, La Haye, 1653 [BNUS : B.112.414].

WENG Johann Friedrich, *Die Hexen-Prozesse der ehemaligen Reichstadt Nördlingen in den Jahren 1590-1594. Aus den Kriminal Akten des Nördlingischen Archives gezogen*, Nördlingen, s.d.

WIER Johann, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex, postrema editione quinta aucti et recongniti*, Bâle, 1563 [BNUS : B.112.523]².

WIER Johann, *Bibliothèque diabolique. Histoires, disputes et discours des illustrations et impostures des diables*, Paris, 1885.

2. Turc.

ADELPHUS Johannes, *Die Türckisch Chronica*, Strasbourg, 1513 [BNUS : R.10.079].

"Des Turken Vasnachtspil", dans KELLER Adelbert (éd.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, partie I, Darmstadt, 1965 (éd. orig. Stuttgart, 1853), p. 288-304.

ECK Johannes, *Succincta complexio eorum quae in epistola Germanica continentur, ad reverendissimum principem electorem D. Johannem a Metzenhausen, archiepiscopum Trevirenses*, s.l., 1542 [BNUS : E.157.823,3].

ERASME VON ROTTERDAM Didier, *Rathschlag die Türcken zu bekriegen, der ursprung und alle geschichten der selbigen gegen die Christenhayt*, s. l., s. d. [BNUS : R.103.347].

HONGRIE Georges de, *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia Turcorum. Nach der Erstaussgabe von 1481*, KLOCKOW R. (éd.), Cologne, Weimar et Vienne, 1994.

HONGRIE Georges de, *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, SCHNAPP Joël (trad.), Toulouse, 2003.

HUTTEN Ulrich von, *Ad principes Germaniae ut bellum Turcis inferant exhortatoria*, Mayence, 1518 [BNUS : R.100.921 (5)].

KLOCKOW R. (éd.), *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia Turcorum. Nach der Erstaussgabe von 1481, übersetzt und eingeleitet von R. Klockow*, Cologne, Weimar et Vienne, 1994.

LUTHER Martin, *Vom Kriege widere die Türcken*, Nuremberg, 1529 [BNUS : E.125.961].

LUTHER Martin et POMERANUS Johannes, *Vermanung an die Pfarrherinn der Superattendenz der Kirchen zu Wittemberg*, Wittenberg, 1543 ou 1553 [BNUS : E.100.750].

SCHICKARD Wilhelm, *Deus orbis Saracenorum e pseudoprophetae Muhammedis Alkurano protectus et suis mel armis oppognatus*, Tübingen, 1722 [BNUS : D.174.879].

Türckenkalender auf das Jahr 1455, BIELING A. (éd.), Vienne, 1873.

VII. SOURCES HEBRAÏQUES ET JUIVES.

ABRAHAMS Beth-Zion (éd. et trad.), *The Life of Glückel of Hameln (1646-1724)*, Londres, 1962.

² Réimprimé à Bâle en 1566, 1568, 1577 et à Francfort en 1586. Toutes ces éditions sont également à la BNUS.

ABRANAVEL Isaac, *Les saluts de notre Messie*, 2^e section, 2^e chapitre, Karlsruhe, s. éd., 1828 [hébreu].

BARATIER Jean-Philippe (éd.), *Voyages de Rabbi Benjamin fils de Jona de Tudèle en Europe, en Asie et en Afrique, depuis l'Espagne jusqu'à la Chine, où l'on trouve plusieurs choses remarquables concernant l'histoire, la géographie, particulièrement l'état des Juifs au douzième siècle*, Amsterdam, 1734, 2 volumes.

BEN ISRAEL Menasseh, *Espérances d'Israël*, MECHOULAN Henri et NAHON Gérard (éd. et trad.), Paris, 1979 (éd. orig. En espagnol, Amsterdam, 1650).

"Bericht des Elasar bar Juda", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) et BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 76-78 et 214-219.

"Bericht des Elieser bar Nathan", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) et BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 36-46 et 152-168.

"Bericht des Mainzer Anonymous", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) et BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 47-57 et 169-186.

"Bericht des Salomo bar Simson", dans *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.) BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. II), p. 1-35 et 81-152.

BERLINER Abraham (éd.), *Synagoga-Poesieen. Hebräische Texte mit der deutschen Übertragung aus der synagogalen Poesie des Mittelalters von Dr. Zunz*, Berlin, 1884 [allemand/hébreu].

BERNFELD Immanuel, *Das Zinsverbot bei den Juden nach talmudisch-rabbinischem Recht*, Berlin, 1924.

Book of Fables. The Yiddish Fable Collection of Reb Moshe Wallich. Fac-simile, KATZ Eli (éd. et trad.), Détroit, 1994.

BRUNA Jacob, *Responsa R. Jacob Bruna*, Jérusalem, 1960.

Die Memoiren der Glückel von Hameln (1645-1719), KAUFMANN David (éd. et trad.), Francfort, 1896.

DINUR Benzion (éd.), תולדות ישראל - *Toledot Yisrael... Yisrael be-arzo... Yisrael bagola. A documentary history of the jewish people from its beginning to the present. Des croisades à la Peste Noire (1096-1349) : la situation politique, légale et sociale des Juifs*, vol. II, 2/1, Tel Aviv et Jérusalem, 1965 (éd. orig. 1927) [en hébreu]³.

DINUR Benzion (éd.), תולדות ישראל - *Toledot Yisrael... Yisrael be-arzo... Yisrael bagola. A documentary history of the jewish people from its beginning to the present. Des croisades à la*

³ Je remercie le Professeur Gérard Nahon de m'avoir signalé l'existence de ces ouvrages.

Peste Noire (1096-1349) : situation économique, organisation intérieure. De l'oppression à la conversion forcée, vol. II, 2/2, Tel Aviv et Jérusalem, 1966 (éd. orig. 1927) [en hébreu].

DINUR Benzion (éd.), תולדות ישראל - *Toledot Yisrael... Yisrael be-arzo... Yisrael bagola. A documentary history of the jewish people from its beginning to the present. Des croisades à la Peste Noire (1096-1349) : vie spirituelle, us et coutumes, croyances*, vol. II, 5, Tel Aviv et Jérusalem, 1971 (éd. orig. 1927) [en hébreu].

DINUR Benzion (éd.), תולדות ישראל - *Toledot Yisrael... Yisrael be-arzo... Yisrael bagola. A documentary history of the jewish people from its beginning to the present. Des croisades à la Peste Noire (1096-1349) : langue, éducation et littérature*, vol. II, 6, Tel Aviv et Jérusalem, 1972 (éd. orig. 1927) [en hébreu].

EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977⁴.

FEILCHENFELD Alfred (éd. et trad.), *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*, Berlin, 1923.

FINKELSTEIN Louis (éd.), *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York, 1964 [BNUS : E.906.443].

GASTER Moses (éd.), *The Exempla of the Rabbis, being a collection of exempla, apologues and tales culled from Hebrew manuscripts and rare Hebrew books*, Leipzig et Londres, 1962.

GANS David, ספר צמח דוד. נחלק לפלפה חלקים קיצור מופלג בדורות הקדומים. הבר אותו. חלק ראשון – *Zemach David. Chronographia tum universalis quum judaica*, tome I, s. éd., Berlin, 1876 [en hébreu]⁵.

GINSBURGER Moïse (éd. et trad.), ספר זכרות של רי אשר בר אליעזר הלוי ז"ל - *Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635)*, Berlin, 1913.

HA-KOHEN Josef ben Josua, *The chronicles of rabbi Joseph ben Joshua ben Meir the Sphardi*, BIALLOBLOTZKY C. H. F. (éd.), Londres, 1836, 2 volumes.

HA-KOHEN Josef ben Josua, עמק הבכא – *La Vallée des Pleurs. Chroniques des souffrances d'Israël, depuis sa dispersion jusqu'à nos jours (1575)*, SEE Julien (éd. et trad.), Paris, 1881 (Les chroniques juives, 1).

HA-KOEN Josef ben Josua, "La 'Chronique' de Joseph ha-Cohen", KESSOUS Jacy (éd.), *AJ*, 3 (1977), p. 45-53 et 4 (1977), p. 56-75.

HIRSCH Zalman Zevi, *Theriaca Judaica, sive Liber salutaris, ac plane pharmaceuticus, quo ipso omnes plebeii Judaei, viri et foeminae, apud Christianos, illaesa veritate, excusare et defendere se possunt ; quinimo firmis testimoniis tam Veteris Testamenti, Mischane, Talmudis, aliorumque virorum doctorum, quam auxilio et autoritate celeberrimorum*

⁴ Bibliothèque du département des études hébraïques et juives (UMB).

⁵ Cette chronique est écrite en *rachi*, forme dérivée de l'hébreu, que peu de personnes arrivent à lire. Quelques passages sont traduits et commentés dans l'ouvrage d'André Neher : *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague*, Prague, 1974. Cet ouvrage est disponible à la bibliothèque du département des études hébraïques et juives (Université Marc Bloch).

Christianorum, in solidum demonstrare queunt, Judaeos ab Apostata quodam, Sammaele Friderico Brenzio, Oettingensi, falso, in crimen vocatos esse in Libro suo, quem Leberidem appellat, et nos sparsim Apologiae nostrae inservimus, additis marginalibus, concordantiis, ac contentorum omnium ad calcem Indice, quo in loco singula reperiri possint, in honorem omnium Virorum et Foeminarum, lingua contextus germanica, ea fini, ut cuilibet prosit, et a quovis legi ac intelligi queat, opus, quale nunquam visum est antea, Hanovre, 1615 [BNUS : E.164.622].

IBN VERGA Solomon, *שֵׁבֶט יְהוּדָה* - *Das Buch Shevet Jehuda*, WIENER Meir (éd.), Hanovre, 1856 [BNUS : C.104.639] [en hébreu et en allemand].

ISAAC BEN MOÏSE DE VIENNE, *סֵפֶר אֹר זָרוּ'א* - *Sefer Or Zaru'a*, s. l., 1862, 2 parties en 1 volume [en hébreu].

ISRAEL Menasseh ben, *The Hope of Israel. The English Translation by Moses Wall, 1652*, MECHOULAN Henry et NAHON Gérard (éd.), Oxford, 1987.

ISSERLEIN Israel, *פְּסָקִים וּכְתוּבִים* – *Décisions et écrits*, s. l., 1519 [BNUS : C.104.160] [en hébreu].

ISSERLEIN Israel, *תְּדוּמָה הַדְּשָׁן הַבָּד וְיִסוּד* - *Responsa*, s. l., 1519 [BNUS : C.104.159] [en hébreu, écriture *rachi*].

ITALIENER Bruno (éd.), *Die Darmstädter Pessach-Haggadah. Codex orientalis 8 der Landesbibliothek zu Darmstadt aus dem vierzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1927.

JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim. Le guide des hassidim*, GOUREVITCH Edouard (éd. et trad.), Paris, 1988 [BNUS-PEB : Bibliothèque de l'Université de Haute Alsace (Mulhouse)].

KOBLER Franz (éd.), *Letters of Jews through the ages, from biblical times to the middle of the eighteenth century*, volume I, Londres, 1953 (éd. orig. Londres, 1952).

KRACAUER Isidor, "Accusation de meurtre rituel portée contre les Juifs de Francfort au XVI^e siècle", *REJ*, 14 (1887), p. 282-289.

KRACAUER Isidor (éd.), "Rabbi Joselmann de Rosheim", *REJ*, 16 (1888), p. 89-95⁶.

KRAUSS Samuel (éd.), *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902 [BNUS : C.103.284].

Le Talmud de Jérusalem, SCHWAB Moïse (éd.), Paris, 1960, 6 volumes.

LEVI Israël, "La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch", *REJ*, 7 (1883), p. 78-93.

LEVY Ascher, *Mémoires (1598-1635)*, KALLMANN Ernest (éd. et trad.), Paris, 2003.

⁶ Il existe une autre version française de ces mémoires réalisée par Simon Schwarzfuchs à partir du travail d'Isidore Kracauer, dans laquelle le récit est fait à la première personne du singulier. Elle est consultable sur l'une des pages du site Internet du judaïsme d'Alsace et de Lorraine : <http://www.sdv.fr/judaisme/perso/jossel/journal.htm>. Le document original est conservé au British Museum de Londres (catalogue Neubauer, 2206).

Le Zohar, MOPSIK Charles (éd. et trad.), Paris, 1981-1991, 4 volumes.

LIPPMANN Yom Tov, *Sefer ha-nizzakhon*, TALMAGE Franck (éd.), Jérusalem, 1983.

LOEB Isidore, "Josef Hacohen et les chroniqueurs juifs", *REJ*, XVI (1888), p. 211-235, et XVII (1888), p. 74-95.

MAÏMONIDE, *Le Guide des Egarés. Traité de théologie et de philosophie*, ZAFRANI Haïm (éd.) et MUNK Salomon (trad.), Paris, 2003 (éd. orig. 1856-1866).

MANNHEIMER Moses (éd.), *תּוֹנֵשִׁיָּה תּוֹדִיָּג (וינתת) – Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096, aus einer hebräischen Handschrift der Grossherzoglichen Hofbibliothek in Darmstadt mitgeteilt*, Berlin, 1878 (hébreu) [BNUS : C.103.112].

MARCUS Jacob (éd.), *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook, 315-1791*, New York, 1938.

Moses Henochs Altschul-Jeruschalmi "Brantspiegel", transkribiert und ediert nach der Erstausgabe Krakau 1596, RIEDL Sigrid (éd.), Francfort, 1993.

NEUBAUER Adolphe⁷ (éd.), "Le *Memorbuch* de Mayence, essai sur la littérature des complaintes", *REJ*, 4 (1882), p. 1-30.

NEUBAUER Adolphe, "Where are the ten Tribes ?", *JQR*, 1 (1889), p. 14-28, p. 95-114, p. 185-201 et p. 408-423.

NEUBAUER Adolphe (éd.), *Mediaeval Jewish Chronicles and chronological notes*, Oxford : Clarendon Press, 1887 et 1895, 2 volumes en hébreu (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, I/4 et I/6).

NEUBAUER Adolphe et STERN Moritz (éd.), *Hebraïsche Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzuge*, BAER S. (trad.), Berlin, 1892 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, II).

BERGER David (éd.), *ספר נתחון ישן - The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A critical edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphie, 1979.

PERETZ Moritz, "Ein Brief Elija Levitas's an Sebastian Münster, nach der von letzterem 1531 besorgten Ausgabe desselben auf's Neue herausgegeben und mit einer deutschen Uebersetzung und Anmerkungen versehen", *MGWJ*, 38 (1893), p. 252-267.

PORGES, "Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade", *REJ*, 25 (1892), p. 181-201, et *REJ*, 26 (1893), p. 183-197.

קונטרסי של קונטרסי - Märtyrer- und Memorbuch Verzeichniss der Märtyrergemeinden aus den Jahren 1096 und 1349, das alte Memorbuch der Deutzer Gemeinde von 1581 bis 1784 nebst Auszügen aus dem neuen von 1786 bis 1816. Nach

⁷ Parfois orthographié Adolf.

Handschriften zu Deutz, Coblenz, Düsseldorf und Versailles, JELLINEK A. (éd.), Vienne, 1881 [en hébreu].

RABBI EPHRAÏM BAR JACOB DE BONN, ספר זכירה סליחות וקינות והדיר הוסיף מבוא - *The Book of Memoirs. Penitential prayers and lamentations*, HABERMANN Abraham. M. (éd.), Jérusalem, 1970 [en hébreu].

Responsen der Lehrer des Ostens und Westens, MÜLLER Joël (éd.), Berlin, 1888.

SALFELD Siegmund (éd.), *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898 (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, 3).

SCHWAB Moïse (éd.), "Un Mahzor illustré", *REJ*, 48 (1904), p. 230-240.

ספר הגדה של פסח – *Haggadah de Pessakh*, Neckarsulm, s.d.[BNUS : MS.5.988] [en hébreu].

"*Sefer Zekhira* or the Book of Remembrance of Rabbi Ephraim of Bonn", dans EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 121-133.

SHATZMILLER Joseph (éd. et trad.), "Récits de voyages hébraïques au Moyen Age. De la seconde moitié du XIIe siècle au XVIe siècle", dans REGNIER-BOHLER Danielle (éd.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte, XIIe-XVIe siècle*, Paris, 1997, p. 1279-1390.

Shmuel bukh, Augsbourg, 1544 [BNF : ms. Hébr. 92].

SOLOVEITCHIK Haym, "Pawnbroking : a study in *Ribbith* and of the *Halakhah* in the exile", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 38-39 (1970-1971), p. 203-268

SONNE I. (éd.), "Nouvel examen des trois relations hébraïques sur les persécutions de 1096, suivi d'un fragment de version judéo-allemande inédite de la première relation", *REJ*, 189 (1933), p. 114-156.

ש"ס תלמוד בבלי סדר נזיקין מסכת בבא מציעא חלק ב – *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. Baba Mezia*, vol. II, New York, 1959.

Talmud de Jérusalem, SCHWAB Moïse (éd. et trad.), Paris, 1871-1889, 11 volumes.

"The chronicle of Rabbi Eliezer bar Nathan", dans EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 79-93.

"The chronicle of Solomon bar Simson", dans EIDELBERG Shlomo (éd. et trad.), *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 21-72.

"The Narrative of Old Persecutions or Mainz Anonymous", dans EIDELBERG Shlomo, *The Jews and the Crusaders. Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, 1977, p. 99-115.

Un beau livre d'histoires – Eyn shōn Mayse bukh. Fac-similé de l'editio princeps de Bâle (1602), STARCK Astrid éd. et trad., Bâle, 2004 (Schriften der Universitätsbibliothek Basel, 6/1).

Un obituaire israélite : le Memorbuch de Metz (vers 1575-1724), SCHWARZFUCHS Simon (éd. et trad.), Metz, 1971 [Médiathèque du MAHJ].

"Un recueil de contes juifs inédits", LEVI Israël (éd.), *REJ*, 33 (1896), p. 7-63 et p. 233-254 ; 35 (1897), p. 165-183 et 47 (1903), p. 205-213.

USQUE Samuel, *A consolation for the tribulations of Israel - third dialogue (1557). Sixteenth Century classic written in Portugese by the noted historian and mystic Samuel Usque*, GELBART Gershon I. (éd. et trad.), New York, 1964 [hébreu/français].

VIVA Isaac, *Vindex sanguinis, sive Vindiciae secundum veritatem, quibus Judaei ab infanticidiis, et victima humana, contra Jacobum Geusium vindicantur. 'Ne imputes sanguinem innocentem in medio populi tui Israel, et expiabitur ab eis sanguis' (Deut., 21:8)*, Amsterdam, 1681 [BNUS : E.164.622].

VON REGENSBURG Ephraim, *Hymnen und Gebeten*, MUTIUS Hans-Georg (éd. et trad.), Hildesheim, Zurich et New York, 1988 (Judaistische Texte und Studien, 10).

WEINGORT Abraham, *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, Paris, 1979, p. 143

ZIMMELS H. J. (éd.), *Ashkenazim and Sephardim. Their relations, differences, and problems as reflected in the rabbinical Responsa*, Londres, 1958 (Jews' College Publications, NS, 2).

ZIMMER Eric M. (éd.), *Jewish synods in Germany during the late Middle Ages (1286-1603)*, New York, 1978.

תשובות חדכמי צרפת ולותיר אשר העתקתי מתוך כתב יד וספחתי עליהן העדות - Réponses faites par de célèbres rabbins français et lorrains du XIe et XIIe siècle, MÜLLER Joël (éd.), Vienne, 1881 [en hébreu].

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Lorsque les ouvrages ne se trouvent pas à la BNUS ou sont difficiles à repérer, ils sont signalés par une mention entre crochets qui indique leur localisation et leur cote.

I. OUVRAGES AUXILIAIRES.

1. Manuels, dictionnaires et ouvrages généraux.

Dictionnaire du Moyen Age, GAUVARD Claude, LIBERA Alain de et ZINK Michel (dir.), Paris, 2002.

Dictionnaire encyclopédique et biographique de la Suisse, collectif, Neuchâtel, 1921-1934, 8 volumes¹.

Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval, LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude (dir.), Paris, 1999.

ENLART Camille, *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, vol. III : *le costume*, Paris, 1916.

HIMLY François-Joseph, *Atlas des villes médiévales d'Alsace*, Nancy, 1970 (Publications de la Fédération des sociétés d'histoire et d'archéologie d'Alsace, VI).

LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1984.

Lexikon des Mittelalters, Munich et Zurich, 1981-1999, 10 volumes.

SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire de l'Alsace*, tomes I et II, Paris, 1878-1879.

Theologische Realenzyklopädie, MÜLLER Gerhard (éd.), Berlin et New York, 1977-1991, 21 volumes.

2. Encyclopédies et dictionnaires sur le judaïsme et les juifs.

BARNAVI Elie (dir.), *Histoire universelle des Juifs de la Genèse au XXI^e siècle* (nouvelle édition mise à jour et complétée), Paris, 2003 (éd. orig. 1992).

CHOURAQUI André, *Histoire du judaïsme*, Paris, 2002 (éd. orig. Paris, 1957).

Dictionnaire de civilisation juive, ATTIAS Jean-Christophe et BENBASSA Esther, Paris, 1998.

Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple juif – calendrier, WIGODER Geoffrey (dir.), Paris, 1993 (éd. orig. *The Encyclopedia of Judaism*, Jérusalem, 1989).

¹ Il existe une version en ligne de ce dictionnaire (plus maniable) : <http://www.sn1.ch>.

Encyclopaedia Judaica, ROTH Cecil (dir.), Jérusalem, 1972, 16 volumes.

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, KLATZKIN Jakob (dir.), Berlin, 1928-1934, 10 volumes.

Germania Judaica, I : *von den ältesten Zeiten bis 1238*, ELBOGEN Ismar, FREIMANN Aron et TYKOCINSKI Haim (dir.), Breslau, 1934.

Germania Judaica, II, 1 et II, 2 : *von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, AVNERI Zvi (dir.), Tübingen, 1968.

Germania Judaica, tomes III, 1 et III, 2 : *1350-1519*, MAIMON Arye, BREUER Mordechai et GUGGENHEIM Yacov (dir.), Tübingen, 1987 et 1995.

GILBERT Martin, *Jewish history atlas*, New York, 1976.

HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002, 3 volumes (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 14).

Jüdisches Lexikon, HERLITZ Georg et KIRSCHNER Bruno (dir.), Berlin, 1927-1930, 5 volumes.

Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia, ROTH Norman (dir.), New York et Londres, 2002.

The Encyclopaedia of Judaism, NEUSNER Jacob, AVERY-PECK Alan J. et GREEN William Scott (dir.), Leiden, Boston et Cologne, 2000, 4 volumes.

The Jewish Encyclopedia, SINGER Isidore (dir.), New York et Londres, 1901-1905, 12 volumes.

3. Ouvrages bibliographiques.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Bibliographie des Juifs en France*, Toulouse, 1949.

BLUMENKRANZ Bernhard et WEILL Georges, "Index des lieux pour E. Scheid "Histoire des Juifs d'Alsace"", *AJ*, 5 (1968-1969), p. 41-43.

CARMOLY Eliacin, *Bibliographie des Israélites de France*, Metz, 1828.

KAUFMANN Uri R. (éd.), *Bibliographie zur Geschichte der Juden in der Schweiz*, Munich, Londres, New York et Paris, 1993 (Bibliographien zur deutsch-jüdischen Geschichte, 4).

KISCH Guido et ROEPKE Kurt, *Schriften zur Geschichte der Juden*, Tübingen, 1959 (*Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institute of Jews from Germany*, 4).

Le Judaïsme en Alsace : une bibliographie. Dans le cadre de l'exposition "Juifs et Chrétiens en Alsace", au mois de Mai 1985, Bibliothèque Municipale de Mulhouse, Strasbourg, 1985.

SHUNAMI Shlomo, *Bibliography of Jewish bibliographies*, Jérusalem, 1965.

II. OUVRAGES DE SCIENCES HUMAINES.

1. Fait historique et historiographie.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, 1938.

ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1985.

BARON Salo Wittmayer, *History and Jewish Historians. Essays and addresses*, Philadelphie, 1964.

BECKER Carl, "Everyman his own Historian", *American Historical Review*, 37 (1932), p. 221-236.

BEDARIDA François (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France : 1945-1995*, Paris, 1995.

BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 1949.

BLOCH Marc, "Que demander à l'histoire ?", *Mélanges historiques*, tome I, Paris, 1963, p. 3-15.

BLOCH Marc, *Histoire et historiens*, Paris, 1995.

BOURDIEU Pierre, "La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107 (Mars 1995), p. 3-10.

BOURDIEU Pierre, "Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France", entretien avec Lutz Raphael, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107 (Mars 1995), p. 108-122.

BOYER Alain et HAYOUN Maurice-Ruben, *L'historiographie juive*, Paris, 2001.

EHRARD Jean et PALMADE Guy, *L'histoire*, Paris, 1964.

EL KENZ David (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, 2005.

FEBVRE Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953.

FURET François, "L'histoire quantitative et la construction du fait historique", *Annales E.S.C.*, 26 (1971), p. 63-75.

GUENEE Bernard, *Le métier d'historien au Moyen Age : études sur l'historiographie médiévale*, Paris, 1977.

GUENEE Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, Berlin, 1882.

KEDAR Benjamin Z., "Forcible Baptisms of 1096 : History and Historiography", dans BORCHARDT Karl et BÜNZ Enno (dir.), *Forschungen zur Reichs-, Papst- und*

Landesgeschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht, vol. I, Stuttgart, 1998, p. 187-200.

LACOMBE Paul, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, 1984.

LE GOFF Jacques et NORA Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, 3 volumes.

LE GOFF Jacques, "L'histoire", dans MICHAUD Yves (dir.), *Université de tous les savoirs. L'histoire, la sociologie et l'anthropologie*, volume II, Paris, 2002, p. 59-75.

L'histoire entre épistémologie et demande sociale. Actes de l'Université d'Été de Blois, Septembre 1993, Créteil, 1994.

LIBER Maurice, "Cinquante ans d'histoire juive (1880-1930)", *REJ*, 89 (1930), p. 1-25.

MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, 1954.

MARROU Henri-Irénée, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968.

MONOD Gabriel, "Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e siècle", *RH*, 518 (76), p. 297-324.

PROST Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, 2001 (éd. orig. Paris, 1996).

RICOEUR Paul, *Histoire et vérité*, Paris, 1955.

TULARD Jean (dir.), *Peut-on faire confiance aux historiens ?*, Paris, 2006.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, 1971.

2. Histoire et mémoire.

ARIES Philippe, *Le temps de l'histoire*, Paris, 1986.

CARRUTHERS Mary, *The Book of Memory : a study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990.

DUBY Georges, *Le Dimanche de Bouvines, 27 Juillet 1214*, Paris, 1973.

FUNKENSTEIN Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, 1993.

GUENEE Bernard, "Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Age", *Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 487 (1976-1977), p. 25-36.

GUENEE Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.

HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925.

HALBWACHS Maurice, "Mémoire et société", extrait de *l'Année Sociologique*, série 3, 1 (1940-1948), p. 3-177.

- HALBWACHS Maurice, *Mémoires collectives*, Paris, 1950.
- JEANNENEY Jean-Noël, *Le passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*, Paris, 1998.
- JOUTARD Philippe, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, 1983.
- KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, 1990 (éd. orig. en allemand, 1979).
- LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, 1988 (éd. orig. Paris, 1977).
- MORIZET Jacques et MÜLLER Horst (dir.), *Allemagne France. Lieux et mémoire d'une histoire commune*, Paris, 1995.
- NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, 1997, 3 volumes.
- NORA Pierre, "L'ère de la commémoration", dans *ID.* (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. III, Paris, 1997, p. 977-1012.
- POMIAN Krzysztof, "De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire", *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1998), p. 63-110.
- RICOEUR Paul, *Temps et récit*, Paris, 1983-1985, 3 volumes.
- RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000.
- SAIDEL Rochelle G., *Never too late to remember. The politics behind New York City's Holocaust Museum*, New York, 1996.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *Les assassins de la mémoire*, Paris, 1987.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, tome I, Paris, 1991 (éd. orig. 1981).
- WIEVIORKA Annette et NIBORSKI Itzhok, *Les Livres du souvenir. Mémoires juifs de Pologne*, Paris, 1983.
- WIEVIORKA Annette, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, 1992.
- WIEVIORKA Annette et BARCELLINI Serge, *Passant, souviens-toi. Lieux du souvenir de la Seconde Guerre mondiale en France*, Paris, 1995.
- WIEVIORKA Annette, *L'ère du témoin*, Paris, 1998.
- YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, VIGNE Eric (trad.), Paris, 1984 (éd. orig. Washington, 1982).

3. Autres questions de sciences humaines.

BENBASSA Esther et ATTIAS Jean-Christophe (dir.), *La haine de soi. Difficiles identités*, Paris, 2000.

BENBASSA Esther, *La souffrance comme identité*, Paris, 2007.

CAMUS Albert, *Essais*, Paris, 1965.

COLLINGWOOD Robin G., *The Philosophy of History*, Londres, 1930.

EVARD Jean-Luc, *La faute à Moïse. Essais sur la condition juive*; Paris, 1994.

FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, 1986 (éd. orig. Francfort, 1950).

FRIEDLANDER Saül, *Histoire et psychanalyse. Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire*, Paris, 1975.

HEGEL Georg W. F., *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Paris, 1963.

HEGEL Georg W. F., *La raison dans l'histoire*, PAPAIOANNOU K. (trad.), Paris, 1965.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, 1961.

LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1960.

SIMMEL Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, 1984.

VEDRINE Hélène, *Les philosophies de l'histoire. Déclin ou crise ?*, Paris, 1975.

WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science*, FREUND Julien (trad.), Paris, 1965.

III. MONOGRAPHIES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS.

1. Générales.

ABULAFIA Anna Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, Londres, 1995.

BARON Salo Wittmayer, *A social and religious history of the Jews. Late Middle Ages and era of expansion (1200-1650)*,

- vol. IX : *Under Church and Empire*, New York, Londres et Philadelphie, 1965.

- vol. X : *On the Empire's periphery*, New York, Londres et Philadelphie, 1965.

- vol. XI : *Citizen or Alien Conjuror*, New York, Londres et Philadelphie, 1967.

- vol. XIII : *Inquisition, Renaissance and Reformation*, New York, Londres et Philadelphie, 1967.

- vol. XIV : *Catholic Restoration and wars of Religion*, New York, Londres et Philadelphie, 1969.

BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994.

BEN-SASSON Haim Hillel, *On the Jewish history in the Middle Ages*, Tel Aviv, 1969 [en hébreu. Bibliothèque du département des études hébraïques et juives – UMB].]

BEN-SASSON Haim Hillel, *A history of Jewish people*, Cambridge (Massachusetts), 1976.

BIRKHAN Helmut (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien*, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne, 1992 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33).

BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris et La Haye, 1960.

CARO Georg, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit*, vol. I : *das frühere und das hohe Mittelalter* et vol. II : *das spätere Mittelalter*, Hildesheim, 1964 (éd. orig. Francfort, 1908 et 1920).

CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish Identity in medieval western Christendom*, Cambridge, 2004.

CHAZAN Robert, *The Jews of medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge, 2006.

CLUSE Christoph (dir.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (ten to fifteenth centuries). Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout, 2004.

DAHAN Gilbert, "Juifs en Occident médiéval : l'aire ashkénaze (XIe-XIVe siècles)", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 24-32.

EBENBAUER Alfred et ZATLOUKAL Klaus (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Vienne, 1991.

Europas Juden im Mittelalter – Katalog anlässlich der Ausstellung "Europas Juden im Mittelalter" im Historischen Museum der Pfalz Speyer vom 19. November 2004 bis zum 20. März 2005 und im Deutschen Historischen Museum Berlin vom 23. April bis 28. August 2005, Spire, 2004.

GLICK Leonard B., *Abraham's Heirs : Jews and Christians in Medieval Europe*, Syracuse (USA), 1999.

GRAETZ Heinrich, *Geschichte der Juden : von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1908 (Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, VII et VIII), 2 volumes.

GRAYZEL Solomon, *A history of the Jews from the Babylonian exile to the establishment of Israel*, Philadelphie, 1952.

GREIVE Hermann, *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, Darmstadt, 1982.

GREVIN Benoît, IOGNA-PRAT Dominique et SANSY Danièle, "Destins des Juifs d'Europe du Nord : une question d'histoire globale", *Médiévales*, 41 (2001), p. 7-14.

HAVERKAMP Alfred (dir.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen, 1997.

HAVERKAMP Alfred, *Verfassung, Kultur, Lebensform. Beiträge zur italienischer deutschen und jüdischen Geschichte im europäischer Mittelalter. Dem Autor zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, Trèves, 1997.

HSIA Ronnie Po-Chia et LEHMANN Hartmut (dir.), *In and Out of the Ghetto : Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge, 1995.

JÜTTE Robert et KUSTERMAN Abraham P. (éd.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Vienne, 1996.

NACHAMA Andreas et SIEVERNICH Gereon (dir.), *Jüdische Lebenswelten. Katalog Berliner Festspiele*, Berlin, 1991.

ROTH Cecil, *Une histoire du peuple juif*, Jérusalem, 1980, 2 volumes.

TRIGANO Shmuel (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, tome III : *Le passage d'Israël*, Paris, 1993.

2. Nationales.

Allemagne

BREUER Mordechai et GRAETZ Michel, *German-Jewish History in Modern Times*, vol. I : *Tradition and Enlightenment*, New York, 1996.

CLUSE Christoph et MÜLLER Jörg R., "Les communautés juives en Allemagne au milieu du XIVe siècle", dans DESCATOIRE Christine (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 Avril au 3 Septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007, p. 18-21.

ELBOGEN Ismar, *Die Geschichte der Juden in Deutschland*, Francfort, 1966.

FISCHER Herbert, *Die Verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutschen Städten während des dreizehnten Jahrhunderts*, Breslau, 1931 (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 140).

GIDAL Nachum T., *Les Juifs en Allemagne, de l'époque romaine à la République de Weimar*, Cologne, 1998 (éd. orig. Gütersloh, 1988).

HAVERKAMP Alfred (dir.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1981.

KAMPMANN Wanda, *Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*, Francfort, 1979.

KISCH Guido, *The Jews in Medieval Germany : a study of their legal and social status*, Chicago, 1949.

LITTMANN Ellen, *Studien zur Wiederaufnahme der Juden durch die deutschen Städte nach dem Schwarzen Tode. Ein Beitrag zur Geschichte der Judenpolitik der deutschen Städte im späten Mittelalter*, Breslau, 1928.

HERZIG Arno, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1997.

HSIA Ronnie Po-Chia, "Die Juden im Alten Reich : Forschungsaufgaben zur Geschichte der Juden im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit", dans SCHMIDT Georg (dir.), *Stände und Gesellschaft im alten Reich*, Stuttgart, 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz Abteilung Universalgeschichte, 29).

SCHWARZFUCHS Simon, "Les communautés juives en Allemagne (XIVe-XVIIe siècles)", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 76-81.

STOBBE Otto, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Brunschwig, 1866 [BNUS : D.164.338].

STRAUS Raphaël, "The significance of the Jews in the Medieval German Cities", *Historia Judaica*, 3 (1941), p. 107-109.

TOCH Michael, *Die Juden im Mittelalterlichen Reich*, Munich, 1998 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 44).

WENNINGER MARKUS J., *MAN BEDARF KEINER JUDEN MEHR. URSACHEN UND HINTERGRÜNDE IHRER VERTREIBUNG AUS DEN DEUTSCHEN REICHSTÄDTEN IM 15. JAHRHUNDERT*, VIENNE, COLOGNE ET GRAZ, 1981.

Angleterre

D'BLOSSIERS TOVEY L. L. D., *Anglia Judaica or History and antiquities of the Jews in England*, New York, 1967 (éd. orig. Oxford, 1738).

FRISON Danièle, *Le Juif dans la tradition anglaise : Moyen Age et Renaissance*, La Garenne-Colombes, 1991.

MUNDILL Robin, *England's Jewish Solution : Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge, 1998.

ROTH Cecil, *A history of the Jews in England*, Oxford, 1941.

Autriche

EIDELBERG Schlomo, *Jewish Life in Austria in the XVth century. As reflected in the legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and his contemporaries*, Philadelphie, 1962 [Bibliothèque du département des études hébraïques et juives – UMB].

LOHRMANN K., *Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich*, Vienne, 1990.

SPITZER Schlomo, *Bne Chet : die Österreichischen Juden im Mittelalter. Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Vienne, 1997.

Espagne

BARKAÏ Ron (éd.), *Chrétiens, Musulmans et Juifs dans l'Espagne médiévale : de la convergence à l'expulsion*, Paris, 1994.

BARNETT Richard David, *The Jews in Spain and Portugal before and after the expulsion of 1492*, New York, 1971.

BARNETT Richard David (dir.), *The Sephardic heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, Londres, 1971, 2 volumes.

CARRASCO Rafael, "Preludio al 'Siglo de los Portugueses'. La inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el signo XVI", *Hispania*, 166 (187), p. 503-559.

ESCAMILLA-COLIN Michèle, *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale*, Paris, 1992.

LEROY Béatrice, *L'aventure séfarade. De la péninsule ibérique à la diaspora*, Paris, 1991.

LEROY Béatrice, *Les Juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Paris, 1993.

ROTH Cecil, *A History of the Marranos*, New York, 1959.

WADDINGTON Raymond B. et WILLIAMSON Arthur H. (dir.), *The expulsion of the Jews : 1492 and After*, New York et Londres, 1994.

France

BENBASSA Esther, *Histoire des Juifs de France*, Paris, 2000 (éd. orig. 1997).

BLUMENKRANZ Bernhard (dir.), *Histoire des Juifs en France*, Toulouse, 1972.

BLUMENKRANZ Bernhard (dir.), *Art et archéologie des Juifs en France médiévale*, Paris, 1980.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs en France, écrits dispersés*, Paris, 1989.

JORDAN William Chester, *The French Monarchy and the Jews : from Philip Augustus to the last of the Capetians*, Philadelphie, 1989.

KOHN Roger, *Les Juifs de la France du Nord, dans la seconde moitié du XIVe siècle*, Louvain-Paris, 1998.

SCHWARZFUCHS Simon, *Brève histoire des Juifs de France*, Paris, 1957.

SCHWARZFUCHS Simon, *Les Juifs de France*, Paris, 1975.

Italie

LUZZATI Michele, "Northern and Central Italy : assessments of research and further prospects", dans CLUSE Christoph (dir.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (ten to fifteenth centuries). Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout, 2004, p. 191-199.

ROTH Cecil, *A history of the Jews of Italy*, Philadelphie, 1946.

Pays-Bas

CLUSE Christoph, *Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden*, Hanovre, 2000 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 10).

STENGERS Jean, *Les Juifs dans les Pays-Bas au Moyen Age*, Bruxelles, 1949.

Pologne

GULDON Zenon et KOWALSKI Waldemar, "Between tolerance and abomination : Jews in Sixteenth-Century Poland", dans WADDINGTON Raymond B. et WILLIAMSON Arthur H. (dir.), *The expulsion of the Jews : 1492 and After*, New York et Londres, 1994, p. 161-169.

TOLLET Daniel, "Les gens au pouvoir dans les villes royales de la Pologne des Wasa (1588-1668). Essai sur les communautés juives de Cracovie et de Poznan", dans BULST Neithard et GENÉT Jean-Philippe (dir.), *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'Etat moderne (XIIe-XVIIIe siècles). Actes du colloque de Bielefeld (29 Novembre-1^{er} Décembre 1985)*, Paris, 1988, p. 151-163 [IHM-UMB : OG 597].

WEINRYB Bernard D., *The Jews of Poland : a social and economic history of the jewish community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphie, 1973.

Suisse

ULRICH Johann Caspar, *Sammlung Jüdischer Geschichten, welche sich mit diesem Volk in dem XIII. Und folgenden Jahrhunderten bis auf MDCCLX in der Schweiz von Zeit zu Zeit zugetragen. Zur Beleuchtung der allgemeinene historie dieser Nation herausgegeben*, Bâle, 1768.

WELDLER-STEINBERG Augusta, *Geschichte der Juden in der Schweiz vom 16. Jahrhundert bis nach der Emanzipation*, Zurich, 1966.

Territoires musulmans

LEWIS Bernard, *Juifs en terre d'Islam*, Paris, 1986 (éd. orig. *The Jews of Islam*, Londres, 1984).

3. Régionales.

Alsace

ASSAL Paul, *Juden im Elsass*, Moos, 1984.

DALTROFF Jean, "Les Juifs d'Alsace jusqu'à la Révolution", *Revue de l'association des professeurs d'histoire et de géographie : historiens et géographes*, 347 (1995), p. 155-160.

DALTROFF Jean, "Les Juifs d'Alsace : un bilan historiographique", *RA*, 126 (1968), p. 239-265.

FISCHER Dagobert, *Etude sur l'histoire des Juifs des terres de l'évêché de Strasbourg avant et depuis la réunion de l'Alsace à la France*, Metz, 1867.

GREYERZ Kaspar von, "Quelques aspects européens de la politique ibérique envers les minorités religieuses : des conversos portugais en Haute Alsace en 1547", *RA*, 117 (1990-1991), p. 53-70.

HAARSCHER André-Marc, "Evolution de la population juive du comté de Hanau-Lichtenberg entre les XIVe et XVe siècles", dans *SHASE*, 170 (1995), p. 14-24.

HAARSCHER André-Marc, *Les Juifs du comté de Hanau-Lichtenberg entre le XIVe siècle et la fin de l'Ancien Régime*, Strasbourg, 1997 (Recherches et documents, 57).

HAARSCHER André-Marc, "Histoire des Juifs en Alsace au Moyen Age", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 143-145.

INGOLD Denis, "Histoire des Juifs du Sundgau. Les origines, première partie", *Annuaire de la Société d'histoire du Sundgau*, XVII (1997), p. 281-292.

INGOLD Denis, "Les Juifs en Haute Alsace au XVIIIe siècle : le grand retour", *RA*, 132 (2006), p. 107-127.

KAUFMANN Uri R., "Les relations entre Juifs alsaciens et suisses entre 1560 et 1910", dans *SHIAL, XIXe colloque, Strasbourg, 8 et 9 Février 1997*, Strasbourg, 1998, p. 31-38.

LAMBERT Jean-Pierre, "Du patrimoine à l'histoire", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 21-23.

MATHIS Marcel, "Les communautés juives dans la basse vallée de la Mossig sous l'Ancien Régime", *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim et environs* (1994), p. 137-154.

MATHIS Marcel, "Les communautés juives entre Molsheim et Sélestat sous l'Ancien Régime jusqu'en 1808", *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Dambach-la-Ville, Barr, Obernai*, 29 (1995), p. 95-122.

MENTGEN Gerd, "Das kaiserliche Hofgericht Rottweil und seine Bedeutung für die Juden im Mittelalter am Beispiel des Elsass", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, CXXV (1995), p. 396-407.

MENTGEN Gerd, *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsass*, Hanovre, 1995 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A2).

MENTGEN Gerd, "Deux magnats Juifs de la finance alsacienne au XIVe siècle : Vivelin le Roux et Simon le Riche de Deneuvre", *AJ*, 29/2 (1996), p. 11.

MENTGEN Gerd, "Les Juifs d'Alsace au Moyen Age", dans *SHIAL, XIXe colloque, Strasbourg, 8 et 9 Février 1997*, Strasbourg, 1997, p. 39-46.

MEYRAT Nathalie, *Von der Stadt auf das Land : Juden im Elsass*, Bâle, 1997.

OBERLE Roland, *Juifs d'Alsace et Alsaciens. Heurs et malheurs d'une cohabitation aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Strasbourg, 2003.

RAPHAËL Freddy et WEYL Robert, *Juifs en Alsace. Culture, société et histoire*, Toulouse, 1977.

RAPHAËL Freddy et WEYL Robert, "Organisation civile et religieuse des Juifs en Alsace (1648-1793)", *RSSFE*, 6 (1977), p. 73-99.

RAPHAËL Freddy et WEYL Robert, *Regards nouveaux sur les Juifs d'Alsace*, Strasbourg, 1980.

RAPHÄEL Freddy, "Aux origines de l'aventure créatrice mais risquée des Juifs d'Alsace", dans *Le Trésor de Colmar, catalogue de l'exposition présentée au musée Unterlinden du 29 Mai au 26 Septembre 1999*, Colmar et Paris, 1999, p. 136-142.

RAPHAËL Freddy (dir.), *Regards sur la culture judéo-alsacienne : des identités en partage, Actes du XXIIIe colloque de la société des Israélites d'Alsace et de Lorraine*, Strasbourg, 2001.

RAPHAEL Freddy (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999).

RAPHAËL Freddy, "Le Judaïsme d'Alsace ou la célébration de la vie", dans *ID. (dir.), Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 9-19.

ROCHETTE Jacqueline, *La condition des Juifs en Alsace jusqu'au décret du 28 Septembre 1791*, Paris, 1938.

SCHEID Elie, *Histoire des Juifs d'Alsace*, Paris, 1887.

SCHWARZFUCHS Simon, "L'apparition du judaïsme alsacien et la Révolution française", *YOD. Revue des études hébraïques et juives modernes et contemporaines*, 27-28 (1988), p. 21-26.

STUDE Jürgen, "Histoire des Juifs dans le Sud de l'Ortenau au regard de leurs installations culturelles", dans *SHIAL, XIXe colloque, Strasbourg, 8 et 9 Février 1997*, Strasbourg, 1998.

STUDER Marie-Josèphe, "Les Juifs en Alsace", *Bulletin de l'association châteaux-forts et villes fortifiées d'Alsace*, 2 (2002), p. 77-82.

WEIL Gilbert, "Le rôle des Juifs d'Alsace dans la cité", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Regards sur la culture judéo-alsacienne : des identités en partage*, Strasbourg, 2001, p. 131-151 (Colloque de la Société d'Histoire des Israélites d'Alsace et de Lorraine, 22).

WEILL Georges, "Recherches sur la démographie des Juifs d'Alsace du XVIe au XVIIIe siècle", *REJ*, 130 (1971), p. 51-89.

WEILL Georges, "Les Juifs d'Alsace : cent ans d'historiographie", *REJ*, 139 (1980), p. 81-108.

WEILL Georges, "Les archives juives d'Alsace : un patrimoine à préserver", dans *SHIAL, XXe colloque, Strasbourg, 7-8 Février 1998*, Strasbourg, 1998, p. 37-46.

WEILL Georges, "Espaces réels et espaces imaginaires chez les Juifs d'Alsace du Moyen Age au XIXe siècle", *AJ*, 37 (2004), p. 47-59.

WEISS Carl Theodor, *Geschichte und Rechtliche Stellung der Juden im Fürstbistum Strassburg, besonders in dem jetzt badischen Teile*, Bonn, 1896.

WIENER Meir, "Geschichte der Juden im Elsass", *Achawa. Jahrbuch für 1866-5626* (1866), p. 77-115.

Bade-Wurtemberg

OVERDICK Renate, *Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Südwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert dargestellt an den Reichsstädten Konstanz und Esslingen und an der Markgrafschaft Baden*, Constance, 1965 (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, 19).

PFAFF Karl, " Die früheren Verhältnisse und Schicksale der Juden in Württemberg", *Württembergische Jahrbücher für vaterländische Geschichte, Geographie, Statistik und Topographie* (1857), p. 157-199.

VEITSHANS Helmut, *Arbeiten zum historischen Atlas von Südwestdeutschland*, vol. V : *Die Judensiedlungen der Schwäbischen Reichsstädte und der Württembergischen Landstädte im Mittelalter*, Stuttgart, 1970.

Bavière

TREML Manfred, KIRMEIER Josef et BROCKHOFF Evamaria (dir.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, Munich, 1988.

Bourgogne

GAUTHIER Léon, "Les Juifs dans les deux Bourgognes, étude sur le commerce de l'argent aux XIIIe et XIVE siècles", *REJ*, 58 (1904), p. 208-229 et 59, p. 244-261.

HOLTMANN Annegret, "Jüdische Geld- und Pfand Leihe im Norden der Grafschaft Burgund um die Mitte des 14. Jahrhunderts", dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 14), p. 267-274.

HOLTMANN Annegret, *Juden in der Grafschaft Burgund im Mittelalter*, Hanovre, 2003 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 12).

Franche-Comté

HOLTMANN Annegret, "Jewish settlement and economic activity in the Franche-Comté (first half of the fourteenth century)", *Jewish Studies*, 40 (2000), p. 69-82.

Lorraine

FRAY Jean-Luc, "Communautés juives et constitutions des états territoriaux entre Rhin et Meuse au début du XIVe siècle : réalités politico-financières et aspects polémiques", dans AUBRIN Michel, AUDISIO Gabriel, DOMPNIER Bernard et GUESLIN André (dir.), *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'Histoire - Janvier 1993. Finances et religion*, Clermont-Ferrand, 1994, p. 239-250.

FRAY Jean-Luc, "La présence juive en Lorraine au Moyen Age. Continuités et ruptures", *AJ*, 27/2 (1994), p. 25-38.

MEYER Pierre-André, "Histoire des Juifs de Lorraine : bibliographie, en complément à la *Bibliographie des Juifs en France*, collection Franco-Judaïca, Privat, 1974. Travaux parus de 1973 à 1999", *Cahiers de la Commission française des archives juives*, NS 2, s. 1., s. éd., 1999.

Rhénanie

BARZEN Rainer, "Zur Siedlungsgeschichte der Juden im mittleren Rheingebiet bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts", dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002, (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 14), vol. I : *Kommentarband*, p. 55-74.

EHRlich Ernst Ludwig, "Geschichte und Kultur der Juden in der rheinischen Territorialstaaten. Vom Beginn der Neuzeit bis zum Absolutismus", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963 - 15. Februar 1964*, vol. II : *Handbuch*, Cologne, 1964, p. 242-281.

RISTOW Günter, "Zur Frühgeschichte der rheinischen Juden. Von der Spätantike bis zu den Kreuzzügen", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963 - 15. Februar 1964*, vol. II : *Handbuch*, , Cologne, 1964, p. 33-59.

ROTH Ernst, "Die Geschichte der jüdischen Gemeinden am Rhein im Mittelalter", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963-15. Februar 1964*, vol. I, Cologne, 1964, p. 60-130.

SCHILLING Konrad (dir.) et HACKENBERG Kurt (pour le volume III), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963 - 15. Februar 1964*, Cologne, 1964, 3 volumes.

SZAJKOWSKI Zosa, *The economic status of the Jews in Alsace, Metz and Lorraine (1648-1789)*, New York, 1954 [AD Moselle : BH 7023].

VON DEN BRINCKEN Anna-Dorothee, "Rheinische Judensiegel im Spätmittelalter", *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde*, 9-10 (1963-1964), p. 415-425.

WENNER Carole, "Les Juifs et les autorités urbaines dans les villes du Rhin : discrimination ou tolérance (XIVe-XVIe siècles)", dans *Belfort 1307 : L'éveil à la Liberté. Actes du Colloque de Belfort, 19-21 Octobre 2006*, Belfort, 2007, p. 229-237.

WIESEMANN Falk (dir.), *Zur Geschichte und Kultur der Juden im Rheinland*, Düsseldorf, 1985.

Savoie

BARDELLE Thomas, *Juden in einem Transit - und Brückenland, Studien zur Geschichte der Juden in Savoyen-Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus VII*, Hanovre, 1998 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A5).

RAMIREZ Olivier, "Les Juifs et le crédit en Savoie au XIVe siècle", *Publication du Centre européen d'études bourguignonnes (XIVe-XIVe siècles)*, 39 (1999), p. 53-66.

Souabe

MÜLLER Jörg, "Zum mittelalterlichen Siedlungsgeschichte der Juden in schwäbischen Raum", dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 14), p. 99-127.

VEITSHANS Helmut, *Arbeiten zum historischen Atlas von Südwestdeutschland*, vol. VI : *Kartographische Darstellung der Judensiedlungen der Schwäbischen Reichsstädte und der Württembergischen Landstädte im Mittelalter*, Stuttgart, 1970.

Westphalie

ASCHOFF Diethard, "Die Juden in Westfalen zwischen Schwarzem Tod und Reformation (1350-1530). Studien zur Geschichte der Juden in Westfalen", *Westfälische Forschungen*, 30 (1980), p. 78-106.

4. Locales.

Bâle

GINSBURGER Moïse, "Die Juden in Basel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 8 (1909), p. 316-346.

GINSBURGER Moïse, "Les inscriptions hébraïques du premier cimetière juif de Bâle", *REJ*, 81 (1925), p. 188-192.

NORDMANN Achilles, "Über den Judenfriedhof in Zwingen und Judenniederlassungen im Fürstbistum Basel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 6 (1907), p. 120-151.

NORDMANN Achilles, "Geschichte der Juden in Basel seit dem Ende der zweiten Gemeinde bis zur Einführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit 1397-1875", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 13 (1914), p. 1-190.

NORDMANN Theodor, "Judenwohnungen im mittelalterlichen Basel", *Basler Jahrbuch* (1929), p. 172-201.

Colmar

FHIMA Claude, *Histoire des Juifs à Colmar des origines à 1870*, Colmar, 1984 (mémoire de sortie du séminaire israélite de France) [AM Colmar]..

MENTGEN Gerd, "Les Juifs de Colmar et leurs coreligionnaires dans l'Alsace médiévale", dans *Le Trésor de Colmar, catalogue de l'exposition présentée au musée d'Unterlinden à Colmar du 29 Mai au 26 Septembre 1999*, Colmar et Paris, 1999, p. 121-135.

MOSSMANN Xavier, *Etude sur l'histoire des Juifs à Colmar*, Colmar et Paris, 1866.

SCHWARZFUCHS Simon, "D'une inscription hébraïque médiévale de Colmar à la finance internationale", *REJ*, 141 (1982), p. 363-367.

Cologne

ASARIA Zvi, *Die Juden in Köln, von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Cologne, 1959.

BAUER Kurt, *Judenrecht in Köln bis zum Jahr 1424*, Cologne, 1964.

Juden in Köln von der Römerzeit bis ins 20. Jahrhundert. Foto-Dokumentation, collectif, Cologne, 1994.

KOBER Adolf, *Grundbuch des Kölner Judenviertels (1135-1425). Ein Beitrag zur mittelalterlichen Topographie, Rechtsgeschichte und Statistik der Stadt Köln*, Bonn, 1920.

KOBER Adolf, *Cologne*, Philadelphie, 1940.

SCHMANDT Matthias, '*Judei, cives et incole*' : *Studien zur Geschichte Kölns im Mittelalter*, Hanovre, 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 11).

WENDEN Ernst, *Geschichte der Juden in Köln am Rhein von den Römerzeiten bis auf die Gegenwart*, Cologne, 1867.

Francfort

KRACAUER Isidor, " Die Juden Frankfurts Auffstand (1612-1618)", *ZGJD*, IV (1890), p. 127-169, p. 319-365, et *ZGJD*, V (1892), p. 1-26.

KRACAUER Isidor, *Die politische Geschichte der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1349*, Francfort-Rödelheim, 1911.

KRACAUER Isidor, *Geschichte der Juden in Frankfurt am Main (1150-1824)*, Francfort, 1925 et 1927, 2 volumes.

Haguenau

BLOCH Joseph, *Historique de la communauté juive de Haguenau, des origines à nos jours (huit siècles)*, Haguenau, 1968.

HAARSCHER André-Marc, "Litiges entre la préfecture impériale de Haguenau, la ville libre et le comté de Hanau-Lichtenberg au sujet des Juifs au XVIIIe siècle", *Etudes haguenviennes*, XVIII : *Cinq cents ans d'histoire juive à Haguenau* (1992), p. 187-190.

RAPHAËL Freddy, "La communauté juive de Haguenau : une destinée exemplaire", *Saisons d'Alsace*, 58 (1976), p. 153-160.

SCHEID Elie, "Histoire des Juifs de Haguenau sous la domination allemande", *REJ*, 2 (1881), p. 73-92 ; *REJ*, 3 (1881), p. 58-74 ; *REJ*, 6 (1882), p. 230-349.

Mayence

DECOT Rolf, "Juden in Mainz in der frühen Neuzeit", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 199-216 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

MENCZEL Josef S., *Beiträge zur Geschichte der Juden von Mainz im XV. Jahrhundert*, Berlin, 1933.

SCHAAB Karl A., *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung, mit Berücksichtigung ihres Rechtszustandes in den verschiedenen Epochen*, Mayence, 1855.

Metz (périodes allemande et française)

CAHEN Gérard, *Les Juifs à Metz du temps de Gluckel Hameln (1700-1724)* [article tiré du site internet du judaïsme d'Alsace et de Lorraine].

CLEMENT Roger, *La condition des Juifs de Metz dans l'Ancien Régime*, Paris, 1903.

FAUSTINI Pascal, *La communauté juive de Metz et ses familles (1565-1665)*, Thionville, 2001¹.

FAUSTINI Pascal, "Les Juifs de Metz (1567-1630)", dans *SHIAL, XXIIIe colloque, Strasbourg, 10 et 11 Février 2001* (2001), p. 47-67.

GINSBURGER Moïse, "Les Juifs de Metz sous l'Ancien Régime", *REJ*, 99 (1905), p. 112-128.

Les Juifs lorrains. Du ghetto à la nation. 1721-1871. Exposition organisée et élaborée par les Archives Départementales de Moselle, présentée par la Cour d'Or, Musées de Metz, du 30 Juin au 24 Septembre 1990, Metz, 1990.

MENDEL Pierre, "Les Juifs à Metz avant 1552", *Mémoires de l'Académie Nationale de Metz* (1971-1972), p. 77-93.

MENDEL Pierre, "Les Juifs de Metz sous l'Ancien Régime", *REJ*, 50 (1975), p. 112-128.

MENDEL Pierre, "Les Juifs à Metz", *Annales de l'Est*, 1 (1979), p. 238-256.

¹ Médiathèque d'Art et d'Histoire du judaïsme (Paris). Pascal FAUSTINI a participé au colloque de la SHIAL, le 8 Février 2004, sur le thème "Les Juifs de Vantoux au XVIIIe siècle et la mise en évidence d'un important réseau de relations familiales avec l'ensemble des communautés de Moselle". Un livre sur les Juifs de Moselle est en cours de parution.

MEYER Pierre-André, *La communauté juive de Metz au XVIIIe siècle*, Metz, 1993.

NETTER Nathan, *Vingt siècles d'histoire d'une communauté juive (Metz et son grand passé)*, Paris, 1938.

PROST Auguste, *Le patriciat dans la cité de Metz*, Paris, 1873.

Mulhouse

ADLER Simon, *Geschichte der Juden in Mülhausen i. E.*, Mulhouse, 1914.

GENSBURGER Claude, "Mulhouse et ses Juifs des origines à la réunion à la France (1150?-1798)", *Almanach du KKL*, 59 (2001), p. 115-119.

GIDE Gustave, "Fischlin, le Juif de Schweighausen. Etude de mœurs mulhousiennes au XVIe siècle", *Bulletin du Musée Historique de Mulhouse*, XVII (1892-1893), p. 72-152.

GIDE Gustave, *Kurze Uebersicht der Geschichte der Juden in Mülhausen von 1290 bis zum Reunionstraktat 1798*, partie I : *Von 1290 bis zur Zeit der Reformation*, Guebwiller, 1898.

INGOLD Denis, "Les Juifs à Mulhouse d'un Empire à l'autre", *La Révolution française et l'Alsace*, 10, *Napoléon et l'Alsace* (2001), p. 173-182.

INGOLD Denis, "Les Juifs à Mulhouse du Moyen Age au XVIIIe siècle", s. l., s. d. [AM Mulhouse : BR 755].

Nuremberg

Juden in Nürnberg. Geschichte der jüdischen Mitbürger vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Nuremberg, 1993.

MÜLLER Arnd, *Geschichte der Juden in Nürnberg (1146-1945)*, Nuremberg, 1968.

WÜRFEL Andrea, *Historische Nachrichten von der Juden-Gemeinde welche ehehin in der Reichstadt Nürnberg angericht gewesen aber anno 1499 ausgeschaffet worden*, Nuremberg, 1755.

Saverne

KAHN Alain, "Histoire de la communauté juive de Saverne des origines au début du XXIe siècle", dans *SHIAL, XXIIIe colloque, Strasbourg, 10-11 Février 2001*, Strasbourg, 2001, p. 69-85.

KAHN Alain, "Repères chronologiques sur l'histoire de la communauté juive de Saverne", *Almanach du KKL*, 59 (2001), p. 55-60.

MATHIS Marcel, "Les communautés juives sous l'Ancien Régime entre Saverne et Wasselonne (2e partie)", *Bulletin de la SHASE*, 169 (1994), p. 11-14.

Sélestat

ACH Yves, "Rétrospective : l'histoire des Juifs de Sélestat", *Almanach du KKL*, 27 (1979), p. 165-169.

MENTGEN Gerd, "Geschichte der Juden in der mittelalterlichen Reichsstadt Schlettstadt", *Annuaire des amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat*, 40 (1990), p. 51-73.

Spire

Geschichte der Juden in Speyer, collectif, Spire, 1990 (Beiträge zur Speyerer Stadtgeschichte, 6)².

Strasbourg

EPHRAÏM Max, "Histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg", *REJ*, 77 (1923) p. 127-165 et *REJ*, 78 (1924), p. 35-84.

GINSBURGER Moïse, "La première communauté israélite de Strasbourg (des environs de 1150 à 1349)", *Etudes Alsatiques*, 104 (1924), p. 65-92.

GINSBURGER Moïse, "Strasbourg et les Juifs (1530-1781)", *REJ*, 79 (1924), p. 61-78.

GLASER Alfred, *Geschichte der Juden in Strasburg, von der Zeit Karls des Grossen bis zur Gegenwart*, vol. I, Strasbourg, 1894.

LOEB Isidore, *Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution*, Versailles, 1883.

Trèves

HAVERKAMP Alfred, "Die Juden im mittelalterlichen Trier", *Kurtrierisches Jahrbuch*, 19 (1979), p. 5-57.

HAVERKAMP Alfred, "Erzbischof Balduin und die Juden", dans HEYEN Franz-Josef (dir.), *Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier - Kurfürst des Reiches 1285-1354*, Mayence, 1985, p. 437-484.

HAVERKAMP Alfred, "Die Juden im Erzstift Trier während des Mittelalters", dans EBENBAUER Alfred et ZATLOUKAL Klaus (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Vienne, Cologne et Weimar, 1991, p. 67-89.

Worms

WOLF G., *Zur Geschichte der Juden in Worms und deutschen Städtewesens. Nach archivalischen Urkunden des k. k. Ministeriums des Aeussern in Wien*, Breslau, 1862.

REUTER Fritz, *Warmaisa. 1 000 Jahre Juden in Worms*, Worms, 1984.

Zurich

CHONE Heymann, "Zur Geschichte der Juden in Zürich im 15. Jahrhundert", *ZGJD*, 6 (1934), p. 198-209.

² Médiathèque d'Art et d'Histoire du judaïsme (Paris).

WEDLER-STEINBERG Augusta, *Intérieurs aus dem Leben der Zürcher Juden im 14. und 15. Jahrhundert*, Zurich, 1859.

Autres villes et villages de l'Empire

ARMBRUSTER Thomas, "Die jüdische Dörfer von Lengnau und Endingen", dans *Landjudentum im Süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems vom 9. bis 11. April 1991*, Dornbirn, 1992, p. 22-37 et p. 28-86.

ASCHOFF Diethard, "Die Stadt Münster und die Juden im letzten Jahrhundert der städtischen Unabhängigkeit (1562-1662)", *Westfälische Forschungen*, 27 (1975), p. 84-111.

FISCHHOF Erich, "Die Stellung der Juden in der Stadt Bern im Mittelalter", *ZGJD*, 3-4 (1972), p. 119-134.

INGOLD Denis, *Les Juifs du prince-abbé. Histoire de la communauté juive de Guebwiller avant la Révolution*, s. l., 1998.

INGOLD Denis, "Du nouveau sur les Juifs de Thann avant la Révolution", *Les amis de Thann. Petite et grande histoire*, 14 (1999), p. 41-45.

INGOLD Denis, "La communauté juive de Soultz et du Haut-Mundat au XVIIe siècle", dans *SHIAL, XXIe colloque, Strasbourg, 27-28 Février 1999*, Strasbourg, 2000, p. 39-47.

INGOLD Denis et BOLL Günter, "Nouvelles données sur l'histoire des Juifs du bailliage épiscopal de Marckolsheim (1578-1652)", *Annuaire de la Société d'histoire de la Hardt et du Ried* (1999), p. 61-66.

KIRMEIER Josef, *Die Juden und andere Randgruppen. Zur Frage der Randständigkeit im mittelalterlichen Landshut*, Landshut, 1988.

KLEIN Herbert, "Zur Geschichte der Juden in Salzburg", *ZGJD*, 3-4 (1972), p. 103-118.

ROTH VON SCHRECKENSTEIN Karl Heinrich, "Zur Geschichte der Juden in Überlingen", *ZGO*, 24 (1872), p. 259-266.

SCHMID Alois, "Die Judenpolitik der Reichsstadt Regensburg im Jahre 1349", *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 43 (1883), p. 589-612.

STRAUS Raphael, *Regensburg and Augsburg*, Philadelphie, 1939.

WOLF G., *Geschichte der Juden in Wien (1156-1876)*, Vienne, 1876.

IV LES JUIFS DANS LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

1. Les juifs, l'Église et les papes.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Die Judenpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Bâle, 1940.

BLUMENKRANZ Bernhard, "Une survie médiévale de la polémique antijuive de saint Augustin", *Revue du Moyen Age latin*, 5 (1949), p. 193-196.

BLUMENKRANZ Bernhard, "Perfidia", *ALMA (Bulletin Du Cange)*, 22 (1952), p. 157-170.

BLUMENKRANZ Bernhard, "Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard", *Revue historique de droit français et étranger*, 33 (1955), p. 227-254 et 560-582.

BRAUDE W. G., *Jewish proseliting in the first five centuries of the common era*, Wisconsin, 1940.

BROWE Peter, "Die kirchenrechtliche Stellung der getauften Juden und ihrer Nachkommen", *Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf die Länder deutscher Zunge*, 121 (1941), p. 3-22.

BROWE Peter, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rome, 1942.

CANET Louis, "La prière *Pro Judaeis* de la liturgie catholique romaine", *REJ*, 61 (1911), p. 213-221.

CHAZAN Robert, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley et Los Angeles, 1987.

CHAZAN Robert, *Daggers of Faith : Thirteenth-Century Christian Missionizing and the Jewish Response*, Berkeley, 1989.

CHELINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval. Nouvelle bibliographie*, Paris, 1991.

COHEN Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca et Londres, 1982.

COHEN Jeremy, "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition from Augustine to the Friars", *Traditio* (1983), p. 1-27.

COHEN Jeremy, "The mentality of the Medieval Jewish Apostate : Peter Alfonsi, Hermann of Cologne and Pablo Christiani", dans ENDELMAN Tod et GUROCK Jeffrey (dir.), *Jewish apostasy in the modern world*, New York, 1987, p. 20-47.

COHEN Jeremy, "Recent historiography on the medieval Church and the decline of european Jewry", dans SWEENEY James Ross et CHODOROW Stanley (dir.), *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca, 1989, p. 251-262.

COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991.

COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, 1999

CUTLER Allan, "Innocent III and the distinctive Clothing of Jews and Muslims", *Studies in Medieval Culture*, 3 (1970), p. 92-116 [PEB-BNUS : bibliothèque inter-universitaire de la Sorbonne].

DE PROOST P.-A., "La mort de Judas dans l'*Historia apostolica* d'Arator (I, 83-102), *Revue des études augustiniennes*, 35 (1989), p. 135-150.

DELARUELLE Etienne, *La piété populaire au Moyen Age*, Turin, 1975.

DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe*, Paris, 1983.

ECKERT Willehad Paul, LEVINSON Nathan Peter et STÖHR Martin (dir.), *Antijudaismus im Neuen Testament ? Exegetische und systematische Beiträge*, Munich, 1967.

FAVRET-SAADA Jeanne et CONTRERAS Josée, *Le christianisme et ses Juifs, 1800-2000*, Paris, 2004.

FRIEDRICH Martin, *Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evengelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*, Tübingen, 1988.

GRÄSSER Erich, "Die Juden als Teuffelssöhne in Johannes 8,37-47", dans ECKERT Willehad Paul, LEVINSON Nathan Peter et STÖHR Martin (dir.), *Antijudaismus im Neuen Testament ? Exegetische und systematische Beiträge*, Munich, 1967, p. 157-170.

GRAYZEL Solomon, *A history of the Jews from the Babylonian exile to the establishment of Israel*, Philadelphie, 1952.

GRAYZEL Solomon, "Popes, Jews and Inquisition from *Sicut* to *Turbato*", dans KATSCH Abraham I. et NEMOY Leon (dir.), Philadelphie, 1979, p. 151-188.

GRAYZEL Solomon, "The Papal Bull *Sicut Judeis*", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, p. 231-259.

IBANES Jean, *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIIIe siècle*, Paris, 1967.

KAUFMANN David, "A rumour about the Ten Tribes in Pope Martin V's time", *JQR*, 4 (1892), p. 503-508.

KIRSCHENBAUM Aaron, "Jewish and christian theories of usury in the Middle Ages", *JQR*, 75 (1985), p. 270-289.

KLEINBERG Aviad, "Hermanus Judaeus's opusculum : in defence of its Authenticity", *REJ*, 151 (1992), p. 337-353.

KÜHNER Hans, *Der Antisemitismus der Kirche*, Zurich, 1976.

LANGMUIR Gavin I., "*Judei nostri* and the beginning of Capetian Legislation", *Traditio*, 16 (1960), p. 203-239.

LANGMUIR Gavin I., "Faith of Christians and Hostility toward Jews", dans WOOD Diane (dir.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, p. 77-92.

LE BRUN Jacques (dir.), *Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris, 1979.

LIEBESCHÜTZ Hans, "Relations between Jews and Christians in the Middle Ages", *JJS*, XVI (1965), p. 35-46.

LIEBESCHÜTZ Hans, "The crusading movement in its bearing on the Christian attitude", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, p. 260-275.

LITTLE Andrew G., *The Grey Friars of Oxford*, Oxford, 1892.

LOEB Isidore, "La controverse de 1240 sur le *Talmud*", *REJ*, 1 (1880), p. 247-261, 2 (1881), p. 248-270 et 3 (1881), p. 39-57.

LOTTER Friedrich, "Ist Hermann von Schedas *Opusculum de conversione sua* eine Fälschung ?", *Askenas*, 2 (1992), p. 207-218.

LUCAS Léopold, "Innocent III et les Juifs", *REJ*, 35 (1897), p. 247-255.

MARSCH Wolf-Dieter et THIEME Karl (dir.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mayence et Göttingen, 1961.

MASSON René, *L'usure au Moyen Age*, Versailles, 1923.

MC LAUGHLIN Terence P., "The teaching of the canonists on usury (XII, XIII et XIV centuries)", *Medieval Studies*, 1 (1939), p. 81-147, et 2 (1940), p. 1-22.

NOONAN John T., *The scholastic analysis of usury*, Cambridge (Massachusset), 1957.

PARKES James, *The conflict of the Church and the Synagogue*, Philadelphie, 1961.

PROSPERI Adriano, "La Papauté et les Juifs durant la Contre-Réforme", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 97-108 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

PUYO René, *La doctrine catholique sur l'usure d'après les conférences ecclésiastiques*, Paris, 1941, p. 41 et p. 61.

RENGSTORF Karl Heinrich et VON KORTZFLEISCH Karl Heinrich (dir.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, Munich, 1988 (éd. orig. 1970).

RUBIN Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

SALTMAN Avrom, "Hermann's 'Opusculum de conversione sua' : truth or fiction ?", *REJ*, 147 (1988), p. 31-56.

SAYERS Jane, *Innocent III. Leader of Europe, 1198-1216*, Londres et New York, 1994 [IHM-UMB : EG 938].

SCHMITT Jean-Claude, *La conversion d'Hermann le Juif : autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003.

SEIFERTH Wolfgang S., *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich, 1964.

SIMON Marcel, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1948.

SIMON Marcel et BENOIT André, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris, 1968.

