

Un peuple témoin : les Juifs chez Augustin et dans l'imaginaire occidental

Daniel Barbu, Sabrina Inowlocki, Noémie Issan-Benchimol, Aaron Kachuck et David Lemler

La doctrine du « peuple témoin », formulée par Augustin dans le premier quart du V^e siècle, joue un rôle déterminant dans l'histoire des relations entre Juifs et chrétiens¹. L'évêque d'Hippone n'avait sans doute qu'un intérêt limité pour les Juifs de son temps, et il est d'ailleurs loin d'être certain qu'il ait jamais interagi avec des Juifs réels, que ce soit en Italie ou en Afrique du Nord. Les Juifs et le judaïsme jouent néanmoins dans son œuvre un rôle non négligeable. Ceux-ci constituent à la fois un outil rhétorique, qu'Augustin mobilise (comme ses prédécesseurs) pour jeter l'opprobre sur ses adversaires, et un outil exégétique, à l'aide duquel on peut dérouler un certain nombre de questions, quant au statut des Écritures, l'autorité des prophéties, la validité des commandements bibliques ou encore, le sens de l'histoire.

Par leur obstination à demeurer attachés aux commandements bibliques, les Juifs sont, pour Augustin, une figure vivante de la loi que le Christ est venu accomplir. Comme l'a cependant noté Jeremy Cohen, la doctrine augustinienne du peuple témoin construit un type de Juif très différent des Juifs réels établis dans l'empire romain : un Juif immuable, fixé dans une « antiquité obsolète »². Un Juif qui n'a, en fait, jamais existé mais qui constitue d'abord une figure herméneutique, qui reflète les préoccupations théologiques de l'évêque d'Hippone. Cependant, cette figure projette également son ombre sur les Juifs réels, désormais perçus au prisme du témoignage qu'ils sont précisément censés fournir et au titre duquel ils seront la seule minorité religieuse tolérée au sein de la chrétienté médiévale, du moins en théorie. Dans la longue durée, en effet, cette conception finira fatalement par se heurter la réalité. À la différence des païens ou des hérétiques, les Juifs sont un « autre » nécessaire, mais cette altérité introduit aussi une forme de dissonance, de tension, au sein même de la cité chrétienne, qu'il faut donc expliquer.

La doctrine augustinienne du peuple témoin est fondée sur le Psaume 59, verset 12 : « Ne les tue pas, de peur que mon peuple n'oublie ». Pour Augustin, ce verset souligne le rôle des Juifs dans l'histoire du salut : il faut que les Juifs survivent afin de témoigner de la vérité des prophéties relatives au Christ. Les Juifs sont les dépositaires d'une vérité qu'eux-mêmes, aveugles, obstinés, s'acharnent à rejeter. Le témoin (*superstes*) c'est d'abord celui qui survit,

¹ La place des Juifs et du judaïsme dans le discours augustinien a fait l'objet de nombreuses études. On pourra mentionner, récemment, les travaux de J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley 1999, et Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian defense of Jews and Judaism*, Yale University Press, New Haven 2010, mais aussi la thèse défendue par Bernhard Blumenkranz en 1945 à l'Université de Bâle : *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der judisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Helbing et Lichtenhahn, Bâle 1946, dont certains éléments ont été repris en français dans Id., « Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme », *Recherches augustinienes* 1 (1958), p. 225-241. Voir également A. Massie, « Le peuple témoin. Saint Augustin et les Juifs », dans *Le genre humain* 56-57 (2016), p. 551-565 ; J. Cohen, « Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness », *The Journal of Religion* 89.4 (2009), p. 564-578 ; P. Fredriksen, « Augustine and 'Thinking with' Jews : Rhetoric Pro- and Contra Judaeos », *Ancient Jew Review* 2018, en ligne : [<https://www.ancientjewreview.com/read/2018/2/3/augustine-and-thinking-with-jews-rhetoric-pro-and-contra-judaeos>] ; D. Nirenberg, *Antijudaïsme. Un pilier de la pensée occidentale*, Labor et Fides, Genève, 2023, p. 183-198.

² Augustin, *Contre les Juifs* VI, 8.

qui est en mesure de témoigner d'un événement qu'il a vu de ses yeux³. Pour les chrétiens, le témoin c'est aussi le martyr (*martus*), qui est à la fois témoin et « martyr » à proprement parler. C'est celui ou celle qui, par sa mort, rend témoignage au nom du Christ et sont les témoins de sa vérité⁴. Pour autant, les Juifs comme témoins de la vérité chrétienne ne sont, eux, pas des martyrs : ils sont au contraire la cause du martyr chrétien archétypique, le martyr du Christ, et continuent, selon de multiples récits chrétiens, d'encourager les persécutions contre ses fidèles⁵. Peuple-témoin, mais pas encore peuple-martyr, les Juifs trouvent chez Augustin un statut profondément paradoxal, puisqu'ils n'ont précisément pas vu ce dont ils sont censés témoigner : ce sont des témoins récalcitrants, des témoins qui sont, littéralement, de mauvaise foi.

Comme le souligne Laetitia Ciccolini dans le présent volume, la notion de témoignage a connu, dans la littérature latine de l'antiquité tardive, des transformations importantes. La littérature chrétienne latine se caractérise par un « envahissement du vocabulaire juridique ». C'est ce que reflète l'usage du terme *testimonium* pour parler d'une citation de l'Écriture convoquée pour prouver un point de doctrine. De fait, chez Augustin, c'est l'Ancien Testament tout entier qui est décrit comme un *testimonium veritatis*, un témoignage de la vérité, susceptible d'être opposé aux païens incrédules, mais aussi aux chrétiens qui s'égarent hors des murs de l'Église. Il y a ici un autre paradoxe : car si les auteurs chrétiens de l'antiquité font de la Bible hébraïque un « testament » au sens légal du terme, ils rejettent en même temps le caractère juridique, contraignant, des commandements bibliques, abolis par l'avènement du Christ. Ce dont les Juifs témoignent, c'est moins de la validité perpétuelle des commandements bibliques (qui sont au contraire renvoyés à une validité historiquement circonscrite) que de l'accomplissement des prophéties annonçant le Christ et, pour Augustin, de l'extraordinaire concordance qui relie prophétie et histoire.

1. La doctrine du peuple témoin chez Augustin

La première formulation de la doctrine augustinienne du peuple témoin apparaît dans le *Contre Fauste*, composé à la toute fin du IV^e siècle. Fauste, évêque des manichéens d'Occident, décédé quelques années plus tôt, attaquait les enseignements de l'Église catholique à partir du texte des Écritures⁶. Comme l'avait déjà fait Marcion, dont il reprenait certains des arguments, Fauste

³ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Éditions de minuit, Paris 1969, p. 273.