SIMONSOHN Shlomo, "Prelegomena to a history of the relations between the Papacy and the Jews in the Middle Ages", *Zion*, XLIV (1979), p. 66-93 (en hébreu).

STEIN S., "Laws of interest in the Old Testament", *Journal of Theological Studies*, 4 (1953), p. 161-170 ;

STEIN S., "The development of the Jewish Law of interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews of England", *Historia Judaica*, 17 (1955), p. 3-40 et *ID.*, "Interest taken by Jews from Gentiles", *Journal of Semitic Studies*, 1 (1956), p. 141-166) ensuite parfois étude plus théologique.

Täuferakten des Elsass, KREBS Manfred *et alii* (éd.), Gütersloh, 1988.

TUILIER André, "La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens et les attitudes populaires à l'égard des Juifs au XIIIe siècle", dans *Etudes sur la sensibilité. Actes du 102^e congrès national des sociétés savantes, Limoges, 1977 – Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, tome II, Paris, 1979, p. 199-214 [IHM-UMB : OG 580].

WAAGENAAR Sam, *The Pope's Jews*, Londres, 1974.

2. Les juifs face aux pouvoirs civils : statut légal, justice et finances.

ASCHOFF Diethard, "Judenkennzeichnung und Judendiskriminierung in Westfalen bis zum Ende des Alten Reiches", *Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 1 (1993), p. 15-47 [PEB-BNUS : bibliothèque universitaire de Fribourg (Allemagne)].

AUBERSON Laurent, "«Vous seuls demeurez aveugles, sourds, pétrifiés ». L'évolution de la condition des Juifs au Moyen Age", dans REBETEZ Jean-Claude (dir.), *Pro Deo. L'ancien évêché de Bâle du IV^e au XVI^e siècle*, Porrentruy, 2006, p. 252-257.

BATTENBERG J. Friedrich, "Judenordnungen der frühen Neuzeit", dans *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, Wiesbaden, 1983, p. 83-122.

BATTENBERG Friedrich, "Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und früherer Neuzeit", *Historische Zeitschrift*, 245 (1987), p. 545-599.

BATTENBERG J. Friedrich, *Judenverordnungen in Hessen-Darmstadt. Das Judenrecht eines Reichsfürstentums bis zum Ende des Alten Reiches. Eine Dokumentation*, Wiesbaden, 1987.

BATTENBERG J. Friedrich, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Darmstadt, 1990, 2 volumes.

BATTENBERG J. Friedrich, "Minderheiten und städtische Identität. Das Beispiel der Juden", dans CHITTOLINI Giorgio et JOHANEK Peter (dir.), *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI). Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*. Trento, 9-11 Novembre 2000, Bologne : Società editrice il Mulino et Berlin, 2003, p. 249-264 [IHM-UMB : IT 606].

BATTENBERG J. Friedrich, "Juden als "Bürger" des Heiligen Römischen reichs im 16. Jahrhundert. Zu einem Paradigmenwechsel im "Judenrecht" in der Reformationszeit", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 175-198 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

BERLIOZ Jacques, "Le procès de l'usurier", *L'Histoire*, 204 (1996), p. 40-41

BLUMENKRANZ Bernhard, "Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages : Literary Fiction or Reality ?", *JJS*, XV (1964), p. 125-140.

BRINCKEN Anna-Dorothee von den, "Das Rechtfertigungsschreiben der Stadt Köln wegen Ausweisung der Juden im Jahr 1424. Zur Motivierung spätmittelalterlicher Judenvertreibungen in West- und Mitteleuropa", dans *Köln, das Reich und Europa*, Cologne, 1971, p. 305-339 (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Köln, 60).

CHRISTMANN Gérard, "Note sur le *Judeneid* de Hunawir", *Annuaire de la SHAC*, XXIII (1973), p. 75-78.

COHN Jonas, *Die Judenpolitik der Hohenstaufen*, Hambourg, 1934.

COULET Noël, "De l'intégration à l'exclusion : la place des Juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Age", *Annales ESC*, 4 (1979), p. 672-683.

DALTROFF Jean, "Les Juifs de Metz et d'Alsace au XVIIe siècle : statut juridique et rôle économique", dans KINTZ Jean-Pierre et LIVET Georges (dir.), *350^e anniversaire des traités de Westphalie, 1648-1998. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire. Actes du colloque international tenu à l'initiative de l'UMB, Université des Sciences Humaines et de la ville de Strasbourg, à Strasbourg, du 15 au 17 Octobre 1998*, Strasbourg, 1999, p. 459-465.

DASBERG Lea, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Paris, 1965 (Etudes Juives, XI).

DOLAN John P., "A Note on Emperor Fredrick II and Jewish Tolerance", *Jewish Social Studies*, 22 (1960); p. 165-174.

EISENBART Liselotte Constanze, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Göttingen, 1962 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, 32).

EMERY Richard W., *The Jews of Perpignan in the Thirteenth Century : an economic study based on notarial records*, New York, 1959.

EVANS Richard J., *Rituals of retribution : capital punishment in Germany (1600-1987)*,

Oxford, 1996.

FREY Sabine, *Rechtsschutz der Juden gegen Ausweisungen im 16. Jahrhundert*, Berne, Francfort et New York, 1983.

GENËT Jean-Philippe, "L'Etat moderne : un modèle opératoire ?", dans *ID.* (dir.), *L'Etat moderne : genèse. Bilans et perspectives. Actes du colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 Septembre 1989*, Paris, 1990, p. 261-281.

GINZBURG Caro, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalters*, tome I, Leipzig, 1908.

GIRAUDIAS Etienne, *Etude historique sur les lois somptuaires*, Poitiers, 1910.

GRABOÏS Arye, "Rôle et fonction de l'usure juive dans le système économique et social du monde médiéval (IXe-XIVe siècle)", dans TRIGANO Shmuel (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, tome III : *Le passage d'Israël*, Paris, 1993, p. 177-205.

GÜDE Wilhelm, *Die rechtliche Stellung der Juden in den Schriften der deutschen Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts*, Sigmaringen, 1981.

HOFFMANN Moses, *Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters*, Leipzig, 1910.

HOLTMANN Annegret, "Jüdische Geld- und Pfandleihe im Norden der Grafschaft Burgund um die Mitte des 14. Jahrhunderts", dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen (Kommentiertes Kartenwerk)*, Hanovre, 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 14), vol. I, p. 267-274.

ISENMANN Eberhard, "Les caractéristiques constitutionnelles du Saint Empire Romain de nation germanique au XV^e siècle", dans COULET Noël et GENËT Jean-Philippe (dir.), *L'Etat moderne : le droit, l'espace et les formes de l'Etat. Actes du colloque tenu à la Baume Les Aix, 11-12 Octobre 1984*, Paris, 1990, p. 143-173.

JÜTTE Robert, "Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzig, Bettler)", *Saeculum*, 44 (1993), p. 65-89.

KANTOROWICZ Ernst, *L'empereur Frédéric II*, Paris, 1980 (éd. orig. 1927).

KELLENBENZ Hermann, "Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes. Von der Spätantike bis zum Jahre 1648", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963 – 15. Februar 1964*, vol. II : *Handbuch*, Cologne, 1964, p. 199-213.

KERLER Dietrich, "Zur Geschichte der Besteuerung der Juden durch Kaiser Sigmund und König Albrecht II.", *ZGJD*, 3 (1889), p. 1-13 et 107-129.

KISCH Guido, "A fourteenth century jewish oath of South Germany", *Speculum*, 15 (1940), p. 331-337.

KISCH Guido, *Sachsenspiegel and Bible. Researches in the source history of the Sachsenspiegel and the influence of the Bible on mediaeval german law*, Notre-Dame (Indiana), 1941 (Publications in mediaeval studies – the University of Notre-Dame, V).

KISCH Guido, "The 'jewish execution' in Mediaeval Germany", *HJ*, 5 (1943), p. 103-132.

KISCH, "The Jews' function in the medieval evolution of economic life", *Historia Judaica*, 6 (1944), p. 1-12.

KISCH Guido, *Jewry-Law in Medieval Germany : Laws and Court decisions concerning Jews*, New York, 1949.

KISCH Guido, *Forschungen und Quellen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Zurich, 1955.

KISCH Guido, *Ausgewählte Schriften*, Sigmaringen, 1978-1979, 2 volumes.

KISCH Guido, *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts-, und Sozialgeschichte der Juden*, Sigmaringen, 1979.

KOBER Adolf, "Die rechtliche Lage der Juden im Rheinland während des 14. Jahrhunderts im Hinblick auf dem Kirchliche Zinsverbot", *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 28 (1909), p. 243-269.

KRACAUER Isidor, "Procès de R. Joselmann contre la ville de Colmar", *REJ*, 19 (1889), p. 289-293.

KRACAUER Isidor, "Die Juden Frankfurts im Fettmilchen Aufstand", *ZGJD*, 4 (1890), p. 127-365.

KRIEDEL Maurice, "Mobilisation politique et modernisation organique. Les expulsions de Juifs au Bas Moyen Age", *ASSR*, 46/1 (1978), p. 5-20.

LE GOFF Jacques, "L'usurier mène une vie maudite – entretien avec Jacques Le Goff", dans *Vivre au Moyen Age*, Paris, 1998, p. 101.

LE GOFF Jacques, "Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval", dans *ID.*, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, p. 91-107.

LE GOFF Jacques, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Paris, 1986.

LESTOCQUOY Jean, "Les usuriers du début du Moyen Age", *Studi in onore di Gino Luzzato*, tome I, Milan, 1949, p. 67-77.

LICHTENSTADTER Ilse, "The distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries", *HJ*, V (1943), p. 35-52.

LITTLE L. K., "The function of the Jews in the commercial Revolution", dans *Poverta e ricchezza nella spiritualita dei secoli XI e XII*, Bologne, 1969, p. 273-287.

LOTTER Friedrich, "Geltungsbereich und Wirksamkeit des Rechts der kaiserlichen Judenprivilegien im Hochmittelalter", *Askenas*, 1 (1991), p. 23-64.

MAGIN Christine, *'Wan die verfluchten Juden vil pezzet recht haben' : der Status der Juden in spätmittelalterlichen Rechtsbüchern*, Göttingen, 1995.

MAIMON Arye, *Die verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutschen Städten während des 13. Jahrhunderts*, Breslau, 1931.

MARCUS Ivan G., "From politics to martyrdom : shifting paradigms in the hebrew narratives of the 1096 Crusade riots", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York et Londres, 1991, p. 469-483.

MENTGEN Gerd, "Jüdische Proselyten im Oberrheingebiet während des Spätmittelalters. Schicksale und Probleme einer "doppelten" Minderheit", *ZGO*, 142 (1994), p. 117-139.

MENTGEN Gerd, "Der Würfelzoll und andere antijüdische Schikanen in Mittelalter und früher Neuzeit", *Zeitschrift für Historische Forschung*, 22 (1995), p. 1-48.

MENTGEN Gerd, "Deux magnats juifs de la finance alsacienne au XIVE siècle : Vivelin le Roux et Simon le Riche de Deneuvre", *AJ*, 29/2 (1996), p. 4-19.

MENTGEN Gerd, "Die Juden waren stets eine Randgruppe. Über eine fragwürdige Prämisse der aktuellen Judenforschung", dans BURGARD Friedhelm, CLUSE Christoph et HAVERKAMP Alfred (dir.), *Liber Amicorum necnon et Amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, Trèves, 1996, p. 393-411 (Trierer Historische Forschungen, 28).

MENTGEN Gerd, "Herausragende jüdische Finanziere im mittelalterlichen Strassburg", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred, IRSIGLER Franz et REICHERT Winifried, *Hochfinanz im Westen des Reiches (1150-1500)*, Trèves, 1996, p. 75-100 (Trierer Historische Forschungen, 31).

METZ Bernhard, "Essai sur la hiérarchie des villes médiévales d'Alsace (1200-1350)", *RA*, 128 (2002), p. 47-100.

NELSON Benjamin, *The Idea of usury : from tribal brotherhood to universal otherhood*, Chicago, 1969

PENSLAR Derek Jonathan, *Shylock's Children : economics and jewish Identity in modern Europe*, Berkeley, 2001.

PFAFF Volkert, "Die soziale Stellung des Judentums in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Kirche vom 3. bis zum 4. Laterankonzil (1179-1215)", *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 52 (1965), p. 168-206.

PRESS Volker, "Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluss der deutschen Judenheit. Die sogenannte Frankfurter Rabbinerverschwörung von 1603 und ihre Folgen", dans HAVERKAMP Alfred (dir.), *Zur Geschichte des Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1981, p. 243-293 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 24).

SCHIFFMANN Sarah, *Heinrich IV. und die Bischöfe in ihrem Verhalten zu den deutschen Juden zur Zeit des ersten Kreuzzuges. Eine Untersuchung nach den hebräischen urkundlichen lateinischen Quellen*, Berlin, 1931.

SHATZMILLER Joseph, *Shylock revu et corrigé. Les Juifs, les Chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris, 2000 (éd. orig. *Shylock reconsidered : Jews, Moneylending and Medieval Society*, 1990).

SIEBER-LEHMANN Claudius, *Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft*, Göttingen, 1995, p. 251-252.

STRAUS Raphaël, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte einer Minorität*, Francfort, 1993 (éd. orig. 1989).

TOCH Michael, "Der jüdische Geldhandel in der Wirtschaft des Spätmittelalters (Nürnberg, 1350-1499)", *Blätter für deutsche Landesgeschichte*, 117 (1981), p. 282-310.

TOCH Michael, "Jüdische Geldleihe im Mittelalter", dans TREML Manfred et KIRMEIER Josef (dir.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, Munich, 1988, p. 85-94.

TOLLET Daniel (dir.), *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval, colloque organisé par le centre d'études juives de l'Université de Paris-IV Sorbonne, les 8 et 9 Décembre 1987*, Paris, 1989.

VON DEN BRINCKEN Anna-Dorothee, "Das Rechtfertigungsschreiben der Stadt Köln wegen Ausweisung der Juden im Jahre 1424. Zur Motivierung spätmittelalterlicher Judenvertreibungen in West- und Mitteleuropa", dans STEHKÄMPER Hugo (dir.), *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln*, Cologne, 1971, p. 305-339.

WEILL Georges, "Les lettres patentes de 1784 sur les Juifs d'Alsace : tolérance ou despotisme éclairé ?", dans CRAHAY Roland (dir.), *La tolérance civile. Actes du colloque de Mons, tenu du 2 au 4 Septembre 1981 à l'occasion du deuxième centenaire de l'Edit de Joseph II*, Bruxelles et Mons, 1982, p. 201-213.

WEYL Robert, "Les Juifs d'Alsace et les droits de l'homme", *Saisons d'Alsace*, 86 (1984), p. 125-153.

WILLOWEIT Dietmar, "Von Königsschutz zur Kammerknechtschaft. Anmerkungen zum Rechtsstatus der Juden im Hochmittelalter", dans MÜLLER K. et WITTSTADT K. (dir.), *Geschichte und Kultur des Judentums*, Würzburg, 1987, p. 71-89.

YERUSHALMI Yosef Hayim, ""Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs". Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs", *Raisons politiques. Etudes de pensée politique. La pensée juive (partie I)*, 7 (Août 2002), p. 19-52.

ZIMMERMANN Volker, *Die Entwicklung des Judeneids. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter*, Francfort, 1973 (Europäische Hochschulschriften, 56).

ZUNCKE Walter, *Die Judenpolitik der fränkisch deutschen Könige und Kaiser bis zum Interregnum*, Zeulenroda, 1941.

3. Juifs et chrétiens : entre accueil et persécutions.

BACKHAUS Fritz, "Judenfeindschaft und Judenvertreibungen im Spätmittelalter. Zur Ausweisung der Juden aus dem Mittelalbraum im 15. Jahrhundert", *Jahrbuch für die Geschichte Ost- und Mitteledeutschlands*, 36 (1987), p. 275-332.

BACKHAUS Fritz, "Die Vertreibung der Juden aus dem Erzbistum Magdeburg und angrenzenden Territorien im 15. und 16. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 225-240.

BISCHOFF Georges, "Les paysans de Haute Alsace en 1525", dans BOEHLER Jean-Michel, LERCH Dominique et VOGT Jean (dir.), *Histoire de l'Alsace rurale*, Paris et Strasbourg, 1983, p. 129-136.

BISCHOFF Georges, "Le Moyen Age entre accueil et persécution", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Regards sur la culture judéo-alsacienne : des identités en partage*, Strasbourg, 2001, p. 43-56.

BISCHOFF Georges, "Le Bundschuh de l'Ungersberg (1493), ses acteurs et son environnement", dans BLICKLE Peter et ADAM Thomas (éd.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart, 2004, p. 53-79.

BLOCH Isaac, *Une expulsion des Juifs en Alsace au XVIe siècle*, Paris, 1896¹.

BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9).

BURNOUF Joëlle, "Les paysans contre le rôle des Juifs à la campagne vers 1525", *Recherches archéologiques médiévales de la France de l'Est*, 6 (1977), p. 3-9.

CLUSE Christoph, "Blut ist im Schuh. Ein Exempel zur Judenverfolgung des "Rex Armleder"", dans BURGARD Friedhelm, CLUSE Christoph et Haverkamp Alfred, *Liber Amicorum necnon et Amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, Trèves, 1996, p. 371-391 (Trierer Historische Forschungen, 28).

CLUSE Christoph, "Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 135-163.

DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age*, Paris, 1990.

DOLL Matthieu, "Zur Geschichte der Judenverfolgungen im Elsass, nach einer handschriftlichen Geschichten von Schlettstadt", *Alsatia, Beiträge zur elsässischen Geschichte, Sage, Sitte und Sprache* (1858), p. 330-335.

¹ Ou *REJ*, 31 (1895), p. 76-116 et p. 247-260.

ECKERT Willehad Paul, "Aus den Akten des Trienter Judenprozesses", dans WILPERT Paul (dir.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum Christlich-Jüdischen Gespräch*, Berlin, 1966, p. 283-336 [IHM-UMB : EG 658].

FELLNER Günter, "Vom Judenhut zum Trachtenhut ? Diskurse über Kleidung und Politik in Salzburg (1800-1900)", *Archiv für Kulturgeschichte*, 83 (2001), p. 331-376.

GRAU Wilhelm, *Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde (1450-1519)*, Berlin, 1939 (éd. orig. 1935)².

GRAU Wilhelm, *Die Judenfrage in der deutschen Geschichte*, Leipzig, 1943.

HAVERKAMP Alfred, "Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte", dans ID (dir.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1981, p. 27-67.

HAVERKAMP Alfred, *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen, 1999.

HILBERG Raul, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, 1988 (éd. orig. *The destruction of the europeans Jews, revised and definitive edition*, New York, 1985).

HOLTZE Friedrich, *Das Strafverfahren gegen die märkischen Juden im Jahre 1510*, Berlin, 1884.

KATZ Jacob, *Exclusion et tolérance : Chrétiens et Juifs du Moyen Age à l'ère des Lumières*, Paris, 1987 (éd. orig. *Exclusiveness and tolerance*, Oxford, 1961).

KATZ Jacob, *Hors du ghetto. L'émancipation des Juifs en Europe, 1770-1870*, (éd.), Paris, 1984 (éd. orig. Harvard, 1973).

KATZ Jacob, *Le Shabbes Goy*, Paris, 1986.

KESTENBERG Ruth, "Hussitentum und Judentum", *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Czechoslovakischen Republik*, 8 (1936), p. 1-25.

LETELLIER Jean, *Les Juifs chez les Chrétiens. Vingt siècles de déraison*, Paris, 1991.

LOTTER Friedrich, "Die Judenverfolgung des 'König Rintfleisch' in Franken um 1298", *Zeitschrift für historische Forschung*, 15 (1988), p. 385-422.

MOORE Robert I., *La persécution. Sa formation en Europe. Xe-XIIIe siècle*, Paris, 1991 (éd. orig. *The formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987) [IHM-UMB : OG 570].

MÜLLER Jörg R., "'Sex and Crime' in Augsburg. Das Komplot gegen den Juden Joehlin im Jahre 1355", dans HIRSCHMANN Franck G. et MENTGEN Gerd (dir.), *Campana pulsante convocati. Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prf. Dr. Alfred Haverkamp*, Trèves, 2005, p. 395-419.

POLIAKOV Léon, *L'étoile jaune*, Paris, 1949.

² Historien national-socialiste.

RAVID Benjamin, "From yellow to red : on the distinguishing head-covering of the Jews of Venice", *Jewish History*, VI (1992), p. 179-210 [PEB-BNUS : bibliothèque inter-universitaire de la Sorbonne (Paris)].

RIES Rotraud, "De joden to verwisen – Judenvertreibungen in Nordwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 189-224.

ROSENKRANZ A., *Der Bundschuh, die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517*, Heidelberg, 1927, 2 volumes ;

SANSY Danièle, "Marquer la différence : l'imposition de la rouelle aux XIIIe et XIVe siècles", *Médiévales*, 41 (2001), p. 15-36.

SCHUDER Rosemarie et RUDOLF Hirsch, *Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte*, Berlin et Cologne, 1988.

SCHULTZ Magdalena, "Fest- und Alltagsbräuche der Juden im Mittelalter - Ursache von Antijudaismus ?", dans BIRKHAN Helmut (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien*, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne, 1992, p. 109-141 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33).

SINGERMAN Felix, *Die Kennzeichnung der Juden im Mittelalter. Ein Beitrag zur sozialen Geschichte des Judentums*, Berlin, 1915.

STERN Selma, *Der Hoffude im Zeitalter des Absolutismus, ein Beitrag zur europäischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2001.

STRAUS Raphaël, "The 'Jewish Hat' as an aspect of social history", *Jewish Social Studies*, IV (1942), p. 59-72 [PEB-BNUS : bibliothèque universitaire de Tübingen (Allemagne)].

WEYL Robert, "Les trois martyrs d'Obernai, un meurtre judiciaire en 1698", *REJ*, 138 (1979), p. 185-190.

ZIWES Franz-Josef, "Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert", dans BURGARD Friedhelm, HAVERKAMP Alfred et MENTGEN Gerd (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hanovre, 1999 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 9), p. 165-187.

4. Quelques aspects de la vie juive.

ABRAHAMS Israel, *Jewish life in the Middle Ages*, Londres, 1896

BARON Salo Wittmayer, *The Jewish community : its History and Structure to the American Revolution*, Philadelphie, 1942, 3 volumes.

BASKIN Judith R., "Jewish Women in the Middle Ages" dans *EAD.*, *Jewish Women in historical perspective*, Détroit, 1991, chapitre IV, p. 94-114.

BATTENBERG Friedrich, "Josel von Rosheim, Befehlshaber der deutschen Judenheit, und die kaiserliche Gerichtsbarkeit", dans HAUSMANN Jost et KRAUSE Thomas (dir.), *'Zur Erhaltung guter Ordnung'. Beiträge zur Geschichte von Recht und Justiz. Festschrift für Wolfgang Sellert zum 65. Geburtstag*, Cologne, 2000, p. 183-224.

BAUMGARTEN Elisheva, *Mothers and Children : Jewish Family Life in Medieval Europe*, Princeton, 2004.

BAUMGARTEN Jean, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, 1993.

BRESLAU Harry, "Aus Strassburger Judenacten. II. Zur Geschichte Josels von Rosheim", *ZGJD*, 5 (1892), p. 307-334.

BREUER Mordechai, "Modernism and traditionalism in Sixteenth-Century jewish historiography : a study of David Gans's *Tzemakh David*", dans COOPERMAN Bernard Dov (dir.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, 1983, p. 49-88.

BREUER Mordechai, "Rabbi David Gans, author of the *Tzemakh David* – an Outline", *Bar-Ilan*, 11 (1972-1973), p. 97-118 [en hébreu].

CHAZAN Robert, "Then and Now : Jewish Life at the end of the first and second christian Millenium", *The Solomon Goldman Lectures*, 8 (2003), p. 51-70.

DAHAN Gilbert et NAHON Gérard (dir.), *Rashi et la culture juive en France du nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, 1997.

DAVID Abraham, "The Lutheran Reformation in sixteenth century Jewish Historiography", *JQR*, 10/2 (2003), p. 124-139.

EBSTEIN Monique, "Joselmann de Rosheim, Commandeur des Juifs du Saint Empire romain germanique (1478-1554)", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 117-126 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

ESTEBAN Fernando Diaz (dir.), *Abraham Ibn Ezra and his Age*, Madrid, 1990.

FEILCHENFELD Ludwig, *Rabbi Josel von Rosheim. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland im Reformationszeitalter*, Strasbourg, 1898.

FINKELSTEIN Louis, *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York, 1924.

GINSBURGER Moïse, *Josel von Rosheim und seine Zeit*, Guebwiller, 1913 (Schriften der Gesellschaft für die Geschichte der Israeliten in Elsass-Lothringen, 11).

GINSBURGER Moïse, "Le rabbin de l'empereur Jacob de Worms et sa famille", dans *SHIAL* (1926), p. 13-20.

GINSBURGER Moïse, "Les Juifs et l'art militaire au Moyen Age", *REJ*, 88 (1929), p. 156-166.

GOLDBERG Sylvie-Anne, "L'émergence du modèle communautaire : législations et privilèges (Saint-Empire romain germanique et Empire austro-hongrois)", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 62-69.

GOUREVITCH Edouard, "Moralistes et mystiques d'Ashkenaz", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 39-43.

GRABOÏS Aryeh, "The *Hebraica veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century", *Speculum*, 50 (1975), p. 613-634.

GRÜNBAUM Max, *Jüdischdeutsche Chrestomathie*, Leipzig, 1882 et Hildesheim, 1969.

HADAS LEBEL Alice, "Rabbi Schmuël Schlettstat, Rabbin de Sélestat, 1309-1398", *Almanach du KKL*, 31 (1983), p. 151-163.

HOROWITZ E., "Visages du judaïsme : de la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations", *Annales HSS*, 49 (1994), p. 1065-1090.

IDEL Moshe, *Kabbalah. New perspectives*, New Haven et Londres, 1988.

IDEL Moshe, *Le Golem*, Paris, 1992.

IFRAH Lionel, *L'aigle d'Amsterdam. Menasseh ben Israël (1604-1657)*, Paris, 2001.

KAPLAN Yosef, MECHOULAN Henry et POPKIN Richard H. (dir.), *Menasseh ben Israel and his world*, Leyde, 1989.

KOHUT Andrew, *Über die Jüdische Angelologie und Dämonologie*, Leipzig, 1866.

KRACAUER Isidor, "Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400", *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, 11 51913), p. 215-237.

KRACAUER Isidor, "Rabbi Joselmann de Rosheim : l'affaire des Juifs d'Endingen", *REJ*, 16 (1888), p. 84-105 et p. 236-245.

LANDMAN Leo, *Jewish Law in the Diaspora : Confrontation and Accomodation*, Philadelphie, 1968.

NAHON Gérard, "Les Sages de France et de Lotharingie : Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah, Rashi, les tosafistes", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 33-38.

NEHER André, *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahe et de Jean Kepler*, Paris, 1974.

PARKES James, *The Jew in the medieval community*, New York, 1976.

PERCHENET Annie, "Rachi et son temps", *Rencontre*, 51 (1977), p. 121-135.

- RAPHAËL Freddy, "Joselmann de Rosheim et la Guerre des Paysans", *SHASE*, 93 (1975), p. 87-88.
- RAPHAËL Freddy, "Joselmann de Rosheim, une singulière présence à son temps et au nôtre", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 109-116 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].
- RAPP Francis, "Joselmann de Rosheim", *Saisons d'Alsace*, 20 (1975), p. 9-22.
- ROTH Cecil, *The intellectual activities of medieval english jewry*, Londres, 1949.
- SCHEID Elie, "Joselmann de Rosheim", *REJ*, 13 (1886), p. 62-84 et p. 248-259.
- SCHOLEM Gershom, *Sabbataï Tsevi : le messie mystique (1626-1676)*, Paris, 1983.
- SCHWARZFUCHS Simon, *Etudes sur l'origine et le développement du rabinat au Moyen Age*, Paris, 1957 (Mémoires de la société des études juives, II).
- SCHWARZFUCHS Simon, *Kahal, la communauté juive de l'Europe médiévale*, Paris, 1986.
- SCHWARZFUCHS Simon, "Les juifs de Cour", dans TRIGANO Shmuel (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, tome III : *Le passage d'Israël*, Paris, 1993, p. 382-405.
- SCHWARZFUCHS Simon, "Naissance, développement et organisation des communautés ashkénazes", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 15-23.
- SED-RAJNA Gabrielle, "La circulation du savoir jusqu'à l'âge de l'imprimerie", dans BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, 1994, p. 44-53.
- SELTZER Robert M., *Jewish People, Jewish Thought : the Jewish Experience in History*, New York, 1980.
- SHATZMILLER Joseph, "Soins de beauté, image et image de soi : le cas des Juifs au Moyen Age", dans *Les soins de beauté, actes du IIIe colloque international du centre d'études médiévales de Nice. Grasse (26-28 Avril 1985)*, Nice, 1987, p. 51-60.
- SHATZMILLER Joseph, *Jews, medicine and medieval society*, Berkeley, 1994.
- SHTIF Nahum, "Mikael Adams dray yidishe bikher", *Filologishe shriftn*, 2 (1928), p. 135-168.
- SIEGELE-WENSCHKEWITZ Leonore, "Josel von Rosheim, Juden und Christen im Zeitalter der Reformation", *Kirche und Israel*, 6/1 (1991), p. 3-16.
- SIRAT Colette, *A history of jewish philosophy in the Middle Ages*, Paris et Oxford, 1985.
- SIRAT Colette, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Paris, 1988.

STARCK Astrid, "La femme dans le *Mayse-bukh* (1602)", dans *Le yiddish. Langue, culture et société*, Paris, 1999, p. 38-64 (Mélanges du centre de recherche français de Jérusalem, 2).

STERN Moritz, "Joselmann von Rosheim und seine Nachkommen", *ZGJD*, 3 (1889), p. 65-74.

STERN Selma, *Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*, Stuttgart, 1959.

TALMADGE Franck, *David Kimhi : the man and the commentaries*, Cambridge, 1976.

TENDLAU Abraham, *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit. Als Beitrag zur Volkssprach und Sprichwörter-Kunde, aufgezeichnet aus dem Munde des Volkes und nach Wort und Sinn erläutert von A. T.*, Francfort, 1860 et Cologne, 1998

TOLLET Daniel (dir.), *Politique et religion dans le judaïsme moderne. Des communautés à l'émancipation. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 18 et 19 Novembre 1986*, Paris, 1987.

TRACHTENBERG Joshua, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, 1961 (éd. orig.1939).

WACHTEL Nathan, "Théologies marranes. Une configuration millénariste", *Annales HSS*, 62/1 (2007), p. 69-100.

WEIL Gérard E., "Une leçon de l'humaniste hébreu Elias Lévíta à son élève Sébastien Münster", *RA*, 95 (1956), p. 31-40.

WEIL Gérard E., *Elie Lévíta. Humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden, 1963.

WELLESZ J., "Meir b. Baruch de Rothenburg", *REJ*, 59 (1910), p. 42-58 et *REJ*, 60 (1910), p. 53-72.

WOLFSON Elliot R., *Through a Speculum that shines : vision and imagination in medieval jewish mysticism*, Princeton, 1994.

YERUSHALMI Yosef Hayim, "Messianic impulses in Joseph ha-Kohen", dans COOPERMAN Bernard Dov (dir.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, 1983, p. 460-487.

ZAFREN Herbert C., "Variety in the typography of yiddish, 1535-1635", *HUCA* (1982), p. 137-163.

ZIMMER Eric M., *Harmony and discord. An analysis of the decline of jewish self-government in 15th century Central Europe*, New York, 1970.

ZINBERG Israel, *A history of jewish literature*, MARTIN Bernard (éd.), Cleveland, 1975-1978, 12 volumes.

ZIWES Franz-Josef, "Jüdisches Frauenleben im Mittelalter. Reynette von Koblenz", dans IRSIGLER Franz et MINN Gisela, *Porträt einer europäischen Kernregion : der Rhein-Maas-Raum in Lebensbildern*, Trèves, 2005, p. 138-146.

ZUNZ Leopold, *Namen der Juden. Eine geschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1837.

V. **LES JUIFS AU TEMPS DE L'HUMANISME ET DE LA REFORME.**

1. **Le temps et les idées**

BENZING Josef, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden, 1963, (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, 12).

BERNSTEIN Eckhard, *German Humanism*, Boston, 1983.

BERTHELOT Katell, *"L'humanité de l'autre homme" dans la pensée juive ancienne*, Leiden et Boston, 2004.

BIETENHOLZ Peter G. et DEUTSCHER Thomas B. (éd.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto et Londres, 1985, 3 volumes.

BLAU Joseph L., *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, New York, 1944.

BRIOIST Pascal, *La Renaissance (1470-1570)*, Paris, 2003.

DE KROON Marijn et LIENHARD Marc (dir.), *Horizons européens de la Réforme en Alsace – Das Elsass und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts. Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65^e anniversaire*, Strasbourg, 1980 (Société savante d'Alsace et des régions de l'Est, XVII).

DELUMEAU Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, 1984.

ECKERT Willehad Paul, "Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus", RENGSTORF Karl Heinrich et KORTZFLEISCH Siegfried von (dir.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Stuttgart, vol. I, 1968, p. 210-306.

FINKE Karl Konrad, *Die Tübinger Juristenfakultät 1477-1534. Rechtslehrer und Rechtsunterricht von der Gründung der Universität bis zur Einführung der Reformation*, Tübingen, 1972.

GILLY Carlos, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Bâle et Francfort, 1985 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 151).

GILMONT Jean-François (dir.), *La Réforme et le Livre : l'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*; Paris, 1990.

HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935.

KISCH Guido, *Forschungen zur Geschichte des Humanismus in Basel*, 1958.

KÖHLER Hans-Joachim (dir.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Tübingen, 1981 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, 13).

KÖHLER Hans-Joachim, "The Flugschriften and their importance in religious debate : a quantitative approach", dans ZAMBELLI Paola (dir.), *'Astrologi Hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time*, Berlin et New York, 1986, p. 153-175.

LIENHARD Marc (dir.), *Croyants et sceptiques au XVIe siècle. Le dossier des "Epicuriens". Actes du colloque organisé par le GRENEP, Strasbourg, 9 et 10 Juin 1978*, Strasbourg, 1981.

LIENHARD Marc, *Un temps, une ville, une Réforme. La Réformation à Strasbourg*, Aldershot, 1990.

MAURER Wilhelm, "Die Zeit der Reformation", dans RENGSTORF Karl Heinrich et KORTZFLEISCH Siegfried von (dir.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, vol. I, Stuttgart, 1968, p. 363-452.

MAC CULLOCH Diarmaid, *Reformation. Europe's House divided, 1490-1700*, Londres, 2003.

MUCHEMBLED Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1978.

OVERFIELD James, *Humanism and scholasticism in late medieval Germany*, Princeton, 1984.

OZMENT Steven, "The social history of the Reformation : what can we learn from Pamphlets ?" dans KÖHLER Hans-Joachim (dir.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Tübingen, 1981 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, 13), p. 171-203.

OZMENT Steven, "Pamphlet Literature of the German Reformation", dans *ID.* (dir.), *Reformation Europe : a Guide to Research*, St Louis, 1982, p. 85-106.

POSTEL Claude, *L'homme prophétique. Science et magie à la Renaissance*, Paris, 1999.

RAPP Francis, *Réformes et réformations à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris, 1974 (Association des publications des universités de Strasbourg - Collection de l'Institut des hautes études alsaciennes, XXIII).

RAPP Francis et LIVET Georges (dir.), *Grandes figures de l'humanisme alsacien. Courants, milieux, destins*, Strasbourg, 1978 (Société savante d'Alsace et des régions de l'Est, XIV).

ROTT Jean, "Le magistrat face à l'épicurisme terre à terre des Strasbourgeois : note sur les règlements disciplinaires municipaux de 1440 à 1599", dans LIENHARD Marc (dir.), *Croyants et sceptiques au XVIe siècle. Le dossier des "Epicuriens". Actes du colloque organisé par le GRENEP, Strasbourg, 9 et 10 Juin 1978*, Strasbourg, 1981, p. 57-89.

SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Image de l'homme. L'Allemagne au XVIe siècle*, Nancy, 1994.

STAEHELIN Andreas, *Geschichte des Universität Basel (1632-1818)*, Bâle, 1957, 2 volumes.

TREVOR-ROPER Hugh R., *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972.

VOGLER Bernard, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIe siècle (1556-1619)*, Lille, 1974, 3 volumes.

VOGLER Bernard, *Le monde germanique et helvétique à l'époque des réformes (1517-1618)*, tome 1, Paris, 1981.

2. Biographies³.

JOHANNES BÖSCHENSTEIN

KERN KARL, "NEUE MITTEILUNGEN ÜBER JOHANNES BÖSCHENSTEIN", *ZEITSCHRIFT FÜR DIE GESCHICHTE DER ERZIEHUNG UND DES UNTERRICHTS*, 5 (1915), p. 157-162.

SEBASTIAN BRANT

GENDRE André, *Humanisme et folie chez Sébastien Brant, Erasme et Rabelais*, Bâle, 1978 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 14).

KNAPE Joachim, *Sebastian-Brant-Bibliographie : Forschungsliteratur von 1800 bis 1985*, Tübingen, 1990.

NIEDERBERGER Antje, "Sebastian Brant, das Reich und die Eidgenossen", dans *Humanisten am Oberrhein, neue Gelehrte im Dienst alter Herren*, Leinfelden-Echterdingen, 2004, p. 189-208.

SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle*, tome I, livre II : *Sébastien Brant*, Paris, 1979.

Martin BUCER ou BUTZER (1491-1551)

BAUM Wilhelm, *Capito und Butzer*, Elberfeld, 1860.

GRESCHAT Martin, *Martin Bucer (1491-1551). Un réformateur et son temps*, ARNOLD Matthieu (trad.), Paris, 2002 (éd. orig. Munich, 1990).

HAMMANN Gottfried, *Martin Bucer, 1491-1551 : zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*, Stuttgart, Spire et Kassel, 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 139).

KRIEGER Christian (dir.), *Martin Bucer and sixteenth-century Europe : actes du colloque de Strasbourg (28-31 Août 1991)*, Leiden et New York, 1993 (Studies in medieval and Reformation Thought, 52-53).

JOHANNES BUXTORF (PERE)

BURNETT Stephen G., *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden, New York et Cologne, 1998 (Studies in the History of Christian Thought, 48).

KAYSERLING Mayer, "Richelieu, Buxtorf père et fils, Jacob Roman", *REJ*, 8 (1884), p. 74-95.

³ Dans cette section, certains titres peuvent apparaître plusieurs fois, notamment lorsqu'ils concernent plusieurs humanistes ou réformateurs.

JEAN CALVIN

BIELER André, *L'humanisme social de Calvin*, Genève, 1961.

BOISSET Jean, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin : essai sur l'humanisme du réformateur français*, Paris, 1959.

GANOCZY Alexandre, *La bibliothèque de l'Académie de Calvin. Le catalogue de 1572 et ses enseignements*, Genève, 1969.

MILLET Olivier (dir.), *Calvin et ses contemporains*, Genève, 1998 (Cahiers d'humanisme et de Renaissance, 53).

NIESEL Wilhelm, *Calvin-Bibliographie, 1901-1959*, Munich, 1961.

Regards contemporains sur Jean Calvin : actes du colloque Calvin (Strasbourg, 1964), Paris, 1965 (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 39).

WOLFGANG CAPITON

BAUM Wilhelm, *Capito und Butzer*, Elberfeld, 1860.

HOFFET Jean-Charles, *Esquisse biographique sur Capiton*, Strasbourg, 1850.

VEIT DIETRICH

STROBEL Georg Theodor, *Nachricht von dem Leben und den Schriften Veit Dietrichs eines um die Evangelisch Lutherische Kirche*, Altdorf et Nuremberg, 1772.

JOHANNES ECK

ISERLOH Erwin, *Johannes Eck (1486-1543), Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe*, Münster, 1981 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 41).

RISCHAR Klaus, *Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530*, Münster, 1968 (Reformationsgeschichte Studien und Texte, 97).

ROWAN Steven, "Ulrich Zasius and John Eck : 'Faith need not be kept with an Enemy'", *SCJ*, 8/3 (1977), p. 79-95.

WIEDEMANN Theodor, *Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität, eine Monographie*, Ingolstadt et Ratisbonne, 1865.

DIDIER ERASME VON ROTTERDAM

ALLEN P. S., *Erasmus*, Oxford, 1934.

AUGUSTIJN Cornelis, *Erasmus, der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden, New York et Cologne, 1996.

HUIZINGA Johan, *Europäischer Humanismus : Erasmus*, Hambourg, 1958 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie : Sachgebiet, Kulturgeschichte, 78).

KISCH Guido, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit : Studien zum humanistischen Rechtsdenken*, Bâle, 1960 (Basler Studien zur Rechtswissenschaft, 56).

MARGOLIN Jean-Claude, *Erasme, précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.

PEREMANS Nicole, *Erasme et Bucer d'après leur correspondance*, Paris, 1970 (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Liège, CXCIV).

RENAUDET Augustin, *Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, Paris, 1926.

TELLE Emile, *Erasme de Rotterdam et le septième sacrement*, Genève, 1954.

ZIKA Charles, "Reuchlin and Erasmus : Humanism and occult Philosophy", *Journal of the Religious History*, 9 (1971), p. 223-246.

PAUL FAGIUS

KELLER Bernard, "Paul Fagius, hébraïsant, pasteur et pionnier (1504-1549)", *Almanach du KKL* (2004), p. 83-87.

RAUBENHEIMER Richard, *Paul Fagius aus Rheinzabern. Sein Leben und Wirken als Reformator und Gelehrter*, Roxheim (Pfalz), 1957 (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, VI).

STEINSCHNEIDER Moritz, "Le Livre de la Foi, Paul Fagius et Sébastien Münster", *REJ*, 5 (1882). p. 57-67.

JOHANN GEILER VON KAYSERSBERG

DACHEUX Léon, *Un réformateur catholique à la fin du XVe siècle : Jean Geiler de Kaysersberg, prédicateur à la cathédrale de Strasbourg, 1478-1510. Etude sur sa vie et son temps*, Paris et Strasbourg, 1876.

Justification in late medieval preaching : a study of John Geiler of Keisersberg, Leiden, 1966 (Studies in medieval and Reformation Thought, 1).

EDEL Friedrich Wilhelm, *D. Johannes Geiler von Kaysersberg, Vorarbeiter der Reformation in Strassburg*, Strasbourg, 1848.

HORST Madeleine, *Geiler de Kaysersberg*, Strasbourg, 1986.

ISRAEL Uwe, *Johannes Geiler von Kaysersberg (1445-1510) : der Strassburger Münsterprediger als Rechtsreformer*, Berlin, 1997 (Berliner historische Studien, 27).

JOHANNES HILTEBRANT

MERTENS Dieter, "Johannes Hiltebrant, ein Humanist aus dem Umkreis Reuchlins", *ZGO*, 120 (1972), p. 247-268.

MARTIN LUTHER

ARNOLD Matthieu, *Luther au miroir de sa correspondance : étude historique, littéraire et théologique*, Mayence, 1996.

ARNOLD Matthieu et GREINER Albert, "Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther", *Positions luthériennes. Théologie. Histoire. Spiritualité*, 49/1 (2001), p. 367-381.

BOUCHILLOUX Hélène, "La Réforme luthérienne dans la philosophie de Hegel", dans SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Martin Luther. Images, appropriations, relectures*, Nancy, 1995, p. 63-74.

CONGAR Yves, *Martin Luther, sa foi, sa réforme : études de théologie historique*, Paris, 1983 (Cogitatio Fidei, 119).

DELUMEAU Jean, *Le cas Luther*, Paris, 1983.

EDWARDS Mar U. Jr., *Luther's last battles : Politics and Polemics, 1531-1546*, New York, 1983.

LANDGRAF Wolfgang, *Martin Luther. Reformator und Rebell. Biographie*, Berlin, 1982 (2^e éd.).

LIENHARD Marc, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Genève, 1983.

LIENHARD Marc, *Martin Luther*, Genève, 1991.

LIENHARD Marc, *Martin Luther : la passion de Dieu*, Paris, 1999.

OBERMAN Heiko A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1983.

RIDE Jacques, "Martin Luther vu par le national-socialisme", dans SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Martin Luther. Images, appropriations, relectures*, Nancy, 1995, p. 205-216.

SAMUEL-SCHEYDER Monique (dir.), *Martin Luther. Images, appropriations, relectures*, Nancy, 1995.

SAMUEL-SCHEYDER Monique, "Luther vu par les historiographes catholiques du XXe siècle : de Heinrich Denifle à Joseph Lortz", dans EAD. (dir.), *Martin Luther. Images, appropriations, relectures*, Nancy, 1995, p. 45-54.

VAN INGEN Ferdinand et LABROISSE Gerd (dir.), *Luther-Bilder im 20. Jahrhundert. Symposion an der Freien Universität Amsterdam*, Amsterdam, 1984.

PHILIPP MELANCHTHON

BECHT Hans Peter, "Melanchtons Pforzheimer Schulzeit. Studien zur humanistischen Bildungselite", dans ID., *Pforzheim in der frühen Neuzeit. Beiträge zur Stadtgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Sigmaringen, 1989, p. 9-50.

KOEHN Horst, *Philipp Melanchtons Reden. Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienen Drucke*, Francfort, 1985.

HARTFELDER Karl, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Nieuwkoop, 1964.

MAURER Wilhelm, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, vol. I, Göttingen, 1967.

RHEIN Stefan, "Reuchlin, Melanchton und die Theologie", dans *ID.* (dir.), *Melanchtonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988*, Sigmaringen 1988, p. 61-70 (Melanchtonsschriften der Stadt Bretten, 1).

STUPPERICH Robert, *Melanchthon*, Berlin, 1960.

SEBASTIAN MÜNSTER

BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*, Bâle et Stuttgart, 1963.

BURMEISTER Karl Heinz, *Sebastian Münster. Eine Bibliographie mit 22. Abbildungen*, Wiesbaden, 1964.

MEYER Hubert, "Sébastien Münster (1488-1552), ses relations avec Beatus Rhenanus et Sélestat, ses œuvres à la Bibliothèque Humaniste de Sélestat", *Les amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat – Annuaire*, 38 (1988), p. 7-16.

Sebastian Münster Katalog zur Ausstellung aus Anlass des 500. Geburtstages am 20. Januar 1988 im Museum-Altes Rathaus Ingelheim am Rhein, Ingelheim, 1988.

STEINSCHNEIDER Moritz., "Le Livre de la Foi, Paul Fagius et Sébastien Münster", *REJ*, 5 (1882). p. 57-67.

WEIL Gérard E., "Une leçon de l'humaniste hébreu Elias Lévitá à son élève Sébastien Münster", *RA*, 95 (1956), p. 31-40.

THOMAS MURNER

ERLER Adalbert, *Thomas Murner als Jurist*, Francfort, 1956 (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Rechts und wirtschaftswissenschaftliche Reihe, 13).

GREINER Lily, "Thomas Murner, 1475-1537, humaniste et théologien alsacien", dans (collectif), *Les pays de l'entre-deux au Moyen Age : questions d'histoires d'Empire entre Meuse, Rhône et Rhin. Actes du 113^e congrès national des sociétés savantes (Strasbourg, 1988)*, Paris, 1990, p. 279-288.

SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle*, tome IV, livre V : *Thomas Murner*, Paris, 1979.

Thomas Murner. Humaniste et théologien alsacien (1475-1537). Exposition de la BNUS et de la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe – catalogue d'exposition, Strasbourg et Karlsruhe, 1987.

ANDREAS OSIANDER

FREY Winfried, "Ritualmordlüge und Judenhass in der Volkskultur des Mittelalters. Die Schriften Andreas Osianders und Johannes Ecks", dans DINZELBACHER Peter et MÜCK Hans-Dieter (dir.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalter*, Stuttgart, 1987, p. 177-198.

JOHANNES PAULI

OESTERLEY Hermann, *Johannes Pauli, Schimpf und Ernst*, 1866.

Conrad PELLICAN

BRESCH Friedrich, *Esquisse biographique sur Conrad Pellican*, Strasbourg, 1870 (thèse dactylographiée).

SILBERSTEIN Emil, *Conradus Pellicanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen*, Berlin, 1900.

ZÜRCHER Christoph, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich, 1526-1556*, Zurich, 1975.

JOHANNES PFEFFERKORN

SPANIER Maier, "Pfefferkorns Sendschreiben von 1510", *MGWJ*, 78 (1934), p. 581-587.

SPANIER Maier, "Zur Charakteristik Johannes Pfefferkorns", *ZGJD*, 6 (1936), p. 209-229.

WILLIBALD PIRCKHEIMER

HOLZBERG Nicklas, *Willibald Pirckheimer. Grieschicher Humanismus in Deutschland*, Munich, 1981.

JOHANNES REUCHLIN

BROD Max, *Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Stuttgart, 1965.

GEIGER Ludwig, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871 et Nieuwkoop, 1964.

GOSHEN-GOTTSTEIN Moshe, "Reuchlin and his generation", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 151-160.

GREIVE Hermann, "Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlin. *De rudimenta hebraica*", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 90 (1978), p. 395-409.

KISCH Guido, *Zasius und Reuchlin. Eine Rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, Constance et Stuttgart, 1961.

KREBS Manfred (dir.), *Johannes Reuchlin (1455-1522), Festgabe der Stadt Pforzheim*, Pforzheim, 1955.

LAMEY Jakob, *Johann Reuchlin. Eine kurze Darstellung seines Lebens*, Pforzheim, 1855.

NAGEL Fritz, "Johannes Reuchlin und Nicolaus Cusanus", *Pforzheimer Geschichtsblätter* (1976), p. 133-157.

RHEIN Stefan, "Reuchlin, Melanchton und die Theologie", dans *ID. (dir.), Melanchtonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988*, Sigmaringen 1988, p. 61-70 (Melanchtonsschriften der Stadt Bretten, 1).

ZIKA Charles, "Reuchlin and Erasmus : Humanism and occult Philosophy", *Journal of the Religious History*, 9 (1971), p. 223-246.

URBANUS RHEGIUS

UHLHORN Gerhard, *Urbanus Rhegius : Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1861.

LIEBMANN Maximilian, *Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation : Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 ; mit einer Bibliographie seiner Schriften*, Münster, 1980.

BEATUS RHENANUS

Cinquième centenaire de la naissance à Sélestat de Beatus Rhenanus, exposition à la Bibliothèque Humaniste, 2 Mai-31 Décembre 1985, Sélestat, 1985.

D'AMICO John F., *Ulrich von Hutten and Beatus Rhenanus as medieval historians and religious propagandists in the early reformation*, s. l., 1993.

ERICHSON Alfred, *Beatus Rhenanus, ein elsässischer Humanist, 1485-1547*, Strasbourg, 1886.

HIRSTEIN James (dir.), *Beatus Rhenanus : 1485-1547 : son activité de lecteur, d'éditeur et d'écrivain. Bibliothèque Humaniste de Sélestat, 18 Septembre-18 Novembre 1998*, Sélestat, 1998.

HIRSTEIN James, "La bibliothèque de Beatus Rhenanus : une vue d'ensemble des livres imprimés", dans SMET Rudolf de (dir.), *Les humanistes et leurs bibliothèques – Humanists and their libraries. Actes du colloque international – Proceedings of the international conference, Bruxelles, 26-28 Août 1989*, Louvain, Paris et Sterling (Virginie), 2002, p. 113-142.

RAPP Francis, "Beatus Rhenanus, le modèle du savant moderne", *Les amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat – Annuaire*, 34 (1984), p. 7-17.

ELIAS SCHADHÄUS

HORNING Wilhelm, *Magister Elias Schadhäus, Pfarrer an der Alt St. Peterskirche, Professor der Theologie und Münsterprediger zu Strassburg. Beiträge der Geschichte der lutheranischen Judenmission in Strassburg XVI.*, Leipzig, 1892.

JACOB WIMPHILING

SCHMIDT Charles, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle*, tome I, livre I : *Jacques Wimpeling*, Paris, 1979.

ULRICH ZASIUS

KISCH Guido, *Zasius und Reuchlin. Eine Rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, Constance et Stuttgart, 1961.

KNOCHE Hans Jürgen, *Ulrich Zasius und das Freiburger Stadtrecht von 1520*, Karlsruhe, 1957.

ROWAN Steven, "Ulrich Zasius and John Eck : 'Faith need not be kept with an Ennemy'", *SCJ*, 8/3 (1977), p. 79-95.

3. Les humanistes et les réformateurs dans leurs rapports avec les juifs.

ALBERTS Hildegard, "Reuchlins Drucker Thomas Anshelm unter besonderer Berücksichtigung seiner Pforzheimer Presse", dans KREBS Manfred (dir.), *Johannes Reuchlin (1455-1522), Festgabe der Stadt Pforzheim*, Pforzheim, 1955, p. 205-224.

ALTANER Berthold, "Zur Kenntniss des Hebräischen im Mittelalter", *Biblische Zeitschrift*, 21 (1933-1934), p. 288-308.

AMARU Betsy Halpern, "Martin Luther and Jewish mirrors", *JSS*, 46/2 (1984), p. 95-102.

ARNOLD Matthieu, "Luther et les Juifs, état de la question", *Positions luthériennes*, 50 (2002), p. 139-165.

ARNOLD Matthieu, "Plaidoyer pour une édition française scientifique des œuvres de Luther relatives aux Juifs", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 15-22 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

AUGUSTIJN Cornelis, "Erasmus und die Juden", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 60 (1980), p. 22-38.

AWERBUCH Marianne, "Judentum im 16. und 17. Jahrhundert zwischen Inquisition und Reformation", dans KLEINAU Thomas et LOSEMANN Volker (dir.), *Judentum und Antisemitismus. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Düsseldorf, 1984, p. 77-102.

AWERBUCH Marianne, "Humanismus, Reformation und Judentum", dans *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte*, 55 (1985), p. 9-37.

AWERBUCH Marianne, "Über Juden und Judentum zwischen Humanismus und Reformation. Zum Verständnis der Motivation von Reuchlins Kampf für das jüdische Schriftum", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p.189-200.

BARON Salo Wittmayer, "John Calvin and the Jews", dans COHEN Jeremy (dir.), *Essential papers on judaism and christianity in conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, New York, 1991, p. 380-400.

BARUCHSON-ARBIB Shifra, *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, ROTH Gabriel (trad.), Paris, 2001 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 66).

BAUCH Gustav, "Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg", *MGWJ*, 48 (1904), p. 22-32, p. 77-86, p. 145-160, p. 214-223, p. 283-299, p. 328-340 et p. 461-490.

BAUMANN Arnulf, MAHN Käte et SAEBO Magne (dir.), *Luthers Erben und die Juden. Das Verhältnis lutherischer Kirchen Europas zu den Juden*, Hannovre, 1984.

BÄUMER Remigius, "Die Juden im Urteil von Johannes Eck und Martin Luther", *Munchener Theologische Zeitschrift*, 34/4 (1983), p. 253-278.

BECKER Gustavus, *Catalogus bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885.

BECKER Reinhard, *A war of fools. The letters of obscure men. A study of the satire and the satirized*, Francfort et Berne, 1981.

BELL Dean Philip, "Martin Luther and the Jews ; the Reformation, Nazi Germany and today", *The Solomon Goldman Lectures*, 7 (1999), p. 155-187.

BEN SASSON Haïm Hillel, "Jewish-Christian disputation in the setting of Humanism and Reformation in the German Empire", *Harvard Theological Review*, 59 (1966), p. 369-390.

BEN-SASSON Haïm Hillel, "The Reformation in contemporary jewish eyes", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 4/12 (1971), p.241-326.

BENZ Ernst, *Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie*, Zurich, 1958¹.

BERLINER Abraham, *Censur and confiscation*, Francfort, 1891.

BERNOULLI Charles, *Basler Büchermarken*, Strasbourg, 1895.

BIENERT Walther, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Francfort, 1982.

BIETENHOLZ Peter G., "Edition et Réforme à Bâle (1517-1565)", dans GILMONT Jean-François (dir.), *La Réforme et le Livre : l'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*; Paris, 1990, p. 239-268.

BLAU Ludwig, *The christian interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, 1944.

BOENDERMAKER Johannes Peter, "Martin Luther et le Jud", *Positions luthériennes*, 28/1 (1980), p. 37-49.

¹ Cet article existe en français : BENZ Ernst, "La kabbale chrétienne en Allemagne du XVIe au XVIIIe siècle", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 91-148.

BROSSEDER Johannes, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äusserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum*, Munich, 1972 (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 8).

BROSSEDER Johannes, "Die Juden im theologischen Werk von Johann Eck", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 77-96 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

BURNETT Stephen G., "Johannes Buxtorf I and the circumcision Incident of 1619", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 89 (1989), p. 135-144.

BURNETT Stephen G., "Calvin's jewish interlocutor : christian hebraism and anti-jewish polemics during the Reformation", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 55 (1993), p. 113-123.

BURNETT Stephen G., "Distorted Mirrors : Antonius Margaritha, Johann Buxtorf and Christian Ethnographies of the Jews", *SCJ*, 25 (1994), p. 275-287.

BURNETT Stephen G., "Hebrew censorship in Hanau : a mirror of Jewish-Christian coexistence in Seventeenth Century Germany", dans WADDINGTON Raymond B. et WILLIAMSON Arthur H. (dir.), *The expulsion of the Jews : 1492 and After*, New York et Londres, 1994, p. 199-222.

BURNETT Stephen G., "The Regulation of Hebrew Printing in Germany 1555-1630. Confessional Politics and the Limits of Jewish Toleration", REINHART Max et ROBICHEAUX Thomas (dir.), *Infinite Boundaries : Order, Discord and Reorder in Early Modern German Culture*, Kirksville, 1998 (Sixteenth Century Essays and Studies, 40), p. 329-348.

BURNETT Stephen G., "Christian hebrew printing in the sixteenth century, printers, humanism and the impact of the Reformation", *Helmantica*, 154 (2000), p. 13-42.

CABANEL Patrick (dir.), *Une histoire des protestants en France*, Paris, 1998.

CABANEL Patrick, *Juifs et protestants en France : les affinités électives, XVIe-XXIe siècles*, Paris, 2004.

CARLEBACH Elisheva, "Jews, Christians, and the endtime in early modern Germany", *Jewish History*, 14 (2000), p. 331-344.

CARLEBACH Elisheva, *Divided Souls : converts from judaism in Germany (1500-1750)*, New Haven, 2001.

CONTAMINE Geneviève (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, Paris, 1989.

COOPERMAN Bernard Dov (dir.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, 1983.

COURVOISIER Jacques, "Calvin et les Juifs", dans MARSCH Wolf-Dieter et THIEME Karl (dir.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mayence et Göttingen, 1961, p. 141-147.

DAHAN Gilbert, "La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle. Notes préliminaires", *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), p. 178-190.

DAHAN Gilbert, "L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval", *Histoire de l'éducation*, 57 (Janvier 1993), p. 3-22.

DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe*, Paris, 1999.

DAN Joseph, *The early Kabbalah*, New York, 1986.

DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

DEGANI Ben-Zion, "Die Formulierung und Propagierung des jüdischen Stereotyps in der Zeit vor der Reformation und sein Einfluss auf den jungen Luther", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 3-44.

DEGANI Ben-Zion, "Medieval Anti-Semitism in the Works of Luther, and its influence on Anti-Jewish writing in Germany", *Eshel Beer Sheva*, 3 (1986), p. 179-227 [en hébreu].

DENOYELLE Alfred, "Les critiques d'Erasmus", *Trans Tempora*, 8/2 (2003), p. 5-20.

DEPPERMAN Klaus, "Judenhass und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus", dans BERND Martin et SCHULIN Ernst (dir.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, Munich, 1981, p. 110-130.

DETMERS Achim, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*, Stuttgart, Berlin et Cologne, 2001.

DETMERS Achim, "Oft habe ich mit vielen Juden gesprochen. Calvins Verhältnis zum Judentum", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 23-42 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

ECKERT Willehad Paul, "Das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter und Humanismus. Ein Beitrag zur Geistes und Kulturgeschichte", dans SCHILLING Konrad (dir.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963-15. Februar 1964*, Cologne, 1964, vol. I, p. 131-198.

EHRlich Ernst L., "Luther und die Juden", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 72-88.

FABRY Jacques, "La kabbale chrétienne en Italie au XVI^e siècle", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalisten chrétiens*, Paris, 1979, p. 51-64.

FREY Winfried, "Die *Epistolae obscurorum virorum* – ein antijüdisches Pamphlet ?", *Jahrbuch des Archivs Bibliographia Judaica*, 1 (1985), p. 147-173.

FREY Winfried, "Ritualmordlüge und Judenhass in der Volkskultur des Mittelalters. Die Schriften Andreas Osianders und Johannes Ecks", dans DINZELBACHER Peter et MÜCK Hans-Dieter (dir.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalter*, Stuttgart, 1987, p. 177-198.

FREY Winfried, "Der *Juden Spiegel*. Johannes Pfefferkorn und die Volksfrömmigkeit", dans DINZELBACHER Peter et BAUER Dieter R. (dir.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn, 1990, p. 177-193.

FRIEDBERG H. D., *Geschichte des hebräischen Buchdruckes in Krakau*, Cracovie, 1900.

FRIEDMAN Jerome, "Sebastian Münster, the Jewish Mission, and Protestant Antisemitism", *ARG*, 70 (1979), p. 238-259.

FRIEDMAN Jerome, "Luther, Forster and the curious nature of Wittenberg Hebraica", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 42 (1980), p. 613-619.

FRIEDMAN Jerome, *The most ancient testimony : Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of the Renaissance Nostalgia*, Athens (Ohio), 1983.

FRIEDMAN Jerome, "The Reformation in Alien Eyes : Jewish Perceptions of Christian Troubles", *SCJ*, 14/1 (1983), p. 23-40.

FRIEDMAN Jerome, "Unitarians and New Christians in Sixteenth-Century Europe", *ARG*, 81 (1990), p. 216-238.

FRIEDMAN Jerome, "New Christians Religious Alternatives", dans WADDINGTON Raymond B. et WILLIAMSON Arthur H. (dir.), *The expulsion of the Jews : 1492 and After*, New York et Londres, 1994, p. 19-40.

FUKS Lajb, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. Catalogue of the Bibliotheca Rosenthaliana University Library of Amsterdam*, Leiden, 1973.

GEIGER Abraham, "Reuchlin und das Judenthum", *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 8 (1870), p. 241-263.

GEIGER Ludwig, "Der Kampf gegen die Bücher der Juden am Anfange des 16. Jahrhunderts in seiner Beziehung auf Frankfurt", *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, NS 4 (1869), p. 208-217.

GEIGER Ludwig, "Johannes Pfefferkorn. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden und zur Charakteristik des Reuchlinschen Streites", *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 7 (1869), p. 293-309.

GEIGER Ludwig, "Maximilian I. in seinem Verhältnis zum Reuchlin-Streit", *Forschungen zur Deutschen Geschichte*, 9 (1869), p. 203-216.

GEIGER Ludwig, *Das Studium der Hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Breslau, 1870.

GENSCHMER Fred, *The treatment of the social classes in the satires of Brant, Murner and Fischart*, Urbana (Illinois), 1934.

GINZEL Günther B., "Martin Luther : "Kronzeuge des Antisemitismus"", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 189-210.

GODIN André, "Luther, antisémite ?", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 78/3-4 (1983), p. 785-787.

GOETSCHER Roland, *La kabbale*, Paris, 1985.

GREIVE Hermann, "La kabbale chrétienne de Jean Pic de la Mirandole", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 161-179.

GRÖZINGER Karl E., "Reuchlin und die Kabbala", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 175-188.

GUCHARROUSSE Hubert, "Luther instrumentalisé ; les écrits antijuifs de Martin Luther aux XIXe et XXe siècles ; quelques remarques bibliographiques et critiques", *Revue d'Allemagne*, 27/4 (1995), p. 451-463.

GUGGISBERG Hans R., "Reformierter Stadtstaat und Zentrum der Spätrenaissance : Basel in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts", dans BUCK August (dir.), *Renaissance / Reformation : Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden, 1984, p. 197-216.

HÄGLER Brigitte, *Die Christen und die 'Judenfrage'. Am Beispiel der Schriften Oslanders und Ecks zum Ritualmordvorwurf*, Erlangen, 1992

HEINRICHS Wolfgang E., *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne*, Cologne, 2000 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 145).

HENDRIX Scott H., "Toleration of the Jews in the German Reformation, Urbanus Rhegius and Braunschweig (1535-1540)", *ARG*, 81 (1990), p. 189-215.

HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993.

HOBBS R. Gerald, "Monitio amica : Pellican à Capiton sur le danger des lectures rabbiniques", dans DE KROON Marijn et LIENHARD Marc (dir.), *Horizons européens de la Réforme en Alsace – Das Elsass und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts. Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65^e anniversaire*, Strasbourg, 1980 (Société savante d'Alsace et des régions de l'Est, XVII), p. 81-93.

HOBBS R. Gerald, "L'hébreu, le judaïsme et la théologie", dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 135 (1989), p. 42-53.

HOBBS R. Gerald, "Martin Bucer et les Juifs", dans KRIEGER Christian et LIENHARD Marc (dir.), *Martin Bucer and the sixteenth century Europe, actes du colloque de Strasbourg*, Leiden, 1993, p. 681-689.

HOSTER Stefanie, *Hans Folz und die Juden*, Francfort, 1980 (Institut für Deutsche Sprache und Literatur, II).

HSIA Ronnie Po-Chia, "Christian ethnographies of Jews in Early Modern Germany", dans WADDINGTON Raymond B. et WILLIAMSON Arthur H. (dir.), *The expulsion of the Jews : 1492 and After*, New York et Londres, 1994, p. 223-235.

JAVARY Geneviève, "Panorama de la kabbale chrétienne en France au XVIe et au XVIIe siècles", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 67-88.

KAENNEL Lucie, *Luther était-il antisémite ?*, Genève, 1997 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fe 279].

KAUFMANN Thomas, "Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späteren 16. Jahrhunderts (1530-1600)", *ARG*, 91 (2000), p. 191-237.

KELLER Bernard, "Juifs et protestants, premiers pas dans le siècle", *Almanach du KKL* (2002), p. 23-30.

KIRN Hans-Martin, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*, Tübingen (Paul Siebeck), 1989 (Texts and studies in Medieval and Early Modern Judaism, 3).

KISCH Guido, *Die Universitäten und die Juden*, Tübingen, 1961 (Philosophie und Geschichte, 77).

KISCH Guido, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen, 1969 (Philosophie und Geschichte, 83/84).

KISCH Guido, "Die Zensur jüdischer Bücher in Böhmen. Beiträge zur Geschichte", dans *ID.*, *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts-, und Sozialgeschichte der Juden*, Sigmaringen, 1979, p. 326-360.

KLASSERT Adam, "Entehrung Maria durch die Juden. Eine antisemitische Dichtung Thomas Murners", *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens*, 22 (1905), p. 78-155.

KLASSERT Adam, "Zu Thomas Murners Entehrung Maria durch die Juden", *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens*, 23 (1906), p. 255-275.

KLEINER John Walter, *The attitudes of the Strasbourg Reformers toward Jews and Judaism*, Philadelphie, 1978.

KLEINER John Walter, "The attitudes of Martin Bucer and Landgrave Philipp toward the Jews of Hesse (1538-1539)", dans LIBOWITZ Richard (dir.), *Faith and Freedom. A tribute to Franklin H. Littell*, Oxford et New York, 1987, p. 221-230.

KLEINER John Walter, "Martin Luther and the Jews", *Consensus*, 19 (1993), p. 109-126.

KLUGE Otto, "Die hebraische Sprachwissenschaft in Deutschland im Zeitalter des Humanismus", *ZGJD*, 3 (1931), p. 81-97 et p. 180-193, 4 (1932), p. 100-129.

KNOCH-MUND Gaby, *Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik. Leben und Werk des Marcus Lombardus, eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum*

im Zeitalter des deutschen Humanismus, Tübingen et Bâle, 1997 (Bibliotheca Germanica, 33).

KRACAUER Isidor, "Die Confiscation der hebräischen Schriften in Frankfurt-am-Main in den Jahren 1509 und 1510", *ZGJD*, 1 (1887), p. 160-176.

KRACAUER Isidor, "Actenstücke zur Geschichte der Confiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt/Main", *MGWJ*, 8 (1900), p. 114-126, p. 167-177 et p. 220-234.

KRACAUER Isidor, "Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt am Main confiscierten jüdischen Bücher", *MGWJ*, 44 (1900), p. 320-332, 423-430 et 455-460.

KREMERS Heinz, "Martin Luther und die Juden – ein Problem, ein Predigt und Unterricht, dans *ID.* (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985.

LAHARPE Nicole de, "Image des Juifs", dans *EAD.*, *Image de l'autre et image de soi. Les stéréotypes nationaux dans les "Tischreden" de Luther*, Paris, 2002, p. 109-169.

LENHARDT Andreas, "Hebräische Missionspredigten im Zeitalter der Reformation Ms Stuttgart Cod. Theol. Et phil. 4o 270 – erneut untersucht", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 127-152 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

LEPLAY Michel, *Les Eglises protestantes et les Juifs face à l'antisémitisme au XXe siècle*, Lyon, 2006.

LEWIN Reinhold, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin, 1911.

MARKISH Simon, *Erasme et les Juifs*, Paris, 1979.

MARTIN Ellen, *Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation*, Göttingen, 1994.

MAURER Wilhelm, "Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen", *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde*, 64 (1953), p. 29-43.

SPANIER Meier, "Thomas Murners Beziehungen zum Judentum", *Elsass-Lothringisches Jahrbuch*, 11 (1932), p. 89-108.

MELNICK Ralph, *From Polemics to Apologetics. Jewish Christian rapprochement in 17th century Amsterdam*, Assen, 1981.

MOREAU Pierre-François, "Calvin, le peuple hébreu et la continuité des deux Testaments", dans TOLLET Daniel (dir.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000, p. 85-96.

MÜLLER-JAHNCKE Wolf-Dieter, "Agrippa von Nettesheim et la kabbale", dans SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalisten chrétiens*, Paris, 1979, p. 197-209.

NOBLESSE-ROCHER Annie, "Bucer et les Juifs", *Foi et Vie (Cahier d'études juives n°5)*, 104 (2005), p. 21-35.

NOBLESSE-ROCHER Annie, "Le rôle pédagogique des sources et de la piété juives dans le *Tzephaniah epitomographus* de Martin Bucer (1528)", dans DECOT Rolf et ARNOLD Matthieu (dir.), *Christen und Juden im Reformationszeitalter*, Mayence, 2006, p. 43-58 [Faculté de théologie protestante – UMB : Fd 421].

OBENDIECK Harmannus, "Die Satanologie im Sinne Luthers und die Predigt", *Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung*, LXIX (1926-1927), p. 484-494.

OBERMAN Heiko A., *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin, 1981¹.

OBERMAN Heiko A., "Zwischen Agitation und Reformation : die Flugschriften als *Judenspiegel*", dans KÖHLER Hans-Joachim (dir.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Stuttgart, 1981, p. 269-289.

OBERMAN Heiko A., "Three Sixteenth Century Attitudes to Judaism : Reuchlin, Erasmus and Luther", dans COOPERMAN Bernard Dov (dir.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, 1983, p. 326-364.

OBERMAN Heiko A., "Die Juden in Luthers Sicht", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 136-162.

OBERMAN Heiko A., "The discovery of Hebrew and the discrimination of the Jews : the *Veritas Hebraica* as double-edged sword in Renaissance and Reformation", dans FIX A. C. et KARANT-NUNN S. C., *Germania Illustrata. Essays on Early Modern Germany presented to Gerald Strauss*, Kirksville, 1992, p. 19-34.

OBERMAN Heiko A., "Johannes Reuchlin : von Judenknechten zu Judenrechten", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 39-64.

OPITZ Eckhardt, "Johannes Reuchlin und Josel von Rosheim. Probleme einer Zeitgenossenschaft", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 89-108.

PERLES Joseph, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, Munich, 1884.

PETERSE Hans, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin : ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*, Mayence, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, 165).

POPPER William, *The censorship of Hebrew Books*, New York, 1968 (éd. orig. New York, 1899).

¹ Cet ouvrage a été traduit en anglais sous le titre *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Philadelphie, 1984.

PRIJS Joseph, *Die Basler hebräischen Drucke (1492-1866)*, Olten et Fribourg, 1964.

RADDATZ Alfred, "Johannes Eck 1541 und Luther 1543 ; über die Behandlung der Juden", dans LOADER James Alfred et KIEWELER Hans Volker (dir.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments : Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag*, Francfort et New York, 1999, p. 369-373.

RAEDER Siegfried, *Das Hebraische bei Luther*, Tübingen, 1961

ROOY Harry F. van, "Calvin's Genesis Commentary – Which Bible Text did he use ?", dans *ID., Our Reformational Tradition : a Rich Heritage and Lasting Vocation*, Silverton (Afrique du Sud), 1984, p. 203-215.

ROSENFELD Moshe N., "The development of hebrew printing in the sixteenth and seventeenth centuries", dans GOLD Leonard Singer, *A Sign and a Witness. 2000 Years of Hebrew Books and illuminated manuscripts*, New York et Oxford, 1987, p. 92-100.

ROSENFELD Moshe N., "Jüdischer Buchdruck am Beispiel der Sulzbacher Druckerei", dans TREML Manfred, KIRMEIER Josef et BROCKHOFF Evamaria (dir.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, Munich, 1988, 237-243.

ROTH Carl, "Die Bücherzensur in alten Basel", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 31 (1914), p. 49-67.

ROTH Cecil, *היהודים הרניסאנס בתרבות באיטליה* ("Les Juifs à la Renaissance"), Jérusalem, 1962 [en hébreu].

ROWAN Steven, "Ulrich Zasius and the Baptism of Jewish Children", *SCJ*, 6/2 (1975), p. 3-25.

ROWAN Steven, "Johann Zasius, attorney for the jewish community of Regensburg", *JQR*, 72 (1982), p. 198-201.

ROWAN Steven, "Luther, Bucer and Eck on the Jews", *SCJ*, 16 (1985), p. 79-90.

SASSON Hayim Hillel, "Jewish-Christian disputation in the setting of Humanism and Reformation in the German Empire", *Harvard Theological Review*, 59 (1966), p. 369-390.

SASSON Hayim Hillel, "The Reformation in contemporary Jewish Eyes", *The Israel Academy of Sciences and Humanities proceedings*, IV/12 (1970), p. 239-326.

SCHAEFFER Ernst, *Luther und die Juden*, Gütersloh, 1917.

SCHIEBLE Heinz, "Reuchlins Einfluss auf Melanchthon", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 123-150.

SCHOEPS Julius H., "Der Reuchlin-Pfefferkorn-Streit in der jüdischen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (dir.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 203-213.

SCHOLEM Gershom, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, 1960.

SCHOLEM Gershom, *Les origines de la kabbale*, Paris, 1966 (éd. orig. *Ürsprung und Anfänge der Kabbala*).

SCHOLEM Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1973.

SCHOLEM Gershom, *Le messianisme juif*, Paris, 1974 (éd. orig. *The messianic idea in judaism and other essays on jewish spirituality*, Londres, 1971).

SCHOLEM Gershom, "Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne", dans *ID.*, *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, p. 19-46.

SCHOLEM Gershom (dir.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979.

SCHOLEM Gershom, *Le Livre de la splendeur. Extraits choisis et commentés*, Paris, 1980.

SCHREINER Stefan, "Was Luther vom Judentum wissen konnte", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 58-71.

SECRET François, "Glans pour servir à l'histoire des Juifs en France à la Renaissance", *REJ*, NS, 15 (1956), p. 87-102.

SECRET François, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.

SECRET François, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.

SECRET François, "Notes sur les hébraïsants chrétiens et les Juifs en France", *REJ*, 126/4 (1967), p. 417-433.

SHULVASS Moses, *The Jews in the world of the Renaissance*, Leiden, 1973.

SIEGELE-WENSCHKEWITZ Leonore, "Wurzeln des Antisemitismus in Luthers theologischem Antijudaismus", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 351-367.

SMALLEY Beryl, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952.

SPÄTH Andreas, *Luther und die Juden*, Bonn, 2001.

STEINSCHNEIDER Moritz, *Bibliographisches Handbuch über die theoretische und praktische Literatur für hebräische Sprachkunde. Ein selbstständiger Anhang zu Gesenius Geschichte der hebräischen Sprache und le Long, Maschis Bibliotheca Sacra*, Leipzig, 1859.

STEINSCHNEIDER Moritz, "Hebräische Drücke in Deutschland", *ZGJD*, 1 (1887), p. 103-105, 281-287, 377-382, 2 (1888), p. 200-203, 3 (1889), p. 84-86, 262-274, 5 (1891), p. 154-186.

STERN Moritz, *Andreas Osianders Schrift über die Blutbeschuldigung*, Kiel, 1893.

STERN-TÄUBLER Selma, "Die Vorstellung vom Juden und vom Judentum in der Ideologie der Reformationszeit", dans *Essays presented to Leo Baeck on the occasion of his eightieth birthday*, Londres, 1954, p. 194-211.

STÖHR Martin, "Martin Luther und die Juden", dans MARSCH Wolf-Dieter et THIEME Karl (dir.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mayence et Göttingen, 1961, p. 115-140.

STÖHR Martin, "Martin Luther und die Juden", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 89-108.

STOW Kenneth R., "The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34 (1972), p. 435-459.

SUCHER C. Bernd, *Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanischen Sicht*, Niewkoop, 1977 (Bibliotheca humanistica et reformatorica, 23).

THIEL Mathias, "Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters", *Studi Medievali*, 10/3 (1969), p. 3-212.

VOGLER Bernard, "La Réforme et les Juifs", *Rencontre*, 47 (1976), p. 214-228.

VOGLER Bernard, "Les Protestants et les Juifs en Alsace à l'époque moderne", dans LE BRUN Jacques (dir.), *Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris, 1979, p. 111-115.

WALDE Bernhard, *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Münster, 1916 (Alttestamentliche Abhandlungen, 6).

WALLMANN Johannes, "The reception of Luther's writings on the Jews from the Reformation to the end of the 19th century", *Lutheran Quarterly*, NS, 1 (1987), p. 72-97.

WEYER Adam, "Die Juden in den Predigten Martin Luthers", dans KREMERS Heinz (dir.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 163-170.

YAARI Abraham, "Complaints of proofreaders about printing by Gentiles on the Sabbath", dans *ID.*, *Studies in Hebrew Booklore*, Jérusalem, 1958, p. 170-178 [en hébreu].

YARDENI "Millénarismes protestants et tolérance des Juifs en France au XVII^e siècle", dans *Homo religiosus, autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997, p. 659-664.

ZAFREN Herbert C., "Variety in the typography of yiddish : 1535-1635", *HUCA*, 53 (1983), p. 137-163.

ZIMMER Eric M., "Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany", *JQR*, 71 (1981), p. 69-88.

VI. JUIF IMAGINAIRE ET ANTIJUDAÏSME.

1. Antijudaïsme médiéval et moderne, antisémitisme des XIXe et XXe siècles.

ARENDRT Hannah, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, POUTEAU Micheline (trad.), Paris, 1973 (éd. orig. *Antisemitism*, New York, 1951).

BRICE Catherine et MICCOLI Giovanni (dir.), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIXe et XXe siècle)*, Rome, 2003.

BROWNING Christopher R., *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Paris, 1994 (éd. orig. *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, s. l., 1992).

CHAZAN Robert, *Medieval stereotypes and Modern antisemitism*, Berkeley, 1997.

CHEVALIER Yves, *L'antisémitisme. Le Juif comme bouc émissaire*, Paris, 1988 [Bibliothèque des Sciences Sociales – UMB : 305.892 CHEV].

CLAUSSEN Detlev, *Vom Judenhas zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt, 1987.

COHN Norman, *Warrant for Genocide*, Londres, 1967.

COLONGE Paul et DREYFUS François O., *Religions, société et culture en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, 2001.

DELACAMPAGNE Christian, *L'invention du racisme, Antiquité et Moyen Age*, Paris, 1983.

DURKHEIM Emile, "Antisémitisme et crise sociale – 1899", dans KARADY Victor (dir.), *Textes*, vol. I : *Religion, morale, anomie*, Paris, 1975, p. 253.

ERNER Guillaume, *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire : autopsie d'un modèle explicatif*, Paris, 2005.

ETTINGER Shmuel, "The beginnings of the change in the attitude of European society towards the Jews", *Scripta Hierosolomytana*, 7 (1961), p. 193-219.

FAVEZ Jean-Claude, "L'antisémitisme allemand menait-il à l'extermination?", dans *L'Allemagne de Hitler, 1933-1945*, Paris, 1991, p. 217-233.

FELSENSTEIN Frank, *Anti-Semitic Stereotypes : a Paradigm of Otherness in English popular Culture (1660-1830)*, Baltimore et Londres, 1995.

FRAZER J. G., *Le rameau d'or. Esprits des blés et des bois. Le bouc émissaire*, Paris, 1983 (éd. orig. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, 1911-1915).

FREY Winfried, "Vom Antijudaismus zum Antisemitismus. Ein antijüdisches Pasquill von 1606 und seine Quellen", *Daphnis, Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, 18/2 (1989), p. 251-279.

FRIENDLÄNDER Saül, *L'antisémitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*, Paris, 1971.

- FRIENDLÄNDER Saül, "L'extermination des Juifs", dans *L'Allemagne de Hitler, 1933-1945*, Paris, 1991, p. 234-254.
- FUNKENSTEIN Amos, "Die Passivität als Kennzeichen des Diaspora-Judentums : Mythos und Realität", *Babylos*, 5 (1989), p. 47-57.
- GELLER Jay, "The cultural construction of the Other", dans EILBERG-SCHWARTZ Howard (dir.), *People of the Body. Jews and Judaism from an embodied perspective*, Albany, 1992, p. 243-282.
- GILMAN Sander L., *Jewish Self-Hatred : Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, 1986.
- GILMAN Sander L., *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la race, de la sexualité et de la maladie*, Paris, 1996.
- GILMAN Sander L. et KATZ Stephen (dir.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New Haven, 1996.
- GINIEWSKI Paul, *L'antijudaïsme chrétien. La mutation*, Paris, 2000.
- GIRARD René, *Le Bouc émissaire*, Paris, 1982.
- GOLDHAGEN Daniel Johah, *Les bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Pierre MARTIN (trad.), Paris, 1998.
- HEER Friedrich, *Der Glaube des A. Hitler*, Munich, 1968, p. 208.
- HERTZBERG Raul, *Les origines de l'antisémitisme moderne*, Paris, 2001.
- HERTZLER Joyce O., "The sociology of Anti-Semitism through History", dans GRAEBER Isaque et BRITT Stuart Henderson (dir.), *Jews in a Gentile World*, Westport, 1979, p. 62-100.
- HILBERG Raul, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, 1988.
- HITLER Adolf, *Mein Kampf*, Boston, 1971.
- IANCU Carol, *Les mythes fondateurs de l'antisémitisme moderne. De l'Antiquité à nos jours*, Toulouse, 2003.
- ISAAC Jules, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, 1956.
- ISAAC Jules, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?*, Paris, 1960.
- ISAAC Jules, *L'enseignement du mépris, vérité historique et mythes théologiques*, Paris, 1962.
- JOUANNA Arlette, *L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe siècle (1498-1614)*, Paris, 1976, 3 volumes.

- KISCH Guido, "Jewry-Law in Central Europe, Past and Present", *Journal of Central European Affairs*, 2 (1942), p. 410-422.
- KISCH Guido, "The Yellow Badge in History", *HJ*, XIX (1957), p. 89-146.
- KLEINAU Thomas et LOSEMANN Volker (dir.), *Judentum und Antisemitismus. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Düsseldorf, 1984.
- LANGMUIR Gavin I., "Medieval Anti-Semitism", dans FRIEDLANDER H. et MILTON S. (dir.), *The Holocaust : ideology, bureaucracy and Genocide*, New York, 1980, p. 27-36.
- LANGMUIR Gavin I., *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley, 1990.
- LANGMUIR Gavin I., *Toward a definition of Antisemitism*, Berkeley, 1990.
- LAZARE Bernard, dans *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, 1894, 2 volumes.
- LOVSKY Fadiey, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, 1955.
- MAC MULLOCH Diarmaid, *Reformation : Europe's House Divided, 1490-1700*, New York, 2004.
- MAYER Arno J., *La "solution finale" dans l'histoire*, Paris, 1990 (éd. orig. 1988).
- MESSADIE Gérard, *Histoire générale de l'antisémitisme*, Paris, 1999.
- NOUAILHAC Anne-Marguerite, *La peur de l'autre, les préjugés : racisme, antisémitisme, xénophobie*, Paris, 1972.
- PARKES James, *Die Judenfrage als Weltproblem*, Duisbourg, 1948.
- PARKES James, *Antisemitismus*, Munich, 1964.
- PICKER Henry, *Hitlers Tischgespräche 1941/1942*, Stuttgart, 1976.
- POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme, tome I : Du Christ aux Juifs de Cour*, Paris, 1955.
- POLIAKOV Léon, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, 1971 [Bibliothèque du département des études hébraïques et juives-UMB].
- POLIAKOV Léon, *A History of Anti-semitism*, New York, 1974.
- RAPHAËL Freddy, "Ghetto subi, ghetto voulu", dans *Solitude d'Israël. Données et débat*, Paris, 1975, p. 97-119.
- RAPHAËL Freddy, "Fondements et limites du travail de la mémoire, une mémoire raciste à l'oeuvre dans un village d'Alsace", *Les Cahiers du CREDYO*, 3 (1999), p. 89-101.
- RAPHAËL Freddy, "Y a t-il un antisémitisme propre à l'Alsace ? Questions à Freddy Raphaël", *L'Alsace* (6 Mai 2004).

RAUSCHNING Hermann, *Gespräche mit Hitler*, New York, 1940.

REITLINGER Gerald, *The Final Solution : the Attempt to exterminate the Jews of Europe 1939-1945*, New York, 1953.

SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, 1954.

SIMMEL Georg, *Soziologie*, Leipzig, 1908.

SORLIN Pierre, *L'antisémitisme allemand*, Paris, 1969.

STEIGMANN-GALL Richard, *The Holy Reich : Nazi conceptions of christianity, 1919-1945*, New York, 2003.

TERETSCHENKO Michel, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, 2005.

VIDAL Dominique, *Les historiens allemands relisent la Shoah*, Paris, 2002.

WEISS John, *Ideology of death : why the Holocaust happened in Germany*, Chicago, 1996.

2. La démonisation des Autres et les mythes fondateurs de l'antijudaïsme.

AMISHAI-MAISELS Ziva, "Menasseh ben Israel and the 'Wandering Jew'", *Ars Judaica. The Bar-Ilan Journal of Jewish Art*, 2 (2006), p. 59-82.

ATTALI Jacques, *Les Juifs, le monde et l'argent*, Paris, 2002.

BARBER Malcolm, "Lepers, Jews and Moslems : the Plot to Overthrow Christendom in 1321", *History*, 66 (1981), p. 1-17.

BAROJA Julio Caro, *Les sorcières et leur monde*, SARRAILH M.-A. (trad.), Paris, 1972 (éd. orig. Madrid, 1961).

BASCHET Jérôme, "Les conceptions de l'Enfer en France au XIVe siècle : imaginaire et pouvoir", *Annales ESC*, 40 (1985), p. 185-207.

BASCHET Jérôme, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XIVe siècle)*, Rome, 1993.

BASCHET Jérôme, "Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Age", dans NABERT Nathalie (dir.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 187-210.

BEAULIEU Michèle, "Le prétendu bonnet juif", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires* (1972), p. 29-44.

BECHTEL Guy, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, 1997.

BEDOS-REZAK Brigitte Miriam et IOGNA-PRAT Dominique (dir.), *L'individu au Moyen Age. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, 2005.

BERIAC Françoise, *Histoire des lépreux au Moyen Age. Une société d'exclus*, Paris, 1988.

BERLIOZ Jacques, "Le procès de l'usurier", *L'Histoire*, 204 (1996), p. 40-41.

BISCHOFF Georges, "Une minorité virtuelle : être Welsche en Alsace dans les coulisses du siècle d'or (1477-1618)", dans HUCK Dominique et BLANCHET Philippe (éd.), *Minorations, minorisations, minorités. Etudes exploratoires*, Rennes, 2006 (Cahiers de Sociolinguistique, 10), p. 87-109.

BLANKS David R. et FRASSETTO Michael (dir.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York, 1999.

BLANKS David R., "Western Views of Islam in the Premodern Period : a brief History of Past approaches", dans BLANKS David R. et FRASSETTO Michael (éd.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York, 1999, p. 11-53¹.

BLOCH R.Howard, *Medieval Misogyny and the invention of Western Romantic Love*, Chicago, 1991.

BOEHLER Jean-Michel, "La perception de l'"autre" dans la campagne alsacienne des XVIIe et XVIIIe siècles", *RA*, 220 (1994), p. 61-95.

BOHNSTEDT J. W., *The Infidel Scourge of God : the Turkish Menace as seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, Philadelphie, 1968.

BOSWELL John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle*, Paris, 1985 (éd. orig. Chicago, 1980).

BOUSSET Wilhelm, *The Antichrist Legend, a chapter in Christian and Jewish Folklore*, Londres, 1896.

BRECHT Martin, "Luther und die Turken", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 9-27.

BROWE Peter, "Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter", *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirche Geschichte*, 34 (1926), p. 167-197.

CARDINI Franco, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, Paris, 2000 (éd. orig. *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Rome, 2000).

CAROFF Fanny, "Différencier, caractériser, avertir : les armoiries imaginaires attribuées au monde musulman", *Médiévales*, 38 (2000), p. 137-147.

Francesco, CARRETTO Giacomo E., LO JACONO Claudio et VENTURA Alberto (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*, Paris, 1983 (éd. orig. *Maometto in Europa*, Vérone, 1982), p. 210-225.

¹ Service PEB-BNUS : bibliothèque inter-universitaire de la Sorbonne (Paris).

CHEW Samuel C., *The Crescent and the Rose, Islam and England during the Renaissance*, Oxford, 1937.

CHWOLSON Daniel, *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden: Eine historische Untersuchung nach den Quellen*, Francfort, 1901.

CLASEN Constance, HOWES David et SYNOTT Anthony (dir.), *Aroma. The cultural History of Smell*, Londres et New York, 1994.

CLOSSON Marianne, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Genève, 2000.

COHEN I. Richard, "Images et contexte du Juif errant depuis le mythe médiéval jusqu'à la métaphore moderne", dans *Le Juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 13-31.

COHN Norman, *The pursuit of the Millenium*, Londres, 1957.

COHN Norman, *Démonolâtrie et Sorcellerie au Moyen Age : fantasmes et réalités*, Paris, 1982, (éd. orig. *Europe's inner demons*, Londres, 1975).

COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, Paris, 1983.

COLES Paul, *The Ottoman impact on Europe*, New York, 1968.

CORBIN Alain, "Histoire et anthropologie sensorielle", *Anthropologie et Sociétés*, 14 (1990), p. 13-24.

CORBIN Alain, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, 1982.

DANIEL Norman, *Islam and the West : the Making of an image*, Edimbourg, 1962.

DANIEL Norman, *Islam, Europe and Empire*, Edimbourg, 1966.

DANIEL Norman, *The Arabs and Medieval Europe*, Londres, 1975.

DANIEL Norman, *Heroes et Saracens. An interpretation of the Chansons de geste*, Edimbourg, 1984.

DEITZ Luc, "Das Türkenbild in der englischen Literatur des 16. Jahrhunderts", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 395-407.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident : XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, 1978.

DESPINA S. Marie, "Les accusations de profanation d'hosties portées contre les Juifs", *Rencontre. Chrétiens et Juifs*, 5/22 (1971), p. 150-173 et 5/23 (1971), p. 179-196.

DIESTELKAMP Bernhard, "Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrich II. im Jahr 1236", DIETER Simon (dir.), *Religiöse Devianz : Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort, 1990, p. 19-39 (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 48).

DORE Stéphanie, "Etude de la chasse aux sorcières dans les bailliages alsaciens du comté de Hanau-Lichtenberg aux XVIe et XVIIe siècles", *RA*, 132 (2006), p. 477-486.

DOUNOVETZ Pierre-André, *La Peste Noire de 1349 en Alsace. Maladie et épidémies. Légendes et croyances populaires. Représentations artistiques*, Strasbourg, 1985 (Thèse de 3^e cycle en médecine).

DUNDES Alan, "The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion," dans *ID.*, *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Madison, 1991.

ESCHARMANT Christine, "Le Juif errant ou rumeurs et permanences d'un mythe colporté", dans TOLLET Daniel (dir.), *La mort et ses représentations dans le judaïsme. Actes du colloque organisé par le centre d'études juives de l'Université de Paris IV-Sorbonne en Décembre 1989*, Paris, 2000, p. 161-182.

FABRE-VASSAS Claudine, *La bête singulière : Juifs et chrétiens autour du cochon*, Paris, 1994.

FISCHER-GALATI Stephen, "Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany (1520-1529)", *Church History*, 23 (1954), p. 46-67.

FISCHER-GALATI Stephen, "The Protestant Reformation and Islam", dans *The mutual effects of the islamic and judeo-christian worlds : the east European Pattern*, New York, 1969, p. 53-64.

FÖSSEL Amalie, "Der "Schwarze Tod" in Franken 1348-1350", *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 74 (1987), p. 1-75.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1976.

GABRIELI Francesco, CARRETTO Giacomo E., LO JACONO Claudio et VENTURA Alberto (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*, Paris, 1983 (éd. orig. *Maometto in Europa*, Vérone, 1982).

GINSBURGER Moïse, "L'empoisonnement des puits et la Peste Noire", *REJ*, 84 (1927), p. 34-36.

GINZBURG Caro, *Le sabbat des sorcières*, Paris, 1992 (éd. orig. *Storia notturna una decifrazione del Sabba*, Turin, 1989).

GINZBURG Caro, "Representations of German Jewry : images, prejudices, ideas – a comment", dans HSIA Ronnie Po-Chia et LEHMANN Hartmut (dir.), *In and Out of the Ghetto : Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge, 1995, p. 209-212.

GLASSMANN Bernard, *Anti-semitic stereotypes without Jews. Images of Jews in England (1290-1700)*, Détroit, 1975.

GÖLLNER Karl, *Turcica. Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, Baden-Baden, 1978, 3 volumes.

GOW Andrew Colin, *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age (1200-1600)*, Leiden, New York et Cologne, 1995.

GRAYZEL Solomon, "Passover and the ritual murder libel", dans GOODMAN Philip (dir.), *The Passover Anthology*, Philadelphie, 1962, p. 17-24.

GUERCHBERG Séraphine, "La controverse sur les prétendus semeurs de la "Peste Noire", d'après les traités de peste de l'époque", *REJ*, 108 (1948), p. 3-40.

GUNTHER Franz et IRSIGLER Franz, *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, Trèves, 1995.

GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000.

HELMRATH Johannes, "Pius II. Und die Türken", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 79-137.

HOLDSCHMIDT Hans Carl, *Der Jude auf dem Theater des deutschen Mittelalters*, Emsdetten, 1935.

HOUDARD Sophie, "De l'ennemi public aux amitiés particulières. Quelques hypothèses sur le rôle du Diable (15^e-17^e siècles)", *Raisons politiques. Etudes de pensée politique. L'ennemi*, 5 (Février 2002), p. 9-27.

HOUDARD Sophie, *Sciences du Diable. Quatre discours sur la sorcellerie (15^e-17^e siècles)*, Paris, 1992.

HSIA Ronnie Po-Chia, *The Myth of Ritual Murder : Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven, 1988.

HSIA Ronnie Po-Chia, *Trent 1475. Stories of a ritual murder*, Washington, 1992.

JOHNSON Willis, "The myth of jewish male menses", *Journal of Medieval History*, 24 (1998), p. 273-295.

KENRICK Donald et PUXON Grattan, *Destins gitans. Des origines à la "solution finale"*, Paris, 1974 (éd. orig. *The destiny of Europe Gypsies*, 1972).

KLEINLOGEL Cornelia, *Exotik-Erotik. Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur des frühen Neuzeit (1453-1800)*, Francfort, Berne, Paris et New York, 1989 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur,8).

KNECHT Edgar, *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*, Grenoble, 1977.

KRACAUER Isidor, "L'affaire des Juifs d'Endingen de 1470. Prétendu meurtre de Chrétiens par des Juifs", *REJ*, 26 (1888), p. 236-245.

KRIEGEL Maurice, "Le lancement de la légende ou la "Courte description et histoire d'un Juif nommé Ahasvérus"", dans *Le Juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 76-89.

KRUGER Steven F., "The Bodies of Jews in the Late Middle Ages", dans DEAN James M. et ZACHER Christian K. (dir.), *The Idea of Medieval Literature. New essays on Chaucer and medieval culture in honor of Donald R. Howard*, Londres et Toronto, 1992, p. 310-323.

LAHARPE Nicole de, "Image des Turcs", *Image de l'autre et image de soi. Les stéréotypes nationaux dans les "Tischreden" de Luther*, Paris, 2002, p. 171-216.

LAMPARTER Helmut, *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*, Munich, 1940.

LAMPE Hans-Sirks, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine theaterwissenschaftliche Untersuchung*, Munich, 1963.

LANGMUIR Gavin I, "Thomas of Monmouth : detector of ritual murder", *Speculum*, 59 (1984), p. 820-846.

LANGMUIR Gavin I., "Historiographic Crucifixion", dans DAHAN Gilbert (dir.), *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris, 1985, p. 109-127.

LANGMUIR Gavin I., "L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'Ouest du Rhône", dans *Juifs et Judaïsme du Languedoc*, Toulouse, 1977 (Cahiers de Fanjeaux, 12), p. 235-250.

LASCAULT Gilbert, *Le monstre dans l'art occidental. Un problème esthétique*, Paris, 1973.

LAUZI Egle, "Lepre, donnola e iena : contributi alla storia di una metafora", *Studi Medievali*, 29/2 (1988), p. 539-559.

LAZAR Moshe, "The Lamb and the Scapegoat : the dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery", dans GILMAN Sander L. et KATZ Stephen (dir.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New Haven, 1996, p. 37-66.

LE GUERER Annick, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, 1998.

LEACH Maria, *God had a Dog : Folklore of the Dog*, New Brunswick, 1961.

LEGUAY Jean-Pierre, *Histoire de la pollution*, Paris, 1999.

LEVACK Brian P., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, CHIFFOLEAU Jacques (trad.), Paris, 1987.

LEVRON Jacques, *Le Diable dans l'art*, Paris, 1935.

LEWIS Bernard, *The Muslim Discoveriary of Europe*, Londres, 1982.

- LEWIS Bernard, *Islam*, Paris, 2005 (éd. orig. *Uno Sguardo dal Medio Oriente*, 1999).
- LIBIS Jean, *Le mythe de l'androgynie*, Paris, 1980.
- LIND Richard, *Luthers Stellung zum Kreuz und Türkenkrieg*, Giessen, 1940.
- LINK Luther, *The Devil in Art*, Londres, 1995.
- LOEB Isidore, " Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende", *REJ*, 20 (1890), p. XXXIII-LXI.
- MATTHEWS GRECO Sara F., *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIe siècle*, Paris, 1991.
- MAYER Hans, *Les Marginaux, Femmes, juifs et homosexuels dans la littérature européenne*, Paris, 1994.
- MC CULLOH John M., "Jewish Ritual Murder : William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the early dissemination of the Myth", *Speculum*, 72/3 (1997), p. 698-740.
- MC GINN Bernard, "Portraying Antichrist in the Middle Ages", dans VERBEKE Werner, VERHELST Daniel et WELKENHUYSEN Andries (dir.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Louvain, 1988, p. 1-48.
- MELLINKOFF Ruth, "Cain and the Jews", *JJA*, VI (1979), p. 16-38.
- MELLINKOFF Ruth, "The Round-Topped Tablets of the Law : sacre symbol and emblem of evil", *JJA*, I (1974), p. 28-43.
- MENTGEN Gerd, "Der Würfelzoll und andere antijüdische Schikanen in Mittelalter und früher Neuzeit", *Zeitschrift für Historische Forschung*, 22 (1995), p. 1-48.
- MENTGEN Gerd, "Der Münzfrelvorwurf. Ein Beitrag zur Erforschung antijüdischer Stereotype", dans *"Das Wichtigste ist der Mensch". Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag*, GIEBMEYER Angela et SCHNABEL-SCHÜLE Helga (dir.), Mayence, 2000, p. 291-307.
- MESSADIE Gérard, *Histoire générale du diable*, Paris, 1993.
- MICHELET Jules, *La Sorcière*, Paris, 1966.
- MILIN Gaël, *Le Cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif errant*, Rennes, 1997.
- MINOIS Georges, *Histoire de l'enfer*, Paris, 1994 .
- MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, Paris, 1991 [IHM-UMB : EG 905].
- MINOIS Georges, *Le Diable*, Paris, 2000 (éd. orig. 1998).
- MUCHEMBLED Robert, *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, 1979.
- MUCHEMBLED Robert, *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*, Paris, 1981.

MUCHEMBLED Robert, "L'autre côté du miroir : mythes sataniques et réalités culturelles aux XVe et XVIe siècles", *Annales ESC*, 40 (1985), p. 283-305.

MUCHEMBLED Robert, *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1987.

MUCHEMBLED Robert, *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, 1993.

MUCHEMBLED Robert, *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1994.

MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable (XIIe-XXe siècle)*, Paris, 2000.

NABERT Nathalie (dir.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996.

NEUBER Wolfgang, "Grade der Fremdheit. Alteritätskonstruktion und *experientia*-Argumentation in deutschen Turcica der Renaissance", dans GUTHMÜLLER Bodo et KÜHLMANN Wilhelm (dir.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, 2000, p. 249-265.

PENDERGRAFT Mary, "'Thou shalt not eat the hyena". A note on Barnabas, epistle 10,7", *Vigiliae Christianae*, 46/1 (1992), p. 75-79.

RAPHAËL Freddy, "Le Juif et le Diable dans la civilisation de l'Occident", *Social Compass*, XIX (1972-1974), p. 549-566.

RAPHAËL Freddy, "Juifs et sorcières dans l'Alsace médiévale", *RSSFE*, 3 (1974), p. 68-106.

RAPHAËL Freddy, "Conditionnements socio-politique et socio-psychologique du satanisme", *Revue des Sciences Religieuses*, 50 (1976), p. 112-156.

RAPHAËL Freddy, "L'"étranger" de Georg Simmel", dans WATIER Patrick (éd.), *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, 1986, p. 257-277 [Bibliothèque des Sciences Sociales – UMB : 301.01.SIMM 1 WA].

REUSS Rudolf, *La sorcellerie au XVI et au XVIIe siècle, particulièrement en Alsace, d'après des documents en partie inédits*, Paris, 1871.

RIDE JACQUES, "DIABLE ET DIABLERIES DANS LES PROPOS DE TABLE DE MARTIN LUTHER", DANS *DIABLE, DIABLES ET DIABLERIES AU TEMPS DE LA RENAISSANCE*, PARIS, 1988.

ROBERT Ulysse, *Les signes d'infamie au Moyen Age : Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, gagots et filles publiques*, Paris, 1891².

ROSSIAUD Jacques, *La prostitution médiévale*, Paris, 1988.

ROTH Cecil, "The medieval conception of the Jews : a new interpretation", dans DAVIDSON Israel (éd), *Essays in Memory of Linda R. Miller*, New York, 1938, p. 171-190

² Voir également ROBERT Ulysse, "Etude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle", *REJ*, 6 (1883), p. 81-95 et *REJ*, 7 (1883), p. 94-102.

- ROUART Marie-France, *Le crime rituel ou le sang de l'Autre*, Paris, 1997.
- ROUILLARD Clarence Dana, *The Turk in the French Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, 1941.
- RUDWIN Maximilian J., *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit. Ein Beitrag zur Literatur-, Kultur- und Kirchengeschichte Deutschlands*, Göttingen, 1915.
- RUSSEL Jeffrey Burton, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, New York, 1984.
- RUSSEL Jeffrey Burton, *Mephistoteles. The Devil in the Modern World*, Londres, 1986.
- SAID Edward, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, 1980 (éd. orig. *Orientalism*, Londres et New York, 1978).
- SALLMANN Jean-Michel, *Les sorcières fiancées de Satan*, Paris, 1989.
- SCHECHTMAN Joseph B., "The Gypsy Problem", *Midstream* (1966), p. 52-60.
- SCHMIDTKE Dietrich, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*, 1968, 2 volumes.
- SCHMITT Jean-Claude, "La genèse médiévale de la légende et de l'iconographie du Juif errant", dans *Le Juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 55-65.
- SCHULTZ Magdalena, "Projektion versus Realität : der Ritualmord", dans BIRKHAN Helmut (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien*, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne, 1992, p. 225-247 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33).
- SCHWOEBEL Robert, *The Shadow and the Crescent : the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, 1967.
- SETTON Kenneth, "Lutherism and the Turkish Peril", *Balkan Studies*, 3 (1962), p. 133-168.
- SIGAL-KLAGSBALD Laurence, "Au-delà du miroir. Figures bibliques du Juif errant", dans *Le Juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 33-43.
- STANFORD Peter, *The Devil. A Biography*, Londres, 1996.
- STRACK Hermann L., *The Jew and Human Sacrifice*, New York, 1909.
- TELLE Joachim, "Was ist ein 'roter Jude' ? Bemerkungen zu einem pseudo-paracelsischen Arkantext bei Benedictus Figulus", *Beiträge zur Geschichte der Pharmazie*, 28/1 (1976), p. 5-8.
- TOLAN John, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Paris, 2003.

TOLLET Daniel et CHAUNU Pierre, *Accuser pour convertir : du bon usage de l'accusation de crime*, Paris, 2000.

TOLLET Daniel, "Le goupillon, le prétoire et la plume. Stéphane Zuchowski et l'accusation de crimes rituels en Pologne à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle", dans *ID.*, *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000, p. 67-81.

TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and the Jews : the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, New York, 1966 (éd. orig. 1943) [Bibliothèque des sciences sociales-UMB].

TREUE Wolfgang, "Schlechte und gute Christen. Zur Rolle von Christen in antijüdischen Ritualmord- und Hostienschändungslegenden", *Aschkenas*, 2 (1992), p. 95-116.

VILLENEUVE Roland, *La Beauté du diable*, Paris, 1994 (éd. orig. Paris, 1983).

VOISENET Jacques, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIIe siècle*, Turnhout, 2000.

VOISENET Jacques, *Les délits sexuels et leur répression dans les pénitentiels du haut Moyen Age*, Toulouse, 1978.

WICKERSHEIMER Ernest, *Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les Juifs : leurs relations avec les épidémies de peste*, Anvers, 1927.

WOOD C. T., "The Doctors' Dilemma : Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in the medieval Thought", *Speculum*, 56 (1981), p. 710-727.

WOODS Barbara Allen, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley, 1959.

YUVAL Israel Jacob, "Vengeance and Damnation, Blood and Defamation : from Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusation", *Zion*, 58 (1993), p. 33-90 [en hébreu].

ZIRUS Werner, *Ahasverus. Der ewige Jude*, Berlin et Leipzig, 1930 [Médiathèque du MAHJ].

3. Les juifs dans la littérature médiévale et moderne.

AICHELE Klaus, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation*, La Haye, 1974.

ARNDT Wilhelm, *Die Personennamen der deutschen Schauspiele des Mittelalters*, Breslau, 1904.

BAUM Karl Josef, "Das Ender Judenspiel als Ausdruck mittelalterlicher Judenfeindschaft", dans WILPERT Paul (dir.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum Christlich-Jüdischen Gespräch*, Berlin, 1966, p. 337-349 [IHM-UMB : EG 658].

- BAUMGARTEN Jean, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, 1993.
- BERGMANN Rolf, *Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts*, Munich, 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 14).
- BIRKHAN Helmut, "Die Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters", dans *ID.* (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien*, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne, 1992, p. 143-178 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33).
- BRÄUER Rolf, *Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur*, Munich, 1990.
- BUNTE Wolfgang, *Juden und Judentum in der Mittelländischen Literatur (1100-1600)*, Francfort, Berne, New York et Paris, 1989 (Judentum und Umwelt, 24).
- DICKE Gerd et GRUBMÜLLER Klaus, *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit : ein Katalog der lateinischen Versionen und ihrer deutschen Entsprechungen*, Munich, 1987 (Münchener Texte und Untersuchungen, 60), p. 150.
- DOMRÖS Arne, BARTOLDUS Thomas et VOLOJ Julian (dir.), *Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit. Ein Studienbuch*, Berlin, 2002.
- DUKAS Jules, *Recherches sur l'histoire littéraire du XV^e siècle*, Paris, 1876.
- DURIEZ Georges, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au Moyen Age*, Lille et Paris, 1914.
- ERIK Max, *Die geshikhte fun der yiddisher Literatur fun die elteste tseiten bis der Haskole tkufe*, Varsovie, 1928 [en yiddish].
- ETTINGER Shmuel, "Judentum und Juden im Spiegel der englischen Deisten des 17. Jahrhundert", *Zion*, 29 (1964), p. 182-184 [en hébreu].
- FRANKL Oskar, *Der Jude in der deutschen Dichtungen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts*, Mähr-Ostrau, 1905.
- FREY Winfried, "Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur des Mittelalters", dans GRÖZINGER Karl E. (dir.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Francfort, 1991, p. 36-59
- FREY Winfried, "Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild der deutschen Literatur des Mittelalters", dans EBENBAUER Alfred et ZATLOUKAL Klaus (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Vienne, 1991, p. 35-51.
- FUKS-MANSFELD Renata, "Quelques réflexions à propos de la littérature pour et contre les Juifs et le judaïsme aux Pays-Bas septentrionaux", dans TOLLET Daniel (dir.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000, p. 193-203.

GEIGER Ludwig, "Die Juden und die deutsche Literatur des 16. Jahrhundert", *ZGJD*, 2 (1888), p. 308-374.

GEISLER Klaus, "Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands. Eine Untersuchung zum Minoritätenproblem anhand literarischer Quellen", *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 38 (1975), p. 163-226.

GUERRAND Roger-Henri, *Les lieux. Histoire des commodités*, Paris, 1985.

IFRAH Lionel, "Un sommet de la littérature antijudaïque : le *Demurrer* de William Prynne (1656)", dans TOLLET Daniel (dir.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000, p. 135-189.

KÄLIN Beatrice, "*Maria, muter der barmherzigkeit*". *Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passional*, Berne, 1994 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 17).

KARPELES Gustav, *Geschichte der jüdischen Literatur*, Berlin, 1921 (3^e éd.).

LANGMUIR Gavin I, "The Knight's Tale of Hugh of Lincoln", *Speculum*, 47 (1972), p. 459-482.

LINK-LENCZOWSKI Andrej Krystof, "Les textes judéophiles et judéophobes en Pologne aux XVIIe et XVIIIe siècles", dans TOLLET Daniel (dir.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000, p. 205-216.

MARTIN John D., *Representations of Jews in Late Medieval and Early Modern German Literature*, Oxford, Berne, 2004 (Studies in German Jewish History, V).

PFLAUM Heinz, "Les scènes de Juifs dans la littérature dramatique du Moyen Age", *REJ*, 89 (1930), p. 111-134.

ROOS Keith L., *The Devil in Sixteenth-Century German Literature : the Teufelsbücher*, Berne et Francfort, 1972.

RUBIN Miri, *Gentiles Tales : the Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven et Londres, 1999.

RUDWIN Maximilian J., *The origin of the German carnival comedy*, New York, 1920.

SCHIEL Regine, "*Die giftigen würm das seit ir*. Antijudaismus in Fastnachtspielen des Nürnberger Meistersängers Hans Folz (Ende 15. Jahrhundert)", dans DOMRÖS Arne, BARTOLDUS Thomas et VOLOJ Julian (dir.), *Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit. Ein Studienbuch*, Berlin, 2002, p. 147-177.

SCHRECKENBERG Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (10. – 11. Jh.)*, Francfort et Berne, 1982.

SCHRECKENBERG Heinz (éd.), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13. – 20. Jh.)*, Berlin, Berne, New York, Paris et Vienne, 1994.

SCHRECKENBERG Heinz (éd.), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11. – 13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris et Vienne, 1997 (éd. orig. Francfort, 1988) [PEB-BNUS : bibliothèque inter-universitaire de la Sorbonne (Paris)]¹.

SEEMAN Erich, *Hugo von Trimberg und die Fabeln seines Renners. Eine Untersuchung zur Geschichte der Tierfabel im Mittelalter*, Munich, 1923.

SPENLE Matthias, "Aus den Anfängen des elsässischen Volks-Schauspiels", dans BOPP Marie-Joseph –dir.), *Le théâtre alsacien de Colmar. 1899-1924, 1924*, Colmar, p. 43-54.

TENBERG Reinhard, *Die deutsche 'Till Eulenspiegel'-Rezeption bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, 1996 (Epistemata Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, 161).

TOLLET Daniel (dir.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, 2000.

WENZEL Edith, "Zur Judenproblematik bei Hans Folz", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 10 (1982), p. 79-104.

WENZEL Edith, "Synagoge und Ecclesia. Zum Antijudaismus im deutschsprachigen Spiel des Mittelalters", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 12 (1987), p. 57-81.

WENZEL Edith, *'Do worden die Juden alle geschant'. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen*, Munich, 1992.

WILLEMS Michèle, MAQUERLOT Jean-Pierre et WILLEMS Raymond (dir.), *Le Marchand de Venise et Le Juif de Malte. Texte et représentations*, Rouen, 1985.

WILLIAMS-KRAPP Werner, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs- Text-, und Wirkungsgeschichte*, Tübingen, 1986 (Texte und Textgeschichte. Würzburger Forschungen, 20).

¹ Cet ouvrage de Heinz Schreckenberget le suivant comportent également des sources pontificales et littéraires, mais je ne fais figurer qu'une seule fois leurs titres dans la bibliographie.

VII. LES JUIFS DANS L'ICONOGRAPHIE CHRETIENNE.

1. Ouvrages/articles généraux et auxiliaires.

BASCHET Jérôme et SCHMITT Jean-Claude (dir.), "L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval", *Cahiers du Léopard d'Or*, 5 (1996).

BELTING Hans, *L'image et son public au Moyen Age*, Paris, 1998.

BESANCON Alain, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, 1994 [Médiathèque du MAHJ].

BRION Marcel, *La Bible dans l'art. un choix des plus belles œuvres, peintures, sculptures, dessins et miniatures inspirés par l'Ancien Testament*, Londres, 1956.

BRÜCKNER Wolfgang, *Populäre Druckgraphik Europas. Deutschland vom 15. Bis zum 20. Jahrhundert*, Munich, 1975.

CAMES Gérard, *Dix siècles d'enluminures en Alsace*, Strasbourg, 1989.

CAMILLE Michael, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, 1997.

CASTELLI Enrico, *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco nell'arte*, Milan et Florence, 1952.

CAVINESS Madeline H., "Stained Glass Windows", *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, fasc. 76, Brepols, 1996.

DUPEUX Cécile, LEVY Jacqueline et WIRTH Jean (dir.), *La gravure d'illustration en Alsace au XVIe siècle*, tome I : *Jean Grüninger*, Strasbourg, 1992.

DUPEUX Cécile, LEVY Jacqueline, WIRTH Jean et WINTZERITH Anne (dir.), *La gravure d'illustration en Alsace au XVIe siècle*, tome II : *Imprimeurs strasbourgeois*, Strasbourg, 2000.

FALK Tilman (éd.), *Sixteenth century German Artists*, New York, 1980.

FEHR Hans, *Das Recht im Bild. Mit 122 Abildungen*, Erlenbach et Zurich, 1923.

FORRER Robert, *Unedierte Federzeichnungen Miniaturen und Initialen des Mittelalters*, vol. II : *Mit 63 Tafeln in Lichtdruck und 24 Abildungen im Text*, Strasbourg, 1907.

FUBINI Leuzzi M., "Appurti per lo studio delle doti granducati in Toscana", *Ricerche storiche*, 20/2-3 (1990), p. 339-366.

GARNIER François, *Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et symbolique*, Paris, 1982 et 1989, 2 volumes [IHM-UMB : OG 418].

GEISBERG Max, "The German Single-Leaf Woodcut : 1500-1550", New York, 1974, 4 volumes.

GERARD Charles, *Les artistes de l'Alsace pendant le Moyen Age*, Colmar, 1872-1873, 2 volumes.

HARMS Wolfgang (dir.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Munich, 1980 et Tübingen, 1989, 4 volumes.

HASSIG Debra, *Medieval Bestiaries. Text, image, ideology*, Cambridge, 1995.

HAUG Hans, *L'art en Alsace*, Paris, 1962.

HOLL Paul, "Costumes d'Alsace", *Almanach pour les étudiants et pour la jeunesse d'Alsace-Lorraine*, (1914), p. 25-45.

HOTTENROTH Friedrich, *Handbuch der deutschen Tracht. Mit 1631 ganzen Figuren und 1391 Teilfiguren in 271 schwarzen Textillustrationen, 30 Farbentafeln und einer Titelvignette*, Stuttgart, 1896.

HOTTENROTH Friedrich, *Deutsche Volkstrachten – Städtische und Ländliche – vom XVI. Jahrhundert an bis um die Mitte des XIX. Jahrhunderts Volkstrachten aus West- und Nordwest- Deutschland*, Francfort, 1900.

HOTTENROTH Friedrich, *Deutsche Volkstrachten – Städtische und Ländliche – vom XVI. Jahrhundert an bis um die Mitte des XIX. Jahrhunderts Volkstrachten aus Nord- und Nordost-Deutschland sowie aus deutsch- Böhmen*, Francfort, 1902.

KLAPISCH-ZUBER Christiane, "La bourse ou les boules de saint Nicolas", *Clio*, 7 (1998), *Femmes, dots et patrimoines* [article en ligne : <http://clio.revues.org/document345.html>].

KRÜGER Renate, *Die Kunst der Synagoge. Eine Einführung in die Probleme von Kunst und Kult des Judentums*, Leipzig, 1966.

KUNZE Horst, *Geschichte der Buchillustration in Deutschland. Das 15. Jahrhundert*, Leipzig, 1975, 2 volumes.

KUNZE Horst, *Geschichte der Buchillustration in Deutschland. Das 16. und 17. Jahrhundert*, Leipzig et Francfort, 1993, 2 volumes.

LASCAULT Gilbert, *Le monstre dans l'art occidental. Un problème esthétique*, Paris, 2004.

MALE Emile, *L'art religieux du XIIIe siècle*, Paris, 1958.

MALE Emile, *Les saints compagnons du Christ*, Dijon, 1958.

PASTOUREAU Michel, "Formes et couleurs du désordre : le jaune avec le vert", *Médiévales*, 4 (1983), p. 62-73.

PASTOUREAU Michel, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, 1987.

PASTOUREAU Michel, *Couleurs, images et symboles. Etude d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989.

PASTOUREAU Michel, "Bestiaire du Christ, bestiaire du diable. Attribut animal et mise en scène du divin dans l'image médiévale", dans *ID., Couleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989, p. 86-97.

PASTOUREAU Michel, "L'Eglise et la couleur des origines à la Réforme", *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 147 (1989), p. 203-230.

PASTOUREAU Michel, *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Age*, Paris, 1989.

PASTOUREAU Michel, *L'étoffe du Diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, 1991.

PASTOUREAU Michel, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, 2002 (éd. orig. 2000).

PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Paris, 2004.

PIEPER Paul, *Die deutschen, niederländischen und italienischen Tafelbilder bis um 1530*, Münster, 1986 (Westfälisches Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte Münster, Bestandskatalog).

PLUM Angelika, *Die Karikatur im Spannungsfeld von Kunstgeschichte und Politikwissenschaft : eine ikonologische Untersuchung zu Feindbildern in Karikaturen*, Aachen, 1998.

RECHT Roland, *L'Alsace gothique de 1300 à 1365. Etude d'architecture religieuse*, Strasbourg, 1974.

ROQUE Paul, *Notre-Dame des Fontaines. Guide des peintures murales de la Brigue*, Nice, 2002.

SCHILLER Gertrud, *Ikonographie der christlichen Kunst*,
- vol. II : *Die Passion Jesu Christi*, Güterlloh, 1968.
- vol. IV, 1 : *Die Kirche*, Gütersloh, 1976.

SCHOUWINK Wilfried, *Der wilde Eber in Gottes Weinberg. Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters*, Sigmaringen, 1985.

SCHREIBER Wilhelm L., *Holzschnitte, Metallschnitte, Kupferstiche und Teigdrucke im Besitz des Bezirksarchivs und der Universitäts- und Landesbibliothek Strassburg und der Stadtbibliothek Trier. Mit 40 Abbildungen auf 14 Tafeln*, Strasbourg, 1926.

SCHULTZ Simone et RITT Jean-Baptiste, *Cathédrale de Strasbourg : vitraux*, Strasbourg, 1999.

SINGER Charles et RITT Jean-Baptiste, *Christs en Alsace*, Strasbourg, 1999.

SWARZENSKI Hanns, *Die lateinischen illuminierten Handschriften des XIII. Jahrhunderts in den Ländern an Rhein, Main und Donau*, Berlin, 1936, 2 volumes.

THOBY Paul, *Le crucifix. Des origines au Concile de Trente. Etude iconographique*, Nantes, 1959 et 1963, 2 volumes.

VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout, 2000.

WIRTH Jean, *L'image médiévale. Naissance et développement (VIe-XVe siècles)*, Paris, 1989.

WOLTMANN Alfred, *Geschichte der deutschen Kunst im Elsass mit 74 Illustrationen in Holzschnitt*, Leipzig, 1876.

WOLFF-QUENOT Marie-Josèphe, *Le Bestiaire mystérieux de la Cathédrale de Strasbourg*, Strasbourg, 1983.

2. Catalogues de musées et d'expositions.

Berlin Museum-Judaica. Katalog, BENDT Vera (éd.), Berlin, 1989 [Médiathèque du MAHJ].

Catalogue of the Jewish Museum – London, BARNETT R. D. (éd.), Londres, 1974 [Médiathèque du MAHJ].

Catalogue raisonné de la collection juive du Musée de Cluny, KLAGSBALD Victor (éd.), Paris, 1891 [Médiathèque du MAHJ].

Das österreichische Jüdische Museum, Eisenstadt, 1988 [Médiathèque du MAHJ].

DESCATOIRE Christine (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 Avril au 3 Septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007.

DESCATOIRE Christine, "Erfurt et Colmar. Deux "trésors de la Peste Noire", dans *EAD*. (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 Avril au 3 Septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007, p. 9-15.

DUPEUX Cécile, JEZLER Peter et WIRTH Jean (dir.), *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille ? Katalog zur Ausstellung. Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Œuvre Notre-Dame*, Zurich, 2000.

Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst. Ausstellungskatalog. Alte Synagoge Essen, Regionalgeschichtliches Museum Saarbrücken, Sarrebruck, 1993 [Médiathèque du MAHJ].

FISHOF Iris, *Jewish Art. Masterpieces from the Israel Museum, Jerusalem*, Jérusalem, 1994 [Musée du MAMC].

FISHOF Iris, *Jüdische Buchmalerei in Hamburg und Altona. Zur Geschichte der Illumination hebräischer Handschriften im 18. Jahrhundert*, Hambourg, 1999.

FRANZHEIM Liesel (éd.), *Judaica. Kölnisches Stadtmuseum*, Cologne, 1980 [Médiathèque du MAHJ].

Katalog Gutenberg. 550 Jahre Buchdruck in Europa, Wolfenbüttel et Weinheim, 1990.

Katalog Kunst der Reformationszeit, Staatlichen Museen zu Berlin (éd.), Berlin, 1983.

Katalog Luther und die Folgen für die Kunst, HOFMANN Werner (éd.), Munich et Hambourg, 1983.

KATZ Karl *et alii* (dir.), *Trésors des musées d'Israël*, Paris, 1968 [Médiathèque du MAHJ].

KLAGSBALD Victor, *Catalogue raisonné de la collection juive du Musée de Cluny*, Paris, 1981.

KLAGSBALD Victor, *Jewish treasures from Paris*, Jérusalem, 1982.

Le Juif errant, un témoin du temps. Catalogue du Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, 2001.

Les Juifs et le judaïsme dans l'art médiéval en Alsace, B'nai B'rith René Hirschler (dir.), Strasbourg, 2003.

Le Trésor de Colmar, catalogue de l'exposition présentée au musée d'Unterlinden à Colmar du 29 Mai au 26 Septembre 1999, Colmar et Paris, 1999.

Musée d'Art et d'Histoire du judaïsme : guide des collections, Paris, 1998 [Médiathèque du MAHJ].

STEGEMANN Wolf et EICHMANN Johanna, *Jüdisches Museum Westfalen. Dokumentationszentrum und Lehrhaus für jüdische Geschichte und Religion in Dorsten. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Westfalen. Katalog*, Dorsten, 1992.

Vit het nationaal joods museum te praag, Prague, 1968-1969 [Médiathèque du MAHJ].

ZEHNDER Frank Günter, *Katalog der Altkölner Malerei*, Cologne, 1990 (Katalog des Wallraf-Richartz-Museums, 11).

3. Images et représentations des Juifs.

ASCH Léopold, "L'Eglise et la Synagogue de la cathédrale de Strasbourg", dans *SHIAL, XXIe colloque, Strasbourg, 27 et 28 Février 1999*, Strasbourg, 2000, p. 13-22¹.

ASCH Léopold, "Premières représentations de l'Eglise et la Synagogue dans l'art médiéval (IXe, Xe et XIe siècles), rôle des ateliers messins", dans *SHIAL, XXIIIe colloque, Strasbourg, 10 et 11 Février 2001*, Strasbourg, 2001, p. 9-20.

ASCH Léopold, "L'Eglise et la Synagogue", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 150-151.

ASCH Léopold, "L'Eglise, la Synagogue et le Diable", dans *SHIAL, XXIVe et XXVe colloques, Strasbourg, 2002 et 2003*, Strasbourg, 2005, p. 1-11.

BAUM Paul Franklin, "Judas's Red Hair", *The Journal of English and Germanic Philology*, XXI (1922), p. 520-529.

¹ Un livre sur ce thème est en cours.

BLUMENKRANZ Bernhard, "La polémique antijuive dans l'art chrétien du Moyen Age", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 77 (1965), p. 21-43.

BLUMENKRANZ Bernhard, "Mutations d'un motif de l'iconographie médiévale (Allemagne, 12e-15e siècles)", dans CAQUOT A., HADAS-LEBEL Mireille et RIAUD J. (éd.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris, 1986.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*, Stuttgart, 1963.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966.

BREMER Natascha, *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters*, Francfort, Berne et New York, 1986.

BULARD Marcel, *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe et XVIe siècles. A propos de quatre peintures murales de la chapelle Saint-Sébastien, à Lanslevillard (Savoie)*, Paris, 1935.

CHRISTMANN Gérard, "L'image du Juif dans la société chrétienne de la fin du Moyen Age d'après l'iconographie des fresques de l'église de Hunawühr", *Saisons d'Alsace*, 55-56 (1975), p. 23-46.

CLAMAN Henry N., *Jewish Images in the Christian Church. Art as a mirror of the Jewish-Christian Conflict, 200-1250 CE*, Macon (Georgie), 2000.

FAÛ François, *L'image des Juifs dans l'art chrétien médiéval*, Paris, 2005.

FRANKL Paul, "The earliest jewish portrait", *HJ*, V (1943), p. 155-164.

FREY Winfried, "Passionsspiel und geistliche Malerei als Instrumente der Judenhetze in Frankfurt am Main um 1500", *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, 13 (1984), 15-57.

FRIEDMAN M. Lee, "The first printed picture of a Jew", *HUCA*, XX (1950-1951), p. 433-448.

FRUGONI Chiara et BLUMENKRANZ Bernhard, *Il capello a punta : l'ebrero medievale nello specchio dell'arte cristiana*, Rome, 2003.

FUCHS Eduard, *Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Berlin, 1921 [PEB-BNUS : bibliothèque centrale et universitaire de Poznan (Pologne)].

HILDENFINGER Paul, "La figure de la Synagogue dans l'art du Moyen Age", *REJ*, 47 (1903), p. 187-196.

IANCU-AGOU Danièle, "Le diable et le Juif : représentations médiévales iconographiques et écrites", *Le Diable au Moyen Age. Doctrine, problèmes moraux, représentations. Sénefiance*, VI (1979), p. 259-276

LAMBERT Jean-Pierre, "Au miroir de l'iconographie chrétienne", dans RAPHAËL Freddy (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p. 148-149.

MELLINKOFF Ruth, *The horned Moses in Medieval Art and thought*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1970.

MELLINKOFF Ruth, "Juda's Red Hair and the Jews", *JJA*, IX (1983), p. 31-46.

MELLINKOFF Ruth, *The Devil at Isenheim. Reflections of Popular Belief in Grünewald's Altarpiece*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1988.

MELLINKOFF Ruth, *Outcasts : signs of otherness in Northern european art of the Late Middle Ages*, Berkeley, 1992, 2 volumes.

MELLINKOFF Ruth, *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany*, Jérusalem, 1999.

MOULINAS René, "Rapport 'L'image des Juifs'", dans AUBRUN M., AUDISIO G., DOMPNIER B. et GUESLIN A., *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'histoire - Janvier 1993. Finances et religion*, Clermont-Ferrand, 1994, p. 233-238.

PASTOUREAU Michel, "Rouge, jaune et gaucher. Note sur l'iconographie médiévale de Judas", dans *ID*, *Couleurs, images et symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989, p. 69-83.

RAPHAËL Freddy, "La représentation des Juifs dans l'art médiéval en Alsace", *RSSFE*, 1 (1972), p. 26-42.

RAPHAËL Freddy, "Présence du Juif dans la statuaire romane en Alsace", *RSSFE*, 2 (1973), p. 54-72.

RAPHAËL Freddy, "La Synagogue et l'Eglise", *Les Saisons d'Alsace*, 13 (2001-2002), p. 35.

RAPHAËL Freddy, "Représentation de soi et de l'autre dans l'imaginaire médiéval", dans *ID*. (dir.), *Le Judaïsme alsacien. Histoire, patrimoine, traditions*, Strasbourg, 2003 (éd. orig. 1999), p.139-141.

ROHRBACHER Stefan et SCHMIDT Michael, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbeck, 1991.

ROHRBACHER Stefan, "The charge of deicide. An anti-Jewish motif in medieval Christian art", *Journal of medieval history*, 17 (1991), p. 297-321.

ROTH Cecil, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History*, Philadelphie, 1962.

ROTT Jean, "La légende de Saint Nicolas et les fresques de l'église de Hunawir", *Archives de l'Eglise d'Alsace*, II (1948), p. 309-312.

RUBENS Alfred, *A Jewish Iconography*, Londres, 1954 [PEB-BNUS : bibliothèque de l'Institut National d'histoire de l'art (Paris)].

SANSY Danièle, *L'image du Juif en France du Nord et en Angleterre du XIIe au XIVe siècle*, Paris, 1993, 3 volumes (thèse de doctorat).

SANSY Danièle, "Chapeau juif ou chapeau pointu ? Esquisse d'un signe d'infamie", dans BLASCHITZ Gertrud, HUNDSBICHLER Helmut, JARITZ G. et VAVRA Elisabeth (dir.), *Symbol des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz, 1992, p. 349-375.

SANSY Danièle, "Bestiaire des Juifs, bestiaire du diable", *Micrologus. Natura, scienze e societa medievali*, VIII, 2 : *Il mondo animale* (2000), p. 561-579.

SANSY Danièle, "Jalons pour une iconographie médiévale du Juif", dans BARROS Carlos (dir.), *Xudeos e Conversos na Historia. Acta do Congresso Internacional Ribadavia 14-17 de Outubro de 1991*, Saint-Jacques de Compostelle, 1994, p. 135-169 [PEB-BNUS : bibliothèque universitaire centrale de lettres et de sciences humaines (Toulouse)].

SCHNITZLER Norbert, "Der Tod des Judas. Ein Beitrag zur Ikonographie des Selbstmordes", dans LÖTHER A. (dir.), *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner*, Munich, 1996, p. 219-246.

SCHOEPS Julius H. et SCHLÖR Joachim (dir.), *Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen*, Augsburg, 1999.

SCHÖNER Petra, *Judenbilder im deutschen Einblattdruck der Renaissance. Ein Beitrag zur Imagologie*, Baden-Baden, 2002.

SCHRECKENBERG Heinz et SCHUBERT Kurt, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Maastricht et Minneapolis, 1992.

SCHRECKENBERG Heinz, *The Jews in christian art. An illustrated history*, Londres, 1996 [Médiathèque du MAHJ].

SCHRECKENBERG Heinz, *Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas*, Göttingen, 2002.

SCHWARZ Karl, *Die Juden in der Kunst*, Berlin, 1928.

SHACHAR Isaiah, *The 'Judensau' : a Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, Londres, 1974.

SILAVIN Gérard et KOTEK Joël, *La carte postale antisémite de l'affaire Dreyfus à la Shoah*, Paris, 2005.

WALTER Joseph (?), "Le chapiteau de la chouette et du Juif au Musée de l'Œuvre Notre-Dame", *Bulletin de la société des amis de la cathédrale de Strasbourg*, 1 (2e série), (1925), p. 16.

WOHLFEIL Rainer, "Die Juden in der zeitgenössischen bildlichen Darstellung", dans HERZIG Arno et SCHOEPS Julius H. (éd.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen, 1993, p. 21-35.

ZAFRAN Eric M., *The iconography of antisemitism : a study of the representation of the Jews in the visual arts of Europe (1400-1600)*, New York, 1973.

ZAFRAN Eric M., "An alleged case of image desecration by the Jews and its representation in art : the Virgin of Cambron", *JJA*, 2 (1975), p. 62-71.

4. Iconographie et art juifs.

DESCATOIRE Christine, "Le trésor de Colmar", dans *EAD.* (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 Avril au 3 Septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007, p. 39-43.

FRIEDENBERG Daniel M., *Medieval Jewish Seals from Europe*, Détroit, 1987 [Médiathèque du MAHJ].

Génie du judaïsme. Trésors de l'art juif, Paris, 1975 [Bibliothèque du MAMC].

GOLD Leonard Singer, *A Sign and a Witness. 2000 Years of Hebrew Books and illuminated manuscripts*, New York et Oxford, 1987.

KISCH Alexander, "Trois sceaux juifs du Moyen Age", *REJ*, 4 (1882), p. 278-281.

MENTRE Mireille (dir.), *L'art juif au Moyen Age*, Paris, 1988 [Médiathèque du MAHJ].

METZGER Thérèse, "La représentation du copiste dans les manuscrits hébreux médiévaux", *Journal des Savants* (1976), p. 32-53.

METZGER Thérèse et Mendel, *La vie juive au Moyen Age, illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*, Fribourg, 1982.

METZGER Thérèse et Mendel, "Méir ben Barukh de Rothembourg et la question des images chez les Juifs au Moyen Age", *Aschkenas*, I (1994), p. 33-82.

RUBENS Alfred, *A History of Jewish Costume*, Londres, 1967 [PEB-BNUS : bibliothèque du musée de l'homme (Paris)].

ROTH Cecil, *Jewish Art. An illustrated history*, Londres, 1961.

SCZECH Karin et STÜRZEBECKER Maria, "Le trésor d'Erfurt", dans DESCATOIRE Christine (dir.), *Trésors de la Peste Noire – Erfurt et Colmar. Exposition présentée du 25 Avril au 3 Septembre 2007 au Musée National du Moyen Age – Thermes et Hôtel de Cluny*, Paris, 2007, p. 31-37.

SED-RAJNA Gabrielle, "The illustrations of the Kaufmann *Mishneh Torah*", *JJA*, 6 (1979), p. 64-77.

SED-RAJNA Gabrielle, *L'art juif*, Paris, 1985.

SED-RAJNA Gabrielle, *Die hebräische Bibel in Bilderhandschriften des Mittelalters*, Francfort et Berlin, 1987.

CORPUS D'ANNEXES

PRESENTATION DES ANNEXES DE LA THESE

Les annexes présentées ici sont peu nombreuses par rapport à la totalité du corpus étudié. J'ai préféré, pour des raisons pratiques, privilégier les notes de bas de pages, parfois très importantes en taille, afin que le document mentionné dans le texte soit immédiatement accessible.

I. BULLES PONTIFICALES ET DOCUMENTS ECCLESIASTIQUES.

Annexe 1	<i>Constitutio pro Judeis</i> – 1199.
Annexe 2	Bulle de Clément VI – 1348.
Annexe 3	Concile de Bâle – 1434.
Annexe 4	Texte de Nicolas de Cues – 1451.
Annexe 5	Statuts de Bâle – 1503.
Annexe 6	Récit d'une conversion à Bouxwiller – 1606.

II. SOURCES NORMATIVES.

Annexe 7	L'empereur Henri à la communauté juive de Worms – 1090.
Annexe 8	L'empereur Frédéric Ier à la communauté juive de Worms - 1157
Annexe 9	Statut de <i>Kammerknechtschaft</i> – 1236.
Annexe 10	Serment <i>more judaico</i> – Haguenau, 1300.
Annexe 11	Charles IV, à propos des biens pris aux juifs durant la Peste noire - 1349
Annexe 12	Obligation du port des signes distinctifs à Strasbourg, Wenceslas – 1386.
Annexe 13	Cologne: délibération du conseil de la ville sur les vêtements des juifs - 1404
Annexe 14	Confirmation par l'empereur du privilège de <i>non tolerandis Judeis</i> de Munster – 1507.
Annexe 15	Réglementation du commerce des juifs à Colmar par Maximilien Ier - 1510
Annexe 16	<i>Maximilien Ier aux universités de Cologne, Mayence, Erfurt et Heidelberg, ainsi qu'à Hoogstraten, Reuchlin et von Carben</i> – 26 juillet 1510.
Annexe 17	Autorisation donnée aux juifs de l'Empire par Maximilien Ier de se réunir – 8 août 1510
Annexe 18	Mandat de l'empereur pour la confiscation du <i>Defensio</i> de Reuchlin – 9 juillet 1513.
Annexe 19	Règlement concernant les juifs d'Obernai – 1524.
Annexe 20	Rouelle imposée aux Juifs des terres alsaciennes et des pays de l'Autriche antérieure - 1551
Annexe 21	Serments <i>more judaico</i> – Rouffach et Saverne, 1613

III. TEXTES EMANANT DES HUMANISTES ET DES THEOLOGIENS.

Annexe 22	Extraits de la <i>Narrenschiff</i> de Sebastian Brant – 1494.
Annexe 23	Fable de Sebastian Brant – 1501.
Annexe 24	Extraits de la chronique de Conrad Pellican.
Annexe 25	Jacob Wimpheling contre les juifs de Soultz.
Annexe 26	Lettre de Johannes Reuchlin à son frère Dionysius – 7 mars 1506.
Annexe 27	<i>Gutachten</i> de Johannes Reuchlin – 1510.
Annexe 28	Lettre de Nicolas Ellenbog à Reuchlin – 19 mars 1510.
Annexe 29	Lettre de Hoogstraten et de la faculté théologique de Cologne à Reuchlin - février 1512.
Annexe 30	Johannes Reuchlin à Bonet de Lattes - 1513.
Annexe 31	Lettre de Johann Reuchlin à Johann Böschenstein – 1516.
Annexe 32	Lettre en hébreu de Johannes Reuchlin – 1519 ou 1520.
Annexe 33	<i>Summa Angelica</i> de Sebastian Brant – 1520.
Annexe 34	Lettre de Martin Luther à Joselmann de Rosheim – 11 juin 1537.
Annexe 35	Présentation du traité de Martin Bucer de 1539.
Annexe 36	Lettres de Martin Luther à sa femme Catherine – 1er et 7 février 1546.
Annexe 37	Affaire Hoppensack à Pfaffenhoffen – 1678 et 1683.

IV. TEXTES ANTIJUDAÏQUES ET/OU JUDEOPHOBES.

Annexe 38	<i>La chanson de Roland.</i>
Annexe 39	Corpus concernant les "juifs rouges".
Annexe 40	<i>Till Eulenspiegel</i> – 1515.

V. DOCUMENTS EMANANT DE JUIFS.

Annexe 41	Supplique des juifs au magistrat de Strasbourg – 1369.
Annexe 42	Isaac Zarfati aux Juifs de Rhénanie, de Styrie, de Moravie et de Hongrie – 1454.
Annexe 43	Appel à l'aide de la communauté de Francfort contre Johannes Pfefferkorn – 1509.
Annexe 44	Journal de Joselmann de Rosheim – version de Simon Schwarzfuchs.
Annexe 45	Récit d'une accusation de meurtre rituel à Francfort – 1593.

VI. TABLEAUX.

Annexe 46	Liste des persécutions (XIIIe-XVIe siècles).
Annexe 47	Liste des lieux d'où les juifs ont été chassés (XIIIe-XVIIe siècles).

I. BULLES PONTIFICALES ET DOCUMENTS ECCLESIASTIQUES.

Annexe 1

Constitutio pro Judeis – 15 Septembre 1199.

GRAYZEL Solomon (éd.), *The Church...*, op. cit., p. 92-94.

(...) Licet perfidia Judeorum sit multipliciter improbanda, quia tamen per eos fides nostra veraciter comprobatur, non sunt a fidelibus graviter opprimendi, dicente propheta ; "Ne occideris eos ne quando obliviscantur legis tue", ac si diceretur appertius ; ne deleveris omnino Judeos, ne forte Christiani legis tue valeant oblivisci, quam ipsi non intelligentes, in libris suis intelligentibus representant

Sicut ergo Judeis non debet esse liventia in synagogis suis, ultra quam permissum est lege presumere, ita in his, que eis concessa sunt, nullum debent prejudicium sustinere. Nos ergo, licet in sua magis velint duritia perdurare, quam prophetarum verba, et suarum scripturarum arcana cognoscere, atque ad Christiane fidei et salutis notitia pervenire, quia tamen defensionem nostram et auxilium postulant, ex Christiane pietatis mansuetudine predecessorum nostrorum felicitis memorie Calixti, Eugenii, Alexandri, Clementis et Coelestini, Romanorum pontificum vestigiis inherentes, ipsorum petitionem admittimus, eisque protectionis nostre clypeum indulgemus. Statuimus etiam, ut nullus Christianus invitos vel nolentes, eos ad baptismum per violentiam venire compellat, sed si eorum quilibet sponte ad Christianos, fidei causa confugerit, postquam voluntas ejus fuerit patefacta, Christianus absque aliqua efficiatur calumnia. Veram quippe Christianitatis fidem habere non creditur, qui ad Christianorum Baptisma non spontaneus, sed invitus cognoscitur pervenire. Nullus etiam Christianus eorum personas sine judicio potestatis terre vulnerare, aut occidere, vel suas illis pecunias auferre presumat, aut bonas, quas hactenus in ea in qua habitant regione habuerint consuetudines immutare. Preterea in festivitatum suarum celebratione quisquam fustibus vel lapidibus eos ullatenus non perturbet, neque aliquis ab eis coacta servitia exigat nisi ea, que ipsi preteritis facere temporibus consueverunt ; ad hec malorum hominum pravitati et avaritie obviantes decernimus, ut nemo cimiterium Judeorum mutilare vel minuere audeat sive obtentu pecunie corpora humata effodere. Si quis autem, decreti hujus tenore cognito, temere, quod absit, contraire tentaverit, honoris et officii sui periculum patiatur, aut excommunicationis ultione plectatur, nisi presumptionem suam digna satisfactione correxerit. Eos autem dumtaxat hujus protectionis presidio volumus communiri, qui nihil machinari presumpserint in subversionem fidei Christiane (...).

Annexe 2

Défense de Clément VI contre les accusations portées contre les juifs d'empoisonner les puits, 1348.

Annales ecclesiastici, tome XXV, p. 454-455.