⁴ À ce sujet, voir notamment E. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York 2004 ; C. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, Yale University Press, New Haven 2012 ; N. Hartmann, *Martyrium: Variationen und potenziale eines Diskurses im zweiten Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2013 ; S. Cobb, *Divine Deliverance: Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts*, University of California Press, Oakland 2016. Pour une bibliographie plus complète, cf. D. J. DeVore, « Opening the Canon of Martyr Narratives : Pre-Decian Martyrdom Discourse and the *Hypomnēmata* of Hegesippus », *Journal of Early Christian Studies* 27.4 (2019), p. 579-609, sp. 580, n. 2.

⁵ J. Lieu, « Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, With Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp », dans G. N. Stanton, G. G. Stroumsa (éds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 279-295 ; P. Bobichon, « Persécutions, calomnies, "Birkat ha-Minim" et émissaires juifs de propagande anti-chrétienne dans les écrits de Justin Martyr », *Revue des Études Juives* 162 (2003), p. 403-419.

⁶ Voir J. D. BeDuhn, *Augustine's Manichean Dilemma. 2: Making a "Catholic" Self. 388-401 CE*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 2013, en particulier p. 164-190 ; Fredriksen, *Augustine and the Jews*, op. cit., p. 260-289 ; A. Massie, *Peuple prophétique et nation témoin : le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011. Cf. également, E. Iricinschi, « *Tam pretiosi codices uestri* : Hebrew Scriptures versus Persian Books in Augustine's Anti-Manichaean Writings », dans P. Townsend, M. Vidas (éds.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen

dénonçait le caractère charnel de l'Ancien Testament et son dieu vindicatif et jaloux. Ce Dieu ne serait qu'un dieu inférieur, un démiurge, qui règne pour et par la chair et qui a établi une loi tout entière tournée vers la chair, faite de prescriptions relatives au sacrifice, au mariage, à la procréation ou à la guerre. Tout autre est le dieu qui se révèle dans le Nouveau Testament, qui vient libérer l'humanité de ces entraves charnelles et lui promettre l'amour, la grâce, l'esprit et la vie éternelle. C'est ce dieu-là que devrait contempler le christianisme véritable, purifié du judaïsme. Pour Fauste, le Christ est venu pour détruire la loi et les prophètes. Dès lors, les chrétiens qui demeurent attachés à l'Ancien Testament ne sont que des hypocrites qu'il accuse précisément de judaïser. Avant Augustin, les exégètes chrétiens confrontés, déjà, à ces mêmes arguments, leur avaient opposé une lecture allégorique des Écritures bibliques. Ce sont au contraire les hérétiques qui judaïsent, car ils sont incapables d'aller au-delà du sens littéral du texte et d'en saisir l'esprit. S'ils ne voient pas que les prophéties bibliques annoncent le Christ, c'est parce qu'ils les lisent en aveugles, exactement comme les Juifs, eux aussi incapables d'en dégager le sens spirituel. Les Juifs et le judaïsme constituent ainsi d'emblée apparaissent comme figure clé de la polémique : celui qui judaïse, c'est toujours l'autre⁷. Le problème n'a rien à voir avec le texte de l'Ancien Testament mais avec ses lecteurs, tout entiers tournés vers la lettre. La réponse d'Augustin aux arguments de Fauste va cependant plus loin. L'évêque d'Hippone insiste sur la double validité, littérale et spirituelle, de l'Ancien Testament. Pour lui, l'Ancien Testament offre plus que des allégories. Il préfigure le Nouveau Testament. Cette lecture typologique n'était pas entièrement nouvelle, mais Augustin va lui donner un caractère systématique⁸. En effet : « Tout ce que Moïse a écrit concerne le Christ ... soit qu'il l'annonce à l'aide de figures – actions et paroles – soit qu'il exalte sa grâce et sa gloire. »⁹ Chaque ligne de la loi et des prophètes reflète une vérité à la fois historique et allégorique, le récit d'événements passés bien réels mais qui annoncent les événements futurs. Ce qui découle de cette interprétation, c'est le fait que les Juifs ne se sont pas trompés en s'attachant à la lettre de l'Ancien Testament, en mettant en pratique, comme Augustin l'écrit à Jérôme, « ces prescriptions d'origine divine qui convenaient aux temps anciens et figuraient les choses à venir » (Ep. 82, 8). Leur soumission à la lettre ne relève pas d'une lecture erronée des Écritures ; elle reflète au contraire d'une lecture valable dans un temps donné, une époque lointaine où les mœurs et coutumes étaient très différentes des nôtres.

Préfigurations bibliques

Sens littéral et sens spirituel ne s'opposent pas mais fonctionnent de concert : l'un permet l'avènement de l'autre. En affirmant cela, Augustin modifie radicalement le discours polémique qui voyait essentiellement dans l'attachement des Juifs aux commandements bibliques une preuve de leur cécité. Pour Augustin, le peuple d'Israël, par son respect des rites jadis imposés par Dieu, des prescriptions alimentaires, de la circoncision, donne corps à la loi et devient tout entier une prophétie annonçant l'Incarnation. Évidemment, le fait que les Juifs incarnent la loi divine ne les absout pas de leur crime contre le Christ. Le récit biblique à partir duquel Augustin déploie ici une interprétation figurative de l'histoire, c'est l'histoire du premier meurtre, le meurtre d'Abel par son frère Cain. Les Juifs sont les meurtriers du Christ, comme Cain est le

2011, p. 153-176. Pour une bibliographie récente, on se référera à la nouvelle édition du *Contre Fauste* établie sous la direction de M. Dulaey, Brepols, Turnhout, 2 vols., 2018-2020.

⁷ D. Barbu, « Juifs, « Idolâtres, hérétiques, Juifs : l'ombre du Diable et l'histoire des religions », *ARYS* 22 (2024), p. 313-333.

⁸ On doit à Erich Auerbach d'avoir souligné l'importance et la postérité du figurisme augustinien ; cf. E. Auerbach, *Figura. La loi juive et la promesse chrétienne*, Macula, Paris 2003 (1938).

⁹ Augustin, *Contre Fauste le manichéen* XVI, 9 ; tr. M. Dulaey et P. Mattei, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2020.

meurtrier d'Abel. Comme Cain, aussi, ils ont été condamnés à l'errance perpétuelle. Comme Cain, ils sont les porteurs d'une marque, d'un signe, qui les distingue des Nations. Ce signe, c'est la loi. C'est d'ailleurs une « chose prodigieuse », note Augustin, « que toutes les nations que les Romains ont soumises sont passés aux rites sacrés des Romains et se sont mises à observer et célébrer leurs cérémonies sacrilèges », sauf la nation juive, « qui n'a pas perdu le signe de sa Loi »¹⁰. C'est de manière délibérée, donc, que Dieu veille à les préserver. Quiconque s'en prend à eux risque d'ailleurs de déclencher sa colère et de subir la septuple punition qu'ils ont eux-mêmes subi pour avoir mis à mort le Christ. Le signe de Cain est à la fois la marque de son errance éternelle et de la protection divine paradoxale sous laquelle il se trouve afin de témoigner de son châtement. Comme Cain, les Juifs ne méritent pas la mort corporelle, conçue comme un bienfait qui viendrait mettre fin à leur souffrance. Leur survie permet aux chrétiens de voir clairement le peine qu'ils endurent :