(...) *Hujus calamitatis divinitus immissae auctores existimati sunt Judaei, sparsumque in vulgus, eos convenisse magno numero in Hispania ad componenda exquisitissima veneficia, ut Christianum nomen delerent, sacculosque veneno lethifero plenos in puteos fontesque injecisse : atque adeo atrociter calumniae fax illis adhaesit, ut vel a sceleratis, qui exercendi inde latrocinia captarunt occasionem, vel a simplicibus hominibus magno ubique furore injustissime necati bonisque exuti fuerint ; de quibus Clementis Vitae scriptor haec mandat historiae : "Huic malo superadditum est aliud, nam insurrexit quaedam vox quod erant aliqui malefici, et specialiter Judaei, qui in aquis et fontibus potiones mittebant, cujus occasione pestis praedicta sic grassabatur : propter quod multi tam Christiani quam Judaei innocentes et inculpabiles fuerunt cremati, trucidati, et alias in primis male tractati, cum revera in hoc non esset nisi ratione constellationis, aut divinae ultionis".*

Suscepit miserorum patrocinium Pontifex, et edicto Apostolico Juadeos injuriis injuste violari vetuit vel invitos ad baptismum cogi : "Nullus Christianus Judaeos eosdem invitos vel nolentes ad baptismum per violentiam venire compellat : sed si quis eorum sponte ad Christianos fidei causa confugerit, postquam voluntas ejus fuerit patefacta, efficiatur absque aliqua calumnia Christianus : veram quippe Christianitatis fidem habere non creditur, qui ad Christianorum Baptisma non spontaneus sed invitus cognoscitur pervenire. Nullus etiam Christianus eorundem Judaeorum personas sine judicio domini regionis, civitatis seu terrae, in qua habitant, vulnerare aut occidere, vel suas illis pecunias auferre praesumat, etc. Datum Avinione IV non. Julii, anno VII". Repetita sunt paucorum mensium flexu eadem imperia, cum popularis furor calumniae flabello accensus in Judaeos inardesceret.

Clemens itaque novo Apostolico edicto docuit, nullam immanis adeo suspicionis causam subesse posse, cum lues Judaeos etiam absumeret : atque ubi nonnulla praefatus est, non licere Judaeis, etsi incredulis, inferri injurias, neque justum subtrahendum praesidium, cum ex Judaico genere Christus Dominus genus traxerit : seque in ea re praedecessorum Calisti, Eugenii, Alexandri, Clementis, Caelestini, Innocentii, Gregorii, Nicolai, Honori, et Nicolai IV vestigiis insistere subdit : "Nuper ad nostrum fama publica, seu infamia verius, perduxit auditum, quod nonnulli Christiani pestem, qua Deus populum Christianum ipsius peccatis populi provocatus affligit, Judaeorum falso tossicationibus seducente diabolo imputantes, nonnullos ex Judaeis ipsis temeritate propria, non deferentes aetati vel sexui, impie peremerunt : quodque licet iidem Judaei super hujusmodi impostura facinoris parati sint subire judicium coram judice competente ; ob hoc tamen Christianorum ipsorum impetus non tepescit, sed eo furor saevit in majus eorundem : quo videtur error eorum, dum eis non resistitur, approbari. Et quamvis Judaeos eosdem nulli culpabiles aut conscii forsan essent tanti flagitii, cui vix excogitari posset poena sufficiens, digne et severa vellemus animadversione percelli ; quia tamen per diversa mundi climata Juadeos ipsos ac alias nationes plurimas, quae cohabitationem Judaeorum eorundem non noverant, pestis haec ubique fere communis affligit occulto Dei judicio et affligit ; proinde versimilitudo non recipit, quod Judaei praedicti occasionem tanto flagitio praestiterint sive causam etc.". Addit imperia, ut archiepiscopi, episcopi et alii Ecclesiarum praesules populis ad divinam rem convenientibus denuntient, Judaeos non esse percutiendos, sauciendos dandosque neci ; atque ab Apostolica Sede anathema iis, qui ipsos atrociter laeserint, incuti : si quae vero cum

iis intercedat controversia, ipsos in jus vocent, et coram iudice litem disceptent. Quae litterae "VI kal. Octobris" consignatae. Non potuit Apostolico hoc studio injusta inique Judaeis sedari infamia : ubique enim, excepto comitatu Avenionensi, tanquam venefici ad necem quaesiti : ac sequenti etiam anno in Germania, quam lues depascebatur, haec illis calumnia adeo inhaesit, ut ad duodecim millia in una urbe Moguntina morti tradita testetur Rebdorfius. Albertus vero Argentinensis scribit, ipsos ex populi tumultu in furorem versos, se suaque, injectis facibus, incendio concremasse.

De illius vero pestis, quam portendisse duobus ante annis mense Augusto cometam insignem scribit Joannes Villanus, causis atque initiis horrenda tradunt auctores. Memoratus vero Villanus, dum lues Florentiae grassabatur, ea correptus obiit, longiore vita dignior ob singularem diligentiam fidemque in temporum suorum conscribenda historia, cui nos plurimum debere in componendis nostris Annalibus fatemur. Coeptum ab illo opus virtutum et diligentiae haeres Matthaeus Villanus propinqua illi cognatione conjunctus est prosecutus. Incredibile dictu est quot myriades myriadam paganorum peremerit : quo flagello infideles ob superstitionem veterem se percussos divinitus rati ad Christiana sacra perfugerunt, ut refert Walsinghamus, qui addit : "Sed comperto, quod in secta Christiana eadem pestis invalescit, iterum ad vomitum revertuntur". Ita miser, cum non perpenderent apud Christianos deesse non debere supplicia, qui suis etiam sceleribus non carerent : sed fidelium calamitas cum ipsorum calamitate conferenda non fuit (...).

Annexe 3

Concile de Bâle – 1434.

MANSI, tome XXIX, col. 98-99.

Aliud decretum de Judaeis et neophytis in eadem sessione promulgatum salvatoris nostri Jesu Christi sequens vestigia haec sancta Synodus illud gerit potissime in visceribus caritatis, ut omnes evangelicam veritatem agnoscant, et in ea, postquam agnoverint, fideliter perseverent. Proinde, ut Judaei aliique infideles ad orthodoxam convertantur fidem, quique ad ipsam conversi fuerint in illa constanter permaneant, his salubribus institutis providere decernens, in primis statuit, ut omnes diocesani quosdam in litteris divinis bene eruditos aliquot vicibus annuatim deputent in locis, ubi Judaei aut alii infideles degunt, ad praedicandum et explanandum taliter catholicae fidei veritatem, ut ipsi infideles qui audiunt, suos valeant errores recognoscere. Ad quam praedicationem sub poenis tam commercii per fideles illis interdicens, quam aliis ad hoc opportunis ipsos infideles cujuscumque sexus in annis discretionis constitutos accedere compellant. Ipsi autem diocesani ac praedicantesita se erga illos propitios ac caritate plenos exhibeant, ut non solum propalatione veritatis, sed et aliis humanis officiis ipso Christo lucrifaciant. Christianos autem cujuscumque dignitatis aut status, quomodolibet impediens, ne Judaei ad hujusmodi praedicationem conveniant, aut arceantur, notam fautoriae infidelitatis incurrere ipso facto decernit. ut autem haec praedicatio eo sit fructuosior, quo praedicantes linguarum habuerint peritiam, omnibus modis servari praecipimus constitutionem editam in Concilio Viennensi, de duobus docere debentibus in studiis ibidem expressis linguas Hebraicam, Arabicam, Graecam et Chaldeam : quae ut efficacius observetur, rectores ipsorum studiorum inter alia, quae in assumptione rectoratus jurant, hoc etiam addi volumus, operam se pro ipsius constitutionis observatione duros. In conciliis etiam illarum provinciarum, in quibus hujusmodi studia constituta sunt, omnino disponatur, ut hi, qui praedictas linguas docturi sunt, stipendia debita percipere valeant. Sacros insuper canones renovantes, praecipimus tam diocesanis, quam potestatibus saecularibus, ut modis omnibus prohibeant, ne Judaei aut alii infideles, aut Christianos, aut Christianas in familiares, seu servientes, aut filiorum suorum nutrices, habant, ac ne Christiani cum ipsis in eorum festivitibus, nuptiis et conviviis, aut balneis, seu niia conversatione communicent, aut medicos, vel matrimoniorum porxenetas, seu aliorum contractuum mediatores de publico constitutos assumant, nec aliis publicis praeponant officiis, aut ad gradus quoscumque scholasticos admittant, nec eis locentur praedia, vel alii redditus Ecclesiastici. Prohibeantur etiam libros Ecclesiasticos, calices, cruces, et alia Ecclesiarum ornamenta, sub poena perditionis rei emere, aut pignori sub poena amissionis pecuniae mutuatae accipere. Sub gravibus quoque poenis cogantur aliquem deferre habitum, per quem a Christianis evidenter discerni possint. Quorum ut evitetur nimia conversatio, in aliquibus civitatum et oppidorum locis a Christianorum cohabitatione separatis habitare compellantur, et ab Ecclesiis longius quantum fieri potest. Nec diebus Dominicis et aliis solemnibus festivitibus apothecas apertas tenere, vel in publico laborare praesumant.

Annexe 4

Nicolas de Cues, légat pontifical, 30 Avril 1451. Texte adressé aux *juifs* du diocèse de Bamberg.

STERN Moritz, *Urkundliche Beiträge...*, *op. cit.*, n° 47.

Nicolaus miseratione divina tituli sancti Petri ad vincula sacrosanctae Romanae ecclesiae presbiter cardinalis, apostolicae sedis per Alalmaniam legatus, sacri Bambergensis dyocesis concilii praesidens, universis et singulis Christi fidelibus salutem in Domino sempiternam. Quoniam ex injuncto officio nobis incumbit, ut, quantum nostrarum est virium, sacrorum canonum, in quibus de Judaeis inter alia repreritur, quod Judaei in vestitu a Christianis discerni et non solum usurariam non exercere pravitatem, sed etiam ad usurarum restitutionem cogi debeant, observantiam inducamus, hinc est quod nos, volentes eam humanitatem in Bambergensi dyocesi, quae apostolicae sedi immediate subjecta est, Judaeis ipsis exhiberi, quae in Romana Urbe Christianitatis primatum obtinente Judaeis ipsis exhibetur, sacro Bambergensis dyocesis concilio, cui auctoritae apostolica praesidemus, concorditer approbante statuimus et ordinamus, quod in antea a festo sancti Petri ad vincula proxime jam futuro inchoando omnes et singuli Judaei in ipsa Bambergensi dyoces existentes circum, cujus diameter communis hominis digito minor non sit, ante ejus pectus in ejus veste aut mantello palam et publice ita omnium eos intuentium oculis appareat de croceis filis visibiliter consuto in signum differentiae, ut a Christianis discernantur, deferre debeant et teneantur, quodque Judaeae mulieres in earum peplo, quem publice portare sunt astrictae, duas blaveas rigas visibiliter apparentes deferant ; ac etiam quod a dicto tempore deinceps ab omni usuraria pravitate, quoad Christianos, abstineant omnino, et si haec fecerint, tunc, nisi in fidem nostram orthodoxam machinentur, in eis per ecclesiam catholicam permissis poterunt tollerari. Si vero a dicto tempore ultra ab usuris non se abstinuerint et praescripta dinoscentiae signa non portaverint manifeste, extunc tota illa parrochia, ubi tales Judaei moram traxerint aut fuerint, ecclesiastico ipso facto supposita sit interdicto, quam et nos extunc prout exnunc et exnunc prout extunc in causa praefato, dicto sacro approbante concilio, ecclesiastico et strictissimo supponimus interdicto. Illudque ibidem, quamdiu inibi dicti Judaei fuerint, volumus observari, praecipientes sub penis juris in locis interictis celebrantibus inflictis, ne quovismodo quisquam sacerdos regularis vel saecularis ecclesiae apostolicae immediate subjectus infra parrochiam hujusmodi publice divina celebrare praesumat, tali sic per nos lato interdicto durante.

Exhortamur quoque omnes et singulos Christianos, praesertim coercivam habentes potestatem, ne in animarum suarum grave periculum contra praemissa hujusmodi Judaeos favendo causa sint aut occasio interdicti, sed Deo obsequium potius praestando huic ordinationi sive statuto sinodicae, quae pro canonum executione hanc interdicti penam indicat oportunam, ut tenentur, obediant, ne notari valeant, quod ipsi ob modicum temporale commodum Judaeorum munera cultui praeferunt divino. Verum, si contingeret, quod in aliquem dictae dyocesis locum, ubi etiam diu prius Judaei non fuerunt, ipsi Judaei advenerint quocumque tempore post jam dictum sancti Petri ad vincula festum, volumus et similiter sttuimus, quod tunc mox, postquam Judaei se inibi ad residentiam firmaverint, plenabus ecclesiae parochialis ibidem palam teneatur populo in ecclesia insinuare, quod, nisi infra decem dies ab hujusmodi insinuatione proximo venturos, Judaei ipsi praefata dinoscentiae signa portaverint et ab omni usura cessaverint, ut praefertur, quod tunc, quamdiu in parrochia illa fuerint, parrochiam ipsam ecclesiastico strictissimo suppositam sciant interdicto, quam et nos exnunc prout extunc et extunc prout exnunc in eventum praedictum ecclesiastico strictissimo supponimus interdicto inhibentes, ne in locis interdictis hujusmodi alia fiant ipsa durante interdicto, nisi quae de jure in talibus fieri permittantur.

Datum Bambergae in synodo dyocesana per nos inibi in choro majoris ecclesiae solemniter celebrata, die Veneris, ultima mensis Aprilis, anno autem Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo primo, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Nicolai divina providentia pape quinti anno quinto.

Annexe 5

Statuts de Bâle.

AEEB : A 104/1 folio XVI.

XXV De Judaeis.

Judaeis nemo serviat, nec domos locet, praecipue usurariis.

Qui indignum est ut filii liberae filiis famulentur ancillae, districtius inhibemus ne judaei nutrices seu servientes habeant christianos ; eisdem servientibus seu nutricibus praecipientes ut a servitiis eorum statim recedant ; quos etiam judaei libere dimittere teneantur. Sacerdotes etiam et alii subditi nostri domos vel habitationes judaeis vel aliis usuram publice exercentibus locare non praesumant : transgressores hujus statuti paena condigna puniantur.

Medicina non sumatur a judaeis, neque cum eis familiaritas contrahtur.

A judaeis nemo medicinam capiat, nec medicinae consilium quaerat, neque cum eis manducet aut familiaritatem contrahat ; quatum judici christianis illam retributionem impendunt, quam juxta vulgare proverbium "mus in pera, serpens in gremio et ignis in sinu" suis consueverunt hospitibus exhibere.

Ecclesia bona judaeis ne obligentur.

Sub pena excommunicationis latae sententiae praecipimus omnibus nobis subjectis, tam clericis quam laicis, ne res sacras vel ecclesiarum ornamenta, ex quacumque etiam causa, judaeis obligare ut hujusmodi obligationi consentire praesumant. Nos eum (?) decernimus tales obligationes omnino neque robur habere neque subsistere posse.

Judaeis utriusque sexus signum distinctionis deferant.

Judaei masculi in veste extrinseca ante pectus circulum deferant de filis croceis ; mulieres vero judaeae in suis pepis duas coloris aetherei seu vulgariter blavii rigas deferant ut per hujusmodi signa a christianis discerni et cognosci possint. Et ut statutum hujusmodi eo firmiter observetur : mandamus ut per regentes et officiales saeculares ad id compellantur. Alioquin, si rectores et presidentes hujusmodi in hoc negligentes extiterint, nos contra eos per sacramenti eucharistie subtractionem et contra judaeos per exclusionem communionis fidelium et alias (prout de jure) procedi faciemus. Hocque statutum per curatos locorum in quibus judaei moram habere consueverunt ad talium regentium et officialium saecularium noticiam deducatur.

Annexe 6

Conversion d'un *Kirchenschaffner* – 1606. Lettre du pasteur Hagemeyer à Pappus, à propos de la conversion au judaïsme du *Kirchenschaffner Breitenacker*.

AM Strasbourg, 1 AST 44 (38, folio 78).

Traduit dans HAARSCHER André-Marc, *Les juifs du comté de Hanau...*, *op. cit.*, doc. 82.

"De passage à Strasbourg il y a six mois, je vous ai rapporté la funeste et honteuse apostasie de notre *Kirchenschaffner*, qui a passé au judaïsme. C'est le seul cas parvenu à ma connaissance, du moins pour un protestant. Depuis, avec mes collègues d'Ingwiller et de Neuwiller, nous avons tout tenté pour le faire revenir sur son erreur. Nous avons discuté avec lui en privé, réfuté, en nous fondant sur l'Écriture, les thèses écrites qu'il nous avait remises, et justifié la foi chrétienne par les arguments les plus solides. Le tout en vain. Il est si obstiné dans son erreur qu'il fonde sur des passages nombreux mais mal compris de l'Ancien Testament qu'il y a aucun espoir de l'en faire revenir.

J'ai cru nécessaire de vous en informer car le bruit de cette défection inouïe s'est répandu dans toute la région et aussi à Strasbourg. Je ne voudrais pas que vos collègues et vous, nous soupçonniez d'avoir négligé nos devoirs ou fait preuve de légèreté. Nous avons fait tout ce que nous pouvions avec douceur et humanité. Comme cela n'a servi à rien, nous avons envoyé un rapport écrit détaillé à la Régence et informé notre comte. Mais à cause, notamment des fêtes de fin d'années, il ne s'est rien passé.

Il assiste régulièrement et attentivement aux prêches (mais j'ai remarqué qu'il n'en retient que ce qu'il peut réfuter). Sa vie et ses mœurs sont irréprochables et il s'acquitte très fidèlement de son office ; il a même beaucoup augmenté les revenus de nos églises. Ses frères et son proche parent du côté paternel, le chancelier du *margrave* de Bade-Durlach, sont très méritants aussi. C'est sans doute ce qui explique que la seigneurie n'ait pas pris de mesures plus sévères contre lui.

Attendons la suite. On pense qu'après les fêtes, le comte et la Régence vont s'occuper de l'affaire et peut-être nous demander notre avis. Nous n'aimerions pas le donner sans avoir celui de personnes bien plus savantes et expérimentées que nous. C'est pourquoi nous vous prions, vous et vos collègues, de nous conseiller dans cette affaire sans exemple (...).
Bouxwiller, le 31 Décembre 1606".

II. SOURCES NORMATIVES.

Annexe 7

Privilèges de l'empereur concédés aux juifs de Worms – 1090.

MGH *Constitutiones*, VI/2, n°412, p. 547-549.

In nomine sancte et individue trinitatis. Heinricus divina favente clemencia tercius Romanorum imperator augustus (...). Quia ergo volumus, ut de omni justicia ad nos tantum habeant respicere, ex nostre regie dignitatis auctoritate precipimus, ut nec episcopus nec camerarius nec comes scultetus nec quisquam penitus, nisi quem ipsi de se elegerint, de aliqua re vel justicie alicujus exaccione cum eis vel adversus eos tractare presumat, nisi tantum ille quem ex eleccione isporum ut prefati sumus ipse imperator eis prefecerit ; presertim cum ad cameram nostram attineant nobis complacuerit. De rebus eciam, quas jure hereditario possident in areis, in ortis, in vineis, in agris, in mancipiis seu in ceteris rebus mobilibus vel immobilibus, nullus eis quicquam auferre presumat. In comoditate, quam habent in edificiis in muro civitatis infra vel extra, nullus eos impediat. Si quis vero contra autem rem, si quam abstulerit, duplo restituat. Habeant eciam liberam potestatem per totam civitatem cum quibuslibet hominibus cambire argentum, excepto tantum ante domum monetaream vel sicubi alibi monetarii ad cambiendum consederint. Intra ambitum regni nostri libere ac pacifice discurrant negocium et mercimonium suum exercere, emere ac vendere ; et nullus ab eis thelonium exigat, nullam exaccionem publicam vel privatam repetat. In domibus eorum sine consensu ipsorum hospites non recipiantur ; nullus ab eis equum ad profectionem regis vel episcopi aut angariam regie expeditionis requirat. Si autem res furtiva apud eos inventa fuerit, si dixerit judeus se emisse, juramento probet secundum legem suam, quanti emerit, et tantundem recipiat et rem ei cujus erat restituat. Nullus filios aut filias eorum invitos baptizare presumat aut, si captos vi vel furtim raptos vel coactos baptizaverit, duodecim libras auri ad erarium regis persolvat. Si autem aliquis eorum sponte baptizari voluerit, triduo reservetur, ut integre cognoscatur, si vere christiane religionis causa aut pro aliqua illata sibi injuria legem suam deserat ; et sicut legem patrum suorum reliquerunt, ita eciam relinquunt hereditatem. Mancipia quoque eorum pagana nullus sub obtentu christiane religionis baptizans a servicio eorum avertat ; quod si fecerit, bannum, id est tres libras argenti persolvat et servum domino suo reddat ; servus vero per omnia preceptis domini sui obediat salva nichilominus christiane fidei observacione. Liceat eis ancillas et nutrices christianas habere et christianos ad opera facienda conducere exceptis diebus festis et dominicis ; nec hoc contradicat episcopus vel aliquis clericus. Non liceat eis christianum servum emere. Quod si judeus contra christianum vel christianus contra judeum contenderit, uterque, prout res est, secundum legem suam justiciam faciat et rem suam probet. Et sicut licet unicuique christiano per suum et unius testis utriusque legis publicum juramentum probare, fidejussores judeo per eum positos absolvisse, sic eciam judeo liceat per suum et unius judei et unius christiani publicum juramentum probare, fidejussores christiano per eum positos absolvisse, nec amplius ab actore vel judice sit cogendus. Et nemo judeum ad ignitum ferrum vel ad calidam aquam vel frigidam cogat nec flagellis cedat nec in carcerem mittat, sed juret secundum legem suam post quadraginta dies ; nullis testibus nisi simul judeis et christianis convinci possit qualibet de causa. Pro quacunque re regiam appellaverint presenciam, inducie eis concedantur. Quicumque eos contra hoc edictum nostrum fatigaverit, bannum, id est tres libras auri persolvat imperatori. Si quis adversus aliquem eorum consilium fecerit aut ei insidiatus fuerit ut occidatur, uterque et consiliator et occisor duodecim libras auri ad erarium regis persolvat. Si vero eum vulneraverit et non ad mortem, libram unam auri componat ; et, si sit servus qui illum occiderit vel vulneraverit, dominus

ejus aut supra dictam compositionem impleat aut servum ad penas tradat. Quod si pre paupertate predictum solvere nequiverit, eadem pena plectatur, qua ille punitus est tempore Henrici imperatoris proavi nostri, qui judeum nomine Vivum interfecit, scilicet oculi ejus eruantur et dextra manus amputetur. Quod si ipsi judei litem inter se vel causam aliquam habuerint determinandam, a suis paribus et non ab aliis judicentur ; et, si aliquando inter eos perfidus alicujus rei inter eos geste occultare voluerit veritatem, ab eo, qui est episcopus eorum, veritatem fateri cogatur. Si autem de magna causa inculpati fuerint, inducias ad imperatorem habeant, si voluerint. Habeant preterea vinum suum pigmenta et antidota vendere christianis licenciam, et, sicut prediximus, nullus ab eis exigat palefridos vel angariam vel aliquam exactionem publicam vel privatam. Et ut hec concessionis auctoritas omni evo inviolata permaneat, hanc cartam inde conscribi et sigilli nostri inpressione jussimus insigniri.

Annexe 8

Privilèges concédés par l'empereur Frédéric Ier aux juifs de Worms – 1157.

MGH *Constitutiones*, I, p. 226-229.

In nomine sancte et individue Trinitatis. Fredericus divina favente clemencia Romanorum imperator semper augustus. Omnibus episcopis, abbatibus, ducibus, comitibus necnon omnibus regni nostri legibus obnoxiiis notum sit, qualter Judeis de Wormacia et ceteris sodalibus suis statuta proavi nostri imperatoris Henrici tempore Salmanni eorundem Judeorum episcopi nostra quoque auctoritate lege semper valitura confirmamus.

- 1. Quia ergo volumus, ut de omni justicia ad nos tantm habeant rescipere, ex nostre regie dignitatis auctoritate precipimus, ut nec episcopus nec camerarius nec comes nec scultetus nec quisquam penitus, nisi quem ipsi de se elegerint, de aliqua re vel justicie alicujus exaccione cum eis vel adversus eos tractare presumat, nisi tantum ille quem ex eleccione ipsorum, ut prefati sumus, ipse imperator eis prefecerit, presertim cum ad cameram nostram attineant, prout nobis complacuerit.*
- 2. De rebus eciam, quas jure hereditario possident in areis, in ortis, in vineis, in agris, in mancipiis seu in ceteris rebus mobilibus vel immobilibus, nullus eis quicquam auferre presumat. In comoditate quam habent in edificiis in muro civitatis, infra vel extra, nullus eos impediat. Si quis vero contra hoc edictum nostrum eos in aliquo inquietare temptaverit, in gratiam nostram reus sit, ipsis autem rem, si quam abstulerit, duplo restituat.*
- 3. Habeant eciam liberam potestatem per totam civitatem cum quibuslibet hominibus cambire argentum, excepto tantum ante domum monetaream vel sicubi alibi monetarii ad cambiendum consederint.*
- 4. Infra ambitium regni nostri libere ac pacifice discurrant negocium et mercimonium suum exercere, emere ac vendere ; et nullus ab eis thelneum exiigat, nullam exaccionem publicam vel privatam repetat.*
- 5. In domibus eorum sine consensu ipsorum hospites non recipiantur ; nullus ab eis equum ad protectionem regis vel episcopi aut angariam regie expeditionis requirat.*
- 6. Si autem res furtiva apud eos inventa fuerit, si dixerit Judeus, se emisse, juramento probet secundum legem suam, quanti emerit, et tantundem recipiat et rem ei cujus erat restituat.*
- 7. Nullus filios aut filias eorum invitos baptizare presumat aut, si captos vi vel furtim raptos vel coactos baptizaverit, duodecim libras auri ad erarium regis persolvat. Si autem aliquis eorum sponte baptizari voluerit, triduo reservetur, ut integre cognoscatur, si vero christiane religionis causa aut pro aliqua illata sibi injuria legem suam deserat ; et sicus legem patrum suorum reliquerunt, ita eciam relinquunt hereditatem.*
- 8. Mancipia quoque eorum pagana nullus sub obtentu christiane religionis baptizans a servicio eorum avertat ; quod si fecerit, bannum, id est tres libras argenti, persolvat et servum domino suo reddat, servus vero per omnia preceptis domini sui obediat, salva nichilominus christiane fidei observacione.*
- 9. Liceat eis ancillas et nutrices Christianas habere et Christianos ad opera facienda conducere, exceptis diebus festis et dominicis ; nec hoc contradicat episcopus vell aliquis clericus.*
- 10. Non liceat eis christianum servum emere.*
- 11. Quod si Judeus contra Christianum vel Christianus contra Judeum contenderit, uterque, prout res est, secundum legem suam justiciam faciat et rem suam probet. Et sicut licet unicuique Christiano per suum et unius testis utriusque legis publicum juramentum probare, fidejussores Judeo per eum positos absolvisse, sic eciam Judeo liceat per suum et unius Judei et unius Christiani publicum juramentum probare, fidejussores Christiano per eum positos absolvisse, nec amplius ab actore vel judice sit cogendus.*

12. *Et nemo Judeum ad ignitum ferrum vel ad calidam aquam vel frigidam cogat nec flagellis cedat nec in carcerem mittat, sed juret secundum legem suam post quadraginta dies. Nullus testibus nisi simul Judeis et Christianis convinci possit qualibet de causa. Pro quacunque re regiam appellaverint presenciam, inducie eis concedantur. Quicumque eos contra hoc edictum nostrum fatigaverit, bannum, id est tres libras auri, persolvat imperatori.*
13. *Si quis adversus aliquem eorum consilium fecerit aut ei insidiatus fuerit ut occidatur, uterque et consiliator et occisor duodecim libras auri ad erarium regis persolvat. Si vero eum vulneravit, et non ad mortem, libram unam auri componat. Et si sit servus qui illum occiderit vel vulneraverit dominus ejus aut supradictam compositionem inpleat aut servum ad penas trahat. Quod si pre paupertate predictum solve nequiverit, eadem pena plectatur qua ille punitus est tempore Henrici imperatoris proavi nostri, qui Judeum nomine Vivum interfecit, scilicet oculi ejus eruantur et dextra manus amputetur.*
14. *Quod si ipsi Judei item se vel causam aliquam habuerint determinandam, a suis paribus et non ab aliis judicentur. Et si aliquando inter se eos perfidus alicujus rei inter eos geste occultare voluerit veritatem, ab eo qui est episcopus eorum veritatem fateri cogatur. Si autem de magna causa inculpati fuerint, inducias ad imperatorem habeant, si voluerint.*
15. *Habeant preterea vinum suum, pigmenta et antidota vendere Christianis licenciam, et sicut prediximus, nullus ab eis exigat palefridos vel angariam vel aliquam exactionem publicam vel privatam.*

Et ut hec concessionis auctoritas omni evo inviolata permaneat, hanc certam inde conscribi et sigilli nostri impressione jussimus insigniri.

Hujus rei testes sunt : Arnoldus Moguntinensis archiepiscopus, Cunradus Wormaciensis episcopus, Gunterus Spirensis episcopus, Hermannus Fardensis episcopus, Curnadus palatinus comes Rei, Fredericus dux Suevorum filius Cunradi regis, comes Emicho de Liningen, Ulricus de Hurningen, Marquadus de Grundbach. Signum domini Frederici Romanorum imperatoris augusti. Ego Renaldus cancellarius vice Maguntinensis archiepiscopi recognovi. Datum Wormacie VIII. Idus Aprilis, regnante domino Frederico Romanorum imperatore invictissimo, indictione quinta., anno dominice incarnationis M. centesimo LVII, anno regni ejus V, imperii vero secundo. Actum in Christo feliciter, amen.

Annexe 9

Diplôme de privilèges concédés aux juifs considéré comme fondateur du statut de *Kammerknechte* pour les juifs d'Allemagne – juillet 1236.

MGH Constitutiones, II, p. 274-276

In nomine sancte et individue Trinitatis. Fridericus secundus divina favente elemencia Romanorum imperator semper augustus, Jerusalem et Sycilie rex. Etsi augustalis preeminencia dignitatis teneatur ad omnes imperio Romano subjectos brachium sue defensionis extendere et tanquam ad tutamen fidei de superna dispensacione provisiva fideles Christi favore fovere deceat speciali, nichilominus tamen ad justicie moderamina constituta infidelibus debitum est, eos velut peculiarem commissum sibi populum pie regere ac juste tueri, ne cum fidelibus in culminis nostri proteccionem degentes a potencioribus per violenciam opprimantur. Hinc est itaque quod presentis scripti serie noverit presens etas et successiva posteritas, quod universi Alemannie servi camere nostre celsitudini supplicarunt, quatenus privilegium divi augusti avi nostri Friderici felicis memorie indultum Wormaciensibus Judeis et consodalibus eorum dignaremur de nostra gracia universis Judeis Alemannie confirmare. Cujus privilegii tenor talis est :

'In nomine sancte – in Christo feliciter amen'.

Nos itaque indempnati et quieto statui Judeorum Alemannie providentes, omnibus Judeis ad cameram nostram immediate spectantibus hanc specialem gratiam duximus faciendam, videlicet quod imitantes et inherentes statutis predicti avi nostri privilegium suprascriptum et ea que continentur in eo, quemadmodum divus augustus avus noster Wormaciensibus Judeis et consodalibus eorum concessit liberaliter et indulsit, eis de innata clemencia confirmamus. Preterea notum esse volumus modernis et posteris universis, quod – cum de nece quorundam Vuldensium puerorum Judeis in eadem civitate tunc temporis degentibus foret impositum grave crime, per quod adversus ceteros Judeos Alemannie propter miserabilem casum emergentis infortunii oborta generaliter gravis opinio vicini populi minabatur, etsi acciones clandestini maleficii non patebant – ad elucicandam super predicto crimine veritatem principes et magnates et nobiles quamplures imperii, abbates et viros religiosos undique ad nostra presenciam evocatos providimus de archano in Judeos supradicti criminis infamatos procedi non posse commodius, quam per eos qui Judei fuerant et conversi ad cultum fidei christiane, qui velut oppositi, quidquid inde scire possent in eos vel in libros Mosaycos vel per veteris testamenti seriem non tacerent. Quamquam vero per plurimum librorum auctoritates, quod majestas nostra didicerat, consciencia nostra predictorum Judeorum innocenciam habuit racionabiliter excusata, ad satisfaccionem tamen non minus rudis populi quam et juris, de proviso nostro salubri consilio ac principum, magnatum, nobilium, abbatum et virorum religiosorum, ipsorum unanimi concordia super eo ad universs reges occidentalium parcium legatos misimus speciales, per quos de regnis eorum peritos in lege Judaica neophitos quamplures ad nostram pesenciam destinatos habuimus. Quibus in curia nostra non parvam trahentibus moram, ad indagandam veritatem ejusdem rei ediximus, ut diligenter inquisitionis studium haberent et conscienciam nostram instruerent, qsi qua ipsis super humano sanguine superesset opinio ad aliud inde forte facinus perpetrandum, que Judeos ipsos ad committendum predictum maleficum nducere potuisset. Quorum quper hoc assercionibus publicatis, qui compertum non est in testamento veteri vel in novo, Judeos avidos esse humani sanguinis fedacione caveant, in biblia que dicitur ebrayce Berechet, preceptis Moysi datis, decretis Judaicis que dicuntur ebrayce Talmilloth expressius habeamus, presumentes eciam presumpcione non modica, hiis, quibus sanguis prohibitus est et animalium permissorum, sitim non posse human sanguinis supresse, ri horribilitate, nature prohibicione ac speciei comunitate qua Christianos eciam amplectuntur, et quod, pro eo quod

expositum de animalibus de virorum municionibus habere possent pro nichilo, non exponerent periculo substancias et personas – Judeos loci predicti ab objecto crimine ac alios Judeos Alemannie a tam gravi infamia dictante sententia principum pronunciavimus penitus absolutos. Quapropter presentis privilegii auctoritate sancimus, generaliter inhibentes, quatenus nulla persona, sit ecclesiastica vel mundana, alta vel humilis, sub pretextu predicacionis vel occasionis alicujus, sculteti, advocati, cives vel alii, predictos Judeos specialiter vel generaliter de predicta infamia impetat vel aliquid super hoc eis obiciat notabile vel molestum, scientibus universis quod, cum in servis suis dominus honoretur, quicumque se Judeis servis nostris favorabiles et benivolos exhibuerint, nobis deferre non dubitent, ceteris, qui contra presentis confirmacionis et absolucionis nostre paginam venire presumpserint, offensam nostre celsitudinis incursum. Ut autem presentes, confirmacio et absolucio, inconcusso robore perpetuo perseverent, presens privilegium inde fieri et bulla aurea typario nostre majestatis impresso jussimus insigniri.

Cujus rei testes sunt (...). Signum domini Frederici secundi Dei gracia invictissimi Romanorum imperatoris semper augusti Jerusalem et Sycilie regis. Acta sunt hec anno incarnationis dominice MCCXXX, sexto, mense Julii, none indictionis, imperante domino nostro Fr. Dei gracia invectissimo Romanorum imperatore semper augusto, Jerusalem et Sycilie rege, Romani imperii ejus ano septimo decimo, regni Jerusalem undecimo, regni vero Sycilie tricesimo octavo ; feliciter amen. Datum apud Augustam, anno, mense et indicione prescriptis.

Annexe 10

Serment *more judaico* – Haguenau, 1300.

AM Haguenau AA 1

So einem Juden ein Aydt aufgelegt würd, soll ihm zuvor und ehe er den Aydt thut, vor hande und unter auge ufgelegt werde ein Buch darinnen die Gebott Gottes dem moyse auf dem Berg Sinai von Gott geschrieben sind.

Darin soll er mit bedectem Haupte seine rechte Hand legen, und Schwören wie volgt.

Als hierin Stehe und mir vorgelesen ist, und ich it Worten bescheiden bin, dass will ich steet halten, als mir helfe mein herr Gott der geschaffen hat himmel und erde, Wasser und Feuer Lufft und dufft, Laub und Grass, Berg und Thal und alle creatures. Und ob ich nicht hielt diesen Eidt, so musse mir nimmer zu hilff kommen die heilige Ehe die Gott grab dem heren Moyses auf dem Berg Sinai an dene Steineren Taffeln, und musse mir nimmer zu hilfe kommen die hielige nahme die da geschrieben sind in den fünf Büchern Herrn moyses, und ob ich disen Eidt nicht hielte, so müsse mir nimmer zu hilfe kommen, das allergröste Gebott, das Gebott der Beschneidung derbei hievor unsere altvätter Abraham Isaac und Jacob eine Eydt Stobte und Schwure ; und ob ich diesen Eydt nicht hielte, so müssen mein weib und Kind Wittwen und Wayssen werden, und mein Gruess nimmer kommen zu anderen grüessen.

Traduction par Elie Scheid, p. 125 :

"Aussi vrai qu'est tout ce qu'on vient de lire qui se trouve contenu dans ce livre, et que je veux strictement observer, je dis la vérité. Pour cela, que me vienne en aide mon seigneur Dieu qui a créé le ciel et la terre, l'eau et le feu, l'air et le brouillard, la mousse et l'herbe, les monts et les vaux et toutes les créatures. Et si je ne tiens pas ce serment, je ne veux jamais être soutenu par la Sainte Alliance que Dieu a conclue avec Moise en lui donnant les tables de pierre sur le Mont Sinai ni par les saints noms qui sont inscrits sur les cinq livres de Moise. De plus, si je transgresse ce serment, je renonce à la protection qui doit me venir du plus saint des commandements, celui de la circoncision par lequel nos ancêtres Abraham Isaac et Jacob ont juré. Enfin, si je ne le tiens pas, que ma femme et mes enfants soient considérés comme veuve et orphelins, que mon salut ne trouve plus de réponse, c'est-à-dire que je sois mort civilement".

Annexe 11

Le roi Charles IV envoie Jean de Fénétrange, landvogt de Basse Alsace, en Haute Alsace, pour s'entendre avec Colmar et Sélestat au sujet des biens pris aux *juifs* durant les massacres de la Peste Noire.

AM Colmar AA 172 (10)

Wir Karl etc. tun kunt das wir mit bedachtem mut und rechter wissen dem edlen Johansen von Vinstingen lantvogt in Nyder-Elsassen unserm lieben getrewen gantze macht und volkomen gewalt geben haben und geben mit craf ditz briwes mit den Schultheissen den reten und den burgern gemeinlich unsers und des reichs stete Colmar un Sletztat unsern lieben getrewen von unsern wegen ze reden ze teidingen uunduber ein zekomen umb all sache und bynamen umb das gut das die Juden unser Camerknechte di entleibet sein in denselben steten und anderswo hinter in gelazzen hhaben und gebn in und verlichen von sunderlichen gnaden, den gewalt dazer die Schultheizzen die rete und di Burgere gemeinlich der vorgenante stete Colmar und Sletztat aller Schult und Missetat, ob si dheine haben an der selben Juden tod in der gemein oder besunder welcherlei de sein ledig und los, lassen und sagen mag, von wegen unsers kuniglichen gewalt gleicherweiss als wir selben, und was er mit in geredet und geteidingt oder si ledig gelasset das wellen wir und gelobet mit unserm kuniglichen gnaden, gantz, stet und unveruckt haben und halten gleichweiss ob wir das selben getan hetten, und Sunderlichen wellen wir und gebieten den vorgenannten Schultheissen reten und burgern gemeinlich der selben stete das si Johanse von Vinstingen unserm lanvogte dem egenannte alles dans judengut das hinder in bliben ist welcherlei das sy und in welchen sachen, in antworten Sullen, und in des gewaldig machen und och im mit ganzen trewen und fleizze geholfen sein, das im das dasselbig gut ingeantwortet werde, wo er dis ankempt oder dirferet und nicht gestaten, das der vorgenannte Johans an demselben gnade von ymant gehindert oder escheidigt werde in dheinerweiss.

Mit Urkund dies briefs der geben ist zu Speier do man zalte nach cristis geburt drutzehnhundert und in dem nün und virzigsten ime, an dem nehesten donrestag vur derm palme tag im dritten jar unsere Reiche.

Annexe 12

Obligation faite aux *juifs* de Strasbourg par l'empereur Wenceslas de porter leurs anciens signes distinctifs, 1386 ou 1388.

AM STBG, AA 107 (41).

Wenczlaw von gotes gnaden Romischer kunig

Zu allen zeiten merer des Reichs und kunig zu Boheim.

Lieben getrewen, wir haben vernomen wie das die Juden unser camercknechte in ewren und andern unsern und des reichs Steten gesessen mit Wate gewant und andern unordenlichen Sachen grosse hoffart und unpilde treiben den Cristen und Cristenlichen glauben zu Smacheit und ist unsre ganze Meinung daz sie in sulcher Wate gehen und pflegen sullen nemlichen in Stivallen und in Judenhuten als sie bey alden zeiten und von alters gegangen haben. Also daz man bei den Cristen einen Jud derkennen moge, als das billig ist dovon gebieten wir ewren trewen ernstlich und vestichlich mit diesem brieffe, das ir in eurer Stat bestellet und schaffet mit denselben unsern Camercknechten und Juden daz sie sulcher alder Wade pflegen mit Stifal und hutten und nicht anders und keret hietzu ewern ernste und fleisse bey unserm und des reichs hulden als wir euch des glawben und getrewen. Geben zu Prage an Sant-Dordthoen tage unsers Reiche des beheimischen in dem XXIII und des Romischen in dem X jaren.

"Mes chers, nous avons appris que les juifs serfs de la Chambre impériale établis chez vous et dans d'autres villes de l'Empire font preuve de luxe dans leurs vêtements, dans leurs toilettes, ce qui est insupportable aux chrétiens et à leur religion. Aussi pensons-nous qu'il leur faut s'habiller uniformément de bottes et du chapeau juif, comme ils l'ont fait de tout temps, afin que suivant l'équité, on puisse distinguer un juif d'un chrétien.

Pour cela, nous vous prions instamment par la présente d'y remédier dans votre ville, par les ordonnances édictées concernant les juifs serfs de notre Chambre impériale, afin qu'ils portent à nouveau leurs bottes et leurs chapeaux. Soyez en la matière très sévères, par affection pour nous, pour mériter notre grâce, comme du reste, nous croyons pouvoir nous fier à vous.

Donné à Prague le jour de la sainte Dorothee dans la vingt-troisième année de notre règne de Bohême et dans la dixième de l'Empire romain".

Annexe 13

Loi somptuaire – Cologne 8 juillet 1404.

Stadtarchiv – Köln : HUA 7229b

Juden und Jüdinnen, jung und alt, die in Köln wohnen und als Fremde hereinkommen, sollen solche Kleidung tragen, dass man sie als Juden erkennen kann :

- 1. Sie sollen an ihren Überrocken und Röcken Ärmel tragen, die nicht weiter als eine halbe Elle sind.*
- 2. Die Kragen an den Röcken und überwürfen dürfen nicht mehr als einen Finger breit sein.*
- 3. Pelzwerk darf an den oberen und unteren Enden der Kleider nicht zu sehen sein..*
- 4. Geschnürte Kleider dürfen sie nur an den Armen tragen.*
- 5. Die Aufschläge an den ärmeln von Männer- und Frauenkleidern dürfen nicht länger sein als die Vorderseite der Hand.*
- 6. Die Mäntel müssen Fransen haben und mindestens bis zu den Waden reichen.*
- 7. Die Überwürfe dürfen nicht an beiden Seiten offen sein ; sie müssen bis auf eine Handbreit zur Erde reichen.*
- 8. Die Kapuzen eines jeden Mannes über 13 Jahre müssen mindestens eine Elle lang sein, die Schulterkragen anderthalb Ellen lang und nicht breiter als ein halbes Viertel.*
- 9. Sie sollen keine Seidenschuhe weder im Hause noch draussen tragen.*
- 10. Oberhalb des Ohrläppchen dürfen sie sich nicht scheren lassen, es sei denn, es liesse sich einer den Kopf kahl scheren.*
- 11. Kein Kind über drei Jahre darf geschlitzte oder gerippte Kleider tragen.*
- 12. Ein jüdisches Mädchen darf nur ein Haarband unter sechs Gulden Wert und unter zwei Finger Breite tragen.*
- 13. An Werktagen dürfen jüdische Frauen Ringe von höchstens drei Gulden Wert tragen, und an jeder Hand nur einen.*
- 14. Sie dürfen an Werktagen auch keine vergoldeten Gürtel anlegen, die überdies nicht breiter als zwei Finger sein dürfen.*
- 15. An ihren Feiertagen dürfen sie Gürtel bis zum Wert von zwei Mark Silber tragen, und ebenso dürfen dann die Frauen zwei Ringe bis zu sechs Gulden Wert haben.*
- 16. In der Karwoche und zu Ostern sollen sich die Juden in ihren Häusern aufhalten.*
- 17. Bei Stadtprozessionen und bei Prozessionen durch die dem Juden viertel benachbarten Kirchspiele sollen die Juden in den Häusern bleiben.*
- 18. An Sonn- und Feiertagen sollen die Juden ihre Pfänder nicht öffentlich vor ihren Türen zum Verkauf liegen lassen oder aushängen.*
- 19. Sie dürfen unter der Halle vor dem Rathaus nicht gehen, stehen oder sitzen, ausser wenn der Rat sie vorgeladen hat.*
- 20. Auf dem Rathausplatz haben sie keine Versammlung im Gehen oder Stehen abzuhalten, während der Rat im Rathaus tagt ; doch dürfen zu zweien oder dreien aus ihrer Schule dann hinaus- oder in sie hineingehen.*
- 21. Ihren Kehrriech dürfen sie aus ihren Häusern nicht auf den Platz noch vor anderer Leute Häuser tragen oder tragen lassen.*
- 22. Sie dürfen auf keine Pfänder leihen, die Leute, denen sie abhanden gekommen, gestohlen oder weggenommen worden sind, bei ihnen suchen könnten.*
- 23. Sollte ein Jude oder eine Jüdin gegen dieser Verfügungen handeln und würde dabei ergriffen, dann sollen sie nach dem Willen des Erzbischofs und dem der Freunde der Stadt dafür gestrafft werden.*
- 24. Der Erzboschof und die Freunde der Stadt sind übereingekommen, dass die Juden die bereits aufgenommen sind oder in den nächsten zehn Jahren aufgenommen werden, die Verordnungen, die in den Urkunden des Erzbischofs und der Stadt enthalten sind, zusammen mit diesen genau zu beachten haben.*

Annexe 14

Confirmation par l'empereur du privilège de non tolerandis Judeis de Munster – 1507.

AM Munster : AA 1 (27).

Wir Maximilian (...) thun kundt allermenniglich das unns unnsere und des reichs lieben getrewen Burgermeister und Rat der Stat Munster in Sant Gregorien Thaal haben furbringen lassen. Wie ihre Vordern daselbs, und sy lenger dann menchedgedachtniss reichs, herkomen und gebrauchs daz bey ihnen in der berürten Stat noch im Thaal umb dieselb stat kein Jud weder frawen oder mannen alt oder jung wohnung gehalt oder derzu gelassen werden, derzu auch dieselbe ihre Vordern und sie bisher daselbs zu Munster drei Jahr merkht eines jeden Jahrs nemblich den einen auf Sant Gregorien tag in der fasten, den andern auf den dritten tag des monats September, daran sy Sant Gregorien tag, ordinationis genandt begehen ; den dritten auf Sant Nicolaus tag, und mehr einen Jahrmarkt in dem Dörflin Mühlbach so der berürten Stat munster zugehört, auf Sant Bartholomeus Tag, gehabt, gebraucht, genossen und solches aller in geruhigem Besitz, herkomen, auch als sie bericht wurden dieselben ihre Vordern mit nothdürftigen Briefen über solche Jahrmarkt und freyheiten fürsehen gewesen die ihnen aber durch Brunst verdorben weren, des ihnen kunftiglichen an denselben ihren herbrachten gebrauch, übung und freyheithen zu nachtheil und abbruch, gelangen möchte, und uns darauf demüthiglichen angerufen und gebetten sy und gemeine stat hierinen, gnadiglichen zu fürsehen, das haben wir angesehen solch ihr demuthig zimliche Bitt, auch der getrewen annehmen und willigen dienste, so sie unns dem heiligem Reich in mannigfeltig Briefe oft williglichen gethan haben, und hinfüro in Künftig zeit wol thun mögen und sollen, und darumb mit wohlbedachtem Muth, den selben Burgermeister und Rate zu Munster, die freyheithen, hinfür bey ihnen in der Stat zu Munster noch dem That daselbst umb, keine Juden, weder frawen oder mannen, jung, oder alt, jetzo noch hinfüro in Künftig zeit wohnen zu lassen, ouch die vorbemelte Jahrmerkt zu obbestimten Tagen und Endten, alles wie obbegrten steet, zu halten, mit allen gnaden und freyheiten, gerechtigkeiten und gewohnheiten, wie sie die bis auf Datum hergebracht, gebraucht und genossen haben gnadiglichen confirmirt, bestellt un ddie von newem zugelassen und gegeben, confirmiren, bestetten, zulassen, und geben ihnen die also von newem, und Römischer Königlicher macht wissentlich in Craft dies briefs, und meinen, stzen wollen die in fürohin dieselben von Munster und ir nachlomen, bey den obbestimten ihren herkomen, Gnaden, Freyheithen und Jahrmarkten bleiben, und sich der wie von alter bey ihnen herkomen ist, gebrauchen und geniesen sollen und mögen, von allermeniglichen onverhindert Oberkeit und sonst manniglichen an seinen Jahrmerckten, Rechten und gerechtigkeiten unvergriffenlich und unschadlich (...).

Mit Urkund dies briefs besigelt mit unserm Königlichen anhangenden Insigel, geben in unser und des heyligen Reichs Stat Costanz am ein und zwanzigsten tag der monats Meyen, nach Cristi Geburt, fünfzehnhundert und im siebenten unsers Reichs des römischen im zwey und zwanzigsten und des hungrischen im achtzehnden Jahre.

Annexe 15

Réglementation du commerce des juifs à Colmar par Maximilien Ier – 1510.

AM Colmar : AA 173 (3).

Wir Maximilian (...) tun Junt (...) das unns unnser und des reichs lieben getrewen burgermeister und rat der stat Colmar durch ir erber Potschaft haben furbringen lassen, wie sy ir burger invohner und gemaine stat Colmar durch die Juden so bey ihnen bisher seshafft gewesen sein in manighaftig weis mergklchen und viel beschwert dadurch sy dieselber ir burger und gemain stat in verderblich schaden gefuert werden, und uns darauf demutiglich angerufen und gebeten sie hierin gnediglich zu fursehen wie wir nun all und yeglich unser und des reichs undertanen vor Scheden und verderben zu verhueten und in fridlichen evigem wesen zu behalten genaigt sin.

Demnach haben wir aus den obberfürten und anndern redlichen ursachen unns furbracht und darzu bewegend mit wolbedachtem mute gutem rat und rechter wissen denselben Burgermeister und rat der Stat Colmar und iren nachkomen daselbs, dise besonders gnad und freiheit getan und gegeben, tun und geben inen die ouch von römischer kaiserlicher macht volkumenheit. Wissentlich in Kraft ditz briefs, also das sie allen und yeglichen Juden und Judin daselbs zu Colmar in einer kurtzbestimmter zait zu raumen gebieten und aus treiben und fuerter in ewig zeiten kainen Juden oder Judin einzulassen, noch wesen oder wonnung daselbs zu haben zu lassen schuldig seyn noch durch uns und unser nachkommen am reich noch sonst ymands andern gedrunge werden sollen noch mugen in Kain weis.

Und ob hinfur ainischer Jud oder Judin in die Stat Colmr handeln oder wandeln wurde, dieselben sollen allewegen mit einem gelben ring auf iren Kalisdern bezaichnet sein und den gewondlichen zoll wie von alter herkomen ist geben, der furter an den paw der stat daselbst gelegt werden sol ongewerde. Mit Urkund dies briefs (...). Geben in unser stat Innsbruck am zwein und zwanzigsten tag des monatsjanuars im fünf zehnhundert jare und in dem zehnte.

Annexe 16

Maximilien Ier aux universités de Cologne, Mayence, Erfurt et Heidelberg, ainsi qu'à Hoogstraten, Reuchlin et von Carben – 26 juillet 1510.

REUCHLIN Johannes, *Augenspiegel*, Tübingen, 1511, folios A 2b-3a.

Wir Maximilian, von gots gnaden erwoeltter roemischer kaisser, zu allen zeitten merer des reichs, inn Germanien, zu Hungern, Dalmatien, Croatienn etc. künig, ertzherzog zu Osterreich, hertzog zu Burgund, zu Brabant und pfaltzgraff etc., embietten den ersamen gelertten, unsern andechtigen und lieben getrewen N. rector, vicarien und legenten der universiteten Coeln, Mentz, Erffurt und Haidelberg, Jacoben Hochstrass, ketzermaister, zu Coeln lerer der hailigen schrift, Johansen Reüchlin, lerer der recht, Victorn von Corbo, priester, und allen und yegklichen der hebraischen gesetz, schriftten und wesens gelerten und verstendigen, die nit Juden sein, so mit disem unnsrem brieff oder glauplicher abschrift dar von ersucht werden, unser gnad und alles gut.

Wir haben dem erwidigen Urieln, ertzbischoffen zu Mentz, des hailigen roemischen reichs inn Germanien ertzcantzlern, unnsrem lieben neven und churfürsten, der Juden bücher halben, so sie yetzo über die bücher der zehenn gebot Moysi, der propheten und psalter des Altten testaments gepruchen, ettwas für zenemen und zu handeln bevolhen, laut unnsrer commission des halben uss gangen, des gleichen iüwern ratschlag unngut beduncken hierinn zu vernemen. Dem nach empfehlen wir euch allen und iüwer yedem ernstlichen und woellen, das ir inn den selben sachen uff des genantten unssers lieben neven unnd churfürsten anzaigen fürderlichen unnd onversogenlichen iüwer ratschlege und gut beduncken verfasset unnd die seiner lieb zu schicket, dar mit er wyter unnsrem bevelch nach handeln und procediern moeg, und darinn nit verziehet oder suemig erscheinet, daran thüt ir unnsrer ernstlich mainung.

Geben zu Fuessen am XXVI. des monats Julii nach Christi geburt fünfzehen hundert unnd im zehennenden, unnsrer reich des roemischenn im fünff und zwaintzigsten und des ungerischen im ain und zwaintzigsten jaren. Ad mandatum domini imperatoris proprium. Per regem propria manu. Sernteiner subscripsit.

Annexe 17

Autorisation donnée aux juifs de l'Empire par Maximilien Ier de se réunir – 8 août 1510.
STERN, "Die Versammlung...", *art. cit.*, ZGJD, 3 (1889), p. 248 et suivantes.

Wir Maximilian von gots gnaden erwelter Romischer kaiser zu allen zeitten merer des reichs Germanien, zu Hungern, Dalmacien, Cracien etc. (...) Unns ist von euwern wegen anbracht, wie euch vil obligender beschwerde und neuwerung, so euch widder euwer loblich freiheit und alt herkommen, von weilent unnsern vofaren ain reiche Romisch kaisern und konigen gegeben, in viel wege zugefügt, desshalben euch not sy, ain gemeyne besamlung im reich zu halten und nach dem aber solich besamlung on unser als Romischem keiser gunst und willen nit bescheen mag, sein wir desshalben mit undertheniger bete angelangt und ersucht, unsern gunst und willen euch darin zu geben, dessglichen die Judden, so sich hierin widern mochten, darzu zu halten, damit sy by solicher besamlung erschnen. Daruff haben wir als Romischer keiser unsern gunst und willen darin gegeben und Jud Suessman aus Ober Elsass, Jud Han von Colmar, Jud Mair von Wormbs, Jud Smol von Regenspurg und Judde Mordocheus von Frankenfurt, samentlich und jedem insonders bevolhen, euch allenthalben im heiligen reiche, auch unseren erbliche furstenthumebn und landen an unser stat und in unsern namen in unser und des heiligen reichs stat Wormbs auf einen bestimpten tag zu erfordern (...).

"Nous, Maximilien, élu empereur romain de tout temps par la grâce de Dieu, qui a repoussé les frontières de l'empire allemand, roi de Hongrie, Dalmatie, Croatie, etc. (...). Nous avons été informé par vous que de nombreuses difficultés et nouveautés vous pressent, par quoi vos libertés sacrées et vos anciens privilèges garantis par nos prédécesseurs, les empereurs et les rois du Saint Empire Romain vous ont été refusés. C'est pourquoi il est impératif pour vous de réunir un synode général dans l'Empire. Comme une telle assemblée ne peut être réunie sans nos humbles grâce et consentement impériaux, vous avez fait appel à nous par votre humble pétition pour soumettre notre grâce et assentiment afin que les juifs récalcitrants se présentent docilement. Donc nous, saint empereur romain, avons donné notre consentement et permission et avons instruit le Juif Suessman de Haute Alsace, le Juif Han de Colmar, le Juif Mair de Worms, le Juif Smol de Ratisbonne et le Juif Mordechaï de Francfort, collectivement et individuellement, de citer à comparaître à Worms à une date précise tous les résidents de l'Empire et des environs (...)"

Annexe 18

Mandat de l'empereur pour la confiscation du *Defensio* de Reuchlin – 9 juillet 1513.

PFEFFERKORN Johannes, *Beschyrmung...*, *op. cit.*, folios H 4a-I 1a.

Wir Maximilian, von gots gnaden erwelter romischer kaiser, zu allen tzeitten merer des reichs, in Germanien, zu Hungern, Dalmacien, Croacien etc. kunig, ertzherzog zu Osterreich, hertzog zu Burgundi, zu Brabant unn phallentzgrave etc., enbieten allen unn jeglichen churfursten, fursten, geistlichen unn weltlichen, prelaten, graven, freyen herren, rittern, knechten, hawbtlewten, vitztumben, vogtenn, pflegern, verwesern, ambtlewten, schulthayssen, burgermaistern, richtern, raten, burgern, gemeinden und sonst allen andern unsern unn des reichs underthanen unn getrewen, in was wir den, states oder wesens die sein, den diser unser kaiserlicher brieff oder glawblich abschrift davon furkombt, den sehen oder horen lessen oder damit ersucht unn ermand werden, unser gnad unn alles gut.

Hochgebornen, neven, oheimen, churfursten, fursten und wol gebornnen, edlen, ersamen, andechtigen unn lieben getrewen, als wir verschine zeit dem almechtigen got zu lob unn eer, auch auffenthaltung unsers haylligen glaubens, der gemeinen judischeit in dem hayligen reich ir Talmut unn etlich ander bucher, die sy wider ns unn den Christen glawben, auch ir gesetz, annemen unn gebrauchen unn dar durch selbs in weitter irrung komen, zunemen furgenomen und darauff etliche bucher besichtigen und nemen lassen, unn aber ander unser und des haylligen reichs sweren obligenden geschefft halben solch sachen ain zeitlang in rue gestelt haben des wwillens, mit der zeit ferrer dar in zu handeln, werden wir yetzo bericht, wie Johannes Reuchlin, lerer der recht, sonderlich jetzo am jungsten ain buchlin trucken unn offentlich ausgen hab lassen, dar in er die gemein universitet der hailligen schrift zu Coellen unn den ersamen, unsern lieben andechtigen Arnolten von Thungern, lerer der hailligen geschrift, etwas swerlichen ainzeucht unn verungelimpfft. Diweil aber solch buchlin unn schriften unsern furnement widerwertig sein unn der gemein mann dar durch geergert werden mochte, deshalben uns dans als romischen kayser unn obersten heubt unn beschirmer der kirchen darein zu sehen geburt unn gantzlich gemeint ist. Dem nach emphelhen wir euch allen unn sunderlich unsern lieben neven, oheimen unn churfursten, den ertzbischoffen zu Mentz, Coellen unn Trier, auch den ketzermaistern unn inquisitorn des unglawbens, das ir solche obgemelte buchlin, die Johan Reuchlin in den obenstimbten sachen ausgeen hat lassen, allenthalben in ewren furstenthumben, landen, steten, fleckhen, herschafften unn gebieten abthun unn undertrucken unn die nit fail haben oder verkauffen lassen, solches auch bey den peenen unnd straffen, die wir zu ewr jedes messigung stellen, mit den euren allenthalben ernstlichen verschaffen unn vorfugen unn dermassen dar ein sehen unn handeln, damit solch bucher abgethon unn abgestelt und dar durch niemandt geergert oder verungelimpfft werde. Daran thut ir unser ernstliche maynung.

Geben zo Coblentz am newndten tag des monedts Julii anno Domini funfftzehnhundert unnd im dreytzehendenn, unserer reiche, des romischen im achtundzwaintzigsten unn des hungerischen im vierundzwaintzigsten. Per regem propria ad mandatum Cesarie majestatis proprium Gabriel Vogt.

Annexe 19

Règlement concernant les juifs d'Obernai – 1524.

AM Obernai : BB 9.

Traduction d'Elie Scheid, p. 110.

"(...) Que les *juifs* sachent et prennent bonne note qu'ils ne pourront venir à Obernai que les jours de marché et de foires, ce qui leur coûtera chaque fois, par personne, 6 deniers comme droit d'entrée.

Il ne leur est pas permis d'y passer la nuit.

Si le besoin l'exige et qu'il faille qu'un Juif, homme ou femme traverse la ville sans devoir s'y arrêter en dehors des jours de marché, il payera deux deniers.

Aucun Juif ne fera de prêts d'argent en ville. Si les bourgeois ne trouvent pas ailleurs, les *juifs* pourront leur bailler à gages contre des objets meubles. Mais alors il faut qu'un temps soit stipulé par écrit pour la reprise des gages. Le délai expiré, le Juif sera libre d'en faire ce qu'il voudra.

A moins d'y être mandé, un Juif ne devra pas entrer dans la maison d'un habitant de la localité.

Si un bourgeois s'adresse de son propre gré à un Juif pour faire un emprunt, les conditions précédentes ne devront pas être changées.

Dans ce cas ou tout autre, le Juif ne devra pas rédiger l'écrit sinon il perdra les intérêts de son capital et payera une amende d'A florin.

Enfin tout Juif qui viendra en ville portera sen un endroit visible soit un anneau soit une marque quelconque qui le fasse reconnaître (...).

Annexe 20

Rouelle imposée aux juifs des terres alsaciennes et des pays de l'Autriche antérieure par Ferdinand Ier – 1551.

AM Haguenau, GG 65, AM Colmar, AA 173 (32).

Et AM Strasbourg, III 174/28 (en 1557).

Ferdinand von Gottes gnaden, Römischer, zu Hungarn, und Beheim König, infant in Spanien, Ertzherzog zu Oestreich, Herzog zu Burgund, Steyer, Kärndten, Krain und Wirtembrg, etc., Grave zu Tyrol.

Embitten allen und jeden Prelaten, Graven, Freien, Herren, Rittern, Knechten, Landhauptleuten, Hauptleuten, Bitztumen, Vogten, Pflegern, Verweseren, Amtsleuten, Burgermeistern, Richtern, Rhäten, Burgern, Gemeinden, und sonst allen andern unseren unterthanen und getrewen geistlichen und weltlichen, in was wüerden stand, oder wesen die allenthalben in unsern ndern oberen oder vorderen oesterreichischer Fürstenthümer und landen, obrigkeiten und gebieten gesessen sind, denen dieser offener brief fürkommt, den sehen, lesen, hören, oder sonst in Erinerung kommen, unser Gnads und alles Güts.

Nachdem uns nun zu mer und offermals Glaublichen angelangt, welcher massen sich die Jüdigkeit, welcher wir an etlichen orten unserer Furstenthumben und Lande, zu hausen und gevonen, auf Gnaden zugelassen und bewilligt, nicht allein mit iren unziemlichen unleidlichen Gesuch, und wücherlichen Contract und handlungen, unserem Christlichen Volk und unterthanen, zu derselben beschwerlichen und verderblichen nachtheil und schaden, sondern auch sonst in vil anderwegs, sich allerlei böser ärgerlicher, und lasterlicher taten, zu Schmach Verschimpfung und Verachtung unseres heiligen Christlichen namens, glaubens und religion übe und gebrauche welche ärgerliche böse Handlungen, guten teils aus dem erfolgen sollen ; das sie die Juden an mer orten, on alle judische Zeichen, undon unterschied der kleidungen und trachten, unter den Christen wonen und wandeln, und von denselben nicht unterschieden, noch erkennt werden mögen.

Derwegen dunn uns, als einem christlichen regierenden Herrn und landfürsten, in krafft unseres tragenden Amts, zustehen und wohlgebüren will hierinnen gebürlich einsehen haben und nicht allein den beschwerlichen verderblichen gesuch und wucher bei den Juden, sondern auch so vil immer müglich, die andere lasterliche böse handlungen und thaten, so aus der Juden beiwongung, und das sie von anderen Christen nicht erkennt werden, abzustellen und Verordnung zu tun, das zwischen den christen und juden an kleidung und tracht, etwas ein unterschied gehalten, und die juden an einem zeichen, wie an andern orten mer Orten beschiebt, bemerkt und erkennt werden. Und demnach so setzen, ordnen und wollen wir, mit wohlbedachtem muth, gutem, zeitigen Rate als regierender Herr und landfürst aus landsfurchtlicher Macht, hiermit wissentlich und in Krafft dieses Briefes, als all und jede Juden, so sie ernenneten unsern erblichen furstenthumen und Landen gesessen sint, und darin hin und wider handeln und wandeln, zu einem Zeichen daran sie von den Christen unterschieden und erkennt werden (unangesehen aller Statuten, Ordnungen, Satzungen, Exemption, und Freiheiten, so sie gemeinlich oder ihr etlich von welend unsern Vorfahren, Keisern, Königen und regierenden Landsfürsten, löblicher Gedächtniss oder uns erlangt haben möchten, wöhlen allen und jeden soviel die dieser unser Ordnung und Satzung in einig weg abbrüchig oder verhinderlich sind, verstanden werden mögen, wie hiemit in Krafft dieses briefes, genstlichen deogirt haben wollen.

Nun hinfuro und in monatsfrist nach publicirung dieser unser general anzufahen an seinem oberen Rock oder Klaid, auf der linken seiten der Brust, einer gelben ring, hiebei verzeichenter runde und breite des zirkels, und nicht schmeler oder kleiner, von einem gelben Tuch gemacht, öffentlich und unverborgten gebrachen und tragen, sollen. Wo aber einer oder mer aus den Juden nach erscheinung angeregter Monats frist, diser unser Satzung und ordnung obestreten, und sich obbemelts zeichen nicht gebrauchen wurde, der soll zum ersten und andern mal, die kleidung die er antregt und alles dass jenig die die was bei ihm gefunden wird, verwürkt haben und der halb theil desselben, dem Anzeiger, nd der übrig halb theil der Obrigkeit, oder dem Gericht, darunter der Jud also ohne zeichen betreten wird, zustehen und erfolgen. Im fall aber das er zum dritte mall betreten wird, soll er nit allein jetztgehörter massen, die kleidung und das bei ihm gefunden wird, verwürkt haben, sondern et sammt seinem Weib und Kindern noch dazu uns alsbald aller unserer oesterreicher fürstenthümer und lande in evigzeiten verwisen werden. Doch wann die Juden ihrem Gewerb und Noturfft nach ober Land ziehen, sollen sie solch zaichen auf der Strassen zutragen nicht schuldig sein, bis sie in ire herbergen und nachlager in die Stet, flecken oder dörfer kommen alsdann sollen sie das Zeichen wieder herfur nemen uundtragen, und dadurch sich für Juden zu erkennen geben, ongeferde.

Und gebieten demnach euch allen, und eurem jeden in Sonderkeit, mit allem Ernst und Wöllen, das ihr ob diser Satzung furderlich, und zu Abstellung der Verhandlungen so durch die Juden darvider zu über understanden werden die Notturfft erfordern wirdet. Und euch hierin nit anders haltet, alles bei vermeidung unserer, schweren Ungnad und Straf.

Gegeben in unserer Statt Wien der ersten tag des Monats Augusti Anno 1551, unseres Reiches des Römischen in 21ten und der andern im 25ten. – Ferdinand.

Annexe 21

Serments more judaico . Rouffach, 1613.

AM Rouffach BB 126

Man soll dem Juden so ein aidt schwören will, sein rechte handt in das christen handt nehmen und sprechen also schwörest du bey dem Gott Abraham Isaac und Jacob und wo du lügest oder geferdzt zu diesem Aidt brauchest, so thue sich das erdtreich auf und schlinde dich als Dathan und Abiran geschehen ist.

Als dir mit Worten bescheiden ist, das schwörstu bey dem gesetz Moysi und der zehen gebotten zu leisten getreulich und ungeverlich der helff dir der Gott Adonay sein gewaltige Gottheit, alle sein heiligkeit und der Gott Abraham Isaac und Jacob, und ob du unrecht schwörest so müssen dir die zehn Gebott und die fünf bücher Moysi und die fluch darin begriffen deinen leib und seel ein ewiger fluech sein.

Saverne, 1613.

AM Saverne : CC 5.

Als mich der zu reden hat gestrept und mit Worten bescheidt bin, dass bin ich unschuldig gar und gantzlich, also helfe mir der allmächtige höhe Gott, der beschafft hat himel und erde, wasser und feyer, luft und duft, laub und gras, Berg und thal, und alle creaturen, und ob ich liege in dessen Eyde, so muss mir nimmer zu hilf komen, die heilige Ehe die Gott gabe dem Herren, Herrn moyses uf dem Berg Sinäi, an der Steinern Taffeln, und musset mir nimmer zu hilf komen, die heilige namen drey, die da geschrieben stant in den fünf Büchern herr moyses, und ob ich liege in diesem Eyde, so muss mir nimmer zu hieff kommen, das alter gröste gebott das gott geben, das gebott der Beschneidung da hievor unser altvätter Abraham Isaac und Jacob, eyde stobten und Schwörten, und ob ich liege in diesem eyde, so muss mein Weib Wittwe werden, und mein kind weisse, und mein Griess nimmer kommen zu andern Griess.

Dieser Eyd soll ein Jud schwören uf irem dalmutbuche und mit den füessen stehen auf einer Schweinhaut, aber man erlast sy es um bittwillen das sie nitt uf der hüte steen.

III. TEXTES EMANANT DES HUMANISTES ET DES THEOLOGIENS.

Annexe 22

Extraits de la Narrenschiff de Sebastian Brant – 1494.

BRANT Sebastian, *Das Narrenschiff. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494*, KNAPE Joachim (éd.), Stuttgart, 2005.

Les nombres correspondent au n° des fables.

28 *Von wider gott reden.*

(v. 28-30) (...) *Dann durch din narreht fantisieren
Das judisch volck das lert uns wol
Ob gott well das man murmeln soll (...).*

31 *Von uffschlag suchen.*

(v. 25-27) (...) *Also verdurbent in der wüst
Der juden vil, der keyner müst
Noch solt gantz kumen in das landt (...).*

93 *Wucher unfurkouff.*

(v. 21-25) (...) *Gar lydlich wer der juden gesuch
Aber sie möegen nit me bliben
Die krysten juden, sie vertriben
Mit juden spiess die selben rennen (...).*

"(...) Les taux des prêteurs juifs
étaient toujours encore
tout justes tolérables,
mais ils ont dû partir
chassés par les chrétiens
qui se font plus juifs qu'eux
et jonglent à leur tour
avec l'épée des *juifs*
dans les joutes d'usure (...)"

Concernant les *juifs* ou le peuple juif, Brant utilise cette dénomination dans les chapitres 28.29, 31.26 et 88.27 selon les cas comme synonyme des proches du peuple biblique. Dans le chapitre 110b.50, il est question au contraire d'un groupe populaire contemporain : les adeptes de la foi juive.

95 Von Verführung am fyrtag.

(v. 1-9) *Das synt burger zu Affenbergk
Die all ir sachen, und ir werck
Sparen alleyn uff gbannen tagen
Die müssen uff den affen wagen
Dem eynen, muss man ross beschlagen
Dem andern knöpflin setzen an
Das man nun langst soltt han gethan
Do man sass by dem spyl und wyn,
Dem fület man die spitzen syn
Vil hudelen muss man dar in stossen (...).*

(v. 46-61) *Die juden spotten unser ser
Das wir dem fyrtag dunt solch ere
Den sie noch haltten also styff
Das ich sie nit inns narren schiff
Woltt setzen, wann sie nit all stunt
Sunst irrten, wie eyn douber hundt
Eyn arm man holtz am fyrtag lass
Und wart versteynt, alleyn umb das,
Die Machabeer wollten nitt
Am fyrtag wören sich zu strit
Ir wurden vil erschlagen dott,
Man samlet nytt das hymel brott
Uff den fyrtag, als gott gebot,
Aber wir arbeytten on nott
Und sparen vil uff den fyrtag
Das wir nit thün went andere tag (...).*

98 Von uslendigen narren.

(v. 1-16) *Noch sint sunst vil unnützer lüt
Die wüst gantz inn der narren hüt
Und sint dar inn verharret gantz
Gebunden uff des tüfels schwantz
Und sint zu bringen nit dar von
Will ich still schwygend für sie gon
Und sie lon inn ir narrheit bliben
Und von ir dorheyt wenig schriben
Als Saracenen, Türcken, Heyden
All die vom glouben sint gescheyden
Den glich ich ouch, die kätzer schul
Die haltt zu Prag, den narren stul
Und hat gespreit uss iren standt
Das sie ouch hat yetz Märhern landt
Die wüst inn die narren kapen tretten (...).*

99 *Von abgang des glouben.*

(v. 10-20) *Wir nemen (leyder) gröblich war
Des krysten glouben nott, und klag
Der myndert sich von tag zu tag,
Zum ersten hant die kätzer hert
Den halb zerrissen, und zerstört
Dar noch der schäntlich Machamet
Inn mer, und mer verwüestet het
Und den mit sym irrsal geschänt
Der vor was gross inn Orient
Und was glöubig alles Asia
Den Mören landt, und Affrica (...).*

(v. 115-118) (...) *Zum erst die Saracenen hant
Das heilig und gelobte landt
Dar noch die Turcken handt so vil
Das als zu zalen, näm vil wile (...).*

(v. 129-132) (...) *Durch gott, ir fürsten sehen an
was schad, zu letst dar uss werd gan,
wann ioch hyn under kem das rich
Ir blyben ouch nit ewigklich (...).*

(v. 212-214) (...) *Leb ich, ich man noch manchen dran
Und wer nit an myn wort gedenck
Die narren kappen, ich im schenck.*

Annexe 23

Fable de Sebastian Brant – 1501.

Fabeln (1501), SCHNEIDER Bernd (éd.), Stuttgart, 1999, n°9, p. 186-187.

De Judeo qui cacando invenit pecuniam;

*Qui bona pro Christi terrena relinquit amore,
Is tandem capiet centuplicata quidam.
Nam bene facta Deus linquit sine munere nunquam,
Dispensat justo pondere cuncta Deus.
Sed non continuo dat cunctis cuncta cupita,
Nec terrena bonis premia distribuit.
Unde haud jure Dei bonitas culpat, in omni
Si non dat justis, que voluere, loco.
Expectanda dies homini est, quo tempore tandem
Huic confere velit illa vel illa Deus.*

Judeum cum multi hortarentur ad Christi fidem, egre ille bona sua dimittebat. Suadebant complures, ut ea daret pauperibus, quoniam secundum Evangelicam sententiam (que esset verissima) centuplum esset recepturus. Persuasus tandem ad fidem conversus est distributis inter pauperes, egenos et mendicos bonis. Inde per mensem fere hospitio exceptus est honorifice a diversis Christianis, cum ei omnes blandirentur et laudarent factum. Ille tamen qui precario viveret, expectabat in diem centupli promissionem. Et cum multos sacietas cibandi hominis cepisset jamque rarus invitator reperiretur, cepit homo admodum egere ita, ut ei necesse esset divertere ad hospitale quoddam, in quo morbo correptus ad extremum vitae devenit, cum sanguis per posteriora efflueret. Desperans itaque salutem et simul diffusus pollicitationis centupli, ex anxietate quadam aerem querens egressus est lectulum ad secessum ventris in pratulum propinquum, ubi cum constitisset, quesitis post egestionem ad tergendum anum herbis invenit involucrum lineum refertum lapidibus preciosis. Qua re ditior factus adhibitis medicis convaluit atque domo empta et possessionibus vixit postmodum in summa rerum opulentia. Cum ergo diceretur ab omnibus : "Ecce, nonne verum prediximus tibi Deum centuplum redditurum ?", "Reddidit", inquit ille, "sed tamen prius, ut usque ad interitum cacrem sanguinem, permisit". Dictum contra eos, qui Deum centuplum rerum temporalium se semper restitutum pollicitum fuisse his existimant, qui bona sua ejus amore dereliquerunt, cum tamen de eterno et celesti, non de terreno centuplo divina intelligenda sit sententia. In eos preterea dictum, qui tardi in beneficio dando aut reddendo existunt, cum tamen secundum Hesiodi sententiam agros fertiles imitari deceat, qui fructum multiplicatum cum fenore reddunt. Et apud Plautum legitur : improbus est homo, qui beneficium scit sumere et reddere nescit.

Annexe 24

Extraits de la chronique de Conrad Pellican.

Das Chronikon des Konrad Pellikan zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen, RIGGENBACH Bernhard (éd.), Bâle, 1877.

p. 14 [1499] *Sociorum autem in itinere permutatione, quia multi eramus, factum est, ut jungerer comes cuidam Patri, Paulo Pfedersheimer, insigni praedicatori, qui ex Judaeis conversus Moguntiae dudum, et magister in artibus promotus, minorita postea factus et celebris erat, vocatus et ipse a comitia, ad Oppenheim. Eidem confabulatus per iter, significabam habuisse me a puero et a triviali schola affectum et desiderium sciendi Hebraeorum linguam. Cum enim puer, circiter undecim annorum vel minus, inter pueros audissem, qendam Doctorem theologum disputantem cum Judaeo de christiana fide, confusum fuisse respondendo, non solum a*

p. 15 *Judaeo, sed etiam a Judaea. Id ego audiens, puer, vehementer obstupui et indolui, non sine quodam conscientiae scandalo, quod fides nostra christiana non solidioribus argumentis fulciretur, quam quae possent a Judaeis contra doctos Theologos convelli (...il semble que Pellican jeune entend des noms qu'il ne connaît pas, pour lui tout semble mystérieux, il entend aussi une dispute entre les tenants de la traduction vernaculaire et les partisans de la vérité hébraïque : et saepius allegatam hebraicam veritatem contra translationem vulgatam). Haec omnia visa, audita, lecta, puerum me, et jam adolescentem, sollicitabant ad discenda hebraea, si quae occurrerent vel membranae, quibus nostri codices ligabantur. Nec tamen usque in eum diem mihi occurisset quaecunque opportunitatis discendi*

p. 16 *hebraea, ex quibus desumenda tamen erat dubiorum in sacris intelligentia in Veteri, sicut graecorum in Novo Testamento (...). Consilio habito praelati inter eos Moguntiam descenderunt, inter quos meus guardianus et praeceptor Paulus Scriptoris, cum alio Paulo, converso Judaeo (Paul Pedersheimer), ceteri fratres illorum socii manebamus aliquot diebus in Oppenheim, et retrocedebamus bini ad loca propinqua, ne gravaretur conventus sicque ego cum socio quodam per Heidelbergam redii ad Pfortzen, ibi expectaturus meum praeceptorem secuturum, expeditis rebus Moguntiae cum gardiano Pforcensi. Commendaveram autem diligenter abeunti Moguntiam meo patri, ut commonefaceret Paulum Neophitum, de transmittendo mihi libro hebraico. Post aliquot dies superveniens Paulus Scriptoris, magnum codicem gestaverat in humeris, talis et tantus vir, a Moguntia ad Pfortzen, ut studiis et desideriis meis gratificaretur, quae probabat valde, quum ipse quoque jam antea graeca didicerat, a Reuchlino eatenus instructus, ut epistolium graece eidem scriptum a Paulo viderim et legerim (...).*

p. 17 (...) *Jam ego intelligebam in hebraeo codice applicato et collato in dictione קוין primam literam esse z vel s, terciam o, ultimam n et sic subinde. Accedebat quoque usui et votis meis in fine adjectus modus legendi hebraea, cum literis et punctis, earumque potestatibus. Hoc ergo modo profeci in lectione hebraica*

p. 18 *non nihil, statim processi ad intelligentiae studium, hoc modo, adsignavi mihi in charta hebraicorum nominum interpretationes : nempe inveniebam קוין significare visionem, בן ben : filium, hasa : vidit (...).*

p.. 19 (...) *Contigit tamen, anno eodem 1500 in Augusto ascendere me cum Paulo meo praeceptore Ulmam, ubi audieram esse sacerdotem virum bonum, nomine Joannes Beham cantorem, qui a Judaeis Ulmensibus, antequam expellerentur, didicerat hebraea, et multa*

habebat, multo aere redempta a quodam paupere Judaeo, elegantissimo scriptore (...). Non enim hactenus inveni inter omnes Judaeos quemquam nec in Alsacia, nec

p. 20 Wormaciae, nec Franckfordiae, nec Ratisponae, vel alibi, qui vel unam mihi grammaticalem quaestionem resolvere potuerit (...).

p. 22 Eodem quoque anno 1501 confeci grammaticam hebraicam, quoad ea, quae in tribus fragmentis, quae perscripsi, continebantur, quorum intellectum ex germanicis translationibus discere cogebat, multo labore et cogitatu, sed et Dictionario jam collecto, adjeci quoque ex graeco Dictionario graecas hebraicorum verborum interpretationes (...).

p. 48 [1514] (...) ad Ingoldstadium, ubi aliquot diebus agentibus nobis pro more, Dominus Doctor Joannes Eckius a multis annis mihi familiaris (ils ont étudié ensemble à Tübingen), dictionarium hebraicum quotidianae locutionis mihi rescribendum liberaliter contulit (...).

p. 49 (...) Inde ad novam Civitatem ad flumen Eysch (Neustadt an der Aisch, près de Nüremberg), accessimus officii nostri gratia. Ibi tunc vivebat adhuc Elias Levita Judaeus, nondum grammaticus, ideoque mihi ignotus, qui tamen cum aliis Judaeis post mortem Marchionissae de Brandenburg, tunc ibi residentis vetulae, per filium successorem Casimirium vel Georgium expulsus, Italiam petiit, ubi Hebraeorum Grammaticam didicit primum ; deinde ibidem quoque expulsus, Roame eandem docuit Christianos, donec ibidemque expulsus est, non modico urbis et sui damno (...) cumque otium permetteret Franckfordiam adii, a Judaeis aliquid ibidem inquisitrus ; sed indoctos omnes inveni, quamlibet Rabinos convenissem duos, R. Nathan et R. Meyer : vacuus ergo redii, et per Ingelnheim pervenimus Crutznacum (...).

p. 133 [1539] (...) Transtuli quoque librum Massoreth, quem hebraicum edidit Elias Grammaticus (Elia Levita) (...).

Annexe 25

Jacob Wimpheling contre les juifs de Sultz.

WIMPHELING Jacob, *Jacobi Wimpheling opuscula*, s.l., s.d. [BNUS : MS.286].

*Reverendi domini Argentinensis episcopi cancellario J. W
Contra judeos usurarios in ecclesiam sulzensem¹ intrusos*

*Credo tibi constare ab officialibus domini
mei Argentinensis ante decem fere annos
in villam Sultz ecclesie mee infideles
cristiane fidei hostes / et beatissime Marie
virginis irrisores esse positos / in qua certe/
villa nunquam antea fuisse tales / memo-
ria est / obferro te / per caritatem in te /
meam / per singularem diligenciam quam
in nepotem tuum Nicolaum in #grammatice² rudimentem
~~grammatice~~ exhibem / ut super hoc cogites deli-
beres efficias / ut a villa (in quo prius
nunquam habitaverunt) usurarii ma-
nifesti / nostre religionis inimici / et sim-
plicium/ ruraliumque subversores/ et assidium
fu³/ fructi refugium / a nostro optimo christianissimoque
principe argentinensi episcopo (cujus
inclita Maria patrona est) tandem
repellantur / ad honorem Dei et sue matris
damnaque multa corporum/ animarum fideique
vitanda/ vale⁴.*

¹ Adjonction, autre main (?), encre plus pâle.

² Marge gauche. Correction

³ Dans la marge gauche

⁴ Je remercie M. Georges Bischoff de m'avoir aidée à transcrire le document.

Annexe 26

Lettre de Johannes Reuchlin à son frère Dionysius – 7 mars 1506.

REUCHLIN Johannes, *De rudimentis hebraicis*, Pforzheim, 1506, folios 1-4.

C'est dans les années 1480 que le médecin juif Jakob Yehiel Loans devient le professeur d'hébreu de Reuchlin. Il est ensuite à Rome en 1498 où il approfondit cette langue avec le Juif Obadia Sforza de Cesena. Dans cette lettre, il dit à son frère que l'hébreu est une langue accessible et qu'elle est nécessaire à la compréhension de *l'Ancien Testament*.

Joannis Reuchlin Phorcensis LL. Doc.[toris] ad Dionysium, fratrem suum germanum, De Rudimentis Hebraicis liber primus. (...) Tunc enim tollitur omnium interpretationum commune fastidium, cum illa ipsa Veteris testamenti biblia in sua primordiali, hoc est Hebraica, lingua et legi a nostris et intellegi possit (...). Cum igitur Hebraicae bibliae passim in Italia imprimantur, quas sibi quisque pauco aere mercari facile queat, neque tamen ex omni literatissimorum hominum numero in hunc usque diem inventus sit unus vel item alter, qui pro sanctissima theologia linguam Hebraicam grammaticorum more Christianis demonstraret, fortasse quod vel tantum laborem majores nostri fugerunt, qui prope mea sententia est infinitus, vel suae dignitati putavere impar, quod summis divinarum humanarumque rerum disciplinis relictis quasi ludi magistri ad puerilia elementa se converterent, ego miseratus tam sanctas literas indolui mea aetate studiosos diutius Hebraicae linguae scientia carere. Quapropter illorum ingenio favens ausus sum, licet supra modum forsitan temere, primus omnium et tam grave pondus meis humeris imponere et simul offerre me latratibus mordacium, utinam Judaicis solum (...).

Cumque me misisset ad serenissimum imperatorem Fridericum tertium inclytus princeps Eberhardus Probus, is, qui postea in splendissimis Vangionum comitiis a Max. Aemiliano Romanorum rege uno imperii consensu dux primus Vuirtembergensium auctoratus est, de cujus patriciis ego quoque consul eram, tum reperi ea in legatione Judaeum doctum simul atque literatum nomine Jacobum Jehiel Loans, imperiali munificentia et doctorem medicinae et equitem auratum. Is me supra, quam dici queat, fideliter literas Hebraicas primus edocuit. Post vero legatus Rhomam ad Alexandrum sextum, qui reliqui fuerant ea in lingua canones, qui me quotidie toto legationis tempore perquam humaniter in Hebraicis erudit non sine insignis mercedis impendio.

Quod iccirco, germane frater, ad te scribo, ut animadvertas et saepius cum tua mente revolvas, quantis laboribus, temporibus et impensis Hebraicae linguae sola initia sortitus sim, quae tibi nunc longe uberiora trado, quam acceperim. Dictionarium enim Hebraicum multo et acri studio solus confeci et exercitamenta caetera, quae tibi et oculis et animo videre licebit (...).

Tribus itaque voluminibus totum negotium adjuvante deo conficiam : primum erit de literis, syllabis et dictionibus usque ad ea vocabula, quae a K incipiunt, secundum de dictionibus inchoantibus ab L usque ad finem vocabularii, tertium de arte grammatica et ejus exercitatione. Inscriptio hujus libri est De rudimentis Hebraicis eo, quod non jam doctis, sed rudibus ac erudiendis ea volumina composuerim, deinceps altiora deo annuente daturus, quae ad arcanam Pythagorae disciplinam et artem cabalisticam deserviunt a nemine prorsus intellecta nisi Hebraice praedocto. Recte vero speraverim quoslibet religionis Christianae studiosos non tam libenter a Judaeis quam abs te sacerdote et a memet ipso, quanquam uxorio, ista suspicere rudimenta Hebraica, quippe utriusque Christianis et ex parentibus

Christianis, Georgio et Elissa Phorcensis municipii civibus, prognatis. Hortor ergo te, mi Dionysi, ut ad laudem et gloriam dei optimi maximi atque utilitatem sacrae scripturae, simul etiam ad praeparationem abstrusissimarum artium et antiquissimae priscorum philosophiae hunc librum pluribus idoneis industriisque hominibus impertiaris, quatenus auxiliare nomen dei summi conspicue agnoscat, diligenter ametur et ferventissime laudetur, quod est benedictum in saecula (...).

Annexe 27

Gutachten de Johannes Reuchlin – 1510.

REUCHLIN Johann, *Gutachten über das jüdische Schriftum*, LEINZ-VON DESSAUER Antonie (éd.), Stuttgart, 1965.

Ratschlag, ob man den Juden alle ire bücher nemmen, abthun und verbrennen soll.

(f. 1 recto) Dem durchleüchtigsten und hochwirdigsten fürsten und herrn, herrn Urieln, erzbischoff zu Mentz, des hailgen römischen rychs durch Germanien erzcanzlern und churfürsten etc., mynenem gnedigsten herren, Embeut ich, Johannes Reüchlin von Pfortzheim, maister in der philosophi und in kaiserlichen rechten doctor, myn undertenig, gnedigster herr !

Hochwirdigster fürst, gnedigster herr !

Des allerdurchleüchtigsten und grossmechtigsten fürsten und herren, herren Maximilian, Römischen kaisers, unssers allergnedigsten herren commission und bevelch, hievor an euer fürstlich gnaden aussgangen und jetzt mir sampt ainem mandat überschickt, hab ich aus rechter undertenigkait mit hohen eeren und reverenz empfangen, wie sich gebürt ; darin mir bevolhen ist, den handel der genommen oder consignierten judenbücher, so sie yetzo über die gebott Moysi, der propheten und psalter des alten testaments gebrauchen, grüntlichen und nach notdurft zu erwegen, und zu ratschlagen, welchermassen und uff was grund und weg das alles anzufahen und zu thund sy. Und sunderlich, ob sollich bücher abzethun göttlich, löblich und dem hailigen cristglauben nützlich sy und zu meerung gottsdienst und guttem kommen mög.

Wiewol ich mich aber solcher grossen sachen, der cristenlichen kirchen nütz und römischer K. M. lob und eer betreffende, gar vil zu klain wais und acht, yedoch aus schuldiger pflicht will ich lieber gegen mengklichem für anweis dann für ungehorsam gehalten werden, und daruff mein klain verstendigkait in geschrift geben uff die fragen, wie hernach volgt :

Ob den Juden ire bücher solent oder mögent von rechts wegen genommen, abgethon oder verbrennt werden ?

Sagen etlich ja, uss vil ursachen.

Zum ersten : dann sie seien wider die cristen gemacht.

Zum andern : sie schmehen Jesum, Mariam und die zwelfbotten, auch uns und unser cristenliche ordnung.

Zum dritten : dann sie seien falsch.

Zum vierden : so werden dardurch die Juden verführt, das sie verharren in irer jüdischhait und nit zum cristenglauben kommen.

Welcher aber solch gros übel weren möcht

(f. 1 verso) und das nit verhütet noch abtette, der were dem tetter gleichförmig zu achten und das sollte als ain mitverwilliger gleicher straff gehalten werden.

Aber etlich synd, die darzu sagen : Nain, auch nit on ursachen.

Zum ersten : dann die Juden als underthonen des hailigen römischen reichs sollent by kaiserlichen rechten behalten werden.

Zum andern : was unser ist, das soll von uns nit mögen kommen on unsser zuthun.

Zum dritten : kaiserliche und künigliche recht, auch andere fürstliche satzungen habent es fürkommen, das nieman das syn verliere durch gewalt.

Zum vierden : so soll ain jeglicher by synem alten herkommen, brauch und besess behalten werden, ob er gleich ain rauber wer.

Zum fünften : so sollent die Juden ire synagogen, die man nennet schul, rüwiglich, on irrung und eintrag mögen halten.

Zum sechsten : so sind sollich judenbücher noch nit, weder von gaistlichen noch weltlichen rechten, verworfen noch verdampt.

Und darumb mainen dieselben, man soll nit mögen solliche bücher den Juden abreissen und die undertrucken oder verbrennen.

In gottes namen, amen

Uff dise frag zu antwurten, ist not zu bedenken, was zizania und unkraut und was triticum oder waissen sei, damit ains nit mit dem andern ussgerauft werd, wie das hailig evangelium spricht (Matthaei, 13). Nun find ich under den judenbüchern, das sie seien mannicherlai gestalt.

Zum ersten : die hailig schrift, haissen sie Essrim varba, das ist 24, dann sovil haben sy bücher in ir bibel.

Zum andern : den Thalmud. Das ist ain versamelte leer und auslegung aller gebott und verbott, so in der thora, das ist in den fünf büchern Moysi, inen gegeben, der do sechshundertund 13 in der zal durch vil irer hochgelerten vor langen zyten beschriben sind.

Zum dritten : find ich die hohe haimlichhait der reden und wörter gottes, die sie haissent Cabala.

Zum vierden : find ich scribenten und doctores, die do glos und comment schreiben, über yeglichs buch der bibel insunderhait. Solliche comment oder commentarien haissen sie perush.

Zum funnften : find ich sermones,

(f. 2 recto) disputationes und predigbücher, genannt midrasch oder draschoth.

Zum sechsten : find ich gelert leüt und philosophos in allen künster, die werden mit gemainem wort sepharim, das ist bücher, genannt, nach aines yeglichen künstners und der kunst namen.

Zum letsten : find ich poetry, fabel, gedicht, merlin, spöttereï und exempelbüchlin. Des hat jeglichs seinen aigen namen, wie der dichter desselben büchlin ainen zufall gehabt hat. Und dieselben werden von dem merertail der juden selbs für gelogen und erdicht geacht.

Uss denen yetzt zuletzt gemeldten büchlin mag sein, es werden etliche gefunden – aber gar wenig - , die etwas spottwort, nachred oder lesterung unsserm lieben herrn und gott Jesu ud seiner werden mutter, auch den aposteln und hailigen zulegen. Deren hab ich nit mer dann zway gelesen : das ain wirt genannt Nizahon, dans ander Tolduth Jeschu ha nozri, das auch von den Juden selbs für apocrypho gehalten wird, wals Paulus Burgensis schreibt in secunda parte Scrutinii capitulo 6to. Wiewol ich vor zeiten an kayser Friderichs des dritten, unssers allergnedigsten herren vatters, löblicher gedechtnus, hofe von den Juden daselbst nach vil reden, zwischen uns gehalten, hab gehört, das solliche bücher von inen abgethon, vertilkt und allen den iren verbotten sy, dergleichen nymmermer ze schreiben oder ze reden

Nun aber, ze kommend uff die frag, sag ich also : by welchem Juden wissentlich gefunden würd ain sollich buch, das mit ausgetruckten worten schlechts und stracks zu schmach, schand und uneere unsserm herrngott Jesu, syner werden mutter, den hailigen oder der cristenlichen ordnung gemacht were, das möcht man durch kaiserlichen bevelch nemmen und verbrennen und denselben Juden darumb straffen, das er es nit selbs zerrissen, verbrennt oder undergetruckt hett (...).

(f. 3 recto) Darumb will ich füraus von den andern sagen und nemlich von dem Thalmud. Das ist ain samlung der lere aller gebott gottes, wie oben gelaut hat in dem andern glid der

austailung. Und ist gemacht worden nach Christus geburt, als etlich schreiben, by den 4-hundert jaren (...).

(f. 3 verso) (...) Und wiewol ich uss unlydelichem mangel desselben Thalmuds, den ich bisher gern het wöllen zwifach bezalen, das er mir zu lesen worden were – ich hab es aber nie mögen zewegen bringen – deshalb kain verstentnus des Thalmuds hab, dann allain uss unssern büchlen, die wider sie geschriben synd, yedoch mag ich wol glauben, das die Juden darin undergemüsst und – gemengt haben vil und mancherlei wort und reden wider unsern lieben herrn Jesum, syne freunde und anhenger, wie sie das im auch in leben under augen geredt haben : er sei doch nur ains zimmermanns und ainer armen frawen sune¹, und sie kennen in wol, und er hab den deufel by im². Und er sy kain jud, sunder ain samaritan und ain verführer des volks³, und schend und lester gott⁴ ; und wöllt sich gern für ainen künig uttwerfen und dem römischen reich land und leüt empffüren⁵. Des sie dann mit im gerechtet und von kaisserlichem richter ain urtail wider in behalten haben, darumb er hab sollen sterben. Sollich und dergleichen mainungen möcht man villeicht im Thalmud finden, an denen orten, da es die materi begeben hett darvon zu schreiben. Und nachdem auch in denselben büchern vil narenwerks disputative in parabolis oder in gleichnus- und exemplswysse gefunden möcht werden, des sich in gestalt der argumenten ain doctor in reden wider den andern tut

(f. 4 recto) behelfen, will ich auch glauben, das es uns, so wir das hörten sagen oder lesen, gar fremb und seltsam möcht nemmen.

Das kann ich aber nit aigentlich anzaigen, dann ich hab mangelhalb der bücher den thalmud nit gelernt. So wais ich kainen cristenmenschen in allen teutschen landen, der im Thalmud gelernt hab. So ist by mynen lebtagen d'hain jud in teutschen landen nie getauft worden, der den Thalmud hab kinden weder verston noch gar lesen ; uss genommen der hochmaister zu Ulm, der gleich darnach bald wider ain jud der Türcke worden ist, als sie sagen. Dann wiewol der Thalmud mit hebraischen buchstaben, so ist er doch nit in luterer hebraischer sprach geschriben, wie die Bibel ; sunder hat er vil vermischung anderer sprachen von orient, nemlich babilonier, persier, arabischer, griechescher und anderer zungen. So sind auch vil abbreviaturen darin, deshalb es vil müe kost und arbeit haben wil, darumb nit vil Juden den Thalmud verston künden, ich geschweig der cristen. Disem allem nach uff die fürgehalten frag sag ich, das der Thalmud nit zu verbrennen ist noch abzethon, uss ursachen, hie oben erzelet, und die hernach volgent (...).

(f. 4 verso) (...) Daruss zu nemmen ist : dieweil der Thalmud so vilerlai aigenschaft der sprachen, wie ob anzaigt ist, in im helt, das nit ain yeglicher jud, der gleich recht wol hebraisch kann, dannocht den Thalmud dehainswegs verstat. Was grunds sollt es nun haben, wann die cristen wollten den Thalmu verwerfen, den sie noch nit verstünden ? (...)

Reuchlin explique que les chrétiens prennent tout pour eux, comme si les juifs ne rejetaient exclusivement que les chrétiens. Explication du terme *meshumadim*. Autre démonstration avec le terme *minim*.

¹ Matthieu, 13;55 et suivants.

² Jean, 6:42.

³ Jean, 8:48.

⁴ Matthieu, 26:65.

⁵ Matthieu, 27:2 et suivants.

(f. 5rRecto) (...) Zum andern, so haisst מיינים "alle die, so kainen rechten glauben habent". Wie kunden wir sagen, daz wir die seien, oder das nit ander seien ? Zum dritten, so haiist קיינים "die find", das aber nach syner aigenschaft nit mag uns bedeuten. Dann ich hab hie oben warhaftiglich angezaigt, das wir und sie ains ainigen römischen reichs mitburger synd und in ainem burgerrecht und burkfriden sitzen. Wie künden wir dann fiend sein ? des hon wir in unssern rechten ain gute glos (...).

Pour Reuchlin, un grand nombre de mots sont mal compris et mal traduits en allemand.

(f. 6 recto) (...) Desgleichen "Fortalicum fidei" und Palus Burgensis in "Additione" (capituli 34, Isaiae, et Zacharias quinto) und bruder Petrus Nigri in dem "Sternen des Messias" ; auch Johann Pfefferkorn, der sollicitator dis handels, schreibent, das die lere des Thalmuds sei wüst und unrayn, mit vil bössen scheltworten (...).

Dann were der Thalmud zu verbrennen gewessen, er were verbrennt worden vor vil hundert jaren, da unssere altvordern mer willens zu dem cristenglauben gehabt haben, dann wir yetzt. Ich hon aber derselben nie kainen gelessen myns gedenkens, die darwider geschriben hond, das sie begert oder gewünsst hetten, das der Thalmud verbrennt wer gewessen, allain aussgenommen die zwen obgemeldet, bruder Petrus Nigri predigerordens und johann Pfefferkorn, der newgetauft, die by mynen tagen gewessen sind und mit denen baiden ich geredt hab. Denselben nym ich es auch nit für übel und billich, dann sie habent ain anfechtung zu gott, doch nit nach der wissenhait, als Paulus spricht (ad Romanos 10).

(f. 12 recto) (...) Wann aber wir sie verbrennen, so kündten unsere nachkommen nicht probieren (...).

La troisième partie de son exposé, qui commence au folio 12 verso concerne la kabbale. Il répète toutes les deux pages qu'il ne faut pas détruire ou brûler les livres du *Talmud*.

(f. 15 recto) Reuchlin donne une traduction du terme *perfidia* : (...) Dann dieweil wir sy alle jar jerlichs in unsern kirchen am karfreitag offentlich schelten : "perfidios Judaeos", das ist : "glaubbruchig juden", und nach rechtem teutsch : "die weder trawen noch glauben halten", so möchten sy daruff under inen sagen, nach inhaltung der recht, also : sie liegen uns an. Wir hond unssernglauben nie gebrochen (...).

(...) Darumb das argument an im selbs nichts ist, so ainer wöllt sprechen : man soll die judenbücher verbrennen, dann sy sind wider uns geschriben. Man sicht, das die cristenlich kirch andere bücher nit verbrennt, die mit uffsatz und stracks, mit uffgeworfen tittel wider uns geschriben sind, uns darmit an rucken zu werfen, als die bücher Porphyrii, Celsi, Juliani apostatae und ander (...).

Le premier argument que Reuchlin démonte est celui qui consiste à accuser le Talmud d'avoir des écrits contre les chrétiens.

Le second : les livres du Talmud comportent des insultes à l'égard de Jésus, Marie et les Apôtres.

(...) Das arument und die ursach were heftig, darum ich über solliche bücher, wa man die fünde, mein verurteilung am ersten gesetzt hab. ich hab aber dero kains nie weder gesehen noch gelessen, dann zwai, nemlich Nizahon und Tholduth jeschu ha nozri. In den andern bücher, die ich bissher gesehen oder gelesen hab, find ich kainen schmach. Dann was

den glauben antrifft, da halten sie dafür, ir glaub sei gerecht, und der unsser sei ungerecht (...).

(f. 15 verso) (...) Zum dritten argument, das die bücher falsch sind, - das kann ich nicht recht verston, dann "falsch" wirt genennt in manicherlai gestalt (...).

(f. 20 verso) (...) Aus disen baiden yetz angezaigten rechten, der Clementin und distinction des decrets, hond wir beschlieslich die ganz materi dis handels, nemlich : das man der Juden bücher nit soll verbrennen, und das man sie durch vernünftig disputationen senftmütiglich und gütlich zu unserm glauben soll mit der hilf gottes überreden.

Hochwirdigster fürst, gnedigster herr ! Ich will dise meinen schriften und mainungen üwern fürstlichen gnaden als meinem erzbischoff underworfen und nichts anders geschriben haben, dann das durch üwer fürstlich gnad und die hailig cristenlich kirch zu gelassen wirt. Des ich mich allhie protestier und bezeug, urbütig üwern fürstlichen gnaden allzeit undertenigen dienstwilliglich zu beweisen.

Datum zu Stuttgarten an dem sechsten tag Octobris. Anno 1510.

Annexe 28

Lettre de Nicolas Ellenbog à Reuchlin – 19 mas 1510.

Johannes Reuchlin Briefwechsel, vol. II : 1506-1513, DALL'ASTA Matthias et DÖRNER Gerald (éd.), Stuttgart, 2003, n° 162.

Joannes Reuchlin Nicolao Ellenbog S.

Venerabilis pater, memoria teneo reverendi abbatis nostri tuumque mandatum super lingua illa sancta, quam Hebraei לשון הקודש¹ appellant, qui me hortabamini diligenter perquirere, ubi posset Hebraeus neophytus et in fide nostra initiatus haberi, qui apud vos istic literarum Hebraicarum pronuntiationem doceret. Laudo institutum vestrum et, si par mecum vobis est animus, urgente veritate confitebor tuae dignationi secretum meum. Quoniam, ita me deus maximus amet, post variarum lectionum experimenta nihil ex omnibus linguis, quas didici, plus me deo conjungit quam sacrarum literarum Hebraica exercitatio. Semper enim legendo Hebraice videor mihi videre deum ipsum mecum loquentem, cum cogito eam esse linguam, qua deus et angeli commertia² sua sint cum hominibus divinitus exequuti. Et sic horrore quodam et terrore concutior non sine quodam gaudio ineffabili talem meam admirationem vel stuporem potius sequente, quod vere sapientiam nominavero, de qua divinum illud fertur eloquium Hebraice יראת יהוה, id est : initium sapientiae timor domini³.

Ad vota igitur vestra commodum se obtulit Joannes, praesentium literarum ostensor, qui relicto Judaismo ad nostram fidem conversus est et in paucis annis linguam nostra Latinam posthabitis Hebraicis perdidicit ita, ut in baccalauerum artium evaserit, quod est studii non mediocris inditium (...). Habebitis praeceptorem, licet non valde doctum, tamen ad pronuntiandum sufficientem, qui vestros monachos possit in primordiis linguae sanctae aptare formareque, ut saltem nostra Rudimenta per vos ipsos tandem valeatis accipere in eisque nullo praeceptore, sed proprio studio exercitari ad laudem et gloriam dei et regis nostri משיה (...).

¹ "Langue sacrée".

² *Commerita*.

³ *Psaumes*, 111:10 : "Principe du savoir, la crainte de Yahvé".

Annexe 29

Lettre de Hoogstraten et de la faculté théologique de Cologne à Reuchlin - février 1512.

REUCHLIN Johann, *Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae*, Haguenau, 1519, folios 2a recto-3a recto.

Decanus totaque facultas sacrae theologiae generalis studii Coloniensis egregio ac docto viro Caesarei juris doctori famoso, domino Johanni Reuchlin, Suevorum confoederationis iudici, moranti Stutgardiae, amico nostro dilecto.

Spiritum rectum innovet in te Christus. Accepimus literas tuas, spectabilis ac egregie vir, ex quibus probe intelligimus te ab unitate sanctae matris ecclesiae non velle ullo pacto recedere, sed in ea et vivens et moriens permanere, quod nobis, sicut a quolibet Christiano fratre, ita et nunc praecipue ex te gratissimum est audire. Verum quia nostro voto necdum est satisfactum, ut scandalum amoveretur neque ferrum maneret in vulnere, hortamur te et obsecramus in Christo Jhesu et requirimus, ut cures, quatenus ad proximas nundinas Francofordienses libelli, si qui tui adhuc extant et apud bibliopolas vaenum habentur aut denuo impressi advectari possent, nulli amplius vendantur. Et aliquo dictamine tuo priores revoces, ores quoque cunctos, qui habent, ne scandalum passi te alium existiment quam catholice et recte de fide et ecclesiasticis scriptoribus sententiam ac Judaeis eorumque perfidis et blasphemis libris et nominatim Thalmud adversantem. Scis enim scriptum esse : vae homini, per quem scandalum venit. Scis quoque, quam poenam veritas injunxerit illi, qui saltem unum de pusillis suis, quos sanguine coemit, scandalizaverit. Sic ergo religiose magnum Augustinum caeterosque praeclaros viros imitatus face, ne, si forte, quae monemus, non fierent, quod tamen de te suspicari nobis tueae ad nos literae datae non sinunt, opus sit, ut per illum vel illos, ad quem vel quos id spectare videtur, te faciamus ad nos vocari. Nec hoc iniquo nos putabis animo facere, sed integra ad te charitate, quatenus non per alium quempiam, sed per te ipsum res Christiano moderamine corrigatur. Quia scribendarum et rescribendarum literatum tardus forte aut nullus esset finis. Et nosti in his rebus non tantum nobis, quantum Christo et ecclesiae moram perniciosam esse et damnosam, et mox scandalum velut gladium, quo incauti necantur, esse submovendum, Christiano etiam cuilibet, teste apostolo, non solum a malo, sed et ab omni specie mali abstinendum.

Neque id tibi grave aut difficile existimes, quia nullo unquam sacrificio deum summum gratius placaveris, quam si id te, quod hortamur, facere non pudebit. Prudens nanque es et facile conjicere poteris, si tu non feceris et nos quoque, postquam res nobis sic innotuit, torperemus, revera etiam post mortem tuam non defuturos, qui, dum tu neque loqui neque respondere illis oses, tamen leoni mortuo barbam vellant et te forte in una tartara delapsum legentes tua scripta et dicerent et scriberent. Confortare ergo et esto robustus : induere fortitudine tua Sion. Non erit tibi, si feceris, ignominia ulla, sed summa gloria, postquam non alius quispiam, sed tu animi tui victor de te ipso triumphaveris ac malum daemonem diminuti honoris aut dispendii famae argumenta tuis cogitationibus ingerentem confusum ac frustra conantem longe propuleris. Scriptum nempe est : vir sapiens fortis est. Et iterum : corona dignitatis senectus, quae in viis justitiae reperietur. Hanc quia tibi optamus, iccirco hoc scribimus. Tuum itaque erit, si te et Christi parvulos amas, agere, ut intelligamus sic fecisse, quod etiam et nunc petimus per harum latorem, per tua scripta, an facturus sis, posse praescire.

Vale ex Colonia, facultatis theologiae sub sigillo. Die ultima mensis Februarii. Anno domini MDXII.

Annexe 30

Johannes Reuchlin à Bonet de Lattes - 1513.

MARCUS Irving, *The Jew in the medieval world...*, p. 159-164.

Lettre en hébreu, médecin ordinaire du pape Léon X. Lui écrit dans l'espoir qu'il puisse influencer le pape dans sa décision de faire proscrire ou non son *Augenspiegel* par les dominicains de Cologne. Il veut surtout que Bonet de Lattes influence le pape pour que l'affaire ne soit plus du ressort des dominicains.

"A mon maître, qui siège sur le trône de la sagesse, au grand astre, pilier de la diaspora juive ; à lui qui brille dans les cieux, l'habile médecin, mon maître et enseignant *Mazzal Tov*¹ de la province de Rome, le médecin personnel du pape. Parmi tous ceux venus aux portes de la connaissance – entrant et allant en paix – moi aussi je suis présent. Moi, l'insignifiant qui ai signé à l'arrière (...).

Monsieur, après de nombreux souhaits et avec votre autorisation, vaincu par mon incapacité à m'exprimer convenablement et par mon manque de compréhension, je désire informer votre Excellence sur la manière dont, ces deux dernières années, notre seigneur, l'empereur – que sa majesté soit exaltée – s'est rendu dans la ville de Cologne, lieu où se situe une grande université chrétienne et quelques théologiens honorables².

Ces théologiens vinrent tous ensemble effrayés et excités, se plaignant et pleurant, ils crièrent : "Aidez-nous, ô roi et empereur. Il y a dans cet Empire un certain peuple éparpillé et dispersé, dont les lois diffèrent de celles des autres gens, à cause des livres du Talmud qu'ils ont en leur possession³. Il y a dans ces livres écrit un grand nombre de reproches, blasphèmes, malédictions et prières contre notre foi et les dirigeants de notre religion : le pape, les évêques, les théologiens, les prêtres et les moines. Et ils prient et maudissent (...), après cette mode quotidienne, comme nous l'avons dit, pas seulement contre eux, mais aussi contre l'empereur, le roi, les princes, les gouverneurs, et contre chacune de nos nations et populations. Tout cela est dû aux écrits du Talmud. Il y a en sus un autre grand mal que nous devons avoir présent à l'esprit : si ces livres n'existaient pas, il n'y aurait qu'une religion, et tout le monde croirait en Jésus, notre messie. Ce sont ces livres qui les poussent en dehors du droit chemin. De plus, 'les intérêts du roi ne permettent pas de les laisser tranquilles' ; et ayant présent à l'esprit l'intérêt de notre religion et de nos églises, nous conseillons et avertissons, si cela semble bon à l'empereur, qu'un ordre soit promulgué afin de s'emparer de tous les livres des *juiifs* [afin de les déposer] dans les trésors de l'empereur et du roi, en faisant appel à un officier chargé de cette mission. Il faudra alors les brûler tous, à l'exception des livres de la Bible, car ils sont la base même de notre religion. Cependant, tous les livres du Talmud devront être livrés au feu afin qu'ils n'aient plus aucun fondement pour maudire notre roi, ô empereur, ni aucun de nos concitoyens, et [qu'ils ne puissent plus] ni faire des reproches ni blasphémer contre notre Dieu et nos églises. De plus, cela doit être effectué pour un autre motif, plus important que les autres, à savoir pour que les *juiifs* puissent être en mesure de voir le Dieu unique, après l'autodafé de tous ces livres, qui ont fait écran entre eux et notre religion, empêchant les *juiifs* de reconnaître notre Créateur".

¹ Bonet en italien vernaculaire.

² Maximilien Ier est à Cologne entre Juillet et Novembre 1512, à l'occasion de la Diète impériale.

³ Les dominicains condamnent les *juiifs* selon les termes d'Aman, dans *Esther*, 3:8 : "Aman dit au roi Assuérus : 'Au milieu des populations, dans toutes les provinces de ton royaume, est dispersé un peuple à part. Ses lois ne ressemblent à celles d'aucun autre et les lois royales sont pour lui lettres mortes. Les intérêts du roi ne permettent pas de le laisser tranquille'".

Celui qui a comploté et manigancé tout cela est l'un des vôtres, qui a déserté votre religion. Comme il est écrit dans la Bible : 'C'est de toi qu'est sorti celui qui médite contre Yahvé' [*Nahum*, 1:11] et 'Ceux qui te détruisent et te ravagent vont s'en aller' [*Isaïe*, 49:17]. Et cet apostat, *meshummad* comme vous dites dans votre langue, avait un nombre de lettres de princes et d'évêques, en particulier d'une certaine nonne, la sœur de notre seigneur⁴, l'empereur – que sa majesté soit glorifiée. Elle n'a pas seulement écrit une lettre, mais s'est rendue personnellement auprès de l'empereur, son frère, se courba sur le sol et pleura devant lui : "Ô mon seigneur et frère, pilier du monde et souverain des nations, tu es responsable de tous les péchés et transgressions commises par le biais de ces livres, car bien que tu aies le pouvoir d'arrêter cela, tu ne le fais pas. Quelle meilleure preuve te faut-il que cet homme d'origine juive qui connaît tous les écrits du Talmud ? En outre, mon seigneur, je sollicite ta majesté, afin que, si tu agis dans ce sens, ton nom vivra parmi les nations, les rois et les empereurs qui t'ont précédé. Comment cela se saura-t-il autrement que tu es fidèle et loyal envers ta foi, à moins que tu ne fasses cela, [jugé] digne aux yeux de Dieu et des hommes ? C'est pourquoi, pour ces raisons que je viens de donner, promulgue un arrêt qui fasse saisir et brûler, dans tous les lieux où il s'en trouve, ces livres du Talmud"⁵.

Maintenant, monsieur, la réponse de l'empereur à de telles admonitions, requêtes et supplications fut qu'il ordonna que tous ces livres fussent confisqués et amenés dans la réserve royale, et ils le furent. Après cela, l'empereur dit qu'il voulait prendre conseil sur ce qu'il devait faire de ces livres, et il le fit. Après avoir été conseillé, il me fit parvenir une lettre officielle et m'adjura par décret impérial et royal d'examiner, chercher et inspecter si l'on trouve ou non pareilles choses dans ces livres. Je me suis familiarisé avec ces eux, selon la pauvreté de mon intellect et les limites de ma compréhension⁶. En accord avec la compréhension dont le Saint – qu'il soit loué – m'a gratifié et avec beaucoup d'efforts de ma part, j'ai étudié et pris connaissance de ces livres, en raison du désir et de l'amour que j'ai toujours pour l'étude et la lecture de livres en hébreu. Je les ai examinés et ai écrit et répondu à l'injonction du roi : je n'ai rien découvert ni entendu parler de pareilles choses dans les livres du Talmud. Les livres du Talmud sont divisés en lois, statuts et légendes, et quiconque souhaite y croire peut y croire. Et si de pareilles choses dont parle ce *Meshummad* sont trouvées, il faut que ce livre ou ces livres [qui les contiennent] soient brûlés. Mais il existe un grand nombre d'œuvres kabbalistiques et autres dont la destruction constituerait une grande perte⁷. Tout ce que ce *Meshummad* a dit, il ne l'a dit que dans le seul but de provoquer et de causer des troubles.

Après que notre seigneur, l'empereur, a lu mon avis et mon idée sur le sujet, il ordonna que tous ces livres saisis soient rendus à leurs propriétaires⁸. Et en effet, monsieur, lorsque ce *Meshummad* et les érudits de l'université de Cologne que c'était par mon conseil que leur plan échoua, ils se plaignirent amèrement, me traitant d'hérétique – ne croyant pas en notre religion et reniant ses principes de base. Et comme cela ne suffisait pas, ils firent une clameur publique, mais ce *Meshummad*, cet parfait ignorant complet, écrivit contre moi un livre plein d'erreurs et de mensonges, attaquant mon honneur et ma foi⁹. Maintenant, en retour, afin de défendre mon honneur, je suis revenu avec un autre livre, écrit en allemand, et j'ai divisé mes arguments en plusieurs parties, donnant les raisons de mes idées, et ils voulurent brûler ce livre que j'ai rédigé. Ces érudits aussi, de l'université de Cologne, ont écrit un livre contre

⁴ Cunégonde, la sœur de Maximilien Ier, est dans un couvent à Munich.

⁵ Deux décrets de confiscation sont promulgués : Août 1509 et Novembre 1509.

⁶ 6 Juillet 1510 : décret impérial enjoignant à Reuchlin d'examiner les livres juifs.

⁷ Selon Reuchlin, la Kabbale contient des doctrines chrétiennes.

⁸ Il semble que Reuchlin se trompe puisque les livres auraient déjà été rendus avant même qu'il ne fasse part de son avis à l'empereur.

⁹ Dans son *Handspiegel*, 1511, Pfefferkorn insinue que les *juifs* ont corrompu Reuchlin.

moi¹⁰ et je l'ai fait parvenir à beaucoup de gens partout afin de répandre les attaques faites à mon honneur et ma foi. Ils ont aussi porté cette affaire à l'attention de l'inquisiteur¹¹ et m'ont calomnié.

Mais lorsqu'ils se rendirent compte qu'ils étaient dans l'incapacité de me disgracier auprès des inquisiteurs pour que mon livre soit brûlé, qu'il étaient incapable de soulever le public contre moi comme je l'ai déjà mentionné, que dans cette affaire, moi et ma cause étions soumis à la cour pontificale, et qu'ils ne pouvaient rien entreprendre contre moi, alors ils écrivirent un grand livre m'attaquant et le diffusèrent à grande échelle afin de me révéler aux yeux de Dieu et des hommes¹².

Par conséquent, monsieur, d'autant plus que je crains qu'ils me citeront à comparaître dans une cours à l'extérieur de ma propre ville et de ma province, et ceci entraînerait de grandes dépenses, je souhaiterais supplier votre gracieuse faveur. J'ai entendu que votre excellence se trouve au quotidien dans les quartiers pontificaux et que c'est vous qui prenez soin du corps de sa Sainteté. Je prie donc votre Excellence d'influencer sa Sainteté, notre seigneur, le pape, afin qu'ils n'aient ni le pouvoir ni la permission de me citer à comparaître devant tout autre juge que ceux de ma province, comme il est spécifié par nos statuts et nos lois. Et si après cela ils désirent apparaître devant sa Sainteté, notre seigneur, le pape, je suis prêt à leur répondre comme à arranger convenablement cette affaire. Mais venir à Cologne à leur cour, ou à une cour voisine, cela ne me semble pas correct et ce n'est pas l'usage légal que de me faire régler cette affaire en premier lieu en dehors de mon propre territoire¹³.

Dans cette affaire, je sais que j'ai trouvé grâce aux yeux de votre Excellence et que je n'ai pas travaillé et lutté en vain, car pour moi les écrits du Talmud ne devaient pas être brûlés en Allemagne. Je suis convaincu et crois que toute calomnie tirée de ces livres l'a été pour une question de notoriété. Pour cela, je vous demande et vous prie, comme je l'ai déjà dit, de ne pas refuser ma requête, car il est en votre pouvoir de le faire et même plus. Et si jamais je suis capable, ici chez moi, de servir votre Excellence, ou d'autres par égard pour votre Excellence, je le ferai de bon cœur, de plein gré et avec joie. Votre Excellence n'a qu'à demander et j'exécuterai. Le Dieu unique sait cela. Qu'il maintienne votre Excellence et ceux sous votre protection dans des conditions favorables et en bonne santé, selon vos propres souhaits et ceux de votre ami, le soussigné. Le très humble Gentil qui est sans cesse à la recherche de votre amitié et qui est au service de votre Excellence.

Johannes Reuchlin de Pforzheim, docteur".

¹⁰ Reuchlin écrit en 1511 son *Augespiegel* pour se défendre. En 1512 paraît le *Articuli* d'Arnold von Tungern, qui s'attaque à Reuchlin.

¹¹ Jacob van Hoogstraten de Cologne.

¹² Sans doute le *Articuli sive propositiones* d'Arnold von Tungern, mentionné plus haut.

¹³ A Cologne, les dominicains contrôlent, les cours ecclésiastiques.

Annexe 31

Lettre en hébreu de Johann Reuchlin à Johann Böschenstein – 1516.

ZIMMER Eric M. (éd.), "Hebrew letters of two sixteenth century German Humanists", *REJ*, 141 (1982), p. 379-386.

"Que la paix soit avec toi et que la nouvelle année te soit favorable. Que cette année soit de lumière, de joie, une année de gloire et de salut pour toi, ton fils, tes proches, et tous ceux qui t'aiment. Transmets mes salutations à l'honorable père Caspar Amman, qui n'a jamais cessé d'étudier dans la ville de Lauingen. Que Dieu vous protège, toi et les tiens (...). Je fais ici référence aux prédicateurs jacobites qui ont agi avec l'homme de la confusion poivrée [Pfefferkorn] qui a créé de toutes pièces et propagé de nombreux mensonges. Je te jure sur Dieu même qu'ils sont voués à l'enfer pour l'éternité. D'ailleurs ni le pape ni les cardinaux n'ont donné de crédit à leurs paroles et rumeurs. En vérité j'ai trouvé grâce aux yeux du pape, du clergé et des cardinaux, et de tous les érudits de Rome. Je ne crains pas que Dieu soit de mon côté et la roche est ma force, mon aide. J'aspire à vivre dans le chant et la joie, tranquille et en sécurité, dans les jours qui viennent. Porte toi bien mon ami et que le succès couronne ton entreprise. Stuttgart, le 14 Adar de l'année 5276 [14 février 1516]. Johann Reuchlin de Pforzheim qui s'adresse ci-dessus à Johann Böschenstein d'Augsbourg".

Lettre en hébreu de Johannes Reuchlin – 1519 ou 1520.

*Ad perpetuam calumniae memoriam a theologis et fratribus praedicatoribus Coloniensibus, mihi Joanni Reuchlin Legum Doctori turpiter illatae*¹.

ידוע לכל כי תוך שנים לא רבים הקוסר מכסימיליאן אדוננו זל ירד לעיר קולוניאה מקום שיש לשם ישיבה גדולה באומותינו וחכמים גדולים בחכמת האלהות ובאו כולם אגודה אחד נבהלים ונחפזים נאנחים וכבוכים קוראים בקול גדול הושיעה המלך וקיסר הנה במלכותך ישנו עם אחד מפזר ומפורד ודתיהם שונות מכל עם וזה עי ספרי ותלמוד שבידם ושבאותם הספרים כתוב באופן זה כמה חירופים וגידופים קללות ותפלות נגד אמנתימו ואדוני האמנה אפיפיור הגמונים חכמים גלחים וכומרים ולא על זה לבד ני אם על הקיסר ומלך ושרים ופחות וכל אומה ועם שלנו וזה בכל יום הם מתפללים ומקללים וכו וכו עבור ספרי התלמוד ועוד רעה גדולה יותר שיש לנו לשום על נפשינו שאם לא היו ספרים אלו היה האמנה כולה אחת וכולם יהיו תאתינים בישו משיח שלנו רק אותם הספרים לבר מדיחים אותם מד רך ישרה לכן למלך אין שווה להניחם ולכן אנו מיעצים לפי סוד אמתינו והתי תפילתינו וגם מזהירים שכל ספרי היהודים אם על זאת ואחכ כולם יתנו לשריפת אש לבד עשרים וארבעה שהם עיקר תורתינו קבל כל ספרי תלמוד ישרפו בגו נורא יקדתא כדי שלא יהיה להם סבה לקלל מלכינו ולך קיסר אדוננו וכל כדי שיוכלו כולם לקרא בשם אחד שריפת כל אלו הספרים שהם מסך מבדיל ביניהם ובין אמתינו ולכן אינם מכירים בוראנו לכן יכתב שבכל משום ומקום שאותם ספרי תלמוד ימצאו ללקחם ולשרפם מפני סבות שנאמרו אחר זה אמר הקיסר שרוצה ליקח עצה מה לעשות מספרים אלו וכן עשה ואחה עצתו כתב לי אגרת חתומה שאני יוחנן רוחלין אהיה מבחין וחואר ודורש בספרים אלו אם כאלו נמצאו בהם אם לאו ואני לפי מיעוט שכלי וקוצר השגתי לפי תה שחגני השם עי טורח דגול של מדתי ועיינתי בספרים אלו עבור חשק ואהבה שהיה לי כל ימי לתלמוד ולאראת בספרי לשון הקודש הרגלתי והשגתי וכתבתי והשיבותי למאמר הקיסר שאני לא ידעתי ולא שמעתי מספרי תלמוד מאלו הדברים וכו רק ספרי תלמוד יהיו נחלקים לדינים וחוקים ואגרות וכל מי שיאמין יאמין וכו ואם ימצאו כדברים האלו שאותו פלפל בלבד עם כומריו אותו הספר או ספרי ישרף או ישרפו כי יש כמה ספרי קבלה וספרים אחרים נכבדים ולא לשרפם ואחר שאדוננו הקיסר זל קרא סבותי וכונתי ציוה אותם הספרים הנלקחים להשיבם לידי אדוניהם והנה כשאותו פלפל וחכמיו ישיבת קולוניא ראו שעל ידי עצתי נתבטלה עצתם צעקו בקול גדול האמר שאני מין ואפיקורוס באמונותימו וכוחש בעיקרניו ולא די להם שצעקו ברבים אלא אותו המשומד פלפל עם הארץ הדיוט גמור כתב עלי ספר אחד שהוא נגד כבודי ואמנתי בכמה טעיות וכגבים ואותם חכתי אותה הישיבה כתבו עלי גכן ספר אוד ושלחו לרבים בכל מקום כדי לפרסם הדבר נגד כבודי ואמנתי ופרסמו זה הדבר לפני חקר האמנה ואני פעם אחרת כתבתי עבוד כבודי ספר אחד בלשון אשכנז וחלקתי תשובתי בכתה פנים ונתתי טעם לדברי ורצו לשרוף אותו הספר שחברתי וכשראו שלא יכלו להבאיש ריחי בעיני האפיפיור הגמונים וחכמים אחרים לשרוף ספרי וגם לקרא ברבים ממי שכתבתי ושאני נתתי עצמי ועצתי תחת משפט האפיפיור בדבר זה ולא היה להם יכולת לעשות איזו דבר נגדי כתבו עלי ספר גדול מלא דבר שוא וכזב ושלחו אותו ברבים כדי לקללנו בעיני אלהים ואדם כי הייתי סיבה שלא ישרפו כל ספרי תלמוד באשכנז ואתה יהוה אדני עשה אתי למען שמך כי טוב חסדך תצילן יקללו המה וקתה תברך קמו יבשו.

¹ Le contenu de cette lettre est sensiblement le même que celui de la missive envoyée en 1513 à Bonet de Lattes.

Annexe 33

Summa Angelica de Sebastian Brant – 1520.

BRANT Sébastien, *Summa Angelica. De casibus conscientie : cum multis utilibus et valde necessariis additionibus noviter insertis*, s.l., 1520, folio cxxxi à folio cxxxii

Article *Judeus* : di(e) ille qui ad litera(m) lege(m) moysacam sequitur tene(n)do : circu(m) cide(n)do : et alia legalia facie(n)do ad l(ite)ram. ? (christ)iani q(ui) nimis adherent l(ite)r(a)e ; judaizare dicunt(ur) de sa(n)cte unc(tio) c(apitulo) unico § Pe(trus) quod no(n) facer(ent) no(n) d(e)be(n)t v di(stinctione) § j. et vi di(stinctione) § pe(nes) de cele. mis. c(apitulo) cu(m) marthe § ceteru(m) de (con)stitu tra(n)slato.

Que sunt q(ui) p(ro)hibentur judeis indirecte ab ecclesis q(uos) christiani no(n) debent tolerare r(espondeo) xvii. Primo ne habea(n)t communionem assiduam (christ)ianoru(m), maxime simplicitu(r), unde (christ)iani non debe(n)t comedere cum eis nec habitare nec eos ad sua convivia recipere xxxiiii q(ui) i nullus et c(irc)a o(mn)es. Dicit tamen Hug(o) in d(icto) c(apitulo) o(mn)es quam si cibos no(n) discernu(n)t, nullo modo licet. Eorum quoq(ue) azima (christ)ianis est p(ro)hibitu(rus) comedere quia est cibus discretus ab eis, q(ui) inhi(n)be(n)t in d(icto) c(apitulo) o(mn)es. Et cleric(us) (con)trariu(s) faciens debet deponi, et laic(us) exco(mmun)icari d(icto) c(apitulo) null(us). Rod. t(ame)n t(enet) quam in necessitate liceret comedere q(uod) ve? credo no(n) ut azima ? ut pane(m). Et nota quam co(mmun)io i(n) mercemoniis cu(m) judis no(n) p(ro)hibe(n)t, nisi aliq(ui)n i(n) pena(m) ut in c(apitulo) post mi(ser)abile(m) d(ictis) usur(is) ? solu(m) nimia familiaritas ut i(n) d(icto) c(apitulo) null(us) et c(aetera). ad hec d(ictis) jud(eis) cu(m) si(mi)lib(us). Un(de) admonit(us) noles absticre ab eo(rum) nimia familiaritate peccaret mort(a)l(ite)r.

Sed queritur utru(m) liceat (christ)ianis eis servire : r(espondeo) Pa(ulo ??) in d(icto) c(apitulo) ad hec Ho voluit quam sic, extra domum, sed in domo non c(apitulo) judei eo. Sed Pa(ulus ??) et melius dicit quam nec extra domu(m) assidue cum tex(to) ibi no(n) faciat mentione(m) de domo et ideo p(ro)hibetur assidua familiaritas et co(n)tinua (con)versatio tam in domo quam extra domu(m) p(ro)pterea (christ)iani in familiari seu assiduo servitio judeoru(m) esse non debent intellige q(ui)n persone judeoru(m) intersunt. Secus esset si edificium edifice(n)t ad utilitatum judeoru(m) mercede (con)stituta. Et h(ujus)mo(d)i vel labore(n)t agros facit d(icto) c(apitulo) null(us).

Utru(m) christianus possit habere feruu(m) judeu(m) ; r(espondeo) quam sicut in c(apitulo) et si judeos e. ti(tulo) xxiii q(uestione) viii c(apitulo) dispar. No(tatus) t(ame)n debet eu(m) eo morari ita quam eu(m) habeat familiare?? xxviii q(uestione) j. sepe et c(apitulus) nullus et c(apitulos) omnes.

Utru(m) liceat mulierib(us) (christ)ianis nutrire filios judeos ; r(espondeo) Pa(ulus??) in d(icto) c(apitulo) ad hec et glo(sa) et Jo(annes) et d(ictus) Anto(nius) tenent quam non, ne(que) in domo ne(que) extra domu(m). Sed do(minus) Car(??) dicit quam solu?? p(ro)hibentur in domo, p(ro)pter tex(tum). Prefati c(apituli) ad hec qui dicit : in domo. Sed ego dico etiam extra domu(m) no(n) licere quando nimia familiaritas et conversatio ex hoc contrahit(ur). Alias extra domum non p(ro)hibitum Ar(??) d(icto) circa nullus juncto isto c(apitulo) ad hec.

Sed no(n)ne ep(iscopu)s poterit dispensare ut etia(m) in domo nutrant ; r(espondeo) Pan(ormitae??) in d(icto) c(apitulo) ad hec quam non et ita consuluit do(minus) Card(inalis??) ista p(ro)hibitio est in honore(m) fidei.

Ut(rum)que jude(us) possit h(abe)re (christ)ianu(s) ascriptitiu(s) vel originariu(s) ; r(espondeo) sic ut i(n) c(apitulo) m(u)lto(rum) eo ti(tulo) sed servu(m) nullo mo(do) ut ibide(m).

Secundo non debet mederi christianis. Unde in d(icto) c(apitulo) nullus et c(apitulos) omnes p(ro)hibentur christianis ne in suis infirmitatibus judeos advoce(n)t, neq(ue) medicinas ab eis recipia(n)t. Dicit tame(n) glo(sa) in d(icto) c(aitulo) nullus quam medicinalia possunt christiani a judeis emere et postea preparare ea sed non medicinas p(re)paratas.

Tertio p(ro)hibet(ur) ne cu(m) (christ)ianis balneentur uno balneo simul d(icto) c(apitulo) nullus. Supradicta o(mn)ia p(ro)hibentur laicis sub exco(m)municationis pena. Clericis vero sub pena depositionis et sic pecca(n)t mort(a)l(ite)r (con)tra facie(n)tes. Limitare t(ame)n de medico veru(m), nisi in casu necessitatis q(ui)n aliu(m) h(abe)re no(n) posset quare(?) necessitas facit licitu(m) quod al(ia)s non est c(apitulus) (con)siliu(m) in fide obser?? ieju??. Hoc ide(m) tenet Hug(o). Et si(mi)l(ite)r est dice(n)du(m) q(ui)n licet habeat aliu(m) medicu(m), sed no(n) sufficie(n)te(m).

Quarto ne judei ex testame(n)to (christ)iant aliq(ui)d capiant. C(apitulus) de judeis l. j. Item non potest aliquis (christ)ianus aliq(ui)d co(n)gregationi judeor(um) vel judeo aut pagano in testame(n)to relinquere et si fecerit etiam post mortem anathema judicabit xxxiii q(uestione) ii sane el?? ii nisi legaret, intellige extreme necesitati alicujus.

Quinto ne procedant in publico sine habitu distincto : vel signo quo discernat(ur) a (christ)ianis ut in c(apitulo) in no(n)nullis eo ti(tulo) et hoc veru(m) tam in masculis quam i(n) feminis et d(ebet) esse patens signum non sub plica vel mantello : ?? doct.?? in d(icto) c(apitulo) in nonnullis.

Sexto prohibetur eis ne novas synagogas erigant ut in d(icto) c(apitulo) consuluit e(st) ti(tulo) possunt tamen antiquas reedificare, vel ruinosas resartire ita t(ame)n quam nova reedificatio no(n) p(er)dat antiquam formam : quia ubicun(que) mutatur pristina forma, utputa quia fit p(re)ciosus vel magis amplum, tu(n)c dicitur novum edificium et cadit sub prohibitione novi edificii, ut p(ro)bat(ur) ex tex(to) istius c(apitulus) (con)tuluit. Facit q(uo)d in fili no(tus) in glo(sa) in c(apitulo) admonere xxxiii q(uestione) ii et c(aetera) presbyter lxxxii dis(tinctione??) que vult quam sagimine licet uti illis diebus q(ui)bus utimur ovis et caseo licet non liceat uti carnib(us), q(ua)si sit mutata forma et p(er) (commu)n(i)s rei substantia et etia(m) facit q(uo)d no(tatus) in c(apitulo) cu(m) causam de testi in ver(su) in tempore et in glo(sa) in l?? julian(i) § sed et si quis fratres ad exhi. Sed quid si antiq(ua) synagoga ex toto corrui(t) et fu(n)dit(a) ;r(espondeo) Pa(ulo) in d(icto) c(apitulo) co(n)suluit quam no(n) poteru(n)t reedificare, quia esset novu(m) facere exq(ue) fundit(ur) e(t) destructa. Facit ad hoc q(uo)d legit(ur) et no(tata) in l. int. stipula(n)te(m) § sacra(m) fratres de verso ob vide bonam gl(osam) in finali in c(apitulo) iii de iurepa(?). Et no(tatus) quam si novas synagogas erigere p(er)sumpserint in q(ui)nq(ue)ginta libris auri sunt punie(n)di. C(apitulus) de jude. l. hac victura.

Septimo no(n) p(ossu)nt p(er)fici alicui publico officio int(er) (christ)ianos, nec ad aliqua(m) dignitate(m) vel ministerium ut in c(apitulo) cu(m) sit(?) et c(aetera) pe. ea. et xvii questione) iiiii (con)stituit et d(ictus) c(apitulus) nullus. Un(de) in l(ibro) fi(nali) codice de jude dicitur quam nullum honore(m), nullam dignitate??, nulla(m) p(ra)minentiam inter (christ)ianos possunt h(abe)re, intelligo de novo secus esset in antiqua quia tolerat(ur). Et p(er) ista(m) l. infert Bar(tolo) quam no(n) possunt doctorari cu(m) sit dignitas et p(ra)emine(n)tia doctoratus. Nec ob l. g(e)n(er)al(ite)r § fi(nali) fratres de decurioque p(er)mittit judeos p(er)moveri ad dignitates, quia intelligit(ur) int(er) seip(rae)os judeos non inter (christ)ianos. Unde infert Pa(ulo) in c(apitulo) ex spe(n)ali ex ti(tulo) quam etia(m) omne commerciu(m) p(er) q(uo)d (christ)ianis aliq(uo)d gravame(n) posset ingeri est p(ro)hibitu(m) judeis et paganis. Et ideo licet ve(n)dat eis redditus regalis et possint illud emere, ut in d(icto) c(apitulo) ex spe(n)ali t(ame)n collectio non poterit p(er) ip(s)os fieri sed p(er) (christ)ianos quia sic colligendo posset judeus committere fraudes et tenet(ur) dare paup(er)ib(us) q(ui)cq(ui)d lucrat(us) e(st) ex tali officio, ut in d(icto) c(apitulo) cu(m) sit et hoc ?? p(ro)vide(n)tia(m) ep(iscop)i.

Octavo p(ro)hibet(ur) ne i(n) triduo an(no) pascha et maxime i(n) die veneris s'an)cta(ta) ostia vel fenestras ap(er)tas tenea(n)t aut i(n) publicum exea(n)t extra eo ti(tulo) quia sup(er) his et i(n) c(apitulo) non(n)ullis.

Nono : ne decimas p(rae)diales retineant sed ut ecclesiis solva(n)t de decimis c(apitulo) de terris.

Decimo : ne testimoni(u)m dica(n)t co(n)tra (christ)ianu(m) de testi judei imo repellunt ab o(mn)ibus actibus legitimis ii questione vii alienu(m) et hoc veru(m) nisi in casu h(ab)eres si quis ad eos reverteret(ur), tunc p(er) testibus admittunt(ur) ut in c(apitulo) co(n)tra (christ)ianos de here li(bro) vi sed b(e)n(e) cogunt(ur) (christ)ianu(s) (con)tra eos testimonius dice(n)te(s) admittere in d(icto) c(apitulo) judei.

Undecimo : no(n) p(osse)nt co(n)venire (christ)ianu(s) apud judeus sed bene apud judices (christ)ianos arbitrum. In causa civili t(ame)n p(ossu)nt eligere judeum ut codex de judeis l. judei sente(n)tia t(ame)n debent exeque ordinariu(m) (christ)ianu(m) iudice(m), ut ibi.

Duodecimo : ne ema(n)t servu(m) (christ)ianu(m) vel non (christ)ianu(m) si modo vult baptizari c(apitulo) j et c(apitulo) vl ex t(itulo). Unde si jude(us) emit (christ)ianu(m) servuum vel qualitercu(m)que adq(ue)rat statim efficitur liber, nullo p(raedi)c(ac)io dato liiii distinctione mancipia. Si vero servuu(s) no(n) (christ)ianu(s) emit p(er) sibi serviendo, tunc volu(n)tate patefacta quam vult effici (christ)ianus, statim vendicat sibi libertate(m) nullo dato praedicacio capitulo fraternitatem liiii distinctione si aut(em) talem non (christ)ianum emit no(n) p(er) sibi servie(n)do, sed causa mercimonii tu(n)c si fuit exposit(us) ad ve(n)de(n)du(m) infra tres me(n)ses qui incipiunt currere a die emptionis ?? Host. in d(icto) c(apitulo) finali vel ?? Joanni et Pa(uli) in c(apitulo) j eo a die quo petiit (christ)ianitatem , tunc non liberatur ab ejus servitute nisi dent judeo xii solidi p(er) quolibet bono servo, qui solidi d(e)be(n)t esse aurei ?? Vin(centi) Goff. et Pauli quorum lxxii faciunt unam libra(m) auri. Codex de suscep. praepo. et archa libro quotienscu(m)que certa summa solidorus et videtur sentire glo(sa) in libro quicu(n)que. Codex de servuo fu. Et per ista opinione facit glo(sa). Codex de fal.mo. l. si quis num(er)os sed ?? Bernardus et Ho.?? in dicto capitulo (...)

Si vero non exposuit venalem infra dictos tres menses tunc statim liberant nullo praedicacio dato dicto capitulo finali.
(...) Sed quod si aliquis talem emat qui causa mercimonii fuerat emptus a judeo, respondeo non efficietur ejus servuus sed restituat et precium xii solidorum et erit omnino a servitute liberatus insti. de noxa ac § dominus (...).

Tertiodecimo : ne usuras exigant sed exactas restituant ut in capitulo post miserabilem de usu ponent compelli ad hoc per principes t dicunt ut in dicto capitulo. Quod si non faciunt dicunt compelli per iudicem ecclesiasticum censura ecclesiastica (...). Unde principes terrarum peccant mortaliter non cogendo eos ad restituendum usuras et similiter christiani si ipsis non restituentibus monerentur necum eis haberent commercium, si post monitionem eis factam commercium cum eis haberent (...).

Quartodecimo : ne intentent contra catholicam fidem quocumque detestabile, sicut est quam nutrices christiane perijactant lac in latrinas postcumque susceperunt corpus christi (...).

Quintodecimo : ne quencumque qui non est sue nationis aut secte perfumant circumcidere etiam si sit eorum servuus ut l. unica codex ne christianum mea et ibi est eis pena capitalis in principe tui exilii dei capitalis (...).

Sextodecimo : ne judeus christianam in uxorem accipiat (...) quod si fecerit crimine adulterii punietur, ut ibidem.

Septimodecimo : ne fidem catholicam impugnet puer so dogmate aliter pena snguinis punitur (...).

Utrum ecclesia possit punire judeos et paganos si delinquunt (...). Idem judeos si agunt contra legem veteris testamenti (...).

Item nota quam puniunt pena ignis : quin aliquem ex suis qui vult christianus esse : saxis aut alio furoris genere intentant (...).

Que prohibentur christianis facere contra judeos, respondeo quam novem ! Prio quam violenter non debent cogi ad fidem ut in capitulo sicut de jude de quo dic ut supra (...) quam non offendantur necue in personis necue in bonis sine iudicio terrene potestatis dicto capitulo sicut judei. Tertio : quam non impediatur observare suas consuetudines in suis festinitatibus (...). Quarto : quam non exigant coacta servitia ab eis que non sunt consueti facere dicto capitulo de quo dic ut supra (...). Quinto : quam non fodiantur eorum sepulchra, sive corpora humanata obtentu pecunie, nec eorum cimiteria quisunque mutilet vel invadat (...). Sexto : quam non debent in sabbatis eorum ad iudicium trahi (...). Septimo : ne impediatur sua prout melius poterunt vendere, sicut nec christiani (...). Octavo : quam si convertantur ad fidem non spoliuntur bonis juste acquisitis necue debita successione (...). Nono : quam non prohibeantur converti ad fidem et baptismum suscipere etiam si sunt servi christianorum (...). Utrum ecclesia peccet permittendo judeos ritus suos observare, respondeo uam non, quam non approbat (...). Utrum pecunia et aliis blandimentis possumus allicere judeos et alios infideles ad fidem, respondet glosa in dicto capitulo (...). Utrum bona usurariorum judeorum possint ab alique vel dono : vel exactione (...), vel quocumque alio titulo lucrativo vel oneroso acceptari, respondeo quam sic : dummodo nihil ?? justiciam fiat sed retineri an possint, distingue qui si sunt non solvendo, restituenda sunt (...).