Qui pourrait aujourd'hui ne pas voir, qui pourrait ne pas reconnaître sur toute la terre, partout où ce peuple a été dispersé, combien il gémit de la tristesse d'avoir perdu son royaume, et tremble de crainte sous des peuples chrétiens sans nombre ?¹¹

Si les manichéens comprenaient cela, conclut Augustin, ils ne tomberaient pas dans l'impiété. Mais « au lieu de cela, eux-mêmes et tous ceux qui, obstinés dans diverses erreurs, s'éloignent de la face de Dieu en résistant à la vérité, comme Cain, comme les Juifs perdus, vivent sur la terre d'ébranlement, c'est-à-dire dans le trouble de la chair »¹². Plus loin, au livre XVI, Augustin revient sur l'utilité du témoignage des Juifs, qui garantit le caractère authentique des prophéties bibliques. Il développe ici un argument qui deviendra central dans les formulations ultérieures de la doctrine qui nous occupe : ce témoignage est d'autant plus fiable qu'il est produit par ceux qui sont les plus hostiles aux chrétiens, ceux-là même qui ont sacrifié le Christ et blasphémé chaque jour son nom. En effet :

Si en effet les prophéties sur le Christ étaient présentées par des hommes qui prêchent le Christ, on pourrait les croire inventées ; mais celui qui prêche ne fait qu'exposer ce que lit celui qui blasphème.¹³

L'aveuglement des Juifs constitue pour lui un autre signe au bénéfice des chrétiens. Dieu tire profit des méchants, explique l'évêque d'Hippone :

Donc, pour qu'on ne croie pas que ceux qui annonçaient le Christ aux peuples avaient inventé les témoignages prophétiques disant que le Christ devait naître, accomplir des miracles, souffrir d'indignes traitements, mourir, ressusciter, montrer au ciel, répandre dans toutes les nations l'Évangile de la vie éternelle, l'infidélité des Juifs a été utilisée pour notre grand profit : ce qu'ils ne gardaient pas pour eux dans leur cœur, ils le gardaient pour nous dans leurs livres. Et l'autorité de ces livres n'est pas diminuée du fait que les Juifs ne les comprennent pas, elle en est plutôt augmentée, car même leur aveuglement y ait prédit. Ainsi, en ne comprenant pas la vérité, ils rendent davantage témoignage à la vérité (*unde magis non intelligendo ueritatem perhibent testimonium*

¹⁰ Augustin, *Contre Fauste le manichéen* XII, 13 ; tr. M. Dulaey et P. Mattei, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2018.

¹¹ *Ibid.* XII.

¹² *Ibid.* XII, 13.

¹³ Augustin, *Contre Fauste le manichéen* XVI, 21 ; tr. M. Dulaey et P. Mattei, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2020.

ueritati) ; quand ils ne comprennent pas les livres prédisant qu'ils ne comprendront pas, ils font voir par là même que ces livres sont véridiques.¹⁴

Cette idée, selon laquelle les Juifs sont des témoins d'autant plus fiables qu'ils ne comprennent pas le message dont ils sont porteurs connaîtra une remarquable postérité. On peut à cet égard citer les mots de Pascal, selon lequel les Juifs sont « visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie »¹⁵. Dans le contexte d'Augustin, une telle affirmation n'est pas tout à fait évidente. Les Juifs qui ne voient pas, et donc ne croient pas, sont l'exact opposé du témoin évangélique, qui croit parce qu'il a vu. L'idée selon laquelle ceux qui nous sont hostiles seraient en fait les meilleurs témoins, n'est pas évidente non plus. Ce rôle de témoin qu'Augustin concède aux Juifs a donc quelque chose d'ambigu, mais l'évêque d'Hippone tourne astucieusement cette ambiguïté à son avantage.

Quelques années plus tard (405-407), dans son commentaire sur les Psaumes, Augustin revient sur son interprétation du récit de Cain et Abel, censé préfigurer le meurtre du Christ et le châtiment des Juifs. Là encore il rappelle que les Juifs ont, comme Cain, répandu un sang innocent ; comme lui, ils portent un signe qui les met à part de l'humanité ; comme lui, ils sont à jamais condamnés à errer. À propos du Psaume 39, versets 6-7 (« Tu ne demandes ni holocauste ni victime expiatoire, alors je dis : Voici je viens ! »), Augustin explique :

C'est le temps où advient ce qui était promis, parce ce qui le promettait a été supprimé ... Que la nation juive me montre aujourd'hui un prêtre. Où sont leurs sacrifices ? C'est un fait, ils n'existent plus ; c'est un fait, ils ont maintenant été supprimés ... Mais il a été aux Juifs un rite à célébrer, pour qu'ils ne restent pas absolument sans signe. En effet, Cain, le frère aîné qui a tué son cadet, a reçu un signe pour empêcher qu'on ne le tue, comme il est écrit dans la Genèse : « Dieu mit sur Cain un signe pour que personne ne le tue [Genèse 4, 15]. C'est pourquoi la nation juive a survécu.

Et il ajoute :

Toutes les nations qui ont été soumises à l'autorité romaine se sont fondues dans l'empire romain, elles ont partagé ses vaines croyances, dont ensuite, par la grâce de Jésus-Christ notre Seigneur, elles ont commencé à se séparer. Mais la nation juive est demeurée avec son signe, avec le signe de la circoncision, le signe des azymes ; Cain n'a pas été tué Cain : il n'a pas été tué, il porte son signe.¹⁶

Le Psaume 40 permet d'exposer la même figure. Augustin rappelle que les Juifs ne doivent plus être considérés comme les enfants légitimes d'Israël, en lesquels s'accomplit la promesse faite aux patriarches. Les Juifs sont les aînés, et à ce titre, le peuple rejeté de Dieu. « L'aîné servira le plus jeune », rappelle-t-il, se référant cette fois à l'histoire de Jacob et Ésaü, lorsque Dieu annonça à Rebecca, la femme d'Isaac (Genèse 25, 23) : « Il y a deux nations dans ton ventre, deux peuples distincts naîtront de toi. L'un sera plus fort que l'autre, l'aîné servira le cadet. » Ce sont désormais les chrétiens, le peuple cadet, qui sont aimés de Dieu. Les Juifs, eux, sont comme Cain, « le frère aîné qui tua son frère plus jeune » et « reçut une marque pour qu'on ne le tue pas, c'est-à-dire pour que ce peuple demeure » et puisse ainsi servir les chrétiens.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Pascal, *Pensées* 736, cité dans P. Borgeaud, « Antijudaïsme et théorie des figures : plagiat par anticipation, vol de langage et histoire des religions », *Asdiwal* 11 (2016), p. 33-46.

¹⁶ Augustin, *Commentaires des Psaumes* XXXIX, 13 ; tr. M. Dulaey et P. Descotes, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2017.