Annexe 34

Martin Luther à Joselmann de Rosheim – 11 juin 1537.

LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. VIII : correspondance, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1959, n° 119.

"Au sage Josel, Juif demeurant à Rosheim, mon bon ami.

Mon cher Josel ! J'aurais volontiers aimé intervenir pour vous auprès de mon très gracieux Seigneur, à la fois en paroles et par écrit ; et vous savez du reste que mon opuscule [*Que Jésus Christ est né juif*] a rendu grand service à toute la judaïcité. Mais étant donné que les vôtres mésusent si honteusement de ce service et entreprennent des choses que nous chrétiens ne pouvons souffrir de leur part, ils m'ont ainsi enlevé eux-mêmes toute possibilité de les recommander aux princes et seigneurs.

Car mon sentiment était – et il est encore – que l'on doit se comporter avec bonté envers les *juifs* afin qu'un jour ils parviennent à reconnaître en notre Dieu le messie, mais ils ne faut pas qu'ils croient que par mes bienfaits, je les conforte dans leurs erreurs et deviennent pires encore qu'ils ne sont.

Je veux à ce sujet, si Dieu m'en donne le temps et le loisir, écrire un petit livre, pour voir si je peux gagner quelques-uns de ceux qui, comme vous issus de la semence des patriarches et des prophètes, et les conduire vers le Messie qui leur a été promis – quoiqu'il soit tout à fait singulier que nous devions vous attirer et vous pousser vers votre Seigneur et votre Roi naturel, de même qu'autrefois vos ancêtres, alors que Jérusalem était encore debout, ont attiré et poussé les païens vers le vrai Dieu.

Ne devriez-vous pas penser à bon droit que nous païens – alors que les païens et les *juifs* ont toujours été des ennemis mortels – devrions avoir assez de fierté et d'orgueil pour ne pas adorer votre meilleur roi (et de plus, un Juif condamné au supplice de la croix), si nous n'y étions pas irrésistiblement poussés par la puissance du vrai Dieu ? Car vous autres *juifs*, vous n'adoreriez jamais après sa mort comme un Seigneur un païen pendu et crucifié ; cela, vous le savez.

Veillez donc ne pas nous prendre, nous chrétiens, pour des fous et des sots, et songez encore une fois que Dieu a voulu vous tirer de la détresse où vous languissez depuis plus de quinze cents ans – chose qui ne se produira pas si vous n'acceptez pas avec nous, païens, votre frère et Seigneur, le cher Jésus crucifié. Car j'ai lu aussi vos rabbis, et si cela se trouvait dans leurs livres, je ne serais pas assez froid et insensible pour ne pas être aussi ému. Mais ils ne savent faire autre chose que crier que c'était un Juif crucifié, condamné ; alors qu'il n'y a aucun saint ni aucun prophète qui n'ait été condamné, lapidé et martyrisé par vos ancêtres. Tous, tant qu'ils sont, devraient donc être condamnés, puisque, selon votre opinion, c'est à bon droit que Jésus de Nazareth a été crucifié et condamné par vous, *juifs* ; car c'est ce que vous avez toujours fait auparavant. Lisez donc comment vous vous êtes comportés envers votre roi David et envers tous les rois pieux – bien plus, avec tous les saints prophètes et les autres hommes pieux ; et ne nous considérez pas, nous païens, comme des chiens. Car vous voyez que votre captivité menace de durer encore longtemps ; et vous nous trouvez, nous païens que vous tenez pour vos plus grands ennemis, favorablement disposés, et prêts à vous conseiller et à vous aider. Mais nous ne pouvons souffrir que vous maudissiez et blasphémiez votre propre sang et votre propre chair, ce Jésus de Nazareth qui ne vous a fait aucun mal, et que (si vous le pouviez) vous enleviez aux siens tout ce qu'ils sont et tous ce qu'ils possèdent.

Je veux aussi être pour vous un prophète, quoique païen, comme Balaam l'a été : il ne vous est pas permis d'espérer que le temps dont parle Daniel est depuis longtemps révolu ; et vous avez beau torturer ce texte et en faire ce que vous voulez : il en est pourtant ainsi. Veillez accepter de bon coeur ces paroles que je vous adresse comme une exhortation. Car pour moi, au nom du Juif crucifié que personne ne doit me prendre, je serai volontiers disposé

à faire à tous les *juijs* tout le bien possible, sauf dans le cas où vous devriez utiliser ma faveur au profit de votre endurcissement. Vous le savez parfaitement bien. Veuillez donc faire transmettre par un autre vos lettres à mon très gracieux Seigneur. Que Dieu vous garde ! De Wittenberg, le lundi après Barnabé de l'an 1537. Martinus Luther".

Annexe 35

Présentation du traité de Martin Bucer de 1539.

BUCER Martin, Von den Juden Ob und wie under den Christen zu haltend sind, ein Rathschlag, durch die gelerten am ende dis büchlinis verzeichnet, zugericht. Item ein weitere erklerung und beschirmung des selbigen Rahtschlags, Strasbourg, 1539.

Ouvrage d'une vingtaine de feuillets.

Première page de l'opuscule : *Vorschlag wie die Juden zu dulden sein sollen, dem durch leuchtigen und hochgebornen F. und H. herrn Philipsen Landgraven zu Hessen und von der Juden wegen ubergeben.*

1. *Das sie möchten kauffen und verkauffen doch in den Stedten da kein zunfft were, wo sie die zunfft nicht leiden möchten.*
 2. *Sollen alle ire hendel aufrichtig treiben, mit keinem ungebürlichen handel oder finanz umbgehen. Wo eiener solchs uber füre der solt von M. G. Herrn gestrafft werden.*
 3. *Sollen keinen Jüdischen such oder wucher treiben, würden sie aber einem einen gulden zween drey oder mehr leihen. Solchs sol geschehen im beysein der amptknecht oder mit wissen eines Rahts und davon noch billicher widerung der selbigen gegeben werden.*
 4. *Sollen sonderliche personen under inen haben, die auff die straffwürdigen Juden sehen, beneben den Amptknechten unnd das die selbige sondere personen die straffwürdigen Juden, den andern Juden anzeigen, damit sie die straffwürdigen nach irem gesetz unter sich selbst straffen.*
 5. *Ein jeder Jude sol M. G. H. und Fürsten den Schutz pfenning geben wie von alters oder was mein G. H. im wird auff setzen.*
 6. *Sollen inn die predig gehen.*
 7. *Sollen von irem glauben nicht disputiren.*
- Auff dise vorschlege und Artickel folget hienach der Predicanten bedencken.*

Les pages suivantes sont consacrées à la question : Ob Christlicher Oberkeit gepüren möge, das sie die Jüden unter den Christen zu wonen gedulden, und wo sie zudedulden, welcher gestalt unnd mass. Le texte est daté de 1539.

Suit un autre texte, véritable pamphlet contre les juifs :

(...) So fil nun, lieber freund, der Juden grimme unnd lesterung, oder auch zufalle zu des Papsts gewelen, belanget, solln ir euch so hoch nicht beküemeren. Die feinde unsers herren Jesu Christi, sie heissen Juden, Türcken, Papisten, oder wie sie wollen, werden, wie wider in selb, unsern herren, also auch wider uns, so lang toben, lestern, und alles unglük, so fil ihnen Got immer verhenget, anrichten, so lang sie unsers herren feinde bleiben, haben sie ihn selb, den herren, da er sie zum ewigen leben beruffet (...).

Annexe 36

Lettres de Martin Luther à sa femme Catherine.

Lettre du 1^{er} février 1546.

LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. VIII : correspondance, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1959, n° 150.

"A ma chère épouse Catherine Luther, doctoresse, bourgeoise de Zülzdorf et du Marché-aux-Cochons, etc.

Grâce et paix en Christ ! Avec l'expression de mon vieux, pauvre (...) et impuissant amour. J'ai été pris d'une faiblesse juste avant d'arriver à Eisleben. C'était ma faute. Mais si tu avais été là, tu aurais dit que c'était la faute des juifs ou de leur Dieu. Car nous avons dû traverser, juste avant d'arriver à Eisleben, un village où habitent beaucoup de juifs ; peut-être que ce sont eux qui ont soufflé si fort contre moi. Il y a à cette heure plus de cinquante juifs qui demeurent à Eisleben. Et cela est vrai : lorsque je suis passé en voiture près de ce village, un vent froid est entré par derrière dans la voiture et a soufflé sur ma tête à travers ma barrette, comme pour transformer mon cerveau en un bloc de glace. Cela peut avoir contribué à mon vertige. Mais maintenant, Dieu soit loué, je suis en bonne forme – sauf que les belles femmes me tentent si peu, que je n'ai à craindre de pécher contre la chasteté.

Une fois les affaires principales réglées¹, je devrai me mettre à l'oeuvre pour expulser les juifs. Le comte Albert leur est hostile et les a déjà mis hors-la-loi ; mais ma personne ne leur fait encore rien. Si Dieu le veut, je veux aider le comte Albert du haut de la chaire et les mettre moi aussi hors-la-loi². Je bois de la bière de Naumburg, qui a presque le même goût que celle de Mansfeld, dont tu m'as fait l'éloge. Elle me plaît beaucoup, elle a aussi pour effet de me faire aller à la selle le matin trois fois en trois heures. Tes garçons sont partis avant-hier pour Mansfeld, parce que Hans d'Iena les en avait humblement priés ; je ne sais pas ce qu'ils y font ; si l'atmosphère y était froide, ils pourraient contribuer au refroidissement général ; mais comme elle est chaude, ils peuvent faire ou souffrir ce qui leur plaît. Sur quoi, je te recommande à Dieu, ainsi que toute la maisonnée ; et salue nos commensaux. *Vigilia purificationis* 1546. M. Luther, ton vieux chéri".

Lettre du 7 février 1546.

LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. VIII : correspondance, GUEUTAL Franck D. C. (éd. et trad.), Genève, 1959, n° 153.

"A ma chère maîtresse de maison Catherine Luther, doctoresse, demeurant au Marché-aux-Cochons à Wittenberg, ma gracieuse épouse, à ses mains et à ses pieds.

Grâce et paix dans le Seigneur ! Lis, ma chère Catherine, l'Évangile de Jean et le petit Catéchisme, dont tu m'as dit une fois : Tout dans ce livre s'applique à moi (...). Je pense que l'enfer et la terre entière doivent être maintenant débarrassés de tous les diables qui, peut-être à cause de moi, se sont rassemblés ici à Eisleben, tant l'affaire avance peu. Il y a aussi ici cinquante juifs dans une maison, ainsi que je te l'ai écrit précédemment. On dit maintenant qu'à Risdorf – le village proche d'Eisleben où j'ai été malade en arrivant en voiture – près de quatre cents juifs entrent et sortent, à pied ou à cheval. Le comte Albert, qui possède tout le territoire autour d'Eisleben, a mis hors-la-loi tous les juifs qui se trouvent sur ses possessions.

¹ Le conflit entre les deux comtes de Mansfeld.

² C'est ce qu'il fait dans une prédication prononcée à Eisleben, publiée sous le titre *Vermahnung wider die Juden*.

Mais personne ne veut encore rien leur faire. La comtesse de Mansfeld³, veuve et née von Solms, est considérée comme la protectrice des juifs. Je ne sais pas si cela est vrai. Mais je me suis aujourd'hui fait entendre⁴, afin qu'on sache quelle est mon opinion, et assez vigoureusement pour que cela serve à quelque chose. Priez, priez, priez et aidez-nous, afin que nous menions la chose à bien. Car j'avais aujourd'hui l'intention de remonter en voiture et de partir *in ira mea* ; mais la détresse de ma patrie m'a retenu. Je suis aussi devenu maintenant un juriste. Mais cela ne leur portera pas bonheur ; car si je viens parmi eux, je veux leur faire l'effet d'un fantôme menaçant, désireux, avec l'aide de Dieu, de rabattre leur orgueil. Ils se comportent comme s'ils étaient Dieu lui-même ; mais ils feraient bien de renoncer à cette attitude pendant qu'il en est temps encore, avant que leur divinité ne se transforme en diablerie, ainsi qu'il est arrivé à Lucifer, qui n'a pu rester au ciel, à cause de son orgueil. C'est bon, que la volonté de Dieu se fasse (...)"

³ Dorothee.

⁴ Prédication dont il est question dans la précédente lettre.

Annexe 37

Affaire Hoppensack à Pfaffenhoffen – 1678 et 1683.

ADBR 3 E 372/1 (folios 341-345) *Evangelischer Kirchenbuch*

Traduction et commentaires dans Haarscher André-Marc, *Les juifs du comté...*, *op. cit.*, annexe 7.

Le 3 septembre 1678, le secrétaire de la Régence Bernhard Meeder reçoit la visite du Diaconus Johann Jacob Wagner, pasteur en second à Bouxwiller qui lui rapporte qu'il a été sollicité par Loeberle, le représentant des juifs locaux, pour autoriser les juifs de Pfaffenhoffen de célébrer leurs fêtes du nouvel an sur place, à cause des troupes en cantonnement (guerre de Hollande), il leur est interdit de quitter le bourg. Meeder propose au pasteur Wagner d'écrire une lettre en commun au pasteur Samuel Hoppensack de Pfaffenhoffen pour avoir son accord, mais Wagner prétexte des affaires de paroisse et dit ne pas avoir le temps d'écrire. Il transmet ensuite la lettre au pasteur Wagner.

Contenu de la lettre :

"Honorable, très savant et très honoré Monsieur et ami,
Etant donné que la fête du nouvel an des juifs tombe samedi et dimanche prochain, le responsable des juifs Loeberle Jud a sollicité la permission de célébrer – en privé et dans le silence – leur service religieux à Pfaffenhoffen même, comme ils ne peuvent quitter leurs maisons pour aller à leur lieu de culte habituel, à cause du cantonnement des gens de guerre ici-même. Bien que nous nous souvenions que ceci n'avait jamais été autorisé et que, en dehors de Bouxwiller et Westhoffen, aucun synagogue n'était tolérée sur les terres de la seigneurie, néanmoins, du fait de la nécessité causée par la guerre nous avons proposé que cet *exercitium*, non sans contre-partie, mais par le don d'une aumône, à répartir selon le nombre de têtes, leur soit accordé pour cette fois.

Si donc monsieur le pasteur est du même avis que nous, qu'il veuille convoquer les deux plus anciens parmi les juifs pour leur annoncer ceci et qu'ils célèbrent leur service religieux dans le silence dans une maison privée, étant donné les circonstances et par pure bonté à condition cependant qu'ils s'acquittent auparavant de la *recognitio pecuniara pro pauperibus*. Je n'ai pas voulu manquer de le communiquer en toute amitié à monsieur le pasteur.

Et nous recommandant à la protection divine.

Bouxwiller, le 3 septembre 1678.

Le toujours dévoué à monsieur le pasteur, Bernhard Meeder".

Il se trouve que cette lettre ne parvient à Hoppensack que le Samedi 6 au soir, alors que les juifs sont déjà réunis pour leur prière en commun. Hoppensack est outré de ne pas avoir eu la lettre plus tôt et répond dans une lettre datée du 8 septembre :

"(...) Il a été conçu de donner droit à la demande du Juif Loewel à cause de ce cas de nécessité provoqué par la guerre, contre le versement d'une aumône bien qu'en ce lieu même, un tel *exercitium* n'ait jamais été autorisé ni en temps de paix ni en temps de guerre aux juifs oubliés de Dieu (*Gottvergessene Juden*) et on a pensé que moi, en tant que pasteur ordonné ici-même je pourrais être sur ce point du même avis et permettre à la communauté juive de réaliser le projet de pouvoir se réunir pour célébrer leur nouvel an.

Sur cela, pour exprimer mes pensées, j'ai voulu en toute amitié apporter ma réponse. Il me faut reconnaître qu'à la lecture de cette lettre un sentiment de tristesse et d'étonnement a

submergé mon cœur, ce qui m'a amené à bien étudier le contenu de celle-ci et voir qu'elle était la responsabilité de notre Gracieuse Seigneurie dans ce cas.

Mon étonnement est provoqué par la grande impudence et témérité des juifs de demander à nous, chrétiens, un service que nous considérons comme impie, irritant, diabolique et maudit (*abgöttlich, ergerlich, teufflich und verflucht*), ce qui est clair ou devrait être clair à tout chrétien, bien que les juifs ne s'en laissent pas de convaincre et continuent avec entêtement à croire que de cette façon ils servent le vrai Dieu.

La tristesse est née de la rapidité avec laquelle a été accordée la permission de célébrer cette impie, irritante, diabolique et maudite fête juive, comme aussi de la conception que je pourrais, sans aucun doute, être du même avis et que l'on pourrait *pro nunc et propter praesens periculum* vendre contre une aumône aux juifs maudits l'autorisation de tenir en ce lieu, où cela n'avait jamais été permis, leur maudite fête.

Si donc ma conscience me dicte une autre voie sur ce point et que je ne puis partager votre avis, si par ailleurs je devais me rendre complice de l'horrible infamie, de la malédiction et de la conspuation du Très-Saint Nom de Jésus notre unique Sauveur et Rédempteur, que commettraient les juifs butés et aveugles en célébrant leur fête ici parce qu'ils ne peuvent pas la célébrer ailleurs, il faudrait aussi en temps de guerre le permettre aux papistes, calvinistes, enthousiastes, quakers, etc. ce qui ne s'était jamais produit et ne se produira jamais (...). Ainsi j'ai, en qualité de mes fonctions, interdit aux juifs leur réunion pour célébrer leur fête idolâtre et les ai menacés s'ils devaient se permettre de mettre leur projet à exécution.

Bien que mon opinion et mon action soient totalement opposées à celle de mon très honoré Seigneur, j'espère néanmoins que l'on ne me reprochera pas de considérer que c'est à moi qu'il appartient de voir ce qui concerne Dieu et Notre Seigneur Jésus, ce que me dicte mon âme pour le bien de mes ouailles. En ceci, j'ai un prédécesseur (*Vorgänger*) notre bienheureux Luther que je suis fidèlement et qui écrit ainsi dans ses pensées à propos de la synagogue des juifs : "On devrait y mettre le feu et ce qui ne brûlera pas le couvrir de terre afin que personne n'en voie jamais la moindre pierre ni scorie". Et aux princes et seigneurs qui ont des juifs sur leurs terres : "Si mon conseil ne vous convient pas, prenez en un autre afin que vous et nous tous soyions débarrassés de l'insupportable et diabolique poids des juifs et que nous ne soyions pas coupables et complices devant Dieu de tous les mensonges, infamies et malédictions que les juifs profèrent effrontément contre la personne de Notre Seigneur Jésus Christ de sa Sainte Mère, de tous les chrétiens et de toute autorité".

(...) Comment la communauté juive d'ici a respecté mon interdiction de réaliser son projet, c'est-à-dire la célébration de leur faux culte, a provoqué la consternation des Français et des nôtres de sorte que j'ai été dans l'obligation d'alerter monsieur le prévôt et de me servir de son autorité. Ce dernier a fait valoir la sienne et a mis sous les yeux des juifs leur action répréhensible et leur a fait part qu'elle serait rapportée à sa Gracieuse Seigneurie : nous avons bon espoir que sa Gracieuse Seigneurie ne laissera pas passer cette action répréhensible et révoltante, mais condamnera et se défendra contre un tel malheur et punira les juifs en conséquence puisque ce lieu n'a jamais été souillé par la présence de cette juiverie maudite, diabolique et impie.

Sur ce je reste avec recommandation de la protection divine de mon très honoré Seigneur, le dévoué serviteur Samuel Hoppensack, pasteur, Pfaffenhoffen, le 8 Septembre 1678".

Le 24 octobre 1678, Hoppensack rédige un rapport au Consistoire Général, réfugié à Bouxwiller en raison de l'insécurité :

"(...) Cependant de par mes fonctions et à cause de ma conscience je n'ai ni pu ni voulu permettre ceci et leur ai sévèrement défendu de célébrer la festivité projetée (...). Mais ils n'en ont pas tenu compte, ont persisté dans leur dessein et ont célébré publiquement selon leurs maudites traditions juives, avec sonnerie et de trompe et grands cris, leur fête de nouvel an de façon à ce que non seulement les gens dans les rues l'ont entendu mais aussi les Français

qui ont manifesté aussi bruyamment à l'extérieur de la maison que les juifs à l'intérieur. De ce fait, j'ai été dans l'obligation de choisir d'autres moyens et de contacter le prévôt auquel j'ai demandé qu'au nom de la Seigneurie il intime aux juifs de cesser la célébration de leur fête ; ce qu'il a fait et s'est rendu avec moi, monsieur le pasteur Schaller d'Engwiller et le greffier municipal, dans leur lieu de réunion, et leur a ordonné de se disperser immédiatement et de cesser leur culte maudit. Ils n'ont pas plus respecté cet ordre que le mien précédent, ont continué leur fête pendant trois jours et l'ont menée à bonne fin. Il aurait suffi de peu pour que les habitants, qui sans tout cela sont irrités et scandalisés par l'impertinence des juifs, ne prennent d'assaut la synagogue et molestent les juifs ou même les expulsent du bourg, d'autant plus que nous avons cru comprendre que le commandant [des troupes françaises] ne s'y opposerait pas en faveur des juifs mais plutôt nous viendrait en aide avec ses soldats, ce qu'il aurait fait pour peu qu'on le lui demande (...). Mais nous n'avons pas voulu nous abaisser) nous en prendre à ces scélérats (...)"

Hoppensack prétend s'être rendu chez les juifs avec le greffier et le pasteur d'Engwiller seulement. Il existe une version un peu différente dans une supplique de 1683 de Jacob Weyl de Westhoffen où il dit : (...) *wann ich aber mit Bestürzung vornemen muss dass der Pfarrer zu Pfaffenhoffen, Herr Hoppensack, sich darwider setzt auch unsere Gebetscremonien und Schulgang rund nicht leiden will, ja was noch mehr ist vor etlichen Jahren schon die Juden mit Soldaten aus der Schule gejagt (...).*

["mais si je constate avec consternation que le pasteur de Pfaffenhoffen, monsieur Hoppensack, s'y oppose et ne veut pas tolérer nos cérémonies religieuses et réunions de prière, et ce qui plus est, a expulsé il y a quelques années, avec l'aide de soldats les juifs de leurs synagogues"].

Jacob Weyl se bat contre Hoppensack pour avoir le droit de tenir synagogue à Pfaffenhoffen, selon un droit qui leur est concédé en 1683 grâce à l'intervention du *Judenvorsteher* (cf. Haarscher, annexe 8). Hoppensack tente de s'y opposer auprès du prévôt de bailliage qui intime aux juifs de ne plus se réunir. Hoppensack ne se fait pas d'illusion : "Il faut s'attendre à la suite : vraisemblablement les juifs trouveront l'un ou l'autre subterfuge aussi longtemps que leurs protecteurs vivront"¹.

Jacob Weyl se plaint au comte palatin Christian d'Hoppensack qui ne tolère pas les cérémonies des juifs, qui tente de dissuader la *Feuerfrau*² en la menaçant d'excommunication. Le comte palatin est outré et souhaite rencontrer au plus vite Hoppensack pour qu'on lui signifie ses abus de pouvoir et qu'on lui ordonne de laisser en paix la communauté juive.

Le 25 mai, Hoppensack écrit un rapport au comte Christian³ :

"(...) En ce qui concerne Jacob Weyl de Westhoffen, un Juif bien orgueilleux et téméraire, qui m'a dénoncé (...) Bien que ce Juif à mon avis ne mérite pas qu'un chrétien s'abaisse à un échange de lettres et encore moins qu'un pasteur évangélique et serviteur de Jésus Christ argumente au sujet des faussetés de ce blasphémateur, j'ai voulu par un court mémoire faire éclater la vérité (...). En ce qui concerne le premier point, on fait croire de façon détournée que les juifs de Pfaffenhoffen auraient un lieu de culte (...) or ceci est complètement faux, car de toute évidence d'après les *Judenprivilegien* il ne peut y avoir que deux lieux de culte officiels de ce côté-ci du Rhin à savoir Neuwiller et Brumath. Ainsi les juifs de Pfaffenhoffen qui ne sont qu'au nombre de deux familles (...), ne peuvent avoir de synagogue publique. Comment aurais-je pu les empêcher dans leurs cérémonies religieuses ?

¹ *Evangelisches Kirchenbuch*, ADBR, 3 E 372/1, folio 345.

² Cf. KATZ Jacob, *Le shabbes goy*, op. cit.

³ *Evangelisches Kirchenbuch*, ADBR, 3 E 372/1, folios 346 et suivants.

Pour ce qui est de l'expulsion des juifs par la troupe, nous les contestons par l'attestation ci-incluse signée par la commune de Pfaffenhoffen, dans laquelle tout l'événement est décrit et dont il est jugé en 1679 au Consistoire de Bouxwiller (...).

Pour ce qui est du troisième point, à savoir dissuader la *Feuerfrau* qui selon le Juif de Westhoffen doit être une chrétienne, il y a lieu de donner une explication et un avis : les juifs doivent utiliser le jour du shabbat d'après les instructions non-fondées de leurs rabbis, des domestiques qui doivent allumer le feu et exécuter d'autres travaux qu'eux-mêmes ne peuvent exécuter (...). Dans la parole sacrée de Dieu et dans la loi mosaïque, je ne trouve rien, si ce n'est que le peuple juif de l'époque ne devait pas allumer le feu le jour du shabbat dans ses demeures, comme il est dit dans *Exode 35:3*. Il n'y est pas question de chrétien qui devrait faire ce travail. Il n'en est pas non plus question dans les privilèges accordés aux juifs (...). Quand on est un scrupuleux serviteur de Jésus Christ et un pasteur évangélique conscient de sa mission, auquel il incombe non seulement d'inciter ses ouailles au bien mais aussi de les prévenir du péché (...) j'ai simplement fait ce que me commandait ma fonction et leur ai démontré qu'ils se rendaient ainsi coupables devant Dieu et ses commandements d'un horrible forfait. Mes arguments sont les suivants : c'est sur l'ordre de Dieu comme il est dit dans *Isaïe 58:1*, *Ezechiel 33:7*, *Timothée 14:13*. Ensuite la chaleureuse exhortation de Luther aux pasteurs qui dit ainsi : "Je voudrais messieurs et chers amis pasteurs et prédicateurs vous avoir rappelé à vos devoirs afin que vous préveniez vos ouailles du péché et qu'ils se méfient des juifs et qu'ils les évitent autant qu'ils peuvent. Quand tu vois un Juif, dis-toi ceci : vois la bouche que voilà qui a maudit et conspué notre seigneur Jésus Christ qui m'a racheté avec son précieux sang (...) et je devrais me rendre coupable de manger, boire ou parler avec de telles bouches diaboliques (...). Que Dieu m'en garde !". Ensuite les directives de notre *Kirchenordnung* : à la question si les services rendus aux juifs le shabbat sont justifiés, il est répondu qu'ils sont injustifiés et périlleux à cause de la séduction que le judaïsme peut exercer sur le chrétien et contraires aux statuts de notre religion. (...) Si ceci veut dire que je m'oppose par force aux privilèges des juifs et que je bafoue en toute occasion illégalement leurs droits, j'en laisse juge aussi bien les amis que les ennemis des juifs (...)"

Les juifs de Pfaffenhoffen ont déjà commencé à édifier une synagogue, ce qui suscite une nouvelle plainte d'Hoppensack. Jacob Weyl intervient une nouvelle fois auprès du comte qui va dans son sens. Le Consistoire de son côté demande au pasteur de laisser les juifs de Pfaffenhoffen célébrer leurs offices.

Hoppensack rédige alors un mémoire à l'attention du comte palatin :

"(...) Etant donné les conflits incessants qui opposent nos convictions chrétiennes à leurs convictions non point mosaïques mais talmudiques, nous avons le regret une fois de plus d'importuner votre Gracieuse seigneurie (...). Il est notoire que les juifs, les Dimanches et jours de fête, envahissent nos villages (...) pour encaisser des dettes ou commercer et qu'ils agissent à l'encontre de l'article 12 de leurs statuts dans lequel il leur est recommandé de se tenir dans leurs maisons et de n'exercer aucune activité. Cette honteuse profanation de nos Dimanches et jours de fêtes nécessiterait une sévère répression.

(...) Il nous paraît surprenant que Jacob Weyl ose écrire dans sa supplique que la *Feuerfrau* doit être une chrétienne – et pourquoi pas une païenne ? – Ce Juif fourbe et prétentieux ne peut tirer pareille rétribution ni de la loi mosaïque, ni de leur fameux Talmud (...). Pour ce qui est de faire du feu, ce peuple de fourbes devrait tout d'abord se mettre d'accord pour savoir s'il a le droit d'allumer du feu pour se protéger du froid. A ce sujet Ibn Ezra et d'autres rabbis ont eu une polémique (...). Nous pasteurs évangéliques, connaissons la défense stricte faite dans *Exode 35:3* qui dit "Vous ne ferez pas de feu dans vos maisons le jour du shabbat". Il s'en suit qu'ils ne sont pas autorisés à faire du feu dans leurs maisons ; l'interdiction ne touche pas à la personne qui ferait ce feu, qu'elle soit chrétienne, juive ou païenne, mais le fait même de faire du feu. Ce peuple de seigneurs a depuis longtemps l'habitude de tourner la loi en sa faveur et

ne recherche dans le shabbat que ce qui peut satisfaire son repos et son confort. Faut-il donc que les pasteurs du comté de sa Gracieuse Seigneurie tolèrent que leurs ouailles rendent de tels services à ces juifs ou qu'ils les préviennent que rendre ces services est contre l'honneur de la Parole et du Nom de notre seigneur Jésus Christ (...)"

Il conclut ainsi : "(...) Si donc les faits rapportés plus haut sont conformes à la vérité, que les juifs ne sont autorisés à n'avoir que trois lieux de culte, qu'ils profanent nos dimanches et jours de fête, si le fait d'avoir le droit qu'une chrétienne leur rende des services le *shabbat* ne se trouve dans aucun texte, nous demandons humblement à sa Gracieuse Seigneurie que les statuts des juifs soient maintenus et qu'Elle ne leur accorde pas d'autres faveurs, afin que la disgrâce divine ne frappe le comté, que ses pasteurs ne soient plus troublés, que leurs ouailles ne soient plus scandalisées et que la religion chrétienne ne soit plus déshonorée (...)"

IV. TEXTES ANTIJUDAÏQUES ET/OU JUDEOPHOBES.

Annexe 38

La chanson de Roland.

La chanson de Roland, SHORT Ian (éd. et trad.), Paris, 1990.

Vers 3658-3674 :

*(...) Passet li jurz, la noit est aserie ;
Cler luist la lune, les esteiles flambient.
Li emperere ad Sarraguce prise,
A mil Franceis fait ben cercer la vile,
Les sinagoges e les malhumeries ;
A mailz de fer e cuignees qu'il tindrent
Fruissent Mahum e trestutes les ydeles ;
N'i remeindrat ne sorz ne falserie.
Li reis creit Dieu, faire voelt sun servise,
E si evesque les eves beneissent,
Meinent paiens entresqu'al baptistirie.
S'or i ad cel qui Carle cuntredie,
Il le fait prendre o ardeir ou ocire.
Baptizét sunt asez plus cent milie,
Veir chrestien, ne mais sul la reïne :
En France dulce iert menee caitive,
Ço voelt li reis, par amur cunvertisset.*

"Le jour s'en va et la nuit est tombée ;
la lune est claire et les étoiles scintillent.
L'empereur a pris Saragosse,
Il fait fouiller la ville avec mille Français,
Les synagogues, les temples des idolâtres ;
avec des masses de fer, des cognées à la main,
Ils mettent en miettes Mahomet et toutes les idoles ;
Ni maléfice ni fausseté n'y subsisteront.
Le roi, lui, croit en Dieu et veut le servir,
Et ses évêques bénissent les eaux,
Et ils conduisent les païens jusqu'au baptistère.
S'il en est un qui s'oppose alors à Charles,
Il le fait mettre en prison, ou brûler, ou tuer.
Plus de cent mille sont ainsi baptisés,
De vrais chrétiens ; la reine fait exception :
En France la douce elle sera emmenée captive,
Car le roi veut qu'elle se convertisse par amour".

Annexe 39

Corpus concernant les "juifs rouges".

Les juifs rouges dans *Reinfried von Braunschweig*, vers 1300.

GOW Andrew Colin, p. 198-199

Vers 19546 à 19560 :

*Ein dinc sag ich juch wol für wâr
Gog und Magog der Juden lant
Stât in der küneginne hant,
Dâ mit die rôten juden sint,
Als man noch geschriben vint,
Wie Alexander sî beslôz
Mit berge und mit müren grôz
Und ouch mit dem grienigen mer
Daz âne wazzer sunder wer
Fliuzet staeteclîche.
Diu küneginne rîche
Vor aller diet diu hêrste
Sol ouch sîn diu êrste
Diu an der jungestlîchen vrist
Den vertânen Entekrist
Für got ze herren triutet
Und im ir hilfe biutet
Mit juden und mit heiden.*

"Une chose que je vais te raconter en vérité,
Gog et Magog du pays des juifs
Sont sous le commandement de la reine [des Amazones]
Auprès de qui se trouvent les juifs rouges,
Comme c'est encore écrit,
La manière dont Alexandre les a enfermés
Entre des montagnes et des hauts murs,
Ainsi qu'avec une mer de sable,
Qui, sans eau et sans digues ou barrages,
S'écoule majestueusement,
Que la reine la plus puissante
Au-dessus de tous les plus vénérables,
Sera en outre la première
A la fin des temps terrestres
A adorer l'exécrable Antéchrist
Comme le Seigneur
Et à lui offrir son aide
Ainsi que le feront les juifs et les païens".

Der Grosse Seelentrost, SCHMITT Margarete (éd.), Cologn et Graz, 1959, p. 65. Vers 1370.

1 N° 32 *Antichrist* (vers 1-13)

ENTEKERST SCHAL GEBOREN WERDEN TO BABILONIEN VAN

*Yodescher art van eynes patriarchen slechte, de het Dan,
Unde wert geboren van unechte unde wert besneden also eyn
Yode, unde eme wert erst gegeben eyn hillich engel, also
Eneme anderen menschen. Darna, wan he so vormeten wert,
Dat he sprekt, he sij Christus, godes sone, so vortiget
Syner de engel, unde de duuel underwyndet sijk syner. He
Wert weldich. Alle de yoden volgen eme. De roden yoden,
De besloten sin, de komet ut unde volgen eme. Se bouwen
Den tempel to Jherusalem wedder unde beden en an also
eynen god unde spreken, he sij Christus, unde unse here
Jhesus Christus dat hebbe Enterkest gewesen.*

"Antéchrist.

L'Antéchrist a dû naître dans la Babylone du
Peuple juif, du lignage d'un patriarche nommé Dan,
Et a dû naître hors mariage et circoncis comme un
Juif, et recevra d'abord un ange saint,
Comme tous les autres êtres humains. Puis, il est tellement arrogant
Qu'il dit être le Christ, le fils de Dieu, alors l'ange
Le reniera et Satan se l'appropriera. Il
Deviendra puissant. Tous les juifs le suivront. Les juifs rouges,
Qui sont bloqués, sortiront et le suivront. Ils rebâtiront
Le temple à Jérusalem et l'adoreront
Comme un dieu et diront qu'il est le Christ, et que notre seigneur
Jésus Christ était l'Antéchrist".

Compilation de Gerhard Sprenger, de Constance, vers 1446, du *Jahrbücher de Zurich* datant du XIVe siècle. Il était chanoine à Embrach à l'époque du concile de Constance tenu en 1414-1418.

GOW Andrew Colin, p. 226-227.

Vers 1 à 30 :

*Man prant die juden in allen landen von des grôzen tôdes wegen.
Anno domini MCCCxljx dô gieng der grôz mortlich liumd ûz
Von den juden, daz si alliu wazzer, diu man vergiften
Mocht, es waerint brunnen oder bâch, vergift
Haetint. Diu selbe gift des êrsten von den rotten juden
Kam, und was vermêret, als man sait, mit unken, und was
Als unrain, swelichez mensche mit der gift versêret ward,
Daz lept nit lenger denne an de dritten tag, und kam
Darzuo daz kain priester zuo den siechen liuten gaun
Wolte, und flôch menniglich von den siechen, wann daz man*

*In etlichen stetten knecht kostlich gewinnenmuost, die
 Die liut zuo kilchen trüegent, sô si êrst gesturben, und
 Ze hand begrüebent. Diser siechtag was als giftig, swenne
 Ain gesund mensche dem siechen in die naechi kam, daz ez
 Autem oder tunst von dem siechen angieng, oder sîn gewand
 Beruerte, daz muoste sterben. Und gieng von aim an daz
 Ander, alsô daz ganze dörfer, gazzen und hiuser oede
 Stuondent, und was der groest tôd und daz ungehörtôt
 Sterben in allen landen, daz man von anvang der welt uf
 Ain zît allenthalben je vernam. Und huob zuo dem êrsten
 An ennet dem mer, dar nâch kam ez in welschiu land, dar
 Nâch in alliu tiutschen land. Alsô wurdent die juden in
 Allen landen verbrant, bî nâch alle juden, die gewächsent
 Wärent ; vil kind wurdent getöuft und behalten. Alsô
 Wurdent die juden verderpt von ir grôzen ungehörten
 Mordes wegen, und nit mit unredlicher sache. Des selben
 Jârs wurdent alle juden im Elsauez verbrant im Jenner, und
 Ze Zürich umbe Sant Mathis tag ouch des selben jârs, als
 Dâ vor staut.*

Victor von Carben, Jüdenbüchlein, folio D III verso.

Vers 4-30 :

*(...) Fragstu einen Juder er sey jung oder alt / uff wen verlasst ir
 Euch Juden / das ir so hart und trutzig seind /
 Dieweil ir doch secht das ewer Küniglich ge-
 -walt mit aller seligkeyt vergangen ist / auch
 in aller welt keyn aerner und verlassner volck
 dann ir seidt / antworten sye und sprechen / wir
 hand in anderen landen noch künig und ober-
 -sten / so fragstu dann wo unnd in was landen
 habt ir die / ich bin so in manchen landen ge-
 -wesst / und hab nye von keyner herrschafft noch
 gewalt die ir koendt oder moegt gehalten gehoert.
 Antwurt der Jud. Wir haben noch einen Kü-
 -nig uff jenseidt Babylonien in dem gebirg
 Kaspion / welcher noch von dem geschlecht Ju-
 -da ist / die selben Juden seind die rodten Ju-
 -den unnd starcken / welcher so vil mehr dann
 alle Christen in der gantzen Christenheyte seindt,
 als vil yetzundt ewer Christen mehr dann un-
 -ser seindt / als ir dann wol mercken moecht / dann
 zwey / das seindt die geschlecht Ruben / unnd
 Gad heraus kommen seindt / von welichen alle
 Dise laender erfüllt seindt. Numeri XXXII. Dar-
 -bey ist wol zu mercken wie gross die menig der
 X. geschlecht sein muss / die do enthalten werden
 Die uns noch wol koennen helffen / unnd uns*

Folio D V recto.

Auss unser gefencknüiss erledigen werden. Da-
-rauff du wider antwort gibst / ich hab vor ge-
-sagt / das ich mein tag weyt gewesst / unnd
manchen landtferer gesehen hab / aber nye key-
-nen gehoert / der einen von den Juden / darvon
du gesagt hast / gesehen hab / und du selbst
weyst wissentlich wol / das es erlogen ist / dann
man findt es in keyner schrift / mich verwun-
-dert das du dich solcher deiner erdichten lügen
nit schembst / dann wer es war / sye weren len-
-gest kommen und hetten euch erloesst. Der
Jud. Ach lieber Herr oder freündt / das sey
Weyt von uns / das wir solche ding sagen oder
Erdichten solten / wir haben dise ding klaerlich
In unser schrift / unnd wann es nit uffrechtig
Oder war wer / so schrib das der Talmut nit /
Und uff das ir den ursprung dieser Juden wo-
-haer sye kommen seindt vernemen moecht / so solt
ir wissen / do uff ein zeit der gross künig Alex-
-ander gar nahe die gantze welt bezwungen
het / und als er mit seiner macht zu Jherusalem
kam / den Tempel / das heylig volck / in iren
Gotz dienst gesehen / unnd auch das vil boeser
Menschen waren / gemerckt / hett er so grossen
zorn / das er sye alle die frommen mit den boesen
wolt ertoedten / doch erbarmet er sich irer / und
liesse sye mit grossen hauffen auss dem landt
treiben / unnd als sye nun all durch das grosse
gebirg bey dem wuetende moer gelegen getri-
-ben waren / hatt er durch anrueffung seines

Folio D V verso.

Gots oder vileicht auss verhencknüiss unsers Got-
-tes / oder aber durch zaubery das hohe gebirg /
dadurch er sie het lassen fueren zusammen schlies-
-sen / also das die selben Juden zwischen dem
wuetenden moer und bergen biss auff heütigen
tag / beschlossen sein / und nit erlediget moegen
werden / auss diser ursach / wir haben in unserm
Talmut / das solichs gebirg so hoch spitzig und
Scharpff / auch von Thieren son ungehür sey / daz
Nyemandt darüber zu kommen müglich ist.
Auch das moehr das inn unser sprach genant
Würdt Sambation / und in teutsch das wütend
Moer / uff der anderen seiten so sehr wuete unnd
Tobe / unnd nymmer mehr raste / das auch nye-
-mandt darüber moege schiffen / alleyn am frey-
-tag nach mittag zu sechs uhren / zwischen
diser zeit so steht es still / und wuetet nit / unnd
man mochte wol darüber faren in diser zeit / so
feiren wir den Sambstag / unnd der freytag

wer uns und in zukurz über zufaren. Anders
die rodten Juden weren laengst kommen und
hetten uns erloesst. Der Christ. O du unsae-
liger Jüde schembesti dich deiner offenbaren
lügen nit / daz du sagest die rodten Juden doerf-
-fen des freytags oder sambstags nit haer und
ir hinüber das wuetend moer faren / wie vil Ju-
-den seindt seidt der zeit haer von allen landen
zu Jherusalem gefaren / die manig mal wider-
-wertigs windes halben jar unnd tag muessen.

Folio D VI recto.

Uff dem moer faren / unnd iren Sabath muessen
Brechen / ist es den selben keyn schandt oder
Sünd / noch vil weniger wer es auch schandt daz
Sye die rodten Jüden einen Sabath brechen /
Und herüber kaemend euch zu erloesen / und das
Gelobt landt wider besessen. Es ist als narren-
-werck was du sagst / unnd wider alle redlich-
-keyt (...).

Victor von Carben, De vita et moribus Judeorum, folio 78 recto.

[28] (...) Haec quidem de pertinacia mulierum apud Judaeos.
Igitur cum ex Judaeo viro aut muliere seu juvene sive
sene percontaris : quid sit ipsum quod ita eos [30] erigat
in spem ac patiendi fiduciam / quando tam sunt pertinaces
ut etiam morte minime vereri videantur : tunc ille
quisquis est, seu vir seu mulier, ita respondet. "Nos
quidem etsi hic videmur destitui omni principatu atque
dominio : sunt tamen nobis reges ac principes". Tunc si
queris rursus ex eo, in qua parte orbis terrarum reges
et principes [35] dominia ac regna possident, de quorum certe potestatibus aut
dominationibus nichil hactenus
exploratum fuit, tum ille : "Ultra babylonem in orientem
in monte Caspio, rex nobis est de vera propagine juda.
Et qui sub illo sunt : ipsi quoque veri Judaei [en marge :
Figmentum de Judaeis rubris] appellantur / et qui nunc
Vulgo dicuntur rubri Judaei atque ro- [40] -bustissimi :
Quorum numerus multo major est quam Christianorum. Nam
Ex duodecim tribus Israel duae tantum dispersae sunt per
Partes

Folio 78 verso.

Europae : qui nos sumus et quidam
plurimi. Quanto ergo plures sunt qui ex decem reliquis
tribubus relictis sunt : qui quidem ii sunt de quibus
supra jam dixi / qui et nos non ignorant / et qui nobis
auxilio esse possunt quando volunt / atque ex hac
captivitate qua nunc [5] captivi detinemur liberare".
Haec ille : "Tu vero dicere potes. Dixi tibi o Judaeae

Nunquam exploratum ab homine / nec usque compertum esse (...)".

MARGARITHA Antonius, Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründtlichen und warhafften anzaygunge. Aller Satzungen, Ceremonien, Gebetten haymliche und offentliche Gebreuch, deren sich bye Juden halten durch das ganz Jar. Mit schönen und gegründten Argumenten wyder iren Glauben, Leipzig, 1530.

Œuvre populaire protestante, contrepoint des travaux de von Carben, grand succès, imprimé en 1530 et 1531 à Leipzig et Augsbourg, à Francfort en 1544, 1556, 1561 et 1689, Leipzig en 1705. Il s'agit là de la 6^e des six raisons données par les juifs de leur situation et de leurs espoirs futurs.

Folio Z I verso.

[5] (...) Zum sechsten troesten sy sich gar vast der zehen geschlecht die der könig Assyrios vertribe / und fuert sy hinder Assyrien / und setzet sy in die stett Chalo, Chovor des Bachs Goson / unnd in die stett Modai / wye du solches findest im 4. Buch der kPunig an 17. Das nimpt mych [10] aber gross wunder / warumb man dise zehen geschlecht die rotten Juden haist / und also hoffen sy gar vast / dise rotten Juden sollen kommen und sye erloesen / sy haben auch klaine Hebreische und teütsche buechlein darinnen sy gar vil lügen und maerlin von disen zehen geschlechten schreiben / auch von einem [15] bach Sabbathion genant / woelcher bach ein gantze woch wuete unnd tobe das kein mensch uber in faren kan / sonder allayn am Sabbath ruwe das selbig wasser / unnd dise rodte Juden haben yhenhalben dises wassers yr wonung / und dasselb komm daher der pfeffer / und die rodten Juden stellen am Freytag soeck mit pfeff- [20] -fer an das port dises wassers / so kommen dann die heyden an dem Sabbath / und pringen als vil korn an die stat / und wenn Gott die hyelendischen Juden erloesen woelle / werd er machen das der bach still stehe und ruwe / Ach lieber got wie setzt ym das volck selbs voegel in buessen / ich hab vil erfarn kaufleut und andere de- [25] -forschert / wissen aber gar nichtt davonn / wie moecht es möglich sein / das man in zwai unnd zwaintzig hundert jaren nit etwas von solchem grossen volck und wunderbarlichen bach erfarn het (...).

Annexe 40

Till Eulenspiegel – 1515.

BENZ Richard (éd.), *Die deutschen Volksbuecher : Till Eulenspiegel, Strassburg, 1515, Iena, 1924.*

Die XXXV. histori sagt, wie Eulenspiegel die Juden zu Franckfurt an dem Main betrog um tausend Gulden, er verkauft ihnen seines Drecks fuer Prophetenbeer.

(p. 75) Niemand soll sich betrueben, dass den schalkhaften Juden ein Aug verhalten wird. Aus dann Eulenspiegel von Rom kam, reist er gen Franckfurt an dem Main, da war es in der Mess. Also ging Eulenspiegel hin und her, und sahe, was Kaufmannschatz ein jeder seil hatt. Nun sahe er einen jungen starken Mann, der haett gute Kleider an, und haett ein klein Kraemlin mit Bisam aus Alexandria, den er aus der Massen teur hielt. Da gedacht Eulenspiegel : "Ich bin auch ein fauler starker Schelm, der nit gern werkt : koennt ich mich auch so leichtlich ernaehren wie dieser, das diene mir ganz wohl." Also lag er des Nachts ungeschlafen, und gedacht und speculiert die Nahrung. Indem so biss ihn ein Floh in hintern, nach dem grabbelt er eilig, da sand er etliche Knoetlin im hintern. Da gedacht er : "Das muss der Graupen eine sein, davon man saget, dass der Bisam her kommt." Als er nun des Morgens aufstund, da kauft er grauen und roten Zendel, und band die Knoetlin darein, und ueberkam ein Baenklein as die Kraemer pflegen zu haben, und kauft mehr Specerei dazu, und ging mit seinem Kram fuer den Roemer stehn. Da kamen viel Leut

(p. 76) zu ihm, und besahen seinen seltsamen Kram, und fragten ihn da, was er Seltsams seil haett ; dann es war ein seltsam Kaufmannschatz : es war in Buendlin gebunden wie Bisam und roch da seltsam. Aber Eulenspiegel gab niemand rechten Bescheid von seiner Kaufmannschaft, so lang bis dass drei reiche Juden zu ihm kamen und fragten nach seiner Waar. Denen gab er zu Antwort, es waeren wahre Prophetenbeer, und wer derselben eins in den Mund naehm und darnach in die Nasen steckt, der sagte von Stund an wahr. Also gingen die Juden hinter sich und ratschlagten ein Weil. Zuletzt sprach der alt Jud : "Hievon so moechten wir wohl weissagen, wann unser Messias kommen sollt, was uns Juden nicht ein klarer Trost waer" und beschlossen, dass sie die Waare all aufkaufen wollten, was sie dann darfuer muessten geben. Und also gingen sie darauf wieder zu Eulenspiegeln und sprachen : "Kaufherr, was soll der Prophetenbeer eins gelten mit einem Wort ?" Eulenspiegel bedachte sich in kurzem : "Als ich wahr hab, also bescert mir unser herrgott Kaufleut ; den Juden dienet diese Kost wohl" und sprach : "Ich gieb eins fuer tausend Guelden ; wann ihr die nit geben woellt (ihr hund), so geht nur hinweg und lasst mir den Dreck stehn." Auf dass sie Eulenspiegeln nicht erzuerten und sein Waar moechten ueberkommen, da zahlten sie ihm bald das Geld und nahmen der Beer

(p. 77) eins und gingen eilends zu Haus, und liessen zur Schul klopfen allen Juden alt und jung. Da sie nun zusammen kamen, da stunde auf der aelteste Rabbi, gennant Alpha, und sprach, wie sie durch den Willen Gottes ein Prohetenbeer ueberkommen haetten, das sollt ihrer einer in den Mund nehmen, und so sollt er die Zukunft des Messias verkuendingen, auf dass ihnen Heil und Trost davon kaem ; so sollten sie sich all darzu schicken und fasten und beten ; und nach dreien Tagen sollte das Isaak mit grosser Reverenz einnehmen. Das also geschah. Als nun Isaak das im Mund haett, da fraget ihn Monses : "Lieber Isaak, wie schmeckt es doch ?" "Gottes Diener, wie seind von dem Gohem betrogen, es ist anders nichts denn Leutsdreck." Also schmechten sie all an das Prophetenbeer so lang bis sie sahen das Holz, darauf die Beer wachsen sollten. Und Eulenspiegel war hinweg und schlemmte redlich, dieweil der Juden Geld waehrte.

V. DOCUMENTS EMANANT DE JUIFS.

Annexe 41

Supplique des juifs au magistrat de Strasbourg – 1369.

AM Strasbourg, III 174/7bis (35)

Traduction d'Elie Scheid, p. 50.

"Aux honorables maistre et Conseil de Strasbourg, nous offrons, avec nos salutations, nos humbles services.

Nous venons vous supplier de ne plus nous porter rancune et de nous permettre de venir résider parmi vous, comme nos ancêtres ont habité parmi les vôtres et comme nos coreligionnaires ont trouvé grâce aux yeux des villes de Mayence, Worms, Spire, etc.

De grands seigneurs ont suivi ce noble exemple, entre autres le pape, que vous considérez comme votre père, le roi des Romains, les électeurs et beaucoup d'autres.

Prenez en considération notre grande misère et tous les maux que nous avons innocemment endurés.

Nous tenons à ne pas vous laisser ignorer que nous avons adressé la même pétition à vos corps de métiers. Nous attendons, par votre messenger, une réponse qui, nous l'espérons, nous sera favorable".

Annexe 42

Isaac Zarfati aux juifs de Rhénanie, de Styrie, de Moravie et de Hongrie – 1454.

KOBLER Franz (éd.), Letters of Jews through the ages, from biblical times to the middle of the eighteenth century, volume I, Londres, 1953 (éd. orig. Londres, 1952), p. 283-285

Quelque part en Turquie, vers 1454

"Je sais les terribles malheurs, plus amers que la mort, qui accablent nos frères d'Allemagne – les décrets tyranniques, les baptêmes sous la contrainte et les ordres de bannissement qui sont leur lot quotidien. J'ai entendu dire que lorsqu'ils fuient d'un endroit, un sort plus tragique encore les attend ailleurs. J'entends un peuple insolent soulever sa voix dans une fureur contre les restes pieux vivant parmi eux ; je vois sa main levée pour frapper mes frères. De tous côtés, ce ne sont qu'angoisse de l'âme et tourments du corps ; qu'exactions commises par des oppresseurs sans pitié. Le clergé et les moines, ces faux prêtres, se dressent contre le malheureux peuple de Dieu et disent : "Laissez-nous les poursuivre même jusqu'à la destruction ; laissez le nom même d'Israël devenir quelque chose d'inconnu parmi les hommes". Ils imaginent que leur foi court un danger parce que les juifs de Jérusalem peuvent par hasard acheter l'Eglise du Saint Sépulcre. Pour cette raison, ils ont édicté une loi selon laquelle tout Juif découvert à bord d'un navire chrétien qui fait voile vers l'Orient sera jeté à la mer. Hélas ! comme les Enfants d'Israël sont maltraités en Allemagne ; leurs forces les ont abandonnés ! Ils sont ballottés de-ci de-là, et pourchassés jusque dans la mort. L'épée de l'opresseur est continuellement suspendu au-dessus de leurs têtes ; ils sont jetés dans des flammes ardentes, dans des rivières au courant rapide et dans des marécages immondes.

Frères et maîtres, amis et connaissances ! Moi, Isaac Zarfati, bien que d'ascendance française, je suis né en Allemagne où j'ai grandi aux pieds de mes vénérés maîtres. Je vous le dis, la Turquie est un pays d'abondance où, si vous le voulez, vous trouverez le repos. D'ici, la route vous est ouverte vers la Terre sainte. Ne vaut-il pas mieux vivre sous la domination des Musulmans, plutôt que des Chrétiens ? Ici, chaque homme peut mener une existence paisible à l'ombre de sa vigne et de son figuier. Ici, personne ne vous empêchera de porter les plus beaux atours, alors qu'en Chrétienté, vous n'osez habiller vos enfants en rouge ou en bleu, couleurs que nous affectionnons, de peur de les exposer aux coups et aux insultes, et êtes obligés d'aller et venir misérablement vêtus de couleurs sombres. Chacun de vos jours est rempli de peine, même le shabbat et les jours dévolus aux fêtes. Les étrangers convoitent vos biens et à qui profite donc la richesse de vos hommes les plus aisés ? Ils épargnent mais pour leur propre peine, et en un seul jour, ils perdent tout à jamais (...). Ils portent contre vous de fausses accusations. Ils ne respectent pas plus l'âge que la sagesse. Et bien qu'ils vous aient donné un engagement soixante fois scellé, maintenant ils le brisent. Ils n'ont de cesse de vous imposer un double châtement : une mort dans le tourment et la confiscation de vos biens. Ils interdisent l'enseignement dans vos écoles, ils interrompent vos moments de prière et ils vous défendent de travailler ou de mener vos affaires durant les fêtes chrétiennes (...). Et maintenant, au regard de toutes ces misères, ô Israël, pourquoi dors-tu ? Lève-toi et quitte ce pays maudit pour toujours !"

Annexe 43

Appel à l'aide de la communauté de Francfort contre Johannes Pfefferkorn – 1509.

KOBLER Franz (éd.), *Letters of Jews through the ages, from biblical times to the middle of the eighteenth century*, volume II, Londres, 1953 (éd. orig. Londres, 1952), p. 331-333

Francfort, 28 septembre 1509

"Que Dieu, avec qui demeure la lumière, nous sorte de l'obscurité. [Lettre] écrite dans une période d'affliction, dans un jour qui n'apporte pas de bonnes nouvelles.

Malheur à la violation et à l'angoisse qui sont parvenues en nos demeures. Le Juif converti Johannes Pfefferkorn a apporté une copie d'une lettre écrite par l'empereur, que sa gloire soit exaltée, pour nous enlever tous nos livres de prières et ouvrages de culte, *Makhzorim* et *Selikhot*, aussi bien que tous les livres de la doctrine orale, et pour que soit laissé entre nos mains pour tout livre la Bible, c'est-à-dire la doctrine écrite. Cela s'est fait ici, dans la communauté de Francfort, la veille de *Soukkot*. Ils ont pris lesdits livres de la synagogue et sa main s'est encore tendue pour enlever nos livres de nos maisons. Le but de cet apostat est de jeter sur nous le discrédit en montrant, selon ses propres termes, que l'on peut trouver dans les livres des formules et des enseignements contraires à leurs lois et religion. Son intention est, que Dieu l'en garde, d'attenter à nos jours. Nous sommes effrayés que l'empereur, que sa gloire soit exaltée, ait pu lui conférer le pouvoir d'étendre sa main contre nos corps et nos vies, que Dieu nous préserve.

A présent mes amis, c'est une mauvaise chose, une persécution comme on n'en a encore jamais entendu parler. J'écris ces lignes avec des larmes et ne suis pas en mesure de vous expliquer tout ce qui s'est passé, mais c'est une partie seulement, un centième à peine des événements que je m'en vais vous conter personnellement. Nous avons pour cette raison choisi le messenger¹ qui vous portera cette lettre pour vous avertir que vous devez réagir, car l'eau a atteint nos cous. En conséquence envoyez-nous des hommes dignes de confiance de votre communauté ici en ce lieu, à Francfort, et donnez leur la pleine autorité de votre communauté. Que Dieu les protège (...). Que Dieu nous vienne en aide. Réagissez ! Préparez-vous à nous rejoindre ici le 15 de *Marheshvan* [29 Octobre]. Que celui qui n'écoute pas nos paroles, refuse de nous envoyer une délégation et ne s'associe pas à nos efforts, que cette communauté ou cet individu qui se comporte de manière insubordonnée, soit exclu d'aucune manière sacrée, et ne soit pas compté dans le cercle de ceux qui retourneront en Terre Sainte, mais que ceux qui accèdent à notre requête soient bénis !

Nos rabbis ici ont garanti la permission d'aller et d'agir sans l'observation du *shabbat* et des jours chômés.

Tels sont les mots de la communauté de Francfort qui se trouve dans une grande peine.

Reconnaissez et tenez compte des véritables paroles, et faites ce qui est bon pour notre peuple !"

¹ Il s'appelait Knäblein.

Annexe 44

Journal de Joselmann de Rosheim – version de Simon Schwarzfuchs.

Disponible sur internet, sur le site du judaïsme d'Alsace et de Lorraine.

Note de l'auteur : "C'est au seizième siècle qu'apparaît, en Pologne et en Allemagne, le *Chtadlan*, ou représentant officiel de la communauté juive auprès des pouvoirs civils. Le plus célèbre des *Chtadlanim* fut sans doute Josselman de Rosheim. Il naquit à Mittelbergheim, en Alsace. En 1510, il devint le chef des communautés juives d'Alsace. Bientôt il est le *Parnass* ou *Manhig* des juifs de l'Allemagne tout entière. Le titre de *gemeiner Judishheit Befehlshaber in Teutschland* lui fut reconnu. Il était tenu en très haute estime par les empereurs Maximilien et Charles Quint, devant lesquels il défendit souvent la cause de ses frères persécutés. L'Allemagne était alors déchirée par la Réforme de Luther, et les juifs jouaient trop souvent le rôle de boucs émissaires. Josselman mourut à Rosheim, en 1547¹. Vers la fin de sa vie, il rédigea ses mémoires. L'original hébreu est conservé au British Museum (catalogue Neubauer 2206). Le texte en a été publié par J. Kracauer, dans la *Revue des Études Juives*, tome XVI, 1888, pp. 85-95. Notre traduction a été faite à partir de ce texte. Simon SCHWARZFUCHS".

5231 (1471) : des hommes cruels sortirent d'Endingen (Bade) et capturèrent mes trois oncles, frères de mon père, de mémoire bénie. Ce dernier parvint à s'échapper avec l'aide de D. Les hommes cruels torturèrent mes oncles et les contraignirent à avouer ce qui n'était pas ils furent brûlés vifs et sanctifièrent le Saint Nom. Les martyrs de Pforzheim furent également brûlés à cette époque. Quant au frère de mon beau-frère, il mourut sur la roue, à Haguenau. Que D. veille sur leur âme, au jardin d'Eden. Amen.

5236 (1476) : le malheur s'abattit sur les juifs d'Alsace, ainsi qu'il ressort d'une note que j'ai copiée dans un livre de prière que je trouvai à Wurzburg. J'ai lu ce qui suit : "En 5237 (1477), au mois de Tammouz, un prêtre vint à moi de Colmar et me montra ce livre. Il m'expliqua qu'il l'avait obtenu lorsque le duc de Bourgogne (Charles le Téméraire) combattait le duc de Lorraine, et prenait la ville de Nancy (novembre 1475). Les Suisses, qui étaient à la solde du duc de Lorraine, et leurs alliés alsaciens résolurent de massacrer tous les juifs qui se trouvaient en Alsace. Ils massacrèrent de nombreux juifs, en exilèrent d'autres, et contraignirent le reste à apostasier. Partout, ils pillèrent et volèrent. J'ai donc acheté ce livre et donné au prêtre huit pièces d'argent et trois livres des Gentils. Si le propriétaire de ce livre se fait reconnaître de moi, je lui rendrai son bien en échange de la somme déboursée. Ainsi ai-je fait, moi, Jacob ben Isaac de Nuremberg". Me trouvant à Wurzburg pour défendre mes frères injustement accusés d'avoir provoqué la mort d'un enfant trouvé noyé, j'ai trouvé ce livre. Je résolus alors de consigner par écrit ce que mon père m'avait raconté au sujet de cette persécution. Lui et ma mère, ainsi que leurs enfants, s'enfuirent d'Obernai et se réfugièrent dans les châteaux de Baren et de Lutzelheim, où ils passèrent une année entière, souffrant de la faim et de la soif. Les assassins tuèrent nos frères de Sélestat, Bergheim, Kaisersberg, Kestenholz, Ammersweiler, Durkheim, Colmar et Ensisheim, menaçant de noyer ceux qui ne se convertiraient pas. Mon père m'a raconté que soixante âmes, hommes et femmes, défièrent l'épée et l'eau et sanctifièrent le Nom Saint. Seuls, six hommes apostasièrent ; par la suite, ils revinrent tous à leur foi, sauf un certain Raphaël qui mourut à Colmar. Il était d'ailleurs quelque peu hérétique, ce qui explique que D. ne lui accorda point de faire pénitence. (C'est de ma belle-mère que je tiens ces renseignements). Mais ce n'est pas tout : le massacre fut

¹ Erreur, il est décédé en 1554.

suivi d'un froid intense, et les juifs, qui s'étaient réfugiés dans des cavernes, furent obligés d'en sortir et de descendre dans la ville de Durckheim. Des délateurs les dénoncèrent et quatre-vingts de nos frères se préparèrent à la mort. Ils implorèrent le Seigneur, qui vint à leur aide. Le général annonça qu'il leur accordait la vie sauve contre paiement de 800 florins avant le lendemain midi. Or il n'y avait plus qu'un Juif dans le pays : Juda Bamis de Mulhouse. Tous les autres juifs avaient disparu. Les uns étaient morts, les autres exilés : tous avaient perdu leurs biens. Lorsque cet homme juif apprit la mauvaise nouvelle, il déchira ses vêtements, se revêtit d'un cilice et couvrit sa tête de cendres. Il rassembla tous ses biens et envoya son serviteur Mardochee avec le prix du sang : 800 florins. Ce dernier ne put arriver avant l'expiration du délai. Les juifs avaient été attachés deux par deux. Les vêtements de Banet, le premier, lui avaient déjà été arrachés, et le bourreau s'appêtait à le décapiter, lorsque la puissante voix de Mardochee se fit entendre : "Ne touche pas à ce Juif, car j'apporte la rançon". Les officiers prirent l'argent et envoyèrent les captifs à Juda Bamis. (Quant à ce Banet qui faillit mourir, il resta muet plus de six mois avant de retrouver la parole). Leur bienfaiteur pourvut à leurs besoins, et ils ne le quittèrent qu'une fois les bandes dispersées. Quant à la descendance de cet homme juste, elle fut prospère et respectée (mon neveu, fils de ma sœur, Isaac ben Ichiel Bamis, descendant de cette famille)... Par la suite Dieu se vengea de ceux qui avaient versé le sang de ses serviteurs.

5263 : de longues guerres opposèrent notre maître, l'empereur Maximilien, au duc de Heidelberg. Au cours des combats, tous nos biens furent pillés, et nous perdîmes 400 florins. Il me resta à peine quelques effets, des créances et 101 florins². Que D., qui m'a permis de nourrir ma famille jusqu'à présent, continue à m'accorder son soutien.

5266 (1506): les bourgeois d'Obernai obtinrent de l'empereur la permission d'expulser les juifs et de leur interdire tout passage sur leur territoire. Ils faillirent tuer un Juif aux portes de la ville. Ils massacrèrent Jacob ben Juda halevi et attaquèrent les juifs sur les routes. En fin de compte, les juifs furent obligés de faire un détour autour de la ville et ne purent plus la traverser.

5270 : je fus nommé, avec Rabbi Zadoc et quelques autres, chef des communautés. En cette année, 38 de nos frères montèrent sur le bûcher, à Berlin. En cette même année, des renégats apparurent parmi nous³, qui résolurent de détruire la Loi écrite. Mais D. suscita un miracle, et des sages chrétiens vinrent à notre secours et défendirent notre loi⁴. Les juifs de Francfort dépensèrent de grandes sommes pour cette noble cause.

5274 : je fus arrêté avec sept juifs de Mittelbergheim, à la suite d'une accusation de meurtre rituel. Nous fûmes enfermés dans deux cachots d'Obernai. Au bout de sept semaines, notre innocence fut reconnue. Loué soit D. qui ne renonce point à son amour.

5275 (1515) : je fus envoyé chez l'empereur, qui se trouvait alors à Coblenz, car la ville d'Obernai, les seigneurs d'Andlau et l'évêque de Strasbourg avaient résolu de nous expulser d'Alsace. Je dus faire ce voyage à cheval, deux ou trois fois. Nos ennemis prirent peur et tentèrent de se justifier. L'évêque de Strasbourg et les seigneurs d'Andlau firent un compromis avec nous. Mais les représentants de la ville d'Obernai ne comparurent point au jour fixé par l'empereur pour plaider, sur quoi nous touchâmes des dommages.

5279 (1519) : l'empereur mourut. Immédiatement, les juifs furent expulsés de Ratisbonne. La famille Auerbach trouva protection auprès du duc de Bavière. A cette époque, les habitants de

² Ou 140.

³ Pfefferkorn.

⁴ Reuchlin.

Dangolsheim poussent à l'expulsion des juifs. Ainsi fut fait le 1er Adar 5279⁵, ils font sortir tous les juifs du village. Aussitôt les villages voisins voulurent imiter leur exemple. Mais l'Eternel donna un esprit de sagesse au bailli de Haguenau et à l'évêque de Strasbourg qui voulurent bien m'écouter. Je me rendis à Dangolsheim avec le bailli, et ils abandonnèrent leur projet. Par la suite, ils voulurent y revenir, et le bailli les menaça grandement. Sans ces menaces, tous les juifs de la vallée du Rhin auraient souffert.

5280 : notre empereur Charles Quint fut couronné : je me présentai devant lui et obtint qu'il renouvelât tous les privilèges de nos frères d'Allemagne. Cependant, la même année, un édit d'expulsion fut pris contre les juifs de Rosheim et ceux de la prévôté de Kaysersberg. J'obtins de l'empereur qu'il annulât l'ordre d'expulsion de la prévôté de Kaysersberg, mais n'arrivai à aucun résultat en ce qui concerne nos frères de Rosheim. Nous avons obtenu délai sur délai, mais la question est toujours en suspens. Plaçons notre confiance en Dieu qui nous sauvera de nos ennemis.

5282 (1522) : je dus me rendre à Nuremberg sur décret, pour m'occuper des affaires d'un certain Juif. Je profitai de l'occasion pour me plaindre des agissements de la commune d'Obernai. J'obtins que l'abbé de Wissembourg fût nommé commissaire pour écouter les plaintes des deux parties et les envoyer au Parlement. Grâce au bailli, un accord fut conclu, et les portes de la ville nous furent ouvertes, conformément aux engagements qui avaient été pris.

5285 (1525) : les paysans se révoltèrent en Allemagne. En Alsace, ils résolurent de nous massacrer. Le massacre avait déjà commencé, lorsque je pus rencontrer les chefs de l'insurrection au couvent d'Altdorf : je réussis à les convaincre de renoncer à leur plan, et ils envoyèrent des lettres à cet effet dans toutes les provinces du pays. Ils ne tinrent cependant pas leurs promesses longtemps. Nous fûmes sauvés parce que le duc de Lorraine les vainquit et décima leurs troupes.

5288 : la municipalité de Haguenau obtint de Ferdinand, frère de l'empereur, un arrêt d'expulsion contre tous les juifs de la province, et ce, contre l'avis du bailli. Ils publièrent les édits de l'empereur, que l'on appelle *Ordnungen*, et annoncèrent le début de l'expulsion. Mon cheval étant blessé, je dus partir à pied à la recherche de Ferdinand, que je finis par trouver à Prague. Je me présentai devant lui et, avec l'aide de Dieu, trouvai un accueil favorable. Il annula son ordre et confirma les droits traditionnels des juifs. (Quoique j'eusse reçu l'autorisation de déboursier 300 florins au cours de ma mission, je n'en dépensai que 40). Mais nos ennemis ne renonçaient pas : ils tentèrent de susciter une hostilité nouvelle à notre égard. Dieu envoya les anges de la destruction et trois d'entre eux moururent subitement de maladie. Le quatrième, qui venait de la seigneurie de Hochfelden, fut capturé par ses ennemis qui le mirent à mort. "Et le pays fut paisible jusqu'à ce jour".

5289 (1529) : 36 de nos frères et de nos sœurs de Bösing⁶, injustement accusés de meurtre rituel, montèrent sur le bûcher et moururent en martyrs le 13 du mois de Sivan⁷. A la même époque, les juifs de Moravie furent emprisonnés pour la même raison, et je dus apporter à Günzburg tous les privilèges des papes et des empereurs. Je composai une plaidoirie que j'envoyai à l'empereur qui reconnut notre droit. Les captifs furent libérés.

⁵ 1^{er} Février 1519.

⁶ En Moravie.

⁷ 21 Mai.

5290 (1530) : une rumeur franchit les frontières: nous fûmes accusés de trahison au profit des Turcs⁸. A tel point qu'on voulut nous expulser de nombreuses régions. Avec l'accord des communautés, j'envoyai un placet à l'empereur, qui se trouvait à Innsbruck, et nous trouvâmes grâce à ses yeux. En cette même année 5290, tous les princes des peuples se réunirent⁹ et décidèrent d'abolir le prêt à intérêt¹⁰. Je m'opposai à cette mesure et obtins de l'empereur qu'il renouvelât les privilèges de l'empereur Sigismond. Ainsi se tut la bouche des accusateurs.

5291 (1531) : nos ennemis suivirent l'empereur en Brabant et en Flandres, pays où il n'est pas de juifs. Je résolus de suivre l'empereur afin de défendre notre cause. Je residai à la cour du 1er Adar au 1er Sivan¹¹, malgré les menaces continuelles du général Ruthard, un ange de Dieu me protégea de tous mes ennemis. Je parvins enfin à parler à l'empereur qui me reçut favorablement. C'est au cours de mes loisirs que j'écrivis alors mon livre *שׁוֹרְטֵי הַיָּדָיִם Derech hakodech*. C'est ainsi que je mis à profit mon isolement.

5292 (1532) : je dus me rendre auprès de l'empereur, à la diète de Ratisbonne, afin d'y défendre mon peuple. Dieu écarta de nouveau les intentions mauvaises des princes qui prétendaient nous défendre le prêt à intérêt. C'est à ce moment qu'arriva le prosélyte Salomon Molcho qui venait annoncer à l'empereur qu'il allait lever une armée juive pour combattre l'ennemi turc. Lorsque j'eus vent de ses projets, je lui écrivis pour l'en dissuader, car je craignais le pire. Je quittai Ratisbonne afin d'éviter que l'empereur ne m'accusât de partager ses idées. Dès son arrivée, Molcho fut mis aux fers et conduit à Bologne, où il monta sur le bûcher en sanctifiant le Nom Saint. Nombreux furent ceux qu'il arracha du péché. Que son âme repose en Eden !

5293 (1533) : nos frères de Silésie¹² furent emprisonnés à la suite d'une accusation de meurtre rituel. En compagnie de Rabbi Liberman, je dus me rendre à Schwabach et à Anspach afin d'obtenir leur libération. Cependant, le parnass et deux ou trois autres juifs montèrent sur le bûcher. Par la suite, les autres furent reconnus innocents et mis en liberté. Je dus cependant verser plus de 600 florins au *margrave* Georges pour qu'il consentît à reconnaître leur innocence.

5294 (1534) : grande querelle entre les communautés juives de Prague et de Horowitz, les plus peuplées de Bohême. Le rabbi bien connu Abraham ben Avigdor et Joselmann sont nommés arbitres, ils rédigent une convention en 23 articles que signent 400 juifs de Prague, mais les juifs de Horowitz veulent faire un mauvais parti à Joselmann. A trois reprises il est obligé de se réfugier dans la citadelle mais il échappe au danger et finalement les rabbis d'Italie et d'Autriche prennent parti pour lui.

5295 : nos frères de Barbarie (Tunisie) souffrirent grandement car l'empereur attaqua leur pays¹³. Il prit Coron et Patras où de nombreux juifs furent, ou bien tués ou bien faits prisonniers. Nos frères d'Italie demandèrent notre aide pour les racheter et tous les juifs d'Alsace s'imposèrent une taille de 1/4 de florin sur 100 florins de fortune. Cependant, nous ne pûmes faire parvenir notre contribution aux intéressés¹⁴, et je décidai alors de l'utiliser pour la défense de nos frères d'Allemagne et, en particulier, de ceux de Prague.

⁸ Les juifs sont accusés d'être les délateurs des chrétiens en faveur des Turcs.

⁹ Diète d'Augsbourg.

¹⁰ Ou annuler les intérêts dus aux juifs.

¹¹ 18 Février au 17 Mai.

¹² Dans la ville de Ratibor.

¹³ La ville de Tunis est prise le 2 Juillet.

¹⁴ Ne trouvant personne à qui donner cette somme.

5296 : l'électeur Jean-Frédéric de Saxe, sur les instigations du prêtre nommé Martin Luther, résolut de chasser les juifs. C'est ce même Luther qui a écrit de nombreux livres contre nous et qui a proclamé que quiconque portait aide aux juifs perdait sa part du monde futur. En vérité, il a rendu notre situation très périlleuse. Je me munis donc de lettres de divers savants chrétiens - dont certains de Strasbourg - et partis en Thuringe à la recherche de l'électeur. Je ne l'y trouvai point car il s'était rendu à Francfort-sur-le-Main avec les autres électeurs, dont celui de Brandebourg qui désirait également expulser ses juifs. En présence de nombreux savants chrétiens, j'entrepris de réfuter les arguments de Luther et de Martin Butzer (de Strasbourg), et je fus écouté favorablement. Un miracle se produisit alors : on apprit à ce moment que les 38 juifs qui avaient été brûlés à Berlin, en 5270 (1510), étaient innocents. Le voleur de l'ostensoir avait avoué son crime, mais l'évêque, homme inique s'il en fût, avait interdit au confesseur du duc Joachim Ier de révéler la vérité à son maître. Sur quoi les ducs renoncèrent à leur projet d'expulsion. Tous, y compris le duc Joachim III, tinrent leur promesse. Seul l'électeur de Saxe nous trahit et nous causa un grand tort en abandonnant ainsi son fils. Il en fut puni.

5301 : je me rendis à Ratisbonne pour obtenir quelques privilèges de l'empereur. La situation de nos frères de Naples était très mauvaise à cette époque, et la communauté de Rome venait d'envoyer un émissaire du nom de Salomon Rom. Il était venu intercéder en faveur des expulsés, mais l'empereur lui ordonna de se taire sous peine de mort. Il put cependant obtenir un court délai, grâce à l'intervention de certains dignitaires.

5302 : les juifs de Bohême et de Prague furent soumis à de nombreuses épreuves et expulsés. Avec d'autres gens de bien, je me rendis devant le roi, à Prague, et obtins son aide. Je pus me réjouir de voir les expulsés rentrer dans leur foyer et rebâtir les ruines. Le 1er Tammouz 5307¹⁵, je me trouvai à Prague et j'appris que les querelles avaient repris. Je leur prêchai la concorde et ils me promirent de revenir sur le chemin de la vérité et de la paix.

5304 : Cinq juifs - un homme, trois femmes et une jeune fille - furent accusés de meurtre rituel d'un enfant. Ils furent longuement torturés et faillirent mourir. Mais ils n'avouèrent point ce qui n'était pas. Pendant un mois, en compagnie de Rabbi Selkelin et de Rabbi S., je présentai, à Würzburg et à Spire, les lettres de l'empereur. Après de nombreuses dépenses, les accusés furent reconnus innocents et libérés. La jeune fille avait sanctifié le Nom Saint en résistant aux tortures pendant 32 semaines. Loué soit D. qui les a sauvés !

5305 (1545) : L'empereur Charles Quint envahit la France à la tête d'une puissante armée et arriva près de Paris. Sur son ordre, les juifs d'Allemagne furent imposés afin de subvenir aux besoins de la campagne. Nous dûmes verser 3.000 florins - à 15 batzen le florin - 400 couronnes et un don supplémentaire de 1.000 florins. Nous imposâmes chaque Juif à raison de 3/4 de florin pour 100 florins de fortune. J'étais alors à Worms, car certains ducs avaient à nouveau proposé d'expulser les juifs. Cependant un seigneur, homme intègre, s'éleva contre la proposition : les juifs, déclara-t-il, avaient toujours été tolérés car ils constituaient une preuve vivante de la passion. Ils renoncèrent à leur projet. Cependant les juifs furent expulsés de Mayence, Landau et Ensimgen.

5306 : l'empereur se rendit à Ratisbonne, où il convoqua tous les ducs¹⁶. J'entrepris alors d'obtenir de nouveaux privilèges, plus favorables que les précédents. L'empereur et ses conseillers m'avaient d'ailleurs déjà donné des assurances à ce sujet à Spire ; je leur rappelai leur promesse. Les nouveaux privilèges furent alors signés par l'empereur et scellés de son

¹⁵ 19 Juin 1547.

¹⁶ Tous vinrent, sauf deux, les ducs de Saxe et de Hesse, qui lui résistèrent pendant quelques années.

sceau. L'empereur décida de lever une armée et de combattre les rebelles : il appela des troupes espagnoles qui maltraitèrent les juifs. Le chancelier Granvella se fit notre interprète et déclara à l'empereur ce qui suit : "Les juifs ont déjà grandement souffert des attaques des luthériens, et maintenant tes troupes espagnoles ne respectent pas les nouveaux privilèges que tu viens de leur accorder". L'empereur interdit de nous nuire et menaça les contrevenants de fortes amendes. Il décréta la peine de mort contre les indisciplinés. Les Espagnols revinrent immédiatement à de meilleurs sentiments. Les juifs fournirent alors plus de cinquante chariots de pain et de vin pour les subsistances de l'armée. Alors que les deux rebelles avaient levé beaucoup plus de 100.000 cavaliers et soldats, l'empereur ne disposait que de 40.000 fantassins et 40.000 cavaliers ; cependant Dieu le soutint, et il captura les deux rebelles. Quant à nous, la nation juive, nous récitâmes, à Francfort, des actions de grâces et remerciâmes Dieu de l'aide qu'il avait accordée à l'empereur. En vérité, Dieu avait accompli un grand miracle, car au cours de toute cette année 5307 (1547), malgré les grands mouvements de troupe, aucune victime juive ne tomba.

5307 : l'empereur dépêcha une armée de 20.000 hommes contre la ville de Francfort. Il ordonna de la ménager si elle acceptait ses conditions. La communauté juive me demanda d'intervenir auprès du comte de Buren, le commandant des assiégeants. La ville ouvrit ses portes au comte et à ses troupes. J'apportai un cadeau de 800 florins d'or au comte, qui garantit la sûreté de la communauté juive. Nos frères rachetèrent le butin fait à Feuchtwangen et à Darmstadt, et firent de grands profits (rentrant ainsi dans leurs frais).

Annexe 45

Récit d'une accusation de meurtre rituel à Francfort – 1593.

KRACAUER Isidor, "Accusation de meurtre rituel portée contre les Juifs de Francfort au XVIe siècle", *REJ*, 14 (1887), p. 282-289.

Personnage principal : Abraham de Lublin. Abandonne femme et enfants, part en Allemagne, à Francfort, connue pour ses Juifs riches et compatissants. Vit de mendicité, et ne veut pas retourner dans sa patrie avant d'avoir amassé 50 gulden, afin d'être considéré dans la Pologne pauvre comme un Juif riche. Sa conduite légère choque les Juifs et il ne reçoit en tout que 1,5 gulden. Il décide alors de jouer un tour aux Juifs qui ne lui ont pas accordé l'enrichissement, il se cache dans la synagogue une terrine remplie de sang et menace les Juifs de faire passer ce sang pour du sang chrétien. Les conséquences pourraient être importantes pour les Juifs, d'ailleurs les bourgmestres, comme le montre l'interrogatoire, ne sont pas persuadés de l'inanité de l'accusation. Une fois la transaction effectuée et les chefs de la communauté en possession de la terrine, ils font arrêter le Juif. Il est banni pour toujours de Francfort, après avoir subi deux interrogatoires. Il continue son rôle de délateur contre les Juifs de Prague et de Cracovie, en vain. La relation de ces événements est en hébreu.

"(...) Alors le vaurien – que son nom soit effacé – se plaça à distance et il lui dit : Cherchez en cet endroit, dans une fente, sous la place du susmentionné Jacob. On chercha la chose et on la retrouva. Alors il lui commanda d'aller dans son auberge, dans la maison dudit Eliezer ; là, on lui donnerait tout ce dont il aurait besoin. Alors ils (?) envoyèrent immédiatement, pour la troisième fois, un autre messenger à mon beau-père à Bingen pour dire de chercher soigneusement dans les trous et dans les fentes ; car nous avions trouvé là-même le sang que le vaurien y avait caché ; on devait aussi faire savoir à Akiba Ris qu'il n'avait dès lors pas besoin de profaner le sabbat, le danger étant passé. Là-dessus, les notables de la communauté se rendirent chez les chefs du conseil municipal, Daniel Bräumann et Christophel Louis Völker, rapportèrent la machination tramée contre les Juifs et montrèrent la terrine remplie de sang. Les conseillers envoyèrent alors dans la maison de l'aubergiste Eliezer Wirt deux huissiers, qui le conduisirent en prison¹. Pendant ce temps, on apprit aussi que le scélérat avait donné de l'argent à un garçon nommé Plazer pour qu'il lui apportât du sang d'une bête tuée. Interrogé par les gens qui l'entouraient sur ce qu'il voulait faire de ce sang, le scélérat répondit que partout où il allait, les paysans lui demandaient des cartes² rouges, que par conséquent il cherchait toujours à se procurer du sang pour les teindre en rouge (Esaü était aussi en rouge). Le conseil en fut aussi informé par les chefs de la communauté. Le Vendredi 23 Kislev, les chefs du conseil convoquèrent les membres notables de la communauté et leur annoncèrent que le scélérat leur avait avoué que c'était lui qui avait placé le sang à cet endroit. Il invoquait comme motif de son crime sa pauvreté. Il avait espéré inspirer, par son accusation, une telle terreur à ses coreligionnaires qu'ils achèteraient très cher son silence. Alors il affirma devant le conseil par le serment le plus énergique que son accusation était pur mensonge. Le Mardi suivant (27 Kislev), il fut libéré. Auparavant, il avait dû jurer à la chancellerie de l'hôtel de ville qui est appelé " le Römer" de ne revenir jamais à Francfort. En cas de flagrant délit, le conseil le menaçait de la peine de mort.

¹ Le faux accusateur, pas l'aubergiste.

² A jouer.

Ensuite, il se mit en route pour Prague. Cette communauté avait déjà auparavant reçu la nouvelle de son projet infâme ; elle apprit aussi que le scélérat proférait des menaces du même genre contre elle. Aussi le mit-on dans la prison appelée Ketzlen³. Mais comme il promit de renoncer à sa mauvaise conduite, on le remit en liberté. Alors il continua son méchant chemin vers Cracovie. Et dans cette sainte communauté, il proféra également des menaces⁴, comme par le passé à Francfort et à Prague. A cause de ces propos et des actes dont il se rendait coupable, les Juifs de l'endroit le jetèrent aussi dedans leur prison, dans la rue des Juifs et lui donnèrent le pain de la misère et l'eau de l'oppression. Mais comme il tomba malade, ils le firent sortir de prison et le mirent dans le Beth Hachoref. Interrogé s'il cesserait de mal se conduire, il répliqua : Je vous donne le conseil de ne pas me lâcher, car si vous me lâchez, je ferai bien pis que je n'ai fait jusqu'ici. Sur ce propos, on le retint prisonnier jusqu'à ce qu'il devint de plus en plus faible, et finalement mourut. Ainsi périssent tous les ennemis de Dieu, mais que ceux qui l'aiment égalent en force le soleil levant. Amen ! que ce soit la volonté divine !"

³ Kätzlein.

⁴ Contre ses coreligionnaires.

VI. TABLEAUX.

Annexe 46

Localisation dans l'ensemble de l'espace germanique des persécutions et des accusations de sang (XIIIe-XVIe siècles).

Celle-ci a été réalisée à partir des différentes lectures effectuées au cours des recherches. Ce tableau n'est pas exhaustif. Il est intéressant de le compléter par le suivant, qui établit la liste des lieux d'où les juifs ont été expulsés, entre le Moyen Age et l'époque moderne.

<u>Année</u>	<u>Persécutions diverses</u>	<u>Meurtre rituel</u>	<u>Profanation d'hostie</u>
1221	Erfurt		
1236		Fulda	
1281	Mayence		
1283	Mayence	Mayence	
1285	Munich	Munich	
1286		Mayence	
1287		Oberwesel	
1290			Paris
1298	Franconie Alsace		Röttingen
1309	Rouffach		
1328		Mutzig	
1337		Strasbourg	
1338	Rhénanie		
1349	villes allemandes		
1384	Ingolstadt – Nördlingen Wissembourg		
1389	Prague		
1392			Zurich

1401	Schaffhausen Winterthur	Diessenhofen Schaffhausen	Glogau
1404	Salzbourg Hallein	Salzbourg	Salzbourg
1406	Vienne		
1409			Sélestat
1410		Worms	
1416	Reichenweier		
1421	Autriche – Ems – Neustadt		Ems
1426	Osnabrück		
1429	Ravensburg Lindau	Ravensburg	
1431	Überlingen		
1442		Lienz	
1443		Constance Feldkirch	
1451	Erfurt		
1453	Breslau		Breslau
1462			Nördlingen
1470	Endingen	Endingen	
1474		Ratisbonne	
1475	Trente	Trente (Italie) Bamberg	Bamberg
1476	Villes d'Alsace	Ratisbonne (1476-1480)	
1477	Villes d'Alsace	Quedlinburg	
1478	Passau Luxembourg		Passau
1487			Nördlingen
1492			Sternberg
1498	Trebitsch Hattingen		

1503		Colmar	
1504	Colmar – Ensisheim Bollweiler - Mulhouse	Waldkirch	
1510		Berlin	
1513		Ratisbonne	
1515			Francfort
1520	Weissenburg (Bavière)		
1525	Villes d'Alsace		

Annexe 47

Liste des lieux desquels les juifs ont été expulsés entre le XIIIe et le XVIIe siècle.

On constate que, si les massacres et les accusations deviennent moins fréquents au cours du XVIe siècle et que les expulsions massives d'une principauté ou d'un évêché se font plus rares, les bannissements locaux, en revanche, se prolongent dans le XVIIe siècle.

<u>Année</u>	<u>Expulsion locale</u>	<u>Expulsion régionale</u>
1258	Hildesheim	
1328	Mutzig	
1349	viles rhénanes	Rhénanie
1384	Ingolstadt	
1388	Strasbourg	
1390		Palatinat
1391	Luxembourg	
1397	Bâle	
1401	Fribourg	
1404	Berne	
1405	Spire	
1418		évêché de Trèves
1421	Breisach	Autriche
1423	Zurich Francfort	
1424	Waldkirch - Fribourg Cologne	
1425	Bamberg	
1427	Berne	
1429	Buchhorn	

1430	Lindau – Ravensburg Überlingen	
1431	Bâle Constance	
1432		Saxe
1435	Spire	
1436	Zurich	
1437	Heilbronn	
1438	Mayence – Augsburg Heilbronn	
1439	Augsbourg	
1442		Bavière
1445		région d'Eichstätt
1448	Constance	
1450		Bavière
1453	Esslingen	évêché de Würzburg
1454	Brünn Olmütz	
1455	Breslau	
1457	Schweidnitz	évêché d'Hildesheim
1458	Herrenberg Erfurt	
1463	Mayence	
1468	Neisse	
1469	Heilbronn	Pfalz
1470	Endingen	évêché de Mayence
1472	Schaffhouse Rouffach	
1473	Reutlingen Mayence	
1477	Quedlinburg - villes d'Alsace Tübingen	

1478	Passau Bamberg	
1479		évêché de Strasbourg
1485	Abensberg	
1486		territoire de Francfort
1487		Brandenburg
1488		Bavière région de Würzburg
1490	Genève	
1491	Glatz	Thurgau
1492		Mecklenbourg – Poméranie
1493	Magdebourg	archevêché de Magdebourg
1495	Reutlingen	
1496		Styrie – Carinthie région de Würzburg
1498	Salzbourg – Wurtemberg Stuttgart	région de Salzbourg
1499	Nuremberg Ulm	région de Bamberg territoire de Nuremberg
1500 ?	Windsheim Nördlingen	
1503	Marlenheim	
1504	Pilsen	
1506	Nördlingen	territoire de Nördlingen
1507	Obernai	région de Würzburg
1508	Laun	
1510	Villingen Brunswick	Marche de Brandebourg
1512	Colmar Münzenberg	
1515		Brandebourg
1516		une partie de la région de Strasbourg

1518	Donauwörth	
1519	Ratisbonne Dangolsheim	
1520	Weissenburg (Bavière)	
1542	Hildesheim	
1543/1544	Goslar	
1546	Brunswick	
1549	Goslar	
1565	Herford	
1574	Metz	région de Callenberg
1581	Einbeck	
1591		région de Wolfenbüttel
1595	Hildesheim	
1596	Dortmund	
1598	Hanovre	
1614		Principauté de Lippe
1642	Sélestat	

Présentation du contenu
du CD-DIAPORAMA

Iconographie du haut Moyen Age jusqu'au XIIIe siècle

1

2



3

4



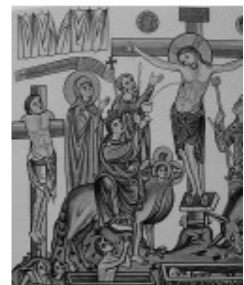
5

6



7

8





9

10

Iconographie - XIIIe siècle

11

12

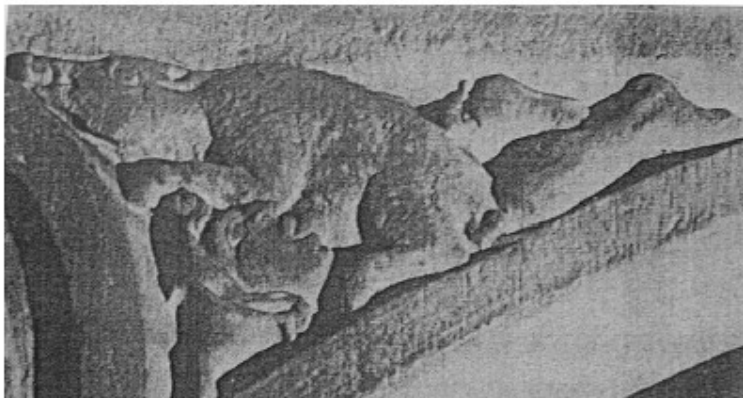
Juifs adorant le veau d'or
Weltchronik de Rudolph von Ems
 XIIIe siècle

(MALE Emile, *Les saints compagnons du Christ*, Dijon, 1958, p. 129)



13

14



15

16



17



18



19



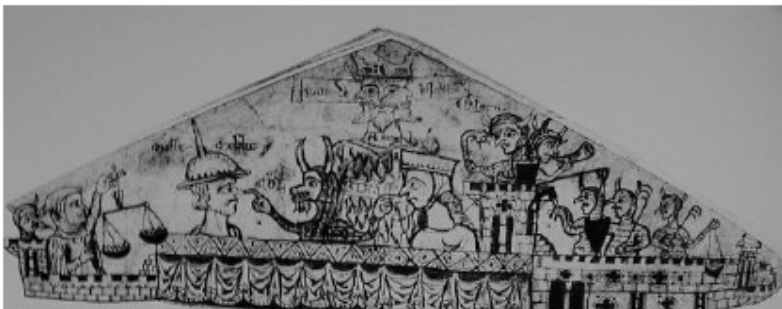
20



21



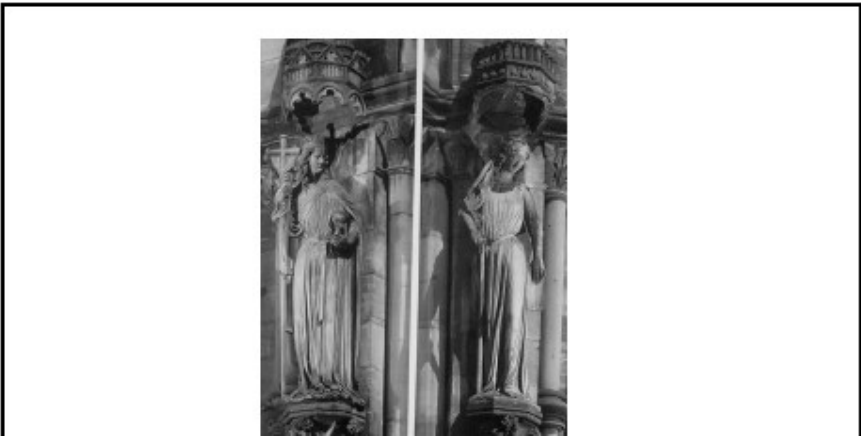
22



23



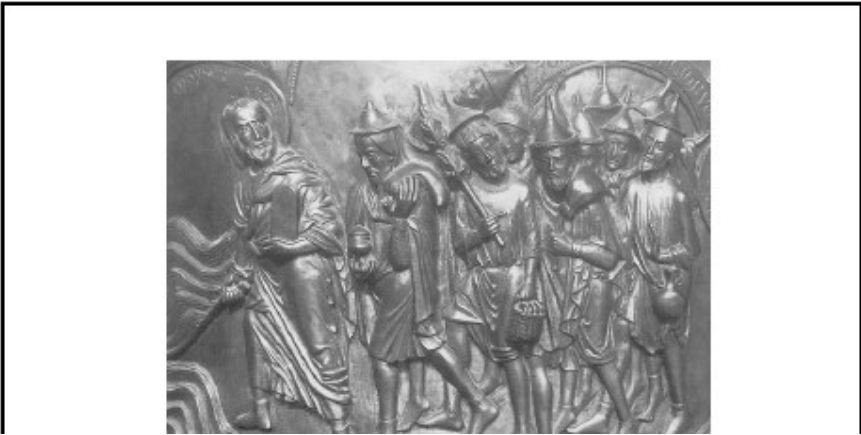
24



25



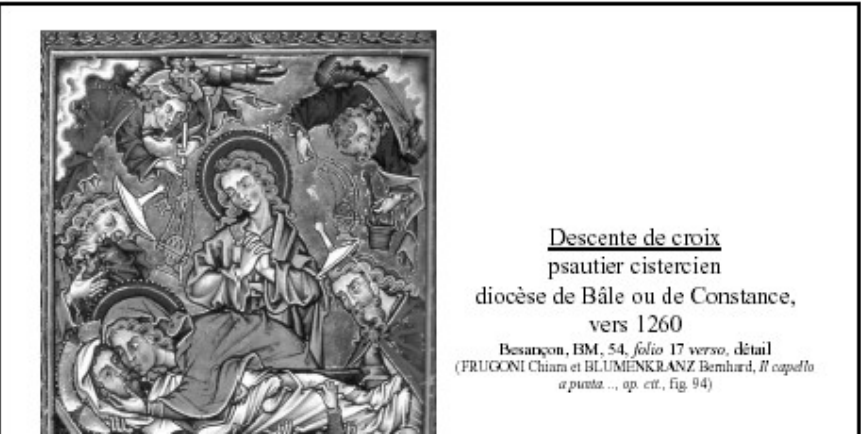
26



27



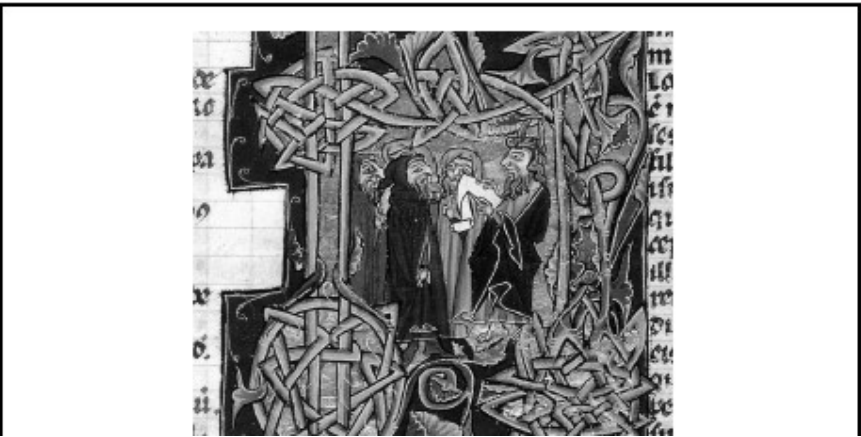
28



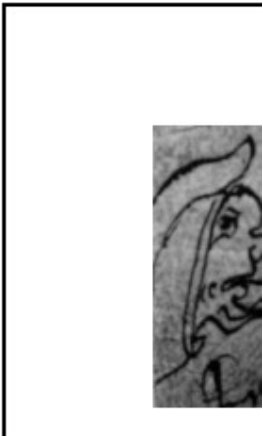
29

Descente de croix
psautier cistercien
diocèse de Bâle ou de Constance,
vers 1260
Besançon, BM, 54, folio 17 verso, détail
(FRUGONI Chiara et BLUMENKRANZ Bernhard, *Il capoflo*
a pinto..., op. cit., fig. 94)

30



31



32

Iconographie - XIVe siècle

33



34

Le troubadour juif Süsskind
von Trimberg (avant 1250)
en représentation devant un évêque

Miniature, Zurich

XIVe siècle

(BARNAVI Elie, *Histoire universelle...*, op. cit., p. 105)



35

36



37

38



39



40





41

42



43

44



45

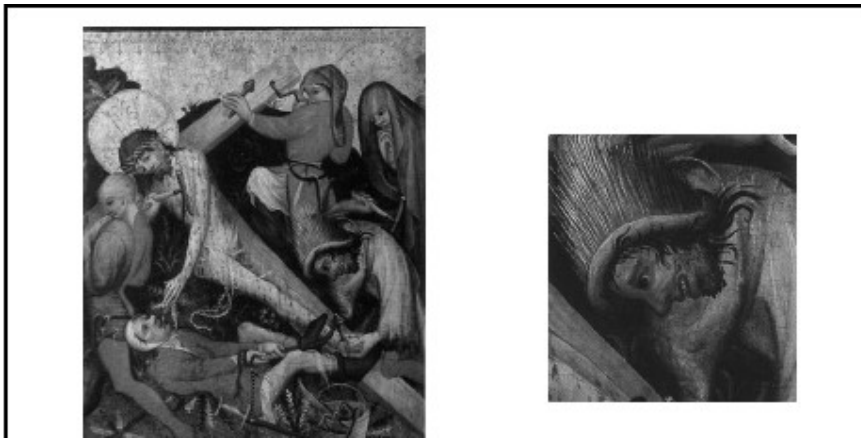
46



47

48

Christ aux outr
Volet du retable d'Ic
vers 1390
(MELLINKOFF Ruth, *Outre...*)



49

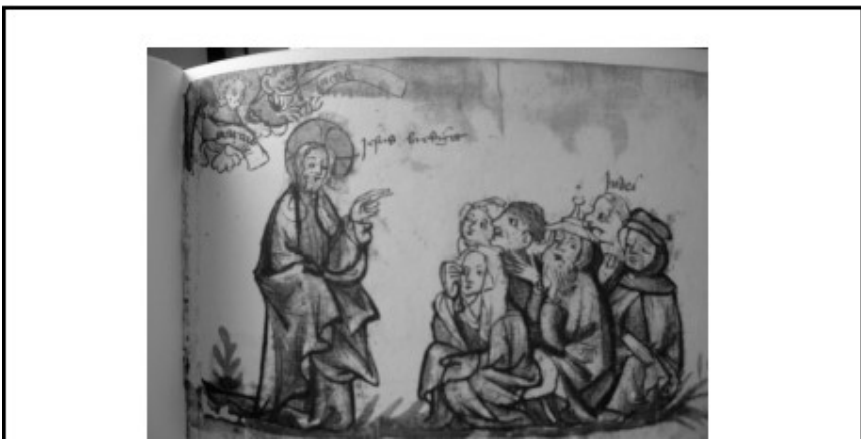
50



51

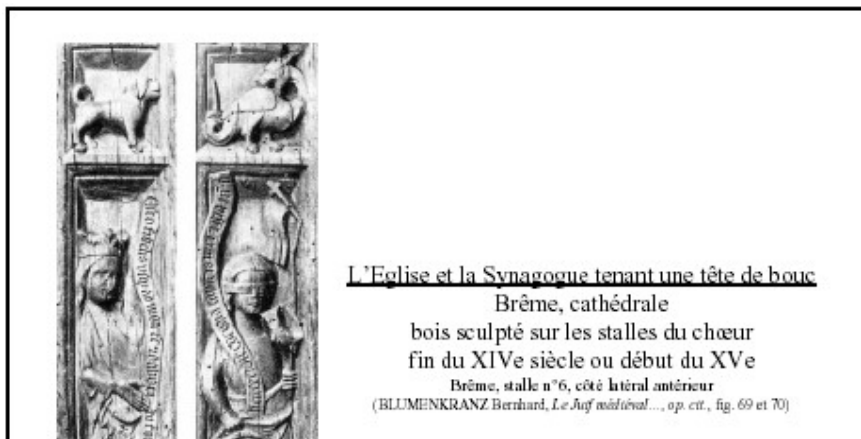
52

Icone



53

54

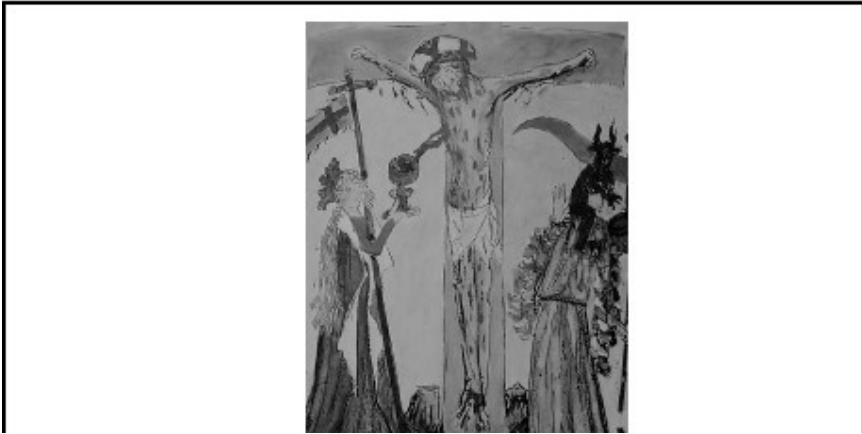


55

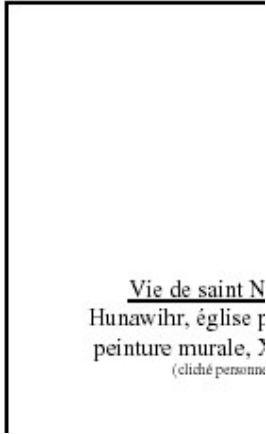
56

L'Eglise et la Synagogue tenant une tête de bouc
 Brême, cathédrale
 bois sculpté sur les stalles du chœur
 fin du XIVe siècle ou début du XVe
 Brême, stalle n°6, côté latéral antérieur
 (BLUMENKRANZ Bernhard, *Le Juif médiéval...*, op. cit., fig. 69 et 70)



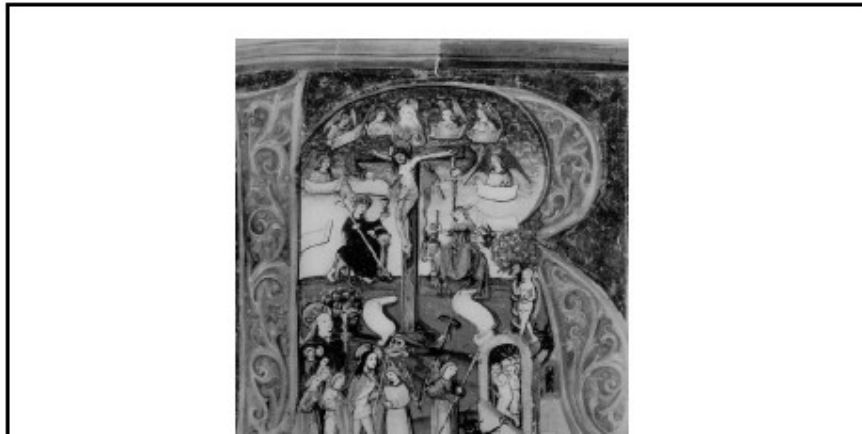


57



Vie de saint N
Hunawih, église p
peinture murale, 2
(cliché personne

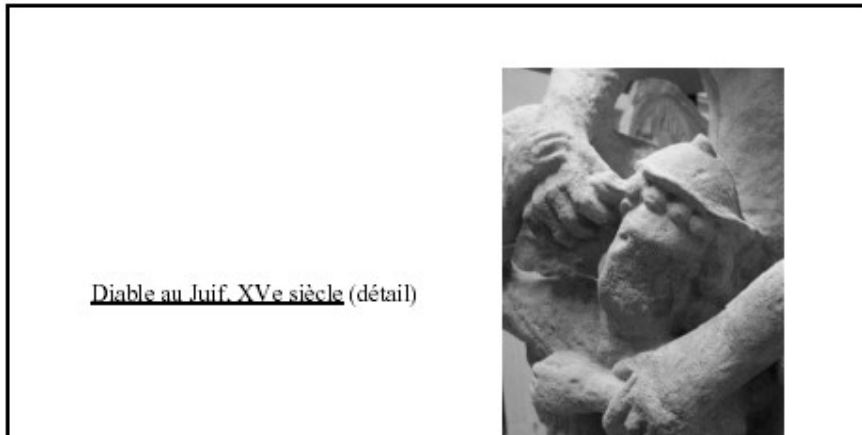
58



59



60



Diable au Juif, XVe siècle (détail)

61



62



Judensau sur jeu de cartes
XVe siècle
(SHACHAR Isaiah, *The Judensau...*, op. cit., planche 38)

63



64



65



66

Arrestation du Christ

Tableau de la Passion de Karlsruhe
(vers 1440)

Cologne, Wallraf-Richartz-Museum

(MELLINKOFF Ruth, *Châteaux...*, op. cit., section VII, ill. 12)



67

Couronnem

Tableau de la Pas
ver

Karlsruhe,

(MELLINKOFF Ruth, *Ostsee*

68



69



70



71

Caricatures de j

Die Weltchronik

Ems, Haguenau,

recto et 12

AM Colmar :



72

Baiser de Judas
Walbourg, église abbatiale, vitrail
vers 1461

(MELLINKOFF Ruth, *Chateaux...*, op. cit., section VI, ill. II)



73

Le meurtre des inr
Panneau du retab
trois rois, vers 146
Nuremberg, église Saint-
(MELLINKOFF Ruth, *Chateaux...*
section IV, ill. 17)

74

Crucifixion
Maître Kempten, vers 1460-1470
Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum
(MELLINKOFF Ruth, *Chateaux...*, op. cit., section II, ill. 26)



75

Crucifixion
Tableau de Hans Ple
1465
Munich, Alte Pinakce
(MELLINKOFF Ruth, *Chateaux...*

76



77



78



79



80

Le dernier repas
 Volet du retable réalisé pour l'église
 des dominicains de Colmar
 Martin Schongauer, vers 1480-1490
 Colmar, Musée d'Unterlinden



81



82



Ecce Homo
 Artiste de l'école de Martin Schongauer
 dernier quart du XVe siècle
 Colmar, Musée d'Unterlinden
 (cliché personnel)

83

Christ aux outrages
 Volet du retable de
 l'église des dominicains
 atelier de Martin
 Schongauer, vers 14
 1490
 Colmar, musée
 d'Unterlinden, inv. 8
 453

84

Le Christ devant les docteurs de la Loi
 Tableau de la vie de la Vierge
 Allemagne (vers 1490-1505)
 Mayence, Mittelrheinisches Landesmuseum
 (MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, op. cit., section III, ill. 33)



85

86

Controverse entre Juifs et chrétiens
 Gravure sur bois
 DINCKMUTT Conrad
Der Selewurzgart, Ulm, 1483
 (Le Trésor de Colmar..., op. cit., fig. 72)



87



88



89

90



91

92



93

94

Flagellation du Christ
 Friedrich Herlin de Nördlingen
 dernier quart du XVe siècle
 Nuremberg, Germanisches
 Nationalmuseum
 (MELLINKOFF Ruth, *Outcasts...*, op. cit., section II, ill. 7)



95

96

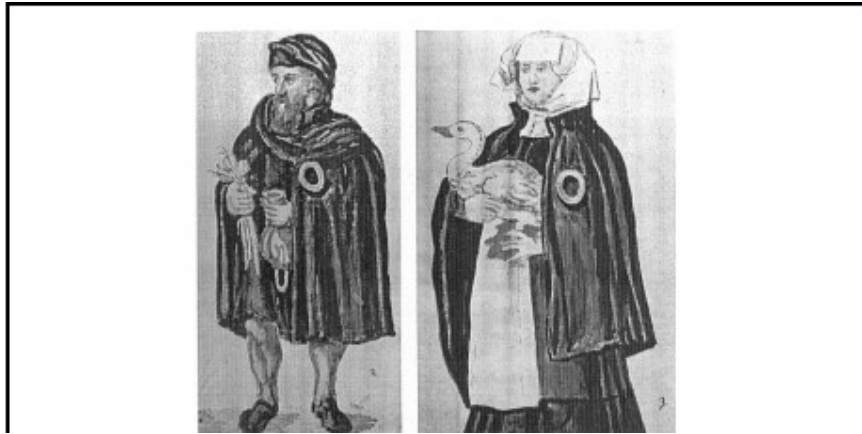
Icono



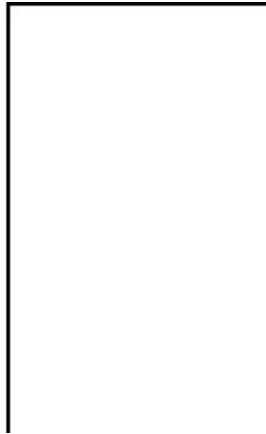
97



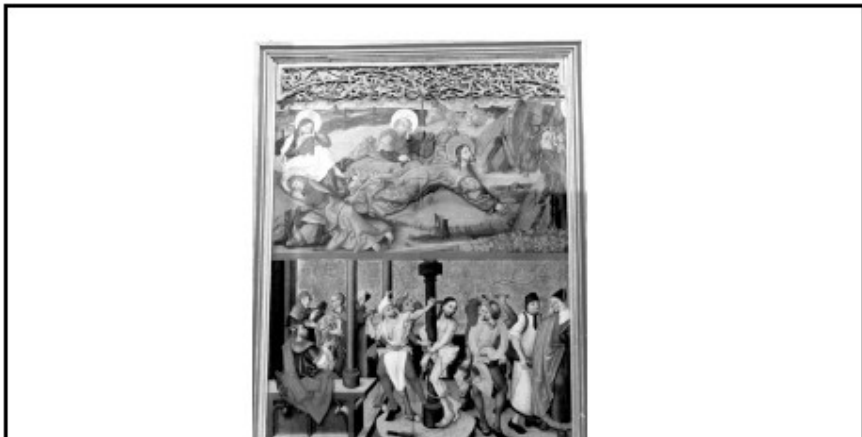
98



99



100



101



102



103



104



105



106



107



108



109



110



111

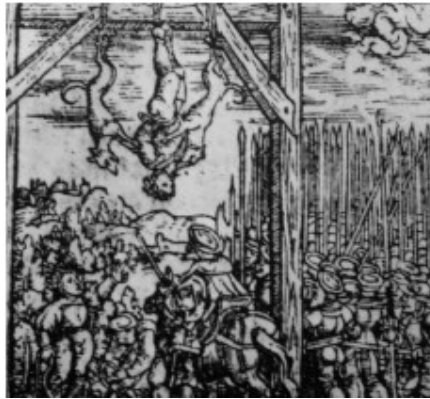
112



113



114



115

116



117



118



Chemin de croix
 Retable en bois polychrome de
 Hans Bongart, Colmar, vers 1518
 Kaysersberg, église catholique
 (cliché personnel)

119



120



121

122



123

124



124

Christ aux outrages
Tableau de Jan Sanders
Hemessen, 1544
Munich, Alte Pinakothek
(MELLINKOFF Ruth, *Outrages...*, op. cit., section
X, ill. 15)



125

126



126

**Der Juden Er-
barkeit.**

W Ahle schilt der Juden Ketz/
W Grosse Luffung von Jinnem/
Wie sie des Eon Gotte verprehen/
Al Christen vermaldeyen.
Dazu all Christlich Oberkei/
Wils nicht perue so lts in ied.
Nach z gemischte Wschrey/
Trodh sind sie bey allen Gerten free.
Durdade doch solchs tu froner Christ/
Du seyt gleichhoch/ oder mer du bist/
Laso dir das Buch zu hermet gen/
Woz mir dain jehou gubn kin loben.



127

128



128

Prostituée alsacienne, vers 1586

Les prostituées sont astreintes dans la seconde moitié du XVIe siècle au port d'un chapeau en forme de pain de sucre, qui rappelle le *Judenhut* médiéval.

(HOLL Paul, "Costumes d'Alsace", *Almanach pour les étudiants et pour la jeunesse d'Alsace-Lorraine*, 1914, p. 31)



129



130



131



132

Iconographie - XVIIe siècle

133



135



134

136



137

au-c

138



139

Ic

140

Pentateuque de Ratisbonne
vers 1280-1300
Jérusalem, Israel Museum, ms 180/52, folio 154 verso
(MELLINKOFF Ruth, *Antisemitic...*, op. cit., fig. 20)



141



142

Livre des Nombres, premier mot
Pentateuque du Sud de l'Empire
germanique, vers 1300
Londres, The British Library
(carte postale)



143

Haggadah dite au:
vers 1300
Jérusalem, Israel Museum
(MELLINKOFF Ruth, *Antisemitic...*)

144



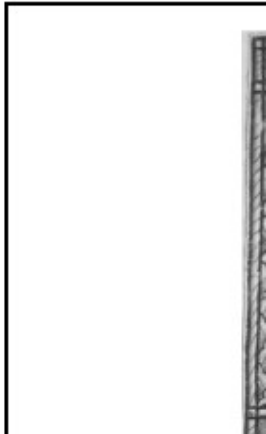
145



146



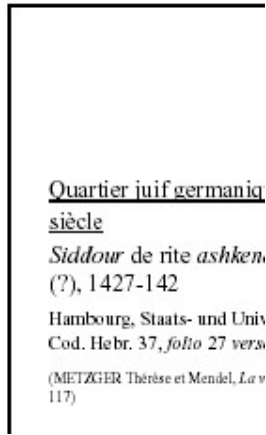
147



148



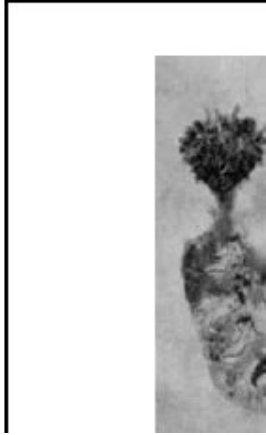
149



150



151



152



153

Persécutions de Juifs germanique, XVe siècle
Siddour de rite ashk
 Mayence (?), vers 1
 Hambourg, Staats- und
 Universitätsbibliothek, C
 37, folio 168 verso (déta
 (METZGER Thérèse et Mendel,
op. cit., fig. 267)

154



155



156



157



158



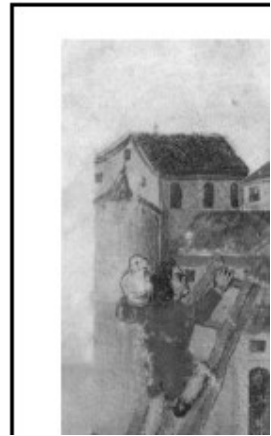
159

Juifs allemands, au siècle
Haggadah de rite ashkenaze, vers 146
 Londres, British Library,
 14762, folio 7 verso
 (METZGER Thérèse et Mendel,
juive..., *op. cit.*, fig. 175)

160



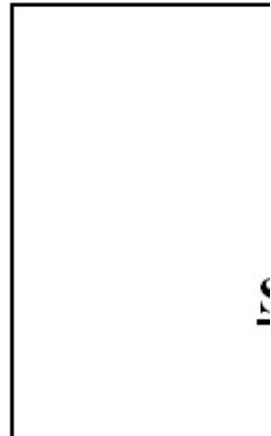
161



162



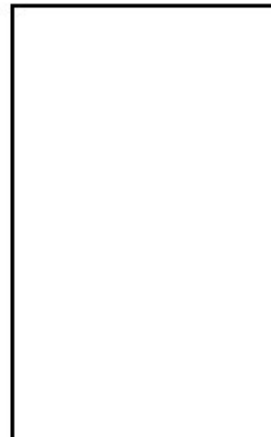
163



164



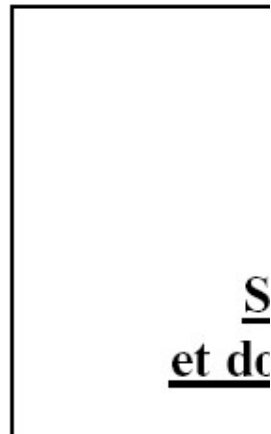
165



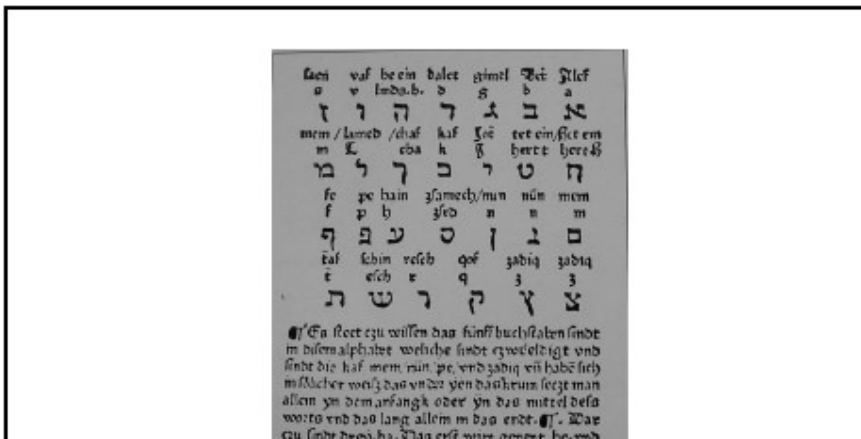
166



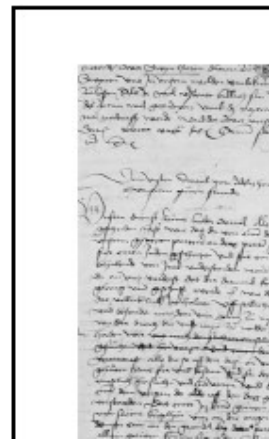
167



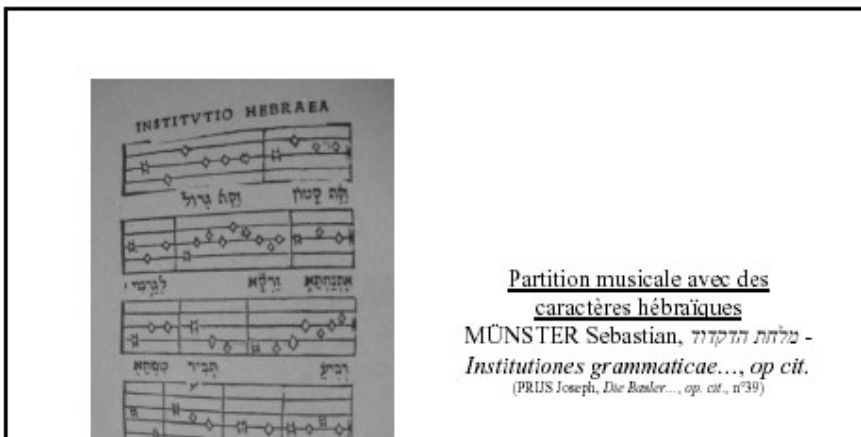
168



169

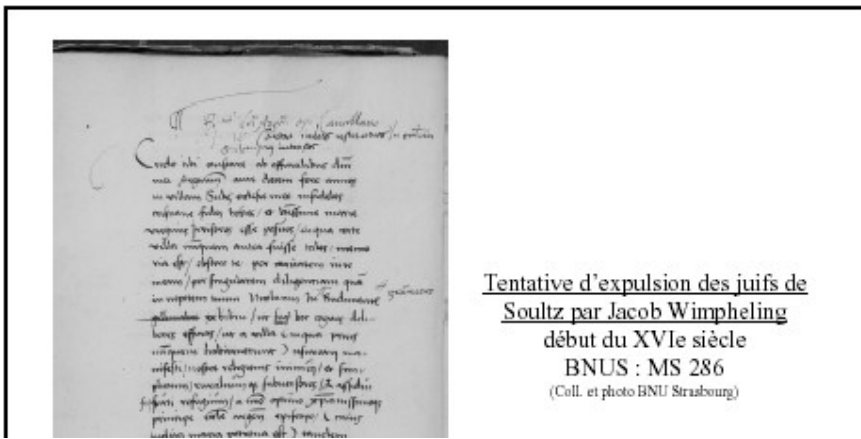


170

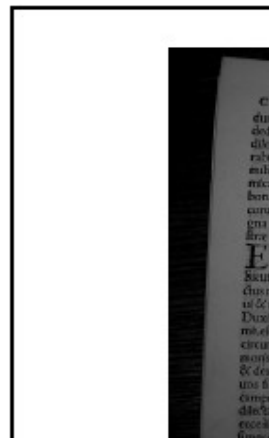


171

172



173



174



175



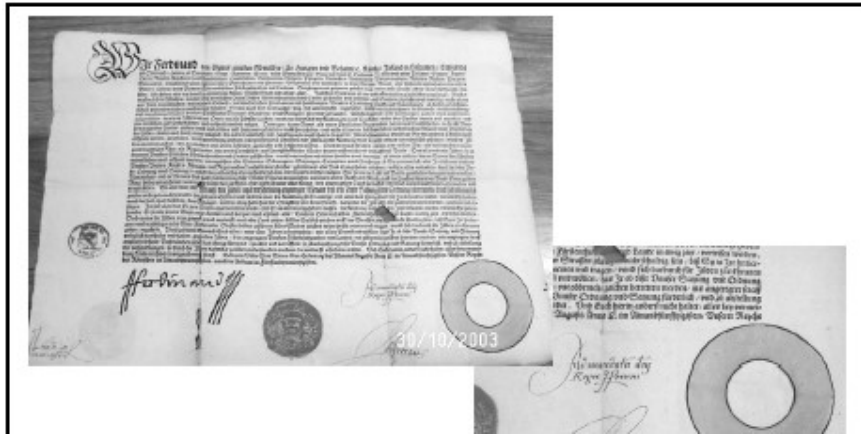
176



177



178



179



180

Vues à échelles différentes du plan en relief de Strasbourg (1725) mettant le quartier juif en avant

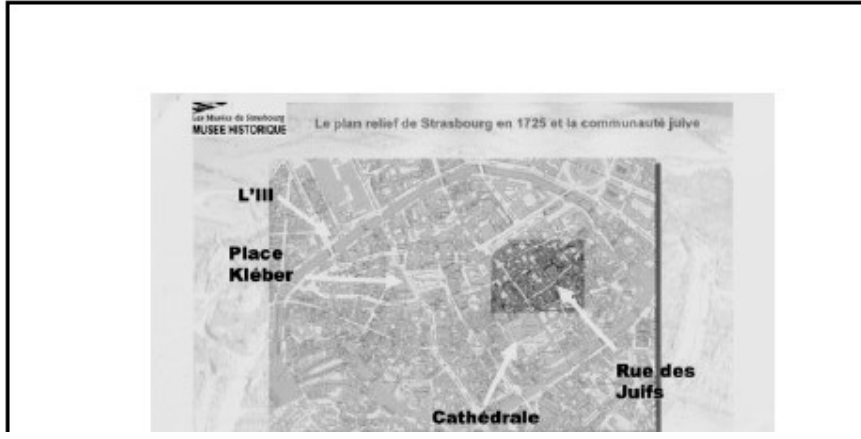
Montage réalisé par M. Thierry Hatt, collaborateur du musée historique de Strasbourg, dans le cadre de l'exposition « Juifs et judaïsme dans l'art médiéval en Alsace » (Septembre 2003) et partiellement réutilisé avec son aimable autorisation. Les images sont issues des campagnes photographiques récentes du plan relief de 1725, conservé au musée historique de Strasbourg.

- Vue générale de la maquette au 1/600e, de l'Ouest vers l'Est

181



182



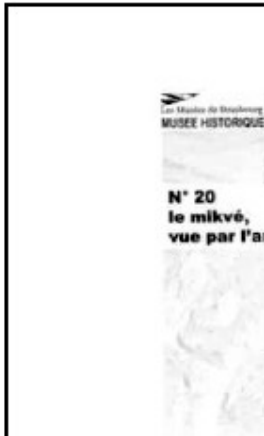
183



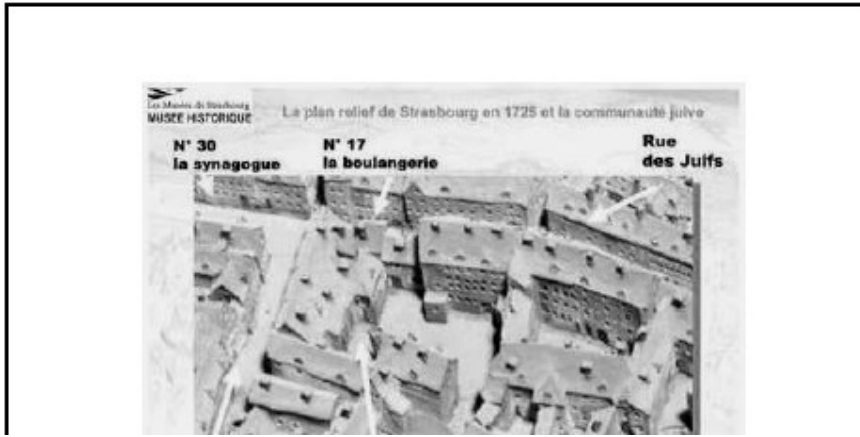
184



185



186



187



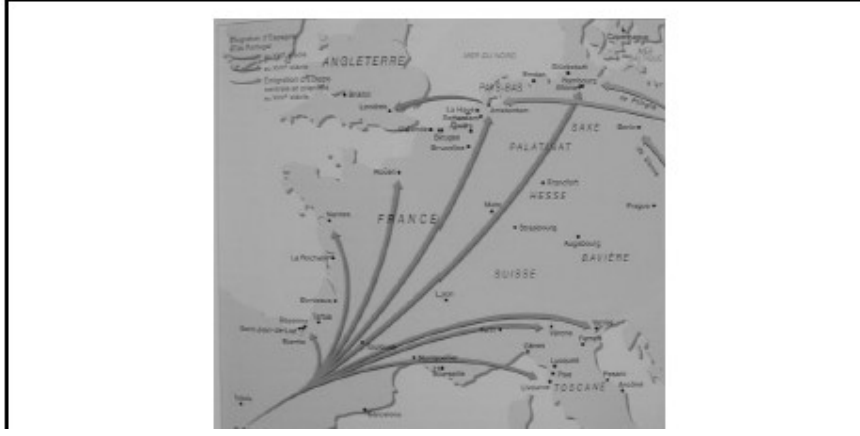
188



189



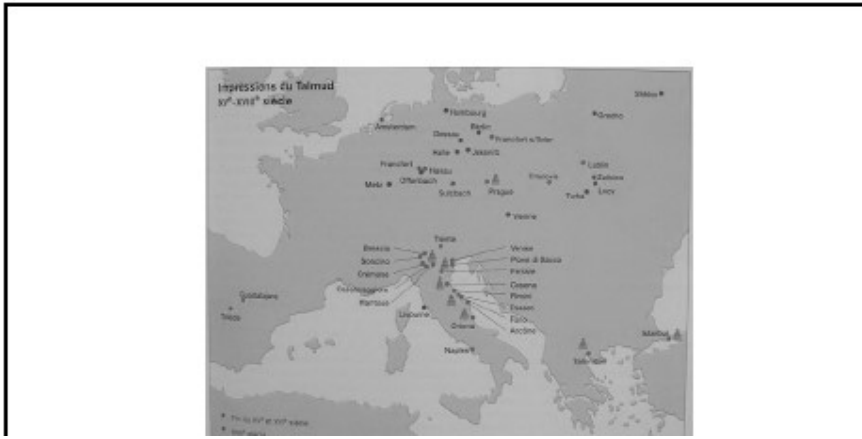
190



191



192



193



194



195

LEXIQUE ET GLOSSAIRE

LEXIQUE DES NOTIONS EN LIEN AVEC LES JUIFS ET LE JUDAÏSME

Antisémitisme	racisme dirigé contre les Juifs, avec des composantes économiques, politiques et raciales.
Antijudaïsme	rejet de la religion juive et de ses membres, dans une perspective chrétienne : mise à l'écart d'une religion par une autre.
Hébraïque	qui appartient aux Hébreux ; qui concerne les Hébreux, leur culture.
Hébraisant(e)	syn. hébraïste. Personne qui s'adonne à l'étude de la langue hébraïque ou des textes sacrés hébreux.
Hébreu	1. Nom primitif du peuple juif : les Hébreux. 2. Langue parlée par les Juifs.
Israélite	Terme datant de 1583. Descendant d'Israël ; personne qui appartient à la communauté, à la religion juive.
Judaïcité	Le fait d'être juif sur le plan religieux.
Judaïque	Qui appartient aux anciens juifs, à la religion juive.
Judaïser	Terme datant de 1564, du latin <i>judaizare</i> . Observer les cérémonies, les pratiques de la loi judaïque.
Judaïté	La réalité juive, la condition de juif.
Judéité	L'ensemble des caractéristiques sociologiques, psychologiques et biologiques qui font le Juif.
Judéophobie	Peur de ce qui a trait aux Juifs, peur des Juifs. Terme qui englobe toutes les formes de l'antijudaïsme.
Juif	Nom donné depuis l'Exil (IVe siècle avant Jésus Christ) aux descendants d'Abraham, peuple sémite monothéiste qui vivait en Palestine.
Mosaïque	Qui a rapport à Moïse et au mosaïsme.
Mosaïsme	Ensemble des doctrines et institutions religieuses que les Juifs reçurent de Moïse.
Sémite	Se dit des différents peuples appartenant à un groupe ethnique originaire d'Asie occidentale et parlant des langues apparentées. Avoir un type sémite : israélite. Dans la langue courante, sémite et juif sont des synonymes.

GLOSSAIRE

<i>Adar</i>	sixième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à février-mars).
<i>Ammeister</i>	chef des métiers au sein d'une ville germanique.
Apocryphes et pseudépigraphes	les apocryphes et les pseudépigraphes sont des textes apparentés à la littérature scripturaire, non intégrés au canon de la <i>Bible</i> juive, connus pour cette raison dans le <i>Talmud</i> sous le nom de <i>sfarim hitsonim</i> , les "livres extérieurs", rédigés en Terre sainte et en Egypte, sur une période de quatre siècles (de -300 à 100). Les apocryphes ont été soustraits à la lecture culturelle publique et ont été conservés dans la traduction grecque des Septante et intégrés au canon des Eglises catholique, grecque et orthodoxe. Les pseudépigraphes datent de la période asmonéenne et romaine, ils s'adressent à l'origine aux milieux sectaires ; d'inspiration apocalyptique, ils expriment une foi en la continuité de l'inspiration prophétique et en la possibilité qu'elle offre de produire une législation et de connaître le passé comme l'avenir. Les apocryphes et les pseudépigraphes sont une source importante à l'étude de la pensée juive de la période qui a vu leur émergence et leur diffusion.
<i>Ashkenaze</i>	nom médiéval de l'Allemagne ; par extension, on appelle <i>Ashkenazes</i> ou <i>Ashkenazim</i> les juifs de rite germanique.
<i>Av</i>	onzième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à juillet-août. Le 9 du mois d' <i>Av</i> est commémorée la chute du Temple.
<i>Bar Mitsva</i>	cérémonie d'initiation religieuse qui marque l'entrée de l'adolescent de treize ans dans la communauté des adultes.
<i>Ben</i>	"fils de" en hébreu.
<i>Beth 'Am</i>	"maison du peuple", synagogue.
<i>Beth Din</i>	"maison de la loi", tribunal ou cour rabbinique.
<i>Beth ha-Knesseth</i>	synagogue.
<i>Beth 'olam</i>	"maison d'éternité", cimetière.
<i>Burgrave</i>	fonctionnaire allemand dont les compétences sont du domaine de la police, de la voirie, de la surveillance des métiers, ...
<i>Cahorsins</i>	synonyme de Lombards. Ce terme désigne des personnes qui pratiquent le commerce de l'argent.
<i>Chamach</i>	1) "serviteur", nom donné au bedeau de la synagogue. 2) bougie servant à allumer les lumières de <i>'Hanoukka</i> .
<i>Cho'het</i>	nom du préposé à l'abattage rituel

Décapole	l'empereur Charles IV est à l'origine de la formation de la Décapole, alliance de dix villes dont la vocation première est une coopération politique, économique et militaire. En font partie : Haguenau, Obernai, Wissembourg, Sélestat, Munster, Turckheim, Colmar, Kaysersberg, Rosheim et Mulhouse. Cette dernière est remplacée en 1515 par Landau, lorsqu'elle quitte la Décapole pour les cantons suisses. Cette ligue est ébranlée par la Guerre de Trente Ans qui voit, après le traité de Westphalie en 1648, l'annexion de ses villes au royaume de France. Le traité de Nimègue, en 1679, signe la fin définitive de la Décapole alsacienne.
Diaspora	communauté juive hors de Palestine ; ensemble des communautés de la "dispersion" (dans ce cas avec une majuscule).
Eloul	douzième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à août-septembre.
Galout	"exil". Condition du peuple juif dans les pays de la Dispersion.
Goyim	n. m. plur. de <i>Goy</i> , les "Gentils". C'est en hébreu médiéval que ce terme apparaît pour désigner de manière péjorative les non-juifs.
Gimatria	procédé herméneutique remontant à l'ère du second Temple, qui attribue une valeur numérique aux lettres de l'alphabet hébraïque (qui ne comporte pas de voyelles) : א = 1, ב = 2, ג = 3, ד = 4, etc. En additionnant les valeurs des lettres d'un mot, on le rapproche d'un autre mot ayant la même somme, suggérant ainsi un rapport de contiguïté. La <i>gimatria</i> permet de révéler le sens caché des mots, mais ne fait pas l'unanimité en dehors des milieux kabbalistiques juifs, l'exégète Abraham ibn Ezra par exemple rejette cette méthode ¹ . D'autres procédés servent à éclairer les sens profonds et secrets d'un mot, comme le <i>notarikon</i> qui consiste à interpréter les lettres d'un terme comme initiales de mots composant une sentence, ou la <i>temurah</i> qui, par la permutation des lettres d'un mot permet d'en étirer le sens.
Gemara	ensemble des commentaires, débats et décisions autour de la <i>Mishna</i> , constituant avec cette dernière le Talmud.
Graduel	1. partie de la messe chrétienne qui se disait autrefois avant l'évangile, pendant la procession au jubé. 2. livre de chants pour la messe.
Haggadah	n. f. "récit", désigne le texte lu lors de la célébration du <i>seder</i> . Le but est de raconter et d'expliquer la sortie d'Egypte aux nouvelles générations, selon la prescription biblique.
Halakha	partie législative du <i>Talmud</i> , il s'agit des six cent treize commandements auxquels les juifs sont astreints.

¹ *Dictionnaire de civilisation juive, op. cit.*, article "*Gimatria*", p. 108.

'Hanoukka	"inauguration", fête des Lumières célébrant la victoire des Maccabées sur les Séleucides de Syrie et la reprise du culte au Temple, en 164 avant Jésus Christ.
Haskala	ce terme désigne le mouvement des Lumières juif, qui débute au XVIIIe siècle, en Europe occidentale et centrale. Ce courant est fondamental dans la redéfinition de l'identité juive dans les premières années de l'époque contemporaine.
'Hazan	ministre officiant, chantre.
'Heshvan	(ou <i>mar'heshvan</i>) Deuxième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à octobre-novembre.
Hezkat ha-Yishuv	droit de résidence dans la loi juive.
Kahal	1) communauté juive. 2) organisation de cette communauté.
Iyar	huitième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à avril-mai.
Kabbale	ce terme désigne les enseignements mystiques et ésotériques du judaïsme. Il n'est employé dans cette acception particulière qu'à partir du XIIe siècle et ce n'est que rétroactivement qu'il recouvre des réalités culturelles largement antérieures à cette date. Le terme même de kabbale, <i>kabala</i> ou <i>cabala</i> en latin, vient du verbe כָּבַל (<i>kabel</i>) qui signifie "recevoir". "S'il est régulièrement utilisé par les auteurs médiévaux au sens large et neutre de "tradition" ou dans celui plus étroit de "tradition orale", [il] sert plus spécifiquement à désigner les enseignements mystiques et ésotériques du judaïsme", depuis le XIIe siècle ² .
Kashrout	loi alimentaire des juifs. La <i>kashrout</i> distingue entre les animaux purs et les animaux impurs. Tout herbivore ruminant est considéré comme pur, d'où l'interdiction du porc qui ne rumine pas. Une liste des volailles interdites est donnée par la Bible (<i>Lévitique</i> , 11:13-19 et <i>Deutéronome</i> , 14:12-18). Concernant les animaux qui vivent dans l'eau, ne sont autorisés que ceux ayant des nageoires et des écailles (<i>Lévitique</i> , 11:9-12). La viande dite pure doit être égorgée selon les règles de l'abattage rituel (<i>shehita</i>), le sang (<i>Genèse</i> , 9:4, <i>Lévitique</i> , 7:26-27 et 17:10-14) et le nerf sciatique des quadrupèdes (<i>Genèse</i> , 32:4-33) sont interdits. La <i>kashrout</i> a une fonction sociale de limitation des rencontres entre chrétiens et Juifs, elle a un rôle important dans le maintien de l'identité juive et dans la cohésion du groupe juif en <i>Diaspora</i> .
Khala ou hala	pain traditionnel du <i>shabbat</i> .
Kiddouch	sanctification du <i>shabbat</i> et des fêtes par le vin.

² Définition donnée dans *Dictionnaire de civilisation juive*, op. cit, article "Kabbale", p. 143.

<i>Kippour</i>	ou <i>Yom Kippour</i> , "jour du Pardon", jour de jeûne et d'expiations (<i>kaparot</i>).
<i>Kislev</i>	troisième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à novembre-décembre.
<i>Makhzor</i>	livre de prières des juifs.
<i>Matsa</i>	plur. <i>matsot</i> . galette de la pâque juive, cuite sans levain (<i>azyme</i>) en souvenir de la traversée du désert.
<i>Megilla</i>	plur. <i>megillot</i> . Rouleau de la <i>Torah</i> .
<i>Mezuza</i>	plur. <i>mezuzot</i> . Petit rouleau de parchemin fixé à l'entrée des maisons, sur le montant droit de la porte, à l'extérieur. Sur ce parchemin sont copiés en hébreu, au <i>recto</i> , deux passages du <i>Deutéronome</i> (6:4-9 et 11:13-21), et au <i>verso</i> se trouve le mot '72, "tout-puissant". La vertu de la <i>mezuza</i> est de protéger la famille habitant dans la maison sur laquelle elle est fixée.
<i>Midrash</i>	commentaire homilétique de la <i>Bible</i> . Le <i>Midrash</i> comporte deux sections : les <i>midreshei Halakha</i> ou midrashim halakhiques, qui portent sur les parties législatives de la <i>Torah</i> et les <i>midreshei Haggada</i> ou midrashim haggadiques qui forment un commentaire suivi des livres de l' <i>Ancien Testament</i> , dans lesquels les commentateurs juifs de l'époque médiévale et moderne puisent abondamment.
<i>Mikveh</i>	bain rituel juif, bassin d'eau de source ou de pluie. Institution fondamentale au sein de la vie communautaire juive. Lieu de purification.
<i>Minyan</i>	<i>quorum</i> de dix hommes adultes nécessaires pour pouvoir tenir un office public. La prière du <i>kadish</i> , par exemple, ne peut être récitée si ce nombre n'est pas atteint.
<i>Mishna</i>	code de la Loi orale (voir <i>Talmud</i>).
<i>Mitsva</i>	plur. <i>mitsvot</i> . Commandement.
<i>Mousaf</i>	le <i>mousaf</i> est un service liturgique supplémentaire instauré le <i>shabbat</i> et les jours de fête.
Nicolaïsme	incontinence des clercs, sous forme soit du mariage, soit du concubinage.
<i>Nissan</i>	septième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à mars-avril.
<i>Obrtitmeister</i>	chef des corporations dans une ville allemande.
<i>Parnas</i>	plur. <i>parnassim</i> . Administrateur de la cité ou dirigeant communautaire, en relation avec les pouvoirs publics.

Pentateuque nom qu'ont donné les traducteurs grecs aux cinq premiers livres de la Bible : Genèse, Exode, Lévitique, Nombre et *Deutéronome*. *Les juifs* le désignent sous le nom de *Torah* (la Loi), car il contient l'essentiel de la loi juive.