L'essentiel de ce service, explique ici l'évêque d'Hippone, réside dans le fait de porter les livres qui annoncent le Christ. Il écrit ainsi :

(Les Juifs) sont nos porte-livres (*capsarii*), ils transportent les livres et nous les étudions ... Lorsque nous discutons avec les païens, et que nous leur montrons que ce qui arrive aujourd'hui dans l'Église du Christ a été prédit à l'avance au sujet du Christ, de la Tête et du Corps du Christ, pour éviter qu'ils ne pensent que nous avons forgé ces prédictions, et que nous les avons composées après coup d'après les événements qui sont arrivés, comme s'ils étaient à venir, nous produisons les livres des Juifs.¹⁷

Augustin insiste encore une fois sur le fait que les Juifs sont les ennemis des chrétiens, que ce sont donc « les livres de notre ennemi qui convainquent notre adversaire », ajoutant :

Le Seigneur a donc tout réglé, tout ordonné pour notre salut. Il a prédit avant nous, il a accompli à notre époque, et ce qu'il n'a pas encore accompli, il l'accomplira ... Si quelqu'un veut vérifier où tout cela a été écrit, qu'il lise Moïse et les prophètes. Si un ennemi insiste et dit : « C'est vous qui vous êtes forgés ces prophéties », qu'on lui montre les livres des Juifs, car l'aîné servira le plus jeune.¹⁸

« Ne les tue pas, de peur que mon peuple n'oublie »

C'est dans les années 410, qu'Augustin se réfère pour la première fois au Psaume 59 pour justifier le rôle des Juifs en tant que témoins des prophéties bibliques. « Ne les tue pas, de peur que mon peuple n'oublie » : ce verset, écrit Augustin à Paulin de Nole, se rapporte à la nation juive, laquelle, bien que vaincue et humiliée par les Romains n'est pas tombée « dans la superstition du peuple vainqueur »¹⁹. Les Juifs sont demeurés attachés à leur loi, « pour servir de témoignage aux Écritures à travers le monde entier d'où l'Église devait être appelée ». C'est là une « preuve » qui démontre que « l'invocation du nom du Christ dans l'espérance du Salut éternel n'est pas une invention nouvelle », comme l'affirment les païens, mais un fait annoncé depuis longtemps par ces prophéties conservées dans « les livres de nos ennemis ». Ces ennemis, Dieu ne veut donc pas qu'on les tue, afin que sa loi (et par ses prophéties) ne soient pas oubliés : « ce qui serait arrivé si les Juifs, forcés d'embrasser le culte des païens, n'avaient plus rien gardé de leur propre religion ». La marque imprimée sur le front de Cain est « une figure des Juifs coupables et dispersés » ; et pour préciser, poursuit Augustin, « de quelle manière leur (survie) pouvait servir de témoignage à la vérité, le Prophète se hâte d'ajouter 'Dispersez-les dans votre puissance', afin que Celui qu'ils ont renié, persécuté, tué, les trouve partout pour témoins à l'aide de cette même loi qu'ils n'ont pas oubliée et dans laquelle est prophétisé le Christ qu'ils ne suivent pas ».

C'est dans la *Cité de Dieu*, commencée dans les mêmes années, c'est-à-dire dans le sillage du sac de Rome par les Wisigoth, et achevée en 426 seulement, que la doctrine du peuple témoin rencontre sa formulation définitive. Dans le livre XVIII, au moment d'évoquer les événements historiques qui encadrent la naissance et la passion du Christ qu'Augustin explique pourquoi Dieu a préservé les Juifs, malgré leur défaite face aux armées romaines, et les a volontairement maintenus dans l'erreur, alors même que tous les autres peuples sont désormais sur la voie de la vérité :

¹⁷ *Ibid.* XL, 14.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Augustin, *Lettre CXLIX*, 9 ; tr. Pujoulat, Bar-le-Duc 1864.

C'est à cause de ce témoignage (*propter hoc testimonium*) que [les Juifs] nous fournissent malgré eux en possédant et en conservant ces écrits, qu'ils sont dispersés par toutes les nations, de quelque côté que s'étende l'Église du Christ.²⁰

Et Augustin de citer, donc, le Psaume 59, lequel constitue, selon lui, une prophétie que Dieu a livré à l'Église « au sujet de ses ennemis les Juifs ». Par leur chute, Dieu a permis le salut des nations, selon les mots de Paul (Romains 11, 1). « Ne les tue pas ! », écrit Augustin :

Ainsi il ne les a pas fait périr – c'est-à-dire qu'il n'a pas détruit en eux leur qualité de Juifs, malgré qu'ils eussent été vaincus et écrasés par les Romains – de peur qu'oubliés de la loi de Dieu, ils ne soient dans l'impuissance de rendre pour nous le témoignage (*testimonium*) dont nous parlons. Aussi ne s'est-il pas contenté de dire : « Ne les tuez pas, de peur qu'ils n'oublient votre loi » ; mais il ajoute : « Dispersez-les ». Si avec ce témoignage des Écritures (*isto testimonio Scripturarum*) ils demeuraient dans leur pays, sans être dispersés partout, l'Église, qui est répandue dans le monde entier, ne les pourrait pas avoir de tous côtés pour témoins (*testes*) des prophéties qui regardent Jésus-Christ.²¹

2. Modèles du peuple témoin

Résumons quelques-uns des points clés de la leçon augustinienne. Les Juifs offrent aux chrétiens un double témoignage. Le premier est positif : c'est le témoignage fourni par leurs Écritures, du moins si elles sont correctement interprétées. Le second est négatif. Il se reflète dans le châtement dont ils ont été frappés parce qu'eux-mêmes ont été incapables d'interpréter leurs livres correctement, c'est-à-dire de lire en eux-ci les *testimonia* se rapportant au Christ. Augustin insiste, c'est d'abord face aux païens que les Juifs témoignent : ces païens susceptibles d'affirmer que les chrétiens ont forgé les prophéties bibliques. Dans l'audience, toutefois, les païens sont sans doute minoritaires, et c'est essentiellement aux fidèles de son Église que s'adresse l'évêque d'Hippone : ces fidèles dont il a précisément pour tâche de fabriquer l'assentiment, et qu'il faut donc convaincre d'adhérer à une certaine interprétation des Écritures, qui systématise le rapport postulé par Augustin entre histoire et prophétie et fait de la chute de Jérusalem comme de la chute de Rome une étape sur le chemin vers la cité de Dieu. Il faut donc que les Juifs subsistent, et témoignent, serait-ce contre leur gré. Malgré leur aveuglement, leurs crimes, les Juifs ont encore un rôle à jouer dans l'histoire du Salut, et c'est pourquoi Dieu a veillé à les préserver. Répudiés, chassés de leur terre, les Juifs sont désormais au service des chrétiens.

Des peuples sages aux peuples témoins ?