Perfidia ce terme latin n'est pas à comprendre, comme l'ont fait de nombreux chercheurs, dans son acception actuelle de "perfidie" qui est largement négative. Le sens premier de *perfidus* est "trompeur", et c'est comme "juifs dans l'erreur" qu'il faut comprendre l'expression *perfidus Judei*. "L'expression "juif perfide" qui se retrouve dans le *Code Théodosien* a acquis une dimension théologique exceptionnelle grâce à la prière *Oremus* du vendredi saint, seule prière concernant les juifs qui s'est maintenue dans la liturgie catholique depuis le haut Moyen Age jusqu'aux années 1950. Cette prière comporte les termes *perfidus* et *perfidia* qui par leur traduction courante ("perfidus" et "perfidie") ont enraciné dans le cœur des fidèles de la Croix durant des siècles par cet attribut péjoratif le mythe du juif déloyal, fourbe, scélérat et traître, le mythe de l'obstination méchante, sournoise, venimeuse et fielleuse. Par cette prière qui a figuré dans les missels, les chrétiens s'adressent à Dieu pour que les juifs se convertissent à la foi chrétienne : "Prions aussi pour les perfides juifs que le Seigneur notre Dieu lève le voile de dessus leurs cœurs afin qu'ils reconnaissent avec nous Notre Seigneur Jésus-Christ ; Dieu tout-puissant et éternel, qui ne refusez pas votre miséricorde aux juifs même après leur perfidie (*omnipotens sempiterna Deus, qui etiam Judaicam perfidiam a tua misericordia*) exaucez les prières que nous vous faisons pour l'aveuglement de ce peuple, afin que reconnaissant la lumière de votre vérité qui est Jésus-Christ, ils soient retirés de leurs ténèbres". C'est Jules Isaac qui incarne le combat pour l'amendement de la prière *Pro Judaeis* du vendredi saint : "Mieux vaut nulle prière qu'une prière telle" écrit-il en 1946 dans *Jésus et Israël* (paru en 1948). Il rencontre le pape Pie XII à Castel Gandolfo en 1949 et il en résulte la décision de traduire *perfidus Judaeis* par "juifs infidèles" ou "incrédules". En 1958, Jean XXIII décide de supprimer les termes *perfidus* et *perfidiam* de la prière. Cf. IANCU Carol, *Les mythes fondateurs...*, op. cit., p. 45-46.

Pharisien de l'hébreu *peroush/פְּרוּשִׁי*, "séparé". Membre d'un courant du judaïsme antique actif pendant la période du second Temple et dont le judaïsme rabbinique, après 70, est issu.

Pourim fête des Sorts, un mois exactement avant *Pessakh*. Fête de l'exil par excellence, elle commémore le sauvetage des Juifs par Esther à un moment où leur extermination était planifiée.

Querelle des Investitures conflit qui naît du fait que les empereurs et les princes donnent aux évêques, qui sont aussi des seigneurs temporels, l'investiture par la crosse et l'anneau, insignes de leur autorité spirituelle, les établissant alors au spirituel autant qu'au temporel. Ce conflit ne prend fin qu'en 1122, par le concordat de Worms, qui ôte à l'empereur l'investiture par la crosse et

l'anneau, lui laissant l'investiture des biens temporels, par le sceptre.

- Rav ou rabbi** titre porté par le détenteur d'un savoir et d'une autorité spirituelle chez les juifs. Synonyme de rabbi.
- Rosh ha-Shana** nouvel an juif. Période de contrition durant laquelle sont lues de *selikhot*. L'après-midi du premier jour est marqué par l'office du *Tashlikh*, où les péchés sont symboliquement jetés à l'eau.
- Schultheiss** fonctionnaire chargé dans l'Empire germanique de la basse justice.
- Seder** "ordre". Premier et deuxième soir de la Pâque juive en *Diaspora*, le premier seulement en Terre Sainte.
- Sefarad** plur. *sefar(a)dim*. Nom donné aux juifs de rite dit espagnol, *Sefarad* étant le terme espagnol pour désigner l'Espagne.
- Sefira** plur. *sefirot*. Il s'agit des dix nombres primordiaux. La structure même des *sefirot* est une manifestation symbolique du divin visible, par opposition au Dieu caché et transcendant, le *Ein-Sof* ("Sans-Fin"). Pour les kabbalistes, les textes sacrés ne sont pas un renvoi aux seules réalités terrestres et aux rapports entre Dieu et les Juifs, mais "renvoient également à des processus touchant le monde de l'émanation lui-même"³. Pour approcher Dieu, dont le nom unique est indicible, les Juifs recourent à la métaphore et au symbole. Les *sefirot* se scindent en dix entités qui forment l'arbre séfirotique, qui est une représentation anthropomorphique de Dieu, ainsi que l'explique sous forme illustrée Joseph Gikatilia (1248-1325) dans son *Shaarei Ora* (*Les Portes de la Lumière*)⁴.
- Selikhoth** prières de supplication qu'on récite du mois d'*Eloul* jusqu'à *Kippour*.
- Shabbat** le Sabbat, le septième jour de la semaine juive, jour de repos.
- Shavouot** littéralement "semaines" : la Pentecôte juive, célébrée sept semaines après la pâque.
- Shvat** cinquième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à janvier-février.
- Simonie** vente ou achat de choses spirituelles ou liées au domaine spirituel, telles que des sacrements ou des bénéfices ecclésiastiques, pour un prix temporel.

³ *Dictionnaire de civilisation juive, op. cit.*, article "Sefira", p. 250.

⁴ *Ibid.* : les dix entités sont : 1/ *Keter* (la "couronne") ; 2/ *Hokhma* (la "sagesse") ; 3/ *Bina* (l'"intelligence") ; 4/ *Gdula* (la "grandeur") ; 5/ *Gvura* (la "puissance") ; 6/ *Tiferet* (la "beauté") ; 7/ *Netsah* (l'"endurance") ; 8/ *Hod* (la "majesté") ; 9/ *Yesod* (le "fondement") ; 10/ *Malkhut* (la "royauté"). 1, 2 et " forment la tête ; 4 et 5 les bras , 6 le torse ; 7 et 8 les jambes ; 9 l'organe sexuel et 10 l'élément féminin nécessaire à la constitution d'un homme parfait.

<i>Sivan</i>	neuvième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à mai-juin.
Soufisme	doctrine mystique islamique.
<i>Stettmeister</i>	bourgmestre ou premier magistrat dans une ville germanique.
Tables de la Loi	le texte gravé sur pierre, du Décalogue, remis par Dieu à Moïse sur le mont Sinäi (<i>Deutéronome</i> , IX, 9).
<i>Takkanot</i>	n. f. plur. de <i>takkana</i> , Règlement décrété par une autorité normalement investie du pouvoir législatif. Il s'agit ici des <i>takkanot ha-kahal</i> , " <i>takkanot</i> de la communauté", qui émanent des membres ou des représentants de la communauté et qui régissent son fonctionnement interne.
<i>Tallith</i>	grand châle blanc de prière, généralement rayé de noir, garni de franges rituelles (<i>tsitsit</i>) à chacun de ses quatre coins.
<i>Talmud</i>	"doctrine", "enseignement", code de la Loi orale, contenant la Mishna et la <i>Gemara</i> , et qui comprend deux aspects : l'un législatif (la <i>halakha</i>) et l'autre édifiant (l' <i>aggada</i>). Seul le <i>Talmud</i> permet de déchiffrer la <i>Bible</i> . Il en existe deux versions : le <i>Talmud</i> palestinien, dit de Jérusalem, et celui, plus important, de Babylone.
<i>Tefilin</i>	boîtes cubiques noires munies de lanière, qui se fixent sur la tête et le bras gauche du juif pendant la prière. Quatre textes de la <i>Torah</i> écrits sur parchemin se trouvent à l'intérieur.
<i>Tevet</i>	quatrième mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à décembre-janvier.
<i>Tishri</i>	premier mois de l'année hébraïque, correspondant approximativement à septembre-octobre.
<i>Torah</i>	"enseignement". (pour le sens étroit, voir <i>Pentateuque</i>). Le terme signifie plus généralement la <i>Bible</i> juive dans son ensemble, autrement dit " <i>l'Ancien Testament</i> " et l'ensemble de la Loi juive.
<i>Tossafistes</i>	commentateurs juifs de la <i>Torah</i> et surtout du <i>Talmud</i> , auquel ils ajoutent des compléments d'analyse textuelle et d'interprétation, les <i>tossafot</i> . Ils sont très nombreux dans le nord de la France au XIII ^e siècle.
<i>Tsarfat</i>	nom hébreu pour la France du nord.
<i>Yeshiva</i>	n. f. école ou académie talmudique. Dans l'Europe médiévale et moderne, les <i>yeshivot</i> se multiplient pour devenir ce qu'elles sont aujourd'hui : des écoles supérieures d'enseignement talmudique.
<i>Zinsmeister</i>	receveur municipal en Allemagne.

INDEX GENERAL

Cet index comprend les noms propres – de personnes et de lieux. On y trouve également les noms d'auteurs, de chercheurs et de savants contemporains.

A

Abraham bar Azriel,203
 Abraham ben Salomon Conat,149
 Abraham ibn Ezra,123, 124, 125, 146, 151, 198
 Abranavel,343
 Adelkind Israel,146, 147
 Adelphus Johannes,440
 Adrianus Matthias,154, 155, 163, 205, 282, 623
 Aemilius Paulus,143
 Agobard,10, 41, 58, 59, 62, 74, 94, 478
 Agricola Johannes,365
 Agricola Rudolph,159, 367
 Agrigente,130
 Agrippa Heinrich Cornelius,132, 133, 142, 429
 Ahasverus,516, 607, 608
 Aichele Klaus,590
 Albert d'Autriche,319
 Albert II,501
 Albert III Achille de Brandebourg,501
 Albert Saint-Symphorien,56
 Alexandre III,61
 Alfonso d'Espina,208
 Alsace,8, 25, 26, 47, 48, 52, 54, 55, 112, 142, 160, 164, 189, 207, 210, 212, 256, 263, 268, 283, 313, 317, 318, 322, 345, 359, 370, 373, 387, 399, 414, 419, 447, 448, 461, 463, 466, 485, 495, 497, 499, 501, 509, 516, 519, 524, 526, 534, 538, 542, 543, 544, 548, 550, 573, 599, 610, 611, 632, 641, 646, 648, 649, 655, 656, 668, 669
 Amédée VII,611
 Amerbach Johannes,111, 149, 160, 162
 Amman Caspar,160, 161, 164, 347
 Amman Jost,347
 Ammerschwih,502, 520, 525, 639
 Amsterdam,145, 146, 148, 149, 208, 227, 365, 586
 Angleterre,9, 11, 12, 16, 24, 31, 32, 50, 60, 63, 80, 81, 91, 92, 105, 107, 132, 138, 149, 195, 202, 205, 208, 280, 297, 310, 311, 316, 318, 343, 347, 349, 354, 365, 404, 409, 416, 418, 444, 479, 481, 492, 497, 499, 500, 501, 503, 505, 507, 508, 545, 581, 608, 661, 667, 668
 Anshelm Thomas,142
 Anvers,133, 140, 142, 146, 463, 623
 Arendt Hannah,13, 670
 Arles,74
 Arras,432

Asch Léopold,51, 52, 55
 Ascher Levy,20, 545, 561, 565, 571, 585, 616, 639, 650
 Ascher Levy de Reichshoffen,20, 545, 616
 Asher Judah ben Nathan Ashkenazi,204
 Asolo,79
 Athias,148
 Augsburg,57, 132, 135, 138, 141, 142, 171, 205, 222, 236, 265, 267, 280, 396, 405, 464, 486, 495, 497, 526, 529, 531, 541, 553, 554, 576, 627, 633, 640
 Augustin Blaurer,121
 Autriche,9, 26, 157, 166, 318, 436, 483, 502, 510, 522, 532, 571, 609, 614, 641, 655
 Averroès,128
 Avignon,70, 79

B

Bade-Wurtemberg,142
 Baldung-Grien Hans,433, 450
 Bâle,38, 53, 106, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 127, 135, 136, 141, 142, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 169, 189, 198, 199, 200, 205, 206, 212, 266, 278, 283, 285, 307, 382, 384, 405, 409, 425, 426, 439, 499, 509, 511, 518, 534, 543, 611, 612, 619, 647, 649, 650, 651, 653, 654
 Bamberg,52, 55, 85, 322, 340, 375, 423, 495, 509, 510, 512, 531, 553
 Barcelone,64, 128, 229, 637
 Baron Salo W.,12, 18, 243, 273, 476, 480, 657, 663
 Bartolucci Giulio,120, 136
 Baschet Jérôme,352, 354, 355
 Baskin Judith R.,24
 Battenberg Friedrich,482
 Baum Karl Josef,590
 Baumbach Balthasar,144
 Baumgarten Jean,135
 Bavière,9, 142, 195, 213, 252, 261, 423, 481, 485, 495, 496, 504, 505, 510, 512, 550, 645, 669
 Benbassa Esther,23, 476, 577, 581, 588, 634, 675, 677
 Benjamin de Tudèle,197
 Benoît XII,319
 Ber Louis,111
 Bérenger II,70
 Bergheim,211, 431, 434, 448, 486, 498, 504, 509, 520, 521, 610

Berlin,9, 16, 17, 41, 59, 78, 108, 116, 155,
 218, 232, 233, 246, 251, 265, 276, 301, 302,
 312, 317, 333, 375, 382, 401, 440, 510, 513,
 538, 539, 567, 568, 574, 580, 590, 591
 Berlioz Jacques,336
 Bernard de Clairvaux,337, 539, 572, 643
 Berne,52, 299, 301, 302, 309, 313, 317, 423,
 426, 449, 459, 509, 511
 Berthold de Metz,50
 Berthold von Regensburg,339
 Besançon,549, 603
 Béziers,70
 Bibliander Theodor,120, 143
 Bienert Walther,234
 Birckmann Arnold,144
 Birkhan Helmut,301, 366
 Bischoff Georges,291, 652
 Blau Ludwig,128
 Blaurer Ambroise ou Thomas,183, 260, 274
 Bloch Marc,101, 515, 675, 681
 Blumenkranz Bernhard,11, 18, 19, 23, 41, 42,
 52, 97, 315, 317, 369, 372, 396, 397, 417,
 592, 597, 598, 599, 600
 Bodin Jean,429, 430
 Bohême,9, 135, 143, 213, 229, 242, 308, 484,
 542, 581
 Böhm Johannes,108
 Bologne,105, 147, 330, 497
 Bomberg Daniel,146, 147, 150, 154, 196, 279
 Bonet de Lattes,160, 176, 183, 185, 186, 187,
 190, 193, 645
 Bosch Jérôme,396, 423
 Böschenstein Johannes,123, 125, 137, 142,
 143, 157, 158, 160, 168, 191
 Bourges,50, 60
 Bourgogne,26, 132
 Bouxwiller,57, 204, 269, 351, 518, 521
 Brandebourg,9, 178, 249, 265, 464, 484, 486,
 501, 503, 510, 513, 572
 Brant Sebastian,248, 282, 283, 284, 285, 286,
 287, 288, 289, 291, 292, 423, 431, 439, 458,
 509, 526, 544, 609, 643
 Braudel Fernand,671
 Brême,9, 85, 372
 Bremer Natasha,299, 302, 303, 304, 305, 590,
 659
 Brenz Samuel Friedrich,144, 205, 223, 224,
 225, 230
 Bresch Friedrich,108
 Brescia,140
 Breslau,15, 16, 106, 157, 303, 319, 320, 321,
 445, 447, 480, 508, 526, 541
 Breuer Mordechai,23
 Brod Max,113, 171, 192
 Brosseder Johannes,243, 261
 Browe Peter,51, 317
 Bruno de Würzburg,378

Brunon de Würzburg,39
 Brunswick,9, 84, 249, 374, 510, 571, 627, 628
 Bucer Martin,22, 57, 121, 126, 127, 157, 164,
 168, 189, 191, 232, 245, 247, 256, 257, 258,
 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267,
 271, 274, 275, 279, 280, 292, 522, 560, 628,
 659
 Bugenhagen Johannes,142, 203
 Buhl,399, 400, 414, 415, 456
 Bulard Marcel,369, 378, 409
 Bullinger Heinrich,111, 266, 267
 Burckhardt de Worms,61
 Burgos,128
 Burmeister Karl Heinz,116, 125
 Burnett Stephen G.,150, 272, 653
 Buxtorf Johannes, père et fils,136, 138, 147,
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158,
 160, 180, 198, 223, 225, 649, 650, 652, 653,
 654, 655, 666
 Byzance,33

C

Cabanel Patrick,271
 Cahorsins,338, 506
 Calixte II,42, 45
 Calixte III,435, 436
 Calvin Jean,166, 169, 270, 271, 272, 273, 274,
 275, 332, 333, 410, 617, 667
 Camus Albert,674
 Canterbury,56, 59, 206
 Capiton Wolfgang,117, 127, 142, 149, 158,
 163, 164, 165, 168, 183, 189, 205, 259, 260,
 266, 274, 279, 558, 618, 619, 622
 Carlebach Elisheva,203, 209
 Cassel,257
 Cernay,399
 Césaire de Heisterbach,319, 466
 Champagne,26, 335
 Charlemagne,10
 Charles IV,400, 483, 486, 493, 494, 495, 496,
 497, 543
 Charles V, roi de France,79, 329
 Charles-Quint,194, 223, 280, 437, 463, 497,
 500, 502, 516, 517, 519, 532, 533, 560, 561,
 586, 614, 640, 641, 663
 Chazan Robert,298, 312, 657
 Chevalier Yves,472, 661
 Chmielnicki,145, 360, 581, 668
 Christfels Philipp Ernst,196
 Christian Gerson,204, 205, 226, 230, 363
 Christmann Gérard,48
 Clément IV,75, 85, 86, 87, 88, 89
 Clément V,105
 Clément VI,46, 343, 540
 Clément VIII,293
 Clodius David,145

Closson Marianne,429
 Cluse Christoph,26, 656
 Cohen Jeremy,145, 294, 298, 545, 585, 587,
 658
 Cohn Norman,352, 354, 449, 658
 Colet John,132, 162
 Colmar,51, 208, 210, 212, 287, 290, 307, 313,
 344, 359, 373, 374, 382, 383, 401, 405, 406,
 415, 417, 455, 463, 466, 483, 486, 488, 498,
 502, 503, 505, 506, 508, 510, 511, 516, 517,
 518, 519, 524, 528, 532, 533, 541, 543, 544,
 548, 549, 611, 612, 614, 640, 641, 646, 648,
 649, 652, 653
 Cologne,9, 10, 32, 48, 84, 85, 105, 116, 132,
 139, 141, 144, 150, 161, 168, 171, 172, 173,
 177, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189,
 190, 191, 192, 194, 205, 210, 220, 221, 222,
 249, 299, 308, 317, 320, 333, 339, 341, 344,
 362, 364, 372, 381, 382, 391, 405, 442, 457,
 462, 484, 485, 493, 495, 496, 507, 509, 511,
 513, 531, 538, 541, 548, 580, 598, 610, 613,
 617, 619, 620, 622, 639, 650
 Colomb Christophe,101
 Conrad de Marburg,356
 Conrad III,501
 Conrad von Megenberg,540
 Conrad von Würzburg,65
 Constance,9, 10, 83, 113, 135, 138, 143, 280,
 316, 386, 405, 433, 503, 506, 509, 522, 548,
 556
 Constantinople,435
 Copernic,101
 Cordoue,96
 Cracovie,135, 145, 148, 151, 367, 577, 608
 Cranach Lucas,423, 433, 450
 Cutler Alan,77

D

Dahan Gilbert,21, 23, 31, 103, 104, 314, 318,
 319, 388, 395, 633, 657
 Dangolsheim,503, 510, 512, 544, 648
 Daniel von Adelsheim,614
 Dassovius Theodor,399
 David Gans,276, 400, 495, 557, 558, 572, 583
 David Kimkhi,108, 114, 115, 122, 123, 125
 de Bèze Théodore,271, 440
 de L'Ancre Pierre,208, 209, 348, 429, 430,
 433, 452
 de Vigneules Philippe,432
 Delmedigo Josef,224
 Delumeau Jean,11, 243, 299, 337, 421, 424,
 425, 473, 556, 662, 667, 671
 d'Espina Alfonso,426
 Despina S. Marie,309
 Detmers Achim,272, 273
 Deutsch Nikolaus Manuel,432, 433, 434

Diestelkamp Bernhard,309
 Dinur Benzion,76
 Dole,132
 Donaueschingen,307, 405, 415
 Donin Nicolas,63, 174, 229, 565
 Dortmund,9, 496, 510, 527
 Dresde,9, 307
 Duns Scot John,201, 330, 620
 Dürer Albrecht,100, 101, 283, 423, 433, 434,
 450
 Durkheim Emile,472, 474

E

Ebenbauer Alfred,591
 Eck Johannes,110, 114, 208, 232, 245, 256,
 261, 262, 263, 264, 274, 275, 292, 399, 439,
 454, 627, 659
 Ecosse,149
 Edouard Ier,80, 92, 206, 483
 Eginhard,58
 Eidelberg Shlomo,568
 Elbogen Ismar,16
 Elias von Weinheim,494
 Elieser bar Nathan,567, 568, 573, 574, 575,
 576, 580, 583
 Ellenbog Nicolas,114, 122, 132
 Empire ottoman,12, 151, 207, 461, 463, 585,
 668
 Ephraïm de Bonn,567, 572, 581
 Erasme,162, 163, 168, 169, 183, 189, 191,
 205, 245, 252, 283, 411, 437, 439, 617, 618,
 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 629,
 631, 669
 Erfurt,178, 227, 343, 382, 401, 505, 524, 525,
 532, 539, 573, 612
 Erner Guillaume,472, 474, 671, 672, 673
 Espagne,9, 11, 25, 31, 32, 63, 78, 92, 121, 123,
 128, 129, 163, 196, 207, 208, 229, 241, 276,
 357, 360, 436, 458, 463, 492, 508, 524, 546,
 557, 558, 571, 577, 578, 581, 584, 586, 608,
 617, 623, 637, 641, 658, 663, 666
 Esslingen,107, 141, 170
 Etats-Unis,19
 Exeter,70

F

Fabre-Vassas Claudine,23
 Fagius Paul,116, 135, 138, 142, 143, 165, 191,
 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282
 Farel Guillaume,164
 Ferdinand Ier,207, 229, 532, 533
 Ferdinand II,195, 520, 521, 645
 Ferrare,142, 273
 Fès,129
 Fidel Fita,96

Fischart Johannes,360, 383, 384, 439
 Flavius Mithridates,113
 Florence,113, 421
 Folz Hans,217, 289, 302, 314, 340, 347, 362,
 375, 381, 393, 394, 570, 594, 595, 596
 Forster Johannes,114, 155, 156, 165, 166, 168,
 239, 245
 Fraenkel Zacharias,15
 France,8, 9, 11, 12, 16, 18, 24, 26, 29, 31, 32,
 34, 44, 49, 60, 63, 64, 67, 77, 78, 79, 81, 92,
 93, 94, 96, 97, 101, 104, 107, 122, 127, 130,
 208, 250, 268, 270, 271, 276, 303, 310, 329,
 332, 336, 339, 350, 352, 354, 402, 404, 408,
 410, 416, 418, 427, 428, 429, 436, 440, 441,
 443, 446, 448, 460, 464, 474, 477, 479, 486,
 492, 497, 502, 503, 505, 507, 508, 513, 518,
 540, 544, 545, 558, 559, 581, 587, 607, 617,
 625, 638, 641, 643, 644, 649, 658, 661, 665,
 666, 667, 668, 673, 674, 675, 677
 France Anatole,678
 Francfort,9, 10, 52, 109, 112, 119, 138, 142,
 144, 151, 157, 159, 168, 176, 177, 183, 184,
 190, 194, 197, 208, 213, 219, 223, 234, 245,
 261, 265, 273, 285, 290, 301, 302, 303, 304,
 309, 341, 360, 381, 382, 384, 385, 395, 396,
 403, 410, 423, 429, 450, 459, 488, 497, 502,
 505, 509, 510, 512, 514, 524, 532, 533, 539,
 541, 544, 545, 563, 580, 602, 611, 615, 635,
 639, 643, 654
 Franche-Comté,26, 516
 François Ier,101, 130, 133
 Franconie,49, 251, 316, 322, 327, 445, 485,
 528, 540, 542, 573, 669
 Fray Jean-Luc,26
 Frédéric Barberousse,33
 Frédéric II,80, 82, 84, 90, 479, 484, 485, 489,
 490, 491, 492, 493
 Frédéric III,113, 501, 504, 512, 518, 550, 572,
 637, 638, 645
 Freiman Aron,16
 Frey Winfried,218, 261, 301, 591, 635
 Fribourg-en-Brisgau,55, 111, 202, 303, 414,
 439, 447, 498, 509, 522, 613, 627, 646
 Friedberg,195
 Friedenber Daniel M.,24
 Friedman Jerome,22, 106, 154, 194, 243, 256,
 278, 279, 397
 Friedrich Albrecht Christiani,204, 221, 226
 Friedrich Albrecht Christianus,123
 Frise,9
 Froben Ambroise,649
 Froben Johannes,111, 117, 119, 142, 149, 150,
 154
 Froschauer Christoph,143
 Fuchs Eduard,17, 380, 397
 Fulda,37, 45, 50, 313, 491, 562
 Fürth,145, 195

G

Galatinus Petrus,121, 131, 142, 189
 Gauthier de Coincy,310, 374
 Geiger Ludwig,15, 106, 113, 162, 170, 192,
 631
 Geiler von Kaysersberg Johannes,259, 401,
 425, 427, 433, 609
 Geissler Klaus,301, 541, 590
 Gélese,44
 Genève,167, 184, 232, 234, 238, 270, 271,
 272, 273, 360, 410, 429, 432, 510, 618
 Gengenbach Pamphilus,364
 Georges de Hongrie,442, 459
 Gérone,128
 Gershom ben Solomon ha-Kohen,141
 Gesner Conrad,110, 120, 136, 142, 143
 Gilman Sander L.,390, 391, 395
 Ginzburg Caro,336, 427, 507
 Giovanni de Rossi,140
 Gishen-Gottstein Moshe,113
 Glückel von Hameln,20
 Gnesen,85
 Goetschel Roland,128
 Goldhagen Daniel J.,252, 475
 Goslar,502, 510, 541
 Gourevitch Edouard,24
 Gow Andrew Colin,299, 362, 363, 367, 475,
 590, 659
 Graboïs Aryeh,350
 Graetz Heinrich,15, 192, 470, 505, 507, 530,
 537
 Graf Urs,401
 Gran,61
 Grau Wilhelm,16, 17
 Graus Frantisek,658
 Grayzel Solomon,32, 33, 90
 Grèce,25, 276
 Grégoire de Tours,309
 Grégoire IX,33, 37, 40, 44, 45, 46, 50, 63, 64,
 67, 79, 83, 86, 89, 93, 96, 181, 201, 356,
 480, 482, 489, 490, 492
 Grégoire le Grand,39, 42, 636
 Grégoire VII,33, 60
 Grégoire X,75
 Greiner Albert,232
 Grünbaum Max,139
 Grünewald Matthias,290, 423
 Guebwiller,345, 397, 515, 516, 522, 640, 646
 Guigliemo Raimondo Moncada,130
 Guillaume de Bourges,104
 Guillaume de Machaut,446
 Guillaume de Norwich,311, 318, 406, 407
 Guillaume de Ribeaupierre,504, 517
 Guillaume Le Clerc,371
 Guillaume Rishanger,547
 Gumplin Mordechai,151, 649

Gutenberg Johannes,140

H

Habermann Abraham,589
Haguenau,53, 114, 131, 142, 160, 189, 191,
203, 244, 273, 313, 376, 436, 483, 486, 487,
495, 496, 502, 509, 514, 520, 521, 524, 532,
541, 614, 639, 646, 648, 653
Halbwachs Maurice,657, 676, 680
Hambourg,145, 202, 225, 395, 411, 447, 608,
617, 627, 666
Hanau-Lichtenberg,57, 268, 269, 351, 447,
498
Haverkamp Alfred,25, 26, 497, 509, 554, 656,
658
Hayim Schwarz,142
Hayyim ben rabbi Bezalel,570
Heddernheim,141, 142
Heidelberg,115, 117, 120, 151, 154, 157, 178,
180, 181, 188, 205, 209, 280, 307, 527, 543,
641, 645
Heinrich Petrus,142
Helvicus Christoph,144
Henri de Bâle, évêque,481
Henri de Fleckenstein,520, 640
Henri III,49, 80, 91, 342, 393, 481, 500, 522,
548
Hertzler Joyce O.,473
Hertzog Bernqrd,411, 519
Hervé de Nevers,43, 72
Hess Ernst Ferdinand,225, 230, 231, 454, 462
Hesse,37, 142, 257, 258, 261, 281, 485, 628,
669
Hilberg Raul,672
Hildenfinger Paul,52
Hildesheim,57, 139, 404, 509, 510, 532
Hirsau,116
Hirsch Zalman Zevi,192, 224, 225, 230, 537,
645
Hitler Adolf,13, 250, 251, 252, 253, 385, 451,
475, 672
Hobbs R. Gerald,164, 260
Hochfelden,247
Hollande,148, 268, 517, 586
Holtmann Annegret,26, 656
Hongrie,61, 73, 391, 435, 436, 438, 442, 443,
460, 581, 617, 638, 641
Honoré Bonet,339, 643
Honorius d'Autun,47
Honorius III,33, 46, 60, 66, 67, 69, 489
Honorius IV,59, 64, 65, 66
Hoogstraaten Jacob,178, 180, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190
Hoppensack Samuel,268, 269, 270, 652
Hottenroth Friedrich,403, 411
Houdard Sophie,427

Hsia Ronnie Po-Chia,299, 309, 321, 326, 590
Hubert Conrad,116, 121, 138, 250
Hugo von Trimberg,322, 375, 592
Hugues de Lincoln,311, 318
Hunawihr,47, 48, 202, 524
Hunnius Aegidius,166, 273

I

Iancu Carol,18, 39, 451
Iancu-Agou Danièle,18
Ichenhausen,141, 142
Idel Moshe,128
Iena,154, 288, 360
Ilsner Blasius,145
Imbert d'Aiguières,74
Imbonatus Carlo Giuseppe,136
Ingolstadt,110, 114, 144, 156, 208, 261, 454
Ingwiller,57
Innocent III,32, 33, 34, 37, 40, 42, 43, 47, 50,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
81, 82, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 326, 338, 489, 552
Innocent IV,33, 45, 46, 49, 50, 64, 67, 94, 181,
482
Institoris Henri,428
Isaac Abranavel,123, 561, 584
Isaac ben Moïse de Vienne,445
Isaac Cohen Gersonides,145
Isaac de Vienne,79
Isaac Louria Ashkenazi,129
Isaac von Oppenheim,494
Isaac Zarfati,638
Isidore de Séville,104
Isny,135, 142, 143, 279, 280, 459
Israël,14, 19, 25, 34, 35, 37, 38, 40, 42, 44, 90,
118, 134, 207, 228, 230, 234, 285, 298, 343,
348, 356, 361, 363, 365, 372, 381, 451, 452,
472, 575, 576, 577, 584, 585, 586, 587, 588,
671, 949
Italie,25, 26, 61, 78, 79, 101, 107, 121, 129,
140, 143, 147, 160, 163, 196, 204, 209, 229,
276, 279, 293, 318, 336, 352, 354, 378, 426,
436, 437, 441, 442, 502, 553, 557, 558, 565,
617
Ivan IV,446

J

Jacob Barukh ben Juda,140
Jacob ben Mose Moeln ha-Levi,581
Jacob Weyl,270, 503, 652
Jean Chrysostome,36, 380
Jean de Lasco,111
Jean de Ribeaupierre,481
Jehudah ben Chemouel le Hassid,129
Jehudah le Hassid,551

Jérusalem,9, 11, 16, 36, 67, 76, 147, 148, 180,
246, 299, 333, 357, 364, 372, 381, 405, 564,
567, 599, 600, 604, 610
Johannes Buxtorf père,150, 156, 157, 160,
180, 198, 649, 652, 653
Johannes Keller von Burkundtstadt,154
John Gower,339
Johnson Willis,388, 390, 391, 392
Jörg Müller,26
Josef ha-Kohen,343, 543, 548, 558, 561, 568,
571, 572, 573, 576, 581, 584, 587, 588, 638
Joselmann de Rosheim,20, 165, 167, 178, 212,
223, 244, 247, 249, 259, 260, 265, 266, 273,
274, 287, 294, 406, 419, 448, 456, 463, 497,
502, 516, 517, 519, 543, 545, 546, 550, 558,
559, 560, 561, 587, 639, 640, 641
Joseph Athias,149
Joseph ben Jacob Gunzenhauser
Aschkenasi,140
Joseph ben Solomon Colon,550
Joseph Gikatilia,130, 132
Joseph Kimkhi,123
Judah ben David de Melun,63
Judah Halevi,152
Jules Isaac,13, 18, 40, 91, 97, 98, 99, 250, 326,
473, 651, 662, 672, 949

K

Kaennel Lucie,250
Kantorowicz Ernst,490, 491
Karlsruhe,343, 373, 405, 406, 457, 518, 599,
600, 645, 652
Katz Jacob,634
Kaysersberg,455, 488, 502, 503, 509, 517, 640
Keuchen Walter,151
Kirn Hans-Martin,22, 218
Kisch Guido,13, 17, 75, 113, 336, 404, 478,
480, 524, 530, 535, 618, 620, 625, 631, 632,
633, 651
Klapisch-Zuber Christiane,346
Kluge Otto,116
Knipschild Philip,536
Knorr von Rosenroth Christian,133, 134, 145,
157, 666, 667
Kollin Conrad,183, 184
König Ludwig,150, 480, 653
Kracauer Isidor,171, 303
Krems,313, 573

L

Lamey Jakob,113
Landau,140
Langmuir Gavin I.,39, 97, 299, 319, 660
Lazare Bäif,122, 163
Le Goff Jacques,300, 331, 336, 369, 587, 681

Leipzig,17, 32, 113, 123, 137, 139, 141, 145,
155, 164, 172, 192, 205, 222, 223, 238, 240,
336, 366, 450, 467, 649, 667
Leo Jud,111, 164, 168, 211
Léon le Grand,39, 44
Léon X,186, 194, 437
Lestocquoy Jean,336
Leusden Johann,123, 149, 157
Levi ben Gershom,124
Lévi Primo,675
Levita Elie Bakhur,117, 118, 119, 122, 124,
127, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 162, 165,
206, 229, 266, 275, 276, 279, 280, 281, 554
Lewin Reinhold,243
Lichtenthaler Abraham,145
Lienhard Marc,232
Littmann Ellen,15
Lituanie,153, 447
Loans Jacob ben Jekhiel,114, 645, 649
Lombards,284, 338, 344, 411, 506
Londres,12, 31, 49, 50, 60, 67, 105, 141, 170,
206, 207, 222, 290, 297, 298, 299, 312, 315,
319, 352, 353, 358, 360, 362, 376, 379, 380,
386, 388, 393, 440, 441, 526, 548, 550, 575,
577, 579, 580, 606, 621, 638, 658
Lorraine,26, 321, 516, 526, 543, 544, 656
Louis de Bavière,483, 486, 494
Louis de Brandebourg,485
Louis IX,63, 547
Louis le Pieux,10, 478
Louis X,643
Louis XII,486
Louria,129, 134
Louvain,52, 79, 103, 104, 105, 155, 163, 205,
211, 329, 362, 620
Lovsky Fadiey,13, 97
Lublin,143, 145, 563
Luther Martin,22, 28, 102, 107, 114, 119, 135,
137, 153, 154, 155, 156, 161, 162, 164, 165,
166, 167, 168, 189, 190, 193, 205, 218, 223,
225, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 277, 278, 279, 280, 281, 288, 289, 292,
293, 332, 333, 341, 342, 353, 360, 366, 412,
421, 422, 423, 425, 437, 438, 439, 440, 446,
447, 454, 459, 467, 468, 521, 556, 557, 558,
559, 560, 561, 567, 585, 609, 611, 621, 626,
628, 629, 640, 643, 645, 659, 666, 667
Lyon,10, 41, 58, 74, 94, 141, 271, 440, 441,
449, 478, 617

M

Magdebourg,9, 73, 85, 384, 485, 504, 509,
510, 513, 532, 634
Magellan Fernand de,101
Maimonide,128
Maïmonide,111, 125, 335, 578
Majorque,80
Mantoue,129, 147, 149, 196, 583, 586
Marcel Simon,38, 97, 567
Margaritha Antonius,110, 205, 219, 222, 223,
225, 227, 228, 229, 230, 240, 263, 345, 346,
365, 366, 635, 640, 653
Margolin Jean-Claude,618
Markish Simon,618, 622, 625, 629, 631
Marlenheim,211, 510, 520, 611
Marr Wilhelm,14
Martin Ellen,22, 178, 218, 219
Martin John D.,302, 307, 477, 591, 592, 594,
596, 636, 659
Masson René,336
Matthias von Rammung,523
Matthieu Arnold,232
Matthieu Paris,49, 56, 342, 462, 503, 608
Mauss Marcel,466
Maximilien Ier,132, 176, 184, 187, 208, 213,
230, 287, 439, 458, 486, 515, 516, 572, 640,
641
Mayence,10, 11, 50, 56, 61, 83, 109, 140, 141,
155, 169, 176, 177, 178, 180, 181, 185, 194,
232, 249, 250, 257, 262, 272, 293, 317, 341,
356, 405, 441, 448, 461, 481, 484, 485, 487,
497, 501, 509, 522, 531, 538, 541, 542, 548,
551, 553, 555, 567, 568, 572, 573, 574, 576,
579, 581, 641
Mc Culloh John M.,312
Mehmed II,435, 436
Meir de Rothenbourg,480, 481, 486, 576
Melanchthon Philipp,114, 134, 168, 183, 189,
265, 266, 281, 366
Mellinkoff Ruth,23, 299, 376, 403, 604, 605
Menasseh ben Israel,148, 208, 365, 586, 587
Mentgen Gerd,26, 497, 534, 537, 611, 614,
656
Messadié Gérard,352
Messine,80
Metz,20, 27, 51, 52, 204, 317, 350, 382, 384,
432, 466, 467, 503, 523, 545, 579, 611, 614,
615, 640
Metz Bernhard,499
Metzger Thérèse et Mendel,24, 552, 604
Michel Graetz,23
Michelet Jules,427, 434, 474
Milan,113, 336, 421, 447
Milin Gaël,610
Minois Georges,352, 353, 421, 424
Moïse de Coucy,63

Moïse de León,128, 357
Molkho Salomon,586
Möller Christian,138
Molsheim,481, 649
Montaigne,350, 441, 459
Moravie,9, 166, 167, 245, 421, 557
MoreThomas,111, 132, 667
Moritz Stern,32, 568
Moselle,27, 466, 579, 611, 646, 669
Moshe Kimkhi,108, 125
Mourad II,442
Muchembled Robert,352, 353, 387, 424, 425,
427, 428, 431, 432, 434, 448, 667
Mulhouse,436, 488, 515, 517, 518
Munich,18, 31, 53, 144, 176, 195, 217, 243,
253, 256, 268, 299, 302, 313, 322, 337, 340,
345, 355, 357, 372, 374, 375, 393, 398, 401,
411, 438, 455, 456, 480, 481, 542, 570, 621
Munster,516, 519, 525, 646, 649
Münster Sebastian,105, 108, 111, 114, 116,
117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 137,
142, 149, 154, 156, 157, 158, 164, 165, 167,
169, 170, 184, 191, 241, 261, 262, 272, 275,
276, 277, 278, 279, 281, 282, 574, 612, 627,
654
Murbach,499, 515, 516, 548, 647
Murner Thomas,157, 159, 291, 399, 439, 527,
643
Murrho Sebastian,160
Musculus Wolfgang,121, 423, 424
Mutzig,313, 509, 541

N

Nancy,101, 250, 251, 317, 543
Narbonne,70
Nathan ben Yehiel,108, 117
Naumburg,405
Navarre,63, 64, 80, 446, 492
Neubauer Adolphe,568
Neubauer Wolff,613
Neuwiller,57, 503
Nevers,40, 50, 338
Nicée,70, 98
Nicolas de Lyre,106, 109, 391, 569
Nicolas III,74
Nicolas IV,75
Nicolas V,435
Niger Peter,107, 109, 141, 170, 200, 204, 208,
219, 229, 311
Nördlingen,400, 510
Norman Daniel,435, 444
Norwich,311, 313, 319, 347, 416
Nuremberg,15, 84, 107, 119, 143, 144, 157,
167, 170, 172, 194, 200, 203, 208, 212, 213,
217, 220, 224, 249, 251, 262, 276, 281, 311,
312, 314, 322, 345, 347, 362, 382, 400, 406,

409, 439, 449, 458, 485, 496, 501, 538, 541,
550, 573, 579, 583, 597, 613, 621, 649, 666

O

Oberlin Jean-Frédéric,270
Oberman Heiko A.,218, 232, 246, 262, 264,
622, 626, 628
Obermuller Martin,111
Obernai,287, 488, 496, 497, 498, 510, 515,
516, 517, 519, 533, 534, 540, 548, 636
Oberwesel,313, 315, 318, 382, 541, 542
Oecolampade Johannes,112, 126, 127, 134,
162, 164, 189, 205, 266
Olmütz,482
Osiander Andreas,262, 266, 281, 649
Ottobeuren,111, 114, 130
Ottomans,283, 366, 435, 436, 437, 438, 439,
442, 443, 461, 463
Oxford,69, 80, 81, 91, 93, 105, 111, 141, 183,
207, 299, 365, 478, 617, 635, 660

P

Palatinat,279, 485, 486, 494, 510, 602, 612
Palestine,129, 225, 437, 439, 571, 586
Pappus Johann,57
Paris,10, 12, 13, 14, 18, 22, 23, 24, 31, 32, 34,
36, 37, 47, 48, 52, 59, 61, 63, 65, 67, 74, 75,
78, 79, 80, 81, 82, 91, 93, 97, 101, 103, 104,
105, 113, 120, 123, 129, 133, 141, 148, 149,
154, 160, 163, 174, 184, 195, 201, 207, 220,
222, 224, 229, 232, 233, 243, 251, 256, 261,
270, 271, 283, 288, 298, 299, 301, 302, 307,
309, 315, 316, 317, 318, 321, 328, 329, 330,
331, 332, 333, 335, 336, 343, 350, 352, 353,
355, 356, 357, 360, 362, 365, 366, 369, 371,
378, 379, 386, 387, 388, 395, 397, 400, 401,
408, 409, 415, 422, 423, 427, 428, 429, 430,
431, 433, 435, 437, 438, 440, 441, 444, 446,
449, 451, 459, 460, 461, 464, 465, 466, 467,
468, 472, 474, 475, 478, 502, 524, 542, 543,
544, 545, 548, 554, 565, 586, 607, 608, 612,
615, 617, 618, 620, 635, 643, 644, 651, 667,
668, 670, 671, 673, 674, 675, 676, 677, 678,
680, 681
Parkes James,97
Passau,211, 316, 318, 321, 325, 509, 511, 590
Pastoureau Michel,403, 408, 410
Paul Christian Kirchner,204, 227, 230
Paul IV,204, 293
Pauli Johannes,109, 204, 225, 437
Pays-Bas,26, 151, 207, 228, 380, 437
Peckham John,206
Pellican Conrad,106, 108, 109, 110, 111, 112,
114, 115, 117, 119, 120, 121, 124, 126, 127,

142, 143, 149, 157, 158, 164, 169, 205, 224,
654

Peter Wagner,313, 314, 449
Petri Heinrich,149, 573
Peutinger Conrad,189
Pfaffenhoffen,268, 270, 498, 502, 503, 518,
521
Pfeddersheimer Paul,109
Pfefferkorn Johannes,22, 102, 113, 116, 121,
144, 153, 161, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 199,
200, 203, 204, 205, 210, 212, 213, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 222, 223, 226, 229, 230,
241, 258, 282, 292, 341, 396, 419, 423, 565,
620, 621, 622, 625, 629, 631, 635
Pflaum Heinz,302, 303, 304
Pforzheim,113, 114, 142, 313
Philip von Allendorf,358
Philippe Auguste,71, 79, 81, 91, 92, 93, 96,
343
Philippe de Hesse,257, 258
Pic de la Mirandole Jean,130, 131, 133, 189
Pie II,436, 949
Pie VI,133
Pierre Abélard,337, 643
Pierre de Beauvais,370, 374
Pierre de Cluny,37
Pierre le Vénérable,329
Pirckheimer Willibald,159, 189, 621, 622
Pleydenwurff Hans,411, 455, 456
Polack Jan,418, 456
Poliakov Léon,18, 19, 76, 470, 475, 505, 507,
625, 651
Pologne,9, 12, 135, 143, 145, 206, 258, 317,
360, 380, 404, 435, 446, 514, 545, 566, 581,
668, 675
Popper William,194
Portugal,9, 63, 148, 192, 207, 241, 463, 492,
508, 557, 584, 586
Prague,85, 88, 141, 148, 195, 204, 206, 223,
226, 229, 248, 400, 447, 496, 510, 528, 535,
542, 545, 556, 557, 564, 566, 570, 583, 627
Prijs Joseph,135, 150, 153
Prost Antoine,673, 680
Provence,123
province de Vienne (France),49
Purgoldt Johann,536, 643

Q

Quedlinburg,57, 157, 509, 511

R

Raban Maur,37, 104, 371, 372, 373, 374, 391
Rabbenou Tam,581

rabbi Avraham Farissol,557
 rabbi Isaac Mazia,144
 rabbi Judah Loew,566
 rabbi Meir Pfefferkorn,171
 rabbi Menachem,125
 rabbi Yehiel de Paris,63
 rabbi Yona Gerondi,143
 Rabelais,283, 288
 Rabenou Jacob Tam,335
 Rachi,10, 104, 106, 123, 125, 141, 146, 194,
 333, 335
 Raoul Niger,104
 Raphaël Freddy,18, 52, 54, 55, 56, 359, 360,
 373, 448, 453, 468
 Ratisbonne,9, 16, 110, 112, 168, 208, 219,
 222, 229, 261, 268, 322, 382, 401, 488, 510,
 515, 532, 541, 550, 557, 586, 604, 606, 610,
 646
 Ravenne,80
 Reginon de Prüm,61
 Reims,79
 Reisch Grégoire,110
 Rembrandt,148
 Reuchlin Johannes,102, 105, 108, 109, 110,
 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121,
 122, 124, 130, 131, 132, 133, 140, 142, 144,
 147, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
 164, 165, 171, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190,
 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201,
 212, 222, 227, 240, 245, 246, 266, 272, 282,
 285, 292, 295, 419, 423, 558, 566, 617, 619,
 621, 625, 626, 628, 629, 630, 631, 632, 641,
 649
 Rhénanie,25, 77, 129, 335, 381, 480, 495, 497,
 502, 503, 508, 510, 539, 540, 574, 606, 612,
 669
 Rhenanus Beatus,116, 189, 191
 Rhin,9, 10, 11, 20, 26, 27, 265, 268, 287, 351,
 405, 426, 444, 484, 485, 497, 498, 499, 509,
 514, 528, 538, 543, 548, 610, 633
 Rhinau,481
 Ribeauvillé,481, 504, 509, 539, 543, 640
 Richelieu,147, 151, 653
 Riccius Paul,132, 142, 230, 623, 624
 Ricoeur Paul,674, 680
 Rimini,147
 Rintfleisch,322, 480, 488, 542, 573, 583, 658
 Robert de Bavière,518
 Rodolphe Ier,480, 481, 482, 493, 502
 Roger Bacon,104
 Rome,31, 33, 41, 51, 80, 102, 108, 113, 115,
 117, 119, 121, 124, 137, 147, 191, 195, 211,
 276, 293, 329, 352, 437, 442, 461, 484, 489,
 558

Rosheim,114, 165, 223, 261, 266, 287, 295,
 345, 406, 456, 510, 512, 517, 520, 523, 544,
 558, 559, 561, 639, 641
 Roth Cecil,9, 13, 84, 194, 276, 397, 475, 500
 Röttingen,316, 317, 542
 Rouffach,109, 111, 358, 359, 481, 510, 516,
 524, 525, 528, 542
 Rubin Miri,299, 309, 316, 317, 319, 321, 325,
 590
 Rudiger de Spire,95
 Rudolph von Ems,371, 376, 417
 Rudolph von Schlettstadt,320, 322, 323, 324,
 325, 388, 390
 Rupert,306, 494, 501

S

Saadia ben Joseph Gaon,123
 Safed,129, 571
 Said Edward,440, 444
 Saint Augustin,35, 38, 40, 42, 43, 304, 329,
 353, 387
 saint Jérôme,100, 104, 106, 111, 126, 163,
 205, 370
 Salamanque,105, 208
 Salomon ben Isaac,10
 Salonique,129
 Salzbouurg,85, 88, 289, 382, 384, 445, 510, 534
 Samuel ben Nisim Abul Faradj,130
 Samuel ben Salomon de Château-Thierry,63
 Samuel de Morocco,208
 Samuel Usque,559, 561, 571, 584, 585
 Sansy Danièle,24, 369, 377, 378, 380, 397,
 404, 408, 410, 415, 605
 Sapir-Abulafia Anna,298, 312, 658
 Saragosse,10, 637
 Sarrasins,33, 37, 61, 75, 77, 78, 80, 96, 283,
 284, 300, 402, 444, 454, 466, 479, 489, 492
 Saverne,202, 466, 503, 510, 523, 524, 525,
 640, 647
 Saxe,9, 142, 157, 168, 244, 249, 259, 265, 266,
 360, 405, 479, 484, 486, 502, 510, 560, 612
 Scandinavie,85, 667
 Schadeus Elias,137
 Schaffhouse,503, 534
 Schedel Hartmann,311, 406, 407, 413, 433
 Schemm Hans,251
 Schickard Wilhelm,143, 145, 157, 158
 Schilling Hans,376, 417
 Schoeffer Peter,142
 Scholem Gershom,128, 129, 400
 Schöner Petra,22, 84, 380
 Schongauer Martin,373, 374, 399, 406, 409,
 422
 Schreckenber Heinz,301, 380
 Schudt Johann Jacob,138, 225, 395, 452, 527
 Schultz Magdalena,309

Schwarzfuchs Simon,24, 212, 265, 273, 547,
 579, 635, 669
 Schweinitz,9
 Schwindratzheim,447
 Secret François,128
 Sée Julien,588
 Sélestat,116, 189, 428, 512, 543, 614
 Sens,47, 51, 93, 94
 Servet Michel,169, 244, 260
 Sforno Obadja ben Jacob,114, 115
 Shabettaï Bass,145
 Shachar Isaiah,18, 380, 381, 382
 Shakespeare William,332, 338, 348, 349
 Shalom ben Isaac Shekel,335
 Shatzmiller Joseph,24, 477, 603, 644, 645
 Sicile,80, 82, 484, 489, 490, 492, 493
 Sigismond,446, 483, 486, 488, 495, 501, 502,
 513
 Silberstein Emil,108
 Simon de Deneuvre,611
 Simon Levi von Günzburg,144
 Simonsohn Shlomo,32
 Sixte V,199
 Solomon ibn Verga,577, 584, 606, 637
 Soncino Josua Salomon,140, 147, 196
 Sorlin Pierre,13
 Souabe,26, 142, 223, 279, 495, 502, 542, 633,
 646
 Sultz,287, 481, 515, 646
 Spanheim,110, 132
 Spanier Maier,171
 Spire,10
 Speyer,140, 185, 187, 194, 256, 262, 401,
 416, 428, 481, 485, 499, 509, 510, 521,
 522, 523, 524, 533, 539, 540, 548, 549,
 555, 573, 574, 575, 576, 580, 615, 640
 Sprenger Jacques,157, 427, 428
 Steinschneider Moritz,15, 157, 194
 Stephan Isaac,211
 Stobbe Otto,15, 478, 482
 Strasbourg,10, 12, 23, 25, 30, 37, 46, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 57, 95, 108, 109, 110, 117,
 121, 125, 126, 127, 135, 138, 140, 141, 142,
 146, 149, 151, 154, 156, 157, 164, 165, 176,
 183, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209,
 211, 225, 247, 248, 256, 257, 259, 260, 266,
 268, 273, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 287,
 288, 291, 292, 313, 318, 332, 347, 348, 350,
 351, 356, 359, 360, 370, 371, 377, 382, 383,
 385, 398, 399, 400, 401, 405, 411, 419, 425,
 426, 436, 440, 445, 447, 454, 457, 458, 481,
 485, 486, 487, 488, 494, 495, 499, 500, 503,
 509, 510, 511, 514, 515, 516, 518, 519, 520,
 523, 526, 527, 533, 539, 540, 541, 542, 543,
 544, 548, 549, 550, 558, 600, 609, 611, 613,
 640, 643, 646, 647, 648, 649, 656, 669, 677
 Straus Raphaël,19

Streicher Julius,251
 Stuttgart,23, 113, 114, 116, 178, 183, 218, 223,
 250, 256, 262, 289, 304, 307, 314, 317, 333,
 338, 340, 341, 343, 345, 346, 362, 398, 403,
 415, 510, 541, 544, 573
 Sucher C. Bernd,243
 Suisse,9, 25, 26, 143, 380, 404, 502, 667
 Süleyman le Magnifique,436
 Sulzbach,134, 145, 157
 Summerhart Conrad,330
 Süsskind von Trimberg,405

T

Tabourot Etienne,429
 Tendlau Abraham,139
 Tengler Ulrich,526, 529
 Thann,109, 211, 405, 462, 497, 515, 519
 Thibault Ier,80
 Thomas Blaurer,121, 183, 274
 Thomas d'Aquin,201, 320, 329, 330, 331, 333
 Thomas of Monmouth,311
 Till Eulenspiegel,288, 360, 361
 Toch Michael,336, 497, 658
 Tolède,68, 353
 Trachtenberg Joshuah,17, 19, 298, 300, 313,
 363, 395, 448, 475, 591
 Tremellius Johann Immanuel,120, 205, 209,
 230, 274
 Trente,12, 194, 195, 229, 263, 283, 309, 311,
 313, 315, 318, 321, 355, 384, 407, 413, 422,
 431, 433, 449, 466, 467, 481, 511, 517, 523,
 541, 545, 550, 590, 610, 648, 655, 667, 669
 Trèves,9, 10, 25, 26, 52, 63, 249, 401, 445,
 484, 485, 494, 497, 499, 504, 509, 510, 533,
 534, 538, 541, 548, 615, 645, 656
 Trithemius Johannes,110, 111, 114, 132, 259
 Trostus Martin,120, 142
 Troyes,10, 104, 123, 146, 579
 Tübingen,109, 110, 114, 142, 155, 157, 158,
 162, 171, 175, 177, 181, 184, 190, 194, 203,
 205, 282, 330, 370, 436, 437, 438, 440, 444,
 504, 508, 509, 596, 666, 669
 Tunstall,132
 Tures,122, 174, 227, 231, 233, 244, 259, 261,
 271, 283, 284, 299, 308, 366, 367, 426, 434,
 435, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 453,
 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462,
 463, 464, 466, 469, 502, 617, 655, 664
 Turquie,141, 258, 460, 463, 514, 558, 586,
 638, 641, 668
 Twinger von Koenigshofen Jacob,519, 543

U

Ulm,108, 141, 170, 504, 536
 Ulrich von Lichtenstein,339

Ulysse Robert,84, 403, 408, 412

V

van Helmont Franz Mercurius,145
van Leyden Lucas,432
Veltwyck Gerard,111, 224
Venise,32, 79, 122, 129, 130, 140, 146, 147,
148, 151, 195, 224, 276, 279, 332, 349, 409,
435, 437, 570, 644, 653
Vérone,79, 148, 461
Vesoul,499
Vivelin le Roux,499, 611
Vogler Bernard,265
Voisenet Jacques,368, 374, 377, 379
von Capistrano Johann,200, 539
von Carben Victor,178, 205, 210, 219, 220,
221, 222, 226, 227, 229, 263, 364, 365, 366
von Hutten Ulrich,189, 191, 192, 461

W

Wächtelin Johann,401
Wagenseil Johann Cristoff,138, 157, 223, 666
Walbourg,409
Waldkirch Conrad,150, 152, 153, 263
Walter von der Vogelweide,339
Walter von Geroldseck,495, 500
Wandereisen Hans,345, 451, 452
Waser Kaspar,150, 160
Wasselonne,514, 520, 648
Weidner Paulus,204, 205, 226, 229
Wenceslas,486, 495, 542, 556, 572, 613
Wenzel Edith,299, 302, 303, 305, 307, 475,
590, 594, 659
Westphalie,9, 12, 269, 521, 612, 649, 668
Widenmann Leonhard,114, 130
Wiener-Neustadt,487
Wieviorka Annette,675

Wimpheling Jacob,159, 287, 288, 291, 439,
643

Wind August,142

Wissembourg,57, 313, 410

Wittenberg,123, 141, 143, 154, 161, 166, 167,
168, 205, 234, 288, 332, 382, 385, 399, 439

Witz Conrad,53, 409

Wladslaw Ier,308

Wohlfeil Rainer,22

Worms,10, 112, 125, 135, 141, 143, 177, 202,
207, 208, 219, 273, 400, 478, 481, 484, 485,
487, 488, 495, 496, 510, 514, 528, 533, 534,
539, 544, 545, 548, 583, 612, 635, 639, 641,
654, 656

Würzburg,50, 323, 324, 423, 480, 495, 510,
531, 539, 541, 593

Wüst Christian,144, 145

Y

Yaakov Tam,335

Yerushalmi Yosef H.,476, 577, 578, 581, 584,
588, 589, 637, 641, 677, 680

Yom Tov Lipmann Muelhausen,134, 564, 569

Yuval Israel Jacob,299, 309

Z

Zasius Ulrich,113, 201, 202, 207, 261, 283,
629, 630, 631

Zatloukal Klaus,591

Zevi Sabbatai,224, 225, 230, 586

Zimmer Eric M.,22, 635

Zunz Leopold,14, 580

Zurich,31, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 120,
125, 126, 128, 135, 143, 150, 151, 154, 157,
160, 164, 266, 267, 270, 313, 405, 503, 509,
527, 606, 608

Zwingli Ulrich,111, 112, 126, 134, 164, 266,
267, 270

Table des matières

TOME I

Remerciements	3
Table des abréviations	5

<u>INTRODUCTION GENERALE</u>	8
------------------------------	---

PREMIERE PARTIE

LES JUIFS ET LE JUDAÏSME DANS LE DISCOURS ECCLESIASTIQUE MEDIEVAL :

UNE ATTITUDE NOUVELLE AU XIII^E SIECLE

Introduction	31
I. <u>LE POSITIONNEMENT DE L'EGLISE PAR RAPPORT AU JUDAÏSME</u>	34
1. <u>Les fondements de la discorde</u>	34
a. <i>Un héritage commun</i>	34
b. <i>Le peuple déicide</i>	39
2. <u>L'affirmation de la supériorité de l'Eglise</u>	42
a. <i>La nécessaire survie du peuple d'Israël</i>	42
b. <i>Conversions volontaires et baptêmes forcés</i>	46
c. <i>Ecclesia versus Synagoga</i>	51
3. <u>La crainte du prosélytisme juif</u>	56
a. <i>La méfiance à l'égard des juifs</i>	56
b. <i>Les mesures prises contre l'extension du judaïsme</i>	60
c. <i>L'interdiction des disputes théologiques</i>	62
II. <u>DE LA LUTTE CONTRE LE JUDAÏSME AU REJET DE SES MEMBRES</u>	66
1. <u>L'impact du concile de Latran IV (1215)</u>	66
a. <i>Contexte</i>	66
b. <i>Contre l'asservissement des chrétiens par les juifs</i>	68
c. <i>Les débuts de la ségrégation physique des juifs en Occident</i>	75
d. <i>De la différenciation vestimentaire à la marque distinctive</i>	78
2. <u>Les papes et les juifs du Saint Empire</u>	82
a. <i>La spécificité germanique dans la distinction physique des juifs</i>	82
b. <i>Le synode de Vienne, 1267 : le véritable tournant</i>	85
c. <i>Entre rejet et protection</i>	90
d. <i>Les papes, agents de l'hostilité contre les juifs</i>	93
Conclusion	97

DEUXIEME PARTIE

ENTRE MODERNITE ET PREJUGES :

LA PERCEPTION DES JUIFS PAR LES ERUDITS ET LES THEOLOGIENS

(XVE-XVIIIE SIECLES)

Introduction	102
I. <u>L'ENGOUEMENT CHRETIEN POUR LES SCIENCES HEBRAÏQUES</u>	104
1. <u>Des racines médiévales</u>	104
a. <i>La maîtrise de l'hébreu au Moyen Age</i>	104
b. <i>Vers une approche nouvelle de l'hébreu</i>	108
2. <u>Les premiers hébraïsants chrétiens de l'époque moderne</u>	110
a. <i>Conrad Pellican(1478-1556)</i>	110
b. <i>Johannes Reuchlin (1455-1522)</i>	114
c. <i>Sebastian Münster (1489-1552)</i>	117
d. <i>Apports et perspectives</i>	121
3. <u>La diversité des études hébraïques en milieu chrétien</u>	123
a. <i>L'étude de la littérature rabbinique et juive</i>	123
b. <i>Kabbale juive, kabbale chrétienne</i>	128
c. <i>L'essor du yiddish dans les cercles d'érudits chrétiens</i>	136
4. <u>Les principaux centres d'impression des hebraica en Occident</u>	140
a. <i>1475-1500 : l'ère des incunables</i>	140
b. <i>Essor et maintien de l'impression des hebraica dans l'Empire germanique</i>	142
c. <i>Des presses vénitiennes à l'hégémonie d'Amsterdam</i>	147
d. <i>Les presses de Bâle : des Froben aux Buxtorf</i>	150
II. <u>REGARDS CRITIQUES SUR LES ECRITS JUIFS</u>	155
1. <u>De l'hébraïsant au judaïsant</u>	155
a. <i>L'hébreu, une langue difficile à maîtriser, une langue d'érudits</i>	155
b. <i>Les risques de judaïsation</i>	165
2. <u>La controverse sur le Talmud : un combat chrétien</u>	171
a. <i>Johannes Pfefferkorn ou la destruction des livres juifs</i>	171
b. <i>Johannes Reuchlin : plaidoyer pour le Talmud</i>	179
c. <i>Illustri viri obscuros viros</i>	187
d. <i>Le poids de la censure</i>	194
III. <u>DE L'INFLUENCE NEFASTE DES CONVERTIS SUR LA PERCEPTION DES JUIFS</u>	201
1. <u>Une place délicate dans la société</u>	201
a. <i>L'importance de la conversion des juifs</i>	201
b. <i>Un groupe rejeté</i>	207
2. <u>La diffusion d'une image négative des juifs</u>	213
a. <i>Les écrits de Pfefferkorn</i>	213
b. <i>Peter Niger Victor von Carben et Antonius Margaritha</i>	220
c. <i>Discours et impact des convertis</i>	226
IV. <u>LA REAFFIRMATION DE L'ANTIJUDAÏSME</u>	233
1. <u>L'évolution du comportement de Martin Luther envers les juifs</u>	233
a. <i>L'appel à la conversion</i>	233
b. <i>Les espoirs déçus</i>	240
c. <i>Martin Luther : antisémite ?</i>	246
d. <i>Martin Luther et le IIIe Reich</i>	251
2. <u>Une nette tendance à la judéophobie chez les théologiens</u>	257
a. <i>Le tournant des années 1530-1540 : Martin Bucer et Johannes Eck</i>	257
b. <i>Juifs et protestants au XVIe et au XVIIe siècle</i>	264
c. <i>La méconnaissance des juifs réels ? Le cas de Jean Calvin</i>	271

3. <u>Humanisme et antijudaïsme</u>	276
a. <i>Les limites de la collaboration intellectuelle : Sebastian Münster, Paul Fagius et Elie Bakhur Levita</i>	276
b. <i>Le rejet des juifs par les humanistes : l'exemple de Sebastian Brant</i>	283
Conclusion	293

TOME II

TROISIEME PARTIE

LA CONSTRUCTION DU JUIF IMAGINAIRE OU LES MYTHES FONDATEURS DE L'ANTIJUDAÏSME

Introduction	298
I. <u>DISCOURS ECCLESIASTIQUE ET ANTIJUDAÏSME</u>	302
1. <u>La répétition à l'infini de la Passion du Christ : un motif central dans l'antijudaïsme</u>	302
a. <i>L'évolution de la perception des juifs d'après les mystères de la Passion</i>	302
b. <i>Les origines de la calomnie de sang</i>	309
c. <i>Les accusations de meurtre rituel et de profanation d'hostie</i>	314
d. <i>De l'importance des récits didactiques : les Historiae memorabiles de Rudolph von Schlettstadt</i>	321
2. <u>Les juifs, la Chrétienté et l'argent</u>	328
a. <i>"Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère" : regards croisés</i>	328
b. <i>Le mythe du juif usurier</i>	337
c. <i>Les représentations de l'usurier : juif usurier ou usurier juif ?</i>	345
II. <u>ALTERITE ET DESHUMANISATION SYMBOLIQUE DU JUIF</u>	352
1. <u>La diabolisation</u>	352
a. <i>Le diable et les juifs</i>	352
b. <i>Messianisme, Antéchrist et roten Juden</i>	361
2. <u>La bestialisation</u>	369
a. <i>Animaux de nuit, animaux du diable</i>	369
b. <i>Le porc et les juifs</i>	380
3. <u>Le juif imaginaire : un être fondamentalement différent</u>	387
a. <i>Le foetor judaicus ou la mauvaise odeur du juif</i>	387
b. <i>L'attribution de menstrues</i>	389
c. <i>Autres tares physiques et physiologiques</i>	394
4. <u>Marquer l'altérité dans l'iconographie</u>	397
a. <i>Attributs et marqueurs de la judéité</i>	397
b. <i>Judenhut et rouelle : occurrences...</i>	403
c. <i>... et symbolique</i>	409
d. <i>Le corps du juif : faciès et profil</i>	415
III. <u>LE JUIF IMAGINAIRE FACE AUX NOUVEAUX AUTRES DE L'EPOQUE MODERNE</u>	421
1. <u>L'émergence de nouveaux agents sataniques</u>	421
a. <i>La place nouvelle du diable dans la société moderne</i>	421
b. <i>La figure stéréotypée de la sorcière</i>	427
c. <i>Le Turc dans l'imaginaire collectif : la construction d'une image</i>	436
2. <u>Ennemis de l'intérieur, ennemis de l'extérieur</u>	445
a. <i>Du juif magicien au sorcier juif</i>	445
b. <i>Juif et Turc : la confrontation</i>	454
c. <i>Du juif comme étranger et traître politique</i>	463
Conclusion	468

QUATRIEME PARTIE

L'HISTORIEN ET LES JUIFS : TROIS APPROCHES HISTORIOGRAPHIQUES

Introduction	473
I. <u>UNE LECTURE TRADITIONNELLE : LES JUIFS COMME BOUCS EMISSAIRES</u>	479
1. <u>Les juifs comme enjeux dans la lutte pour le pouvoir</u>	479
a. <i>Le statut de Kammerknechte</i>	479
b. <i>L'empereur, les autorités locales et les juifs</i>	485
c. <i>L'instrumentalisation politique des juifs : l'exemple de Frédéric II</i>	490
d. <i>Les juifs, financiers de l'Empire</i>	494
2. <u>Quand les juifs cessent d'être utiles...</u>	501
a. <i>Une politique fiscale ruineuse</i>	501
b. <i>Expulsions et ruralisation des communautés juives</i>	509
3. <u>Une minorité persécutée</u>	515
a. <i>De l'expulsion à l'exclusion</i>	515
b. <i>Le poids du juif imaginaire dans le domaine juridique</i>	523
c. <i>La rouelle, marque du bouc émissaire</i>	531
d. <i>A la recherche de responsables : les manifestations de violences collectives à l'encontre des juifs</i>	538
II. <u>LE POINT DE VUE JUIF : UNE HISTOIRE ORIENTEE</u>	548
1. <u>Regards juifs sur le monde chrétien germanique</u>	548
a. <i>La force du kahal (קהל).</i>	548
b. <i>La lutte des autorités religieuses juives contre l'acculturation</i>	552
c. <i>Les juifs, la Réforme et Luther : espoirs et désillusions</i>	557
2. <u>Réactions des juifs face aux violences chrétiennes</u>	562
a. <i>Le mauvais traitement des juifs dans les sources juives</i>	562
b. <i>Les attaques antichrétiennes</i>	568
c. <i>Le refus de la conversion et le Kiddousch ha-Shem (קידוש השם)</i>	573
3. <u>Heurts et malheurs des juifs : la construction collective d'une histoire lacrymale</u>	579
a. <i>Zakhor (זכור) ou les formes d'une histoire-souvenir souffrante</i>	579
b. <i>La rhétorique de la lamentation dans l'histoire juive</i>	584
c. <i>Le devenir histoire de la mémoire</i>	588
III. <u>UNE LECTURE MOINS SOMBRE DE L'HISTOIRE DES JUIFS EST-ELLE ENVISAGEABLE ?</u>	590
1. <u>Pour une autre image des juifs</u>	590
a. <i>Le bon juif dans le théâtre et la littérature</i>	590
b. <i>Peut-on parler d'une iconographie positive des juifs ?</i>	598
c. <i>La légende du juif errant : essai sur la pauvreté et la richesse des juifs</i>	608
2. <u>Quelques aspects annonciateurs du philosémitisme chrétien</u>	618
a. <i>Erasmus ou la tolérance par défaut</i>	618
b. <i>Antijudaïsme théologique et tolérance légale des juifs</i>	627
3. <u>Entre rejet des juifs imaginaires et accueil du juif réel</u>	633
a. <i>Les juifs, la loi, le pouvoir</i>	633
b. <i>Les relations professionnelles</i>	643
c. <i>Sociabilité et convivialité</i>	651
Conclusion	657

TOME III

<u>CONCLUSION GENERALE</u>	662
<u>Sources</u>	683
I. DOCUMENTS D'ARCHIVES	684
II. SOURCES THEOLOGIQUES ET ECCLESIASTIQUES	691
III. HUMANISTES, THEOLOGIENS ET REFORMATEURS CHRETIENS	694
1. Traités et opuscules théologiques	694
2. Correspondance	707
3. Manuels et ouvrages d'hébreu ou en hébreu	710
4. Ecrits sur les juifs de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle	718
IV. SOURCES NORMATIVES : AUTORITES IMPERIALES, PRINCIPALES ET MUNICIPALES	720
V. SOURCES LITTERAIRES DE NATURES DIVERSES EN LIEN AVEC LES JUIFS	726
VI. LA SORCIERE ET LE TURC : DOCUMENTS	735
1. Sorcière	735
2. Turc	736
VII. SOURCES HEBRAÏQUES ET JUIVES	736
<u>Bibliographie</u>	743
I. OUVRAGES AUXILIAIRES	744
1. Manuels, dictionnaires et ouvrages généraux	744
2. Encyclopédies et dictionnaires sur le judaïsme et les juifs	744
3. Ouvrages bibliographiques	745
II. OUVRAGES DE SCIENCES HUMAINES	746
1. Fait historique et historiographie	746
2. Histoire et mémoire	747
3. Autres questions de sciences humaines	749
III. MONOGRAPHIES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS	749
1. Générale.	749
2. Nationales	751
3. Régionales	754
4. Locales	759
IV. LES JUIFS DANS LA SOCIETE CHRETIENNE	764
1. Les juifs, l'Eglise et les papes	764
2. Les juifs face aux pouvoirs civils : statut légal, justice et finances	768
3. Juifs et chrétiens : entre accueil et persécutions	774
4. Quelques aspects de la vie juive	776
V. LES JUIFS AU TEMPS DE L'HUMANISME ET DE LA REFORME	781
1. Le temps et les idées.	781
2. Biographies.	783
3. Les humanistes et les réformateurs dans leurs rapports avec les juifs	790
VI. JUIF IMAGINAIRE ET ANTIJUDAÏSME	802
1. Antijudaïsme médiéval et moderne, antisémitisme des XIXe et XXe siècles	802
2. La démonisation des Autres et les mythes fondateurs de l'antijudaïsme	805
3. Les juifs dans la littérature médiévale et moderne	814
VII. LES JUIFS DANS L'ICONOGRAPHIE CHRETIENNE	818
1. Ouvrages/articles généraux et auxiliaires	818
2. Catalogues de musées et d'expositions	821
3. Images et représentations des juifs	822
4. Iconographie et art juifs	826

<u>Corpus d'annexes accompagnée d'une liste détaillée de présentation</u>	828
I. Bulles pontificales et documents ecclésiastiques	829
II. Sources normatives	838
III. Textes émanant des humanistes et des théologiens	857
IV. Textes antijudaïques et judéophobes	892
V. Documents émanant des juifs	900
VI. Tableaux des persécutions et des expulsions des juifs dans l'espace germanique	911
<u>Présentation en noir et blanc et sous forme de vignettes du contenu du CD-diaporama</u>	918
<u>Lexique des termes et notions se rapportant aux juifs et au judaïsme</u>	945
<u>Glossaire</u>	946
<u>Index général des noms de personnes et de lieux</u>	953
<u>Table des matières</u>	965