Par-delà la rhétorique chrétienne relative au statut des Juifs, on peut se demander dans quelle mesure Augustin n'est pas aussi tributaire de certaines idées plus anciennes, juives et gréco-romaines. En effet, l'idée selon laquelle certains peuples, notamment orientaux, véhiculent et préservent une sagesse ancienne et utile, n'est peut-être pas complètement étrangère à l'évêque d'Hippone²². Ce motif des peuples sages, auxquels les Grecs pensaient en partie devoir leurs

²⁰ Augustin, *Cité de Dieu* XVIII, 46 ; tr. Dumas, Gallimard, Paris 1998.

²¹ *Ibid.*

²² Sur le thème des sagesse barbares, voir les ouvrages classiques d'A. Momigliano, *Sagesse barbares. Les limites de l'hellénisation*, Gallimard, Paris 1991 (1971) et F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la*

idées sur les dieux, a aussi pu s'étendre aux Juifs²³. Théophraste, le successeur d'Aristote, décrivait ainsi ceux-ci comme un peuple de philosophes dont le rite sacrificiel, la combustion intégrale des victimes, témoignerait d'un mode de sacrifice archaïque, hérité des premiers temps de l'humanité, lorsque les hommes commencèrent à immoler des victimes animales ou humaines en offrande aux dieux²⁴. Dans cet imaginaire grec, les Juifs apparaissent parfois aux côtés des mages perses et des brahmanes indiens, à la fois philosophes barbares et vestiges exotiques du lointain passé de l'humanité. Les auteurs du judaïsme hellénisé n'hésiteront pas à s'approprier cet imaginaire, pour suggérer que la sagesse des Juifs serait plus ancienne encore que celle des Égyptiens²⁵. Moïse devient ainsi le maître d'Orphée, c'est-à-dire l'instituteur des Grecs. Selon Aristobule, quant à lui, Homère, Pythagore ou Socrate se seraient tous inspirés de la loi de Moïse²⁶. Ce thème, celui du larcin des Grecs, sera notamment repris par les historiographes chrétiens, comme Eusèbe de Césarée, auquel on doit en fait d'avoir sauvé ces auteurs juifs de l'oubli²⁷. Pour Eusèbe, ce sont toutefois les Hébreux (et non les Juifs) qui incarnent cette antique sagesse dont les chrétiens ont hérité.

Chez Augustin, l'idée selon laquelle les Juifs et leurs écritures seraient les dépositaires d'une très ancienne sagesse divine répond évidemment à des enjeux différents. Mais le peuple témoin est à la fois conçu comme un témoignage du passé et un lieu pour penser l'origine. L'un et l'autre motif, peuples sages et peuple témoins, supposent d'ailleurs une même théologie de la substitution : si les sagesse barbares, dans la tradition grecque, trouvent leur accomplissement dans la philosophie grecque, la véritable philosophie des Juifs, elle, s'accomplit dans le christianisme.

Par-delà ces parallèles, il faut également noter les différences. Tandis que les rapports qui les unissent aux barbares ont pu être formulés en termes de dépendance, ou de larcin, notamment par les chrétiens, ces derniers n'ont évidemment pas conceptualisé leur appropriation des Écritures juives dans les mêmes termes²⁸. Les Juifs étant essentiellement perçus comme les prédécesseurs des chrétiens, il ne saurait y avoir ici de spoliation. D'autant que les chrétiens se rangent du côté des barbares, comme l'affirme, par exemple, Clément

représentation de l'autre, Gallimard, Paris, 1980. Cf. également M. Broze, A. Busine, S. Inowlocki S., « Les catalogues des peuples sages. Fonction et utilisation », *Kernos* 19 (2006), p. 131-144.

²³ Momigliano, *Sagesses barbares*, p. 91 ; J. Méléze-Modrzejewski, « L'image du Juif dans la pensée grecque vers 300 avant notre ère », dans A. Kasher, U. Rappaport, G. Fuks (éds.), *Greece and Rome in Eretz Israel*, Yad Izhak Ben-Zvi Press/The Israel Exploration Society, Jérusalem, 1990, p. 3-14 ; P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris 2004, p. 83-87 ; D. Barbu *Naissance de l'idolâtrie : image, identité, religion*, Presses universitaires de Liège, Liège 2016, p. 135-142. Sur Théophraste en particulier, cf. également Cf. M. Satlow, « Theophrastus's Jewish Philosophers », *Journal of Jewish Studies* 49.1 (2008), p. 1-20. Le dossier est réuni dans T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Belles Lettres, Paris 2007 (1895) ; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1984, en particulier vol. 1, p. 8-17 (Théophraste), p. 45-46 (Mégasthène), p. 47-52 (Clément de Soles).

²⁴ Théophraste, Fr. 13 (Pötscher), chez Porphyre, *De l'abstinence* 2, 27, 1-3.

²⁵ D. Barbu, « Moïse, l'Égypte et les Juifs : l'Exode selon Artapan », dans S. Aufrère, F. Mörrri (éds.), *Les Sagesses barbares*, La Baconnière, Lausanne 2016, p. 291-312 ; Id. « Aristeas the Tourist », *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung* 23 (2014), p. 5-12.

²⁶ Aristobule, fr. 3 (Holladay), chez Clément d'Alexandrie, *Stromates* 1, 22, 148-150 ; Eusèbe, *Préparation évangélique* 9, 6 ; 13, 11-12.

²⁷ S. Inowlocki, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context*, Brill, Leyde 2006. Sur le thème du « larcin des Grecs », voir A. J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretation of the History of Culture*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1989, en particulier p. 35-47.

²⁸ Origène et ses successeurs n'hésiteront pas à invoquer le motif de la spoliation des Égyptiens pour justifier l'usage chrétien de la tradition grecque – un argument que reprend d'ailleurs Saint Augustin. Voir à ce sujet D. Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in some early Christian Writers*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995.

d'Alexandrie²⁹. D'emblée, ces Écritures leur appartiennent. Aussi, le motif des sagesse barbares n'implique pas le fait qu'il faille préserver les détenteurs de cette sagesse au titre de témoins. Chez Eusèbe, on y reviendra, les anciens Hébreux ont d'ailleurs disparu de la scène de l'histoire ; il n'y a selon lui aucune continuité entre ces pionniers de la sagesse divine et les Juifs actuels. Origène, et plus tard Jérôme, pouvaient trouver une utilité à ces Juifs réels, qui en tant que gardiens des Écritures, susceptibles les assister dans leurs entreprises exégétiques³⁰ ; mais ici aussi, Augustin se démarque, et s'oppose d'ailleurs explicitement à Jérôme : la question qui se pose n'est pas celle de l'utilité concrète des Juifs pour éclairer tel ou tel point du texte sacré. Il s'agit plutôt, comme on l'a vu, de faire de leur survie, et de la persistance de leur altérité, un témoignage du caractère prophétique de l'Écriture dans son ensemble.

Antécédents romains (I) : le témoignage des esclaves

La doctrine augustinienne du peuple témoin n'a pas de précédent direct dans l'imaginaire politique romain. Deux institutions distinctement romaines sous-tendent néanmoins son argument et son vocabulaire : 1) les *librarii*, ces esclaves employés à des fonctions de secrétariat, ou pour la lecture à voix haute, la dicte, la copie et la correction des textes et 2) le triomphe. L'une des particularités du discours augustinien réside dans le fait de combiner ces deux éléments. Dès la première formulation de sa doctrine, dans le *Contre Fauste*, Augustin fait ainsi des Juifs les « gardiens » des livres chrétiens :

En effet, qu'est d'autre aujourd'hui ce peuple, sinon le secrétaire (*scrinaria*) des chrétiens, qui porte (*baiulans*) la Loi et les prophètes en témoignage (*ad testimonium*) de la manumission (*adsertionis*) de l'Église, pour que nous honorions dans les mystères ce que (ce peuple) annonce par la lettre ?³¹

Tout ici contribue à l'image servile du peuple juif³². Le terme *scrinaria* renvoie au *scriniarius*, l'esclave chargé de porter et d'utiliser le *scrinium*, un coffre qui contenait les parchemins destinés à la lecture et l'écriture³³. Augustin emploie ici ce terme comme un adjectif, pour qualifier le peuple d'Israël dans son ensemble. Les Juifs sont pour ainsi dire nés pour être *scrinarii*. Si Aristote pouvait imaginer que certains hommes étaient des esclaves naturels, Augustin, lui, considère que les Juifs sont naturellement des « esclaves-secrétaires ». Ce travail, porter les livres des chrétiens, est un travail servile, comme l'indique d'ailleurs le verbe, *baiulo*, qui désigne le fait de porter des charges lourdes, comme le font les ânes ou les esclaves. Au maître, rappelle Plaute (*Asinaria* 599-600), il sied de marcher les mains libres. Cette charge confirme donc la fonction testimoniale des Juifs et établit l'*adsertio* de l'Église. C'est-là un autre terme technique, la déclaration formelle d'une condition libre ou servile. En portant ce lourd fardeau de livres, les Juifs fournissent la preuve que les chrétiens, eux, ont été libérés de ce même devoir ; à l'image du maître évoqué par Plaute, ils peuvent marcher les mains libres, *inanis*, sans aucune charge.

Il convient de rappeler que ces « esclaves-secrétaires » étaient indispensables aux ménages aristocratiques romains. Ils constituaient un rouage essentiel de ce réseau de travailleurs et

²⁹ F. Jourdan, « La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17, 81-87) », *Semitica et Classica* (2011), p. 147-170.

³⁰ Voir A. S. Jacobs, *Remains of the Jews. The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford 2003 et *infra*.

³¹ Augustin, *Contre Fauste le manichéen* XII, 13 ; tr. M. Dulaey et P. Mattei, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2018 (modifiée).

³² Cf. Fredriksen, *Augustine and the Jews*, *op. cit.*, p. 320-321.

³³ *Corpus inscriptionum latinarum* 6, 8617 ; 10, 527.

d'experts invisibles, esclaves ou affranchis, qui soutenait la culture littéraire de Rome : libraires, relieurs, marchands de livres, etc.³⁴ Chez Augustin, ce sont les Juifs en tant que peuple qui assument ce réseau, à une nuance près : il faut que leur travail soit visible, car cette visibilité atteste précisément la liberté des chrétiens, comme de leur élévation sociale. Les *scrinarii*, en effet, étaient loin d'être des bêtes de trait. Ils constituaient un bien de luxe. Atticus, l'ami de Cicéron, pouvait s'enorgueillir de posséder, selon Cornélius Népos, « les jeunes esclaves les plus savants, les meilleurs lecteurs et un grand nombre de scribes bibliothécaires (*pueri litteratissimi, anagnostae optimi et plurimi librarii*) »³⁵. Il pouvait aussi se vanter du fait que tous ces esclaves avaient été formés dans sa propre maison. Qu'ils soient *librarii* (chargés de copier des livres), *librarii a studiis* (chargés d'assister leur maître dans ses études, y compris en tant que sténographes ou *notarii*, une fonction qui évolue d'ailleurs à l'époque d'Augustin), *librarii ab epistolis* (chargés de prendre des dictées en tant qu'*amanuenses*), *lectores* ou *anagnostae* (« lecteurs »), ces esclaves constituaient des biens de grande valeur³⁶. De fait, l'esclave le plus cher jamais vendu dans l'histoire de Rome n'était autre qu'un « esclave-secrétaire », un certain Quintus Lutatius Daphnis, vendu au tournant du II^e et I^{er} siècle avant notre ère pour la somme astronomique de 700 000 sesterces à Marcus Scaurus, puis à Quintus Lutatius Catulus, qui finit par l'affranchir³⁷. Pour se faire une idée de l'énormité de cette somme, on notera qu'Auguste fixa la fortune requise pour être membre du Sénat à 400 000, puis 800 000 sesterces.

Dans son commentaire sur les Psaumes, Augustin reprend cette image. Les Juifs sont nos « libraires » (*librarii*), écrit-il, « de même que les esclaves (*servi*) sont habitués à porter des livres (*codices*) à la suite de leurs maîtres (*dominos*), afin que ceux qui ne parviennent pas à porter réussissent à lire. C'est à une telle honte que sont livrés les Juifs, et c'est ainsi que s'accomplit ce qui avait été prédit il y a longtemps (Psaume 56, 4) : *Il a livré à l'opprobre ceux qui me foulent aux pieds (conculcantes me)* »³⁸. On a ici un autre écho de Plaute : l'essentiel réside dans le fait de voir les esclaves (*servi*) porter les livres derrière leurs maîtres (*dominos*). Le *conculcantes* du Psalmiste (« ceux qui me foulent aux pieds ») renvoient à la fois au vainqueur qui piétine le vaincu, mais aussi au travail servile des esclaves ou des bêtes de somme, chargés de tourner la roue à aubes, de fouler le grain ou presser le raisin. Ce dur labeur, les Juifs le font maintenant pour les chrétiens, dont ils sont les esclaves. Leur fardeau, c'est toutefois de leur plein gré que les Juifs le portent, d'eux-mêmes. Ils apparaissent donc bien comme des esclaves « naturels ». Cependant, le fait même qu'ils le portent volontiers témoigne du fait que les chrétiens, eux, sont libérés de ce fardeau, qu'ils sont en effet devenus les maîtres (*domini*).

Antécédents romains (II) : le triomphe

Pour servir de témoins, il faut que les Juifs soient vivants. S'ils ne l'étaient pas, ils ne pourraient ni porter leurs livres ni être montrés du doigt. Les Juifs aussi sont une marchandise précieuse, qu'il convient de préserver. C'est-là un point important, car cette autre institution romaine dont s'inspire Augustin, le triomphe, exige précisément l'inverse, car celui-ci culmine, du moins en

³⁴ Cf. J. Collins, « Epilogue. Beyond Deceit and Beyond : Situating Scholarship on Forgery », dans J. North Hopkins, S. McGill (éds.), *Forgery Beyond Deceit*, Oxford University Press, Oxford 2023, p. 355-387, ici p. 368.

³⁵ Cornelius Nepos, *Att.* 13, 3 (traduction A. J. Kachuck).

³⁶ H. C. Teitler, *Notarii and Exceptores. An inquiry into role and significance of shorthand writers in the Imperial and ecclesiastical bureaucracy of the Roman Empire (from the Early Principate to c. 450 A.D.)*, Brill, Leyde, 1985.

³⁷ Sur le prix élevé des esclaves éduqués, voir également N. Horsfall, Cornelius Nepos : A Selection, Including the Lives of Cato and Atticus, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 88-89 ; H. Flower, « The Most Expensive Slave in Rome : Quintus Lutatius Daphnis », *Classical Philology* 117.1 (2022), p. 99-119.

³⁸ Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 56, 9 (traduction A.J. Kachuck).

principe, avec la mise à mort des vaincus. C'est l'exécution publique du général ennemi qui donne droit au triomphateur romain de monter, auréolé de gloire, les marches du temple de Jupiter, sur le Capitole. Le lexique du « témoin » et du « témoignage » est omniprésent dans les récits de triomphes, à raison d'ailleurs, car il fallait pouvoir attester du fait que les conditions autorisant le triomphe avaient bel et bien été remplies. Au V^e siècle encore, Augustin associe clairement triomphe et témoignage dans son sermon sur la passion apôtres Pierre et Paul :

Le jour des apôtres Pierre et Paul est, aujourd'hui, ce jour où le diable vaincu ils ont gagné leur couronne triomphale (*triumphalem coronam*), dont témoigne la bonne foi romaine (*fides Romana testatur*)³⁹.

Ce lien est ancien. Selon Tite-Live (XXXVIII, 47.4), Gnaeus Manlius Vulso plaidait en faveur de son propre triomphe, en 187 avant n.è., en affirmant de ceux qui tentaient d'empêcher celui-ci qu'ils étaient « des hommes que j'aurais appelés à témoigner (*testes*) si les tribuns m'avaient empêché de triompher (*triumphare*) ». Pour Cicéron (*Philippiques* 14, 13), qui noircit le nom d'Antoine, « il n'y a de triomphe légitime et véritable que si ceux qui ont bien mérité de la République reçoivent un témoignage (*testimonium*) unanime de la cité (*a consensu civitatis*) »⁴⁰. Ce sont donc les citoyens qui acclament le triomphateur, mais aussi, c'est important, ses troupes. Notre seule description détaillée d'un triomphe romain nous est fournie par Flavius Josèphe, qui décrit le triomphe de Vespasien et de Titus, après la victoire des Romains contre les Juifs, en 70 de n.è. Lorsque les généraux triomphants se présentent devant leurs troupes, écrit Josèphe, celles-ci se mirent aussitôt « à applaudir, témoignant amplement devant tous (μαρτυρίας ἀποδιδόντες ἅπαντες) de la vaillance (τῆς ἀρετῆς) de leurs chefs. Ils étaient désarmés, en costume de soie, ornés de lauriers ». Après ce témoignage des soldats, Vespasien demande le silence, recouvre sa tête, prononce les prières traditionnelles, ordonne le sacrifice et ouvre la procession triomphale.

Certains lieux pouvaient aussi être considérés, de manière métaphorique, comme témoignant des exploits d'un général. C'est ainsi par exemple que Cicéron, dans son panégyrique de Pompée (prononcé en 66 avant n.è.), convoque un pays après l'autre à la barre des témoins : l'Afrique témoigne par le sang qu'elle a versé et dont elle a été inondée (*redundauit*) ; la Gaule témoigne par le carnage (*internicione*) dont les Gaulois ont été victimes, et ainsi de suite⁴¹. Cette rhétorique du massacre, tout comme la prétention à une domination universelle, Cicéron l'emprunte au lexique du triomphe. Lors du triomphe, chaque nation conquise était d'ailleurs représentée par des panneaux illustrés, exposés à la foule. Dans l'éloge de Messala, attribué à Tibulle, le poète exhorte de même un témoin après l'autre. Parmi les vaincus, il mentionne « le courageux soldat de l'Iapydie ... les perfides Pannoniens, dispersés çà et là dans les Alpes glacées ... le pauvre indigène des campagnes d'Arupium », appelés à être ses « témoins » (*testis*)⁴². S'il faut des témoins pour autoriser le triomphe, le triomphe lui-même constitue un témoignage (*testimonium*) à la gloire du triomphateur, de son vivant comme dans la mort. Plinie rappelle ainsi que les murs des maisons aristocratiques romaines témoignaient à jamais des triomphes passés de leurs maîtres. Ces murs ne pouvaient jamais être enlevés, même lorsque la maison venait à changer de propriétaire⁴³. Le triomphe servait à exposer la grandeur de Rome aux yeux du monde entier. Les trois triomphes de Pompée, souligne Cicéron, « offraient un

³⁹ Augustin, *Sermons* 381, 1: *Petri et Pauli apostolorum dies, quo triumphalem coronam deuicto diabolo meruerunt, quantum fides Romana testatur, hodiernus est*. Le lien entre *testari* et *triumphare* est suffisamment évident pour servir de base à des métaphores philosophiques ; cf. Sénèque, *De la clémence* 21, 3 : *Hoc est etiam ex victoria sua triumphare testarique nihil se, quod dignum esset victore, apud victos invenisse*.

⁴⁰ Cicéron, *Discours*, Tome XX, tr. P. Wuilleumier, Belles Lettres, Paris, 1960.

⁴¹ Cicéron, *Sur les pouvoirs de Pompée* 30 (traduction A. J. Kachuck).

⁴² Tibulle (?), 3, 107-111, dans *Oeuvres*, tr. fr. M. Rat, Garnier Paris, 1931.

⁴³ Plinie, *Histoire naturelle* XXXV, 7.

témoignage (*testes*) du fait que le monde entier (*totum orbem terrarum*) était soumis à notre domination (*imperio*) »⁴⁴.

En principe, on y a fait allusion, le triomphe exigeait non seulement un grand nombre de morts parmi les peuples vaincus, mais aussi l'exécution du général ennemi au terme de la procession. Un exemple classique du discours romain sur cette mise à mort triomphale nous est encore fourni par Cicéron, dans son discours contre Verrès :

Et le triomphe lui-même, pourquoi de tous les triomphes a-t-il été pour le peuple romain le plus agréable et le plus joyeux ? Comme rien n'est plus doux que la victoire, il n'est pas non plus de preuve (*testimonium*) plus sûre de la victoire que de voir enchaînés et traînés au supplice des ennemis souvent redoutés⁴⁵.

Cicéron poursuit en affirmant que par ce qu'il est infâme, Verrès a commis cet acte impensable, maintenir en vie l'adversaire vaincu : « Pourquoi l'as-tu laissé en vie (*reservasti*) ? ». Plus loin, il reprend ce thème :

Or même ceux qui vont recevoir le triomphe et pour ce motif gardent plus longtemps en vie les chefs des ennemis, afin que leur présence dans le cortège triomphal offre au peuple romain le spectacle (*pulcherrimum spectaculum*) et le fruit le plus beau de la victoire (*fructumque victoriae*), les font pourtant conduire en prison, quand les chars commencent à tourner du Forum vers le Capitole, et le même jour voit finir le pouvoir des vainqueurs et la vie des vaincus (*victis vitae*).⁴⁶

La doctrine augustinienne du peuple témoin, pourtant imprégnée de l'idée du témoignage triomphal, semble s'opposer à cette pratique, puis qu'il faut précisément que les Juifs survivent, bien que vaincus et soumis, pour être témoins du triomphe chrétien. Mais il ne faudrait pas oublier que même chez Cicéron, l'argument est essentiellement polémique, et rhétorique. Il n'est que rarement fait mention d'exécutions réelles dans les sources dont nous disposons, et comme l'observe Mary Beard, cette image participe en fait du mythe de la violence romaine⁴⁷. Les exceptions à la règle qui voudrait que le triomphe culmine dans le spectacle de la mise à mort des ennemis sont nombreuses, et l'on peut dès lors se demander s'il s'agit bien d'exceptions à la règle ou d'une règle d'exceptions. Un cas notable concerne le triomphe de Pompée en 61 avant notre ère :

Parvenu au Capitole, il ne fit exécuter aucun des prisonniers, comme d'autres le font avec ceux qui sont exhibés dans le cortège triomphal, et il les renvoya dans leur patrie aux frais de l'État, à l'exception des personnes de rang royal. Et parmi eux, Aristoboulos fut le seul à être exécuté peu après, et Tigraane par la suite. Ainsi se déroula le triomphe de Pompée⁴⁸.

Comme on le sait, même Aristobule ne fut pas exécuté : en 56 avant notre ère, il était de retour en Judée, où il fut à nouveau emprisonné, avant de retourner à Rome pour courtiser César, puis d'être empoisonné quelques années plus tard⁴⁹. Dans cette rhétorique du triomphe romain, tout

⁴⁴ Cicéron, *Discours pour Balbus* 16 (traduction A. J. Kachuck).

⁴⁵ Cicéron, *Contre Verrès* 2, 5, 66, dans *Discours*, Tome VI, tr. H. Bornecque, G. Rabaud, Belles Lettres Paris, 1929.

⁴⁶ *Ibid.*, 2, 5, 70.

⁴⁷ M. Beard, *The Roman Triumph*, Harvard University Press, Cambridge 2007, p. 130-131.

⁴⁸ Appien, *Histoire romaine* XII (T. VII), 117, 576-578, tr. P. Goukowsky, Belles Lettres, Paris, 2001.

⁴⁹ Cf. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, op. cit., vol. II, p. 184.

peut contribuer à témoigner de la splendeur de la Rome éternelle : des pays, des peuples, des généraux, des rois, vivants, puis morts, ou morts et vivants à la fois. L'architecture monumentale, les maisons des grandes familles romaines, les noms mêmes que se donnent les généraux romains proclament leurs victoires, en Asie, en Afrique, en Macédoine, etc. Dans leur intimité même, s'ils en avaient les moyens, les Romains exhalaient l'odeur de la victoire sur les Juifs. Pline note ainsi que « de tous les parfums, celui que l'on préfère est le baume, dont, seules de toutes les terres, la Judée a le privilège »⁵⁰. « C'est un fait remarquable », poursuit-il, « que depuis Pompée le Grand, nous avons même conduit des arbres au triomphe. Le balsamier sert (*servit*) désormais Rome, il paie tribut (*tributa pendit*) comme sa race (*cum sua gente*) ».

Selon Augustin, Varron citait « le témoignage de la race juive » (*testem ... gentem Iudaeam*) pour affirmer qu'aux temps anciens, les lieux de culte des Romains ne contenaient aucune image, à l'instar du temple de Jérusalem profané par Pompée⁵¹. Les Juifs sont déjà, comme plus tard les « païens » « redécouverts » aux Amériques, en Asie ou en Afrique par les explorateurs européens, un « témoignage » du passé, les témoins vivants d'un monde qui a été. Depuis Pompée et jusqu'à Augustin, chaque Romain pouvait sentir le parfum de la victoire sur les Juifs.

La survie des Juifs : parallèles rabbiniques

Ce n'est évidemment pas la question du statut des Juifs qui préoccupe Augustin. Il s'agit plutôt d'interpréter, et donc saisir le sens de ce que Danny Trom a appelé la persévérance du fait juif⁵². La survie des Juifs, comme leur attachement à la loi, reflètent la volonté divine ; l'un et l'autre sont inscrits dans la prophétie. Sur ce point, évidemment, herméneutique juive et herméneutique chrétienne se rejoignent.

Les rabbins, toutefois, font face à un problème théologique distinct : donner un sens à la perte de souveraineté politique d'Israël, l'exil et la destruction du temple sans renier le caractère éternel de l'Alliance. Pour eux, Dieu n'a pas abandonnée son peuple. La tradition rabbinique va ainsi élaborer un dispositif herméneutique permettant de soutenir cette position : celui-ci passe par l'idée selon Dieu et son peuple sont les seuls véritables acteurs de l'histoire. Les autres nations, quand bien même elles sembleraient triompher, ne sont que des bâtons utilisés par un Dieu-Juge, trahi par son peuple vassal. Cette idée repose sur la théodicée biblique : le nouvel exil des Juifs réitère l'exil babylonien ; mais le châtement n'annule pas la promesse que Dieu a contracté avec les patriarches. Les termes du contrat entre Dieu et son peuple sont d'ailleurs clairement décrits en Lévitique 26, où sont énumérés les peines auxquelles s'exposent les contractants en cas de trahison : « Je réduirai vos villes en ruine, je mettrai la désolation dans vos sanctuaires ... je vous disperserai parmi les nations et je dégainerai l'épée contre vous ; votre pays deviendra une terre désolée et vos villes des monceaux de ruines » (Lévitique 26, 31.33)⁵³. Mais le texte biblique rappelle aussi que si Dieu châtie son peuple, il ne renie pas son alliance.

C'est ce point que viendra souligner le travail homilétique des rabbins, lesquels vont suggérer, à partir de motifs marginaux dans la Bible hébraïque, que Dieu lui-même souffre avec son peuple, à la manière d'un père confronté à l'errance de ses enfants ou d'un mari témoignant

⁵⁰ Pline, *Histoire naturelle* XII, 111, tr. A. Ernout, Belles Lettres, Paris, 1949.

⁵¹ Varron, chez Augustin, *Cité de Dieu* IV, 31 ; Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, p. 209.

⁵² D. Trom, *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Seuil/Gallimard, Paris 2018.

⁵³ Traduction œcuménique de la Bible. Lévitique 26 est construit sur le modèle des traités de vassalité du Proche-Orient ancien ; cf. A. Lemaire, « Serment, alliance et communauté dans l'ancien Israël », dans *Le Serment, vol. II : Théories et devenir*, CNRS Éditions, Paris 1991, p. 35-51 ; T. Hieke, « The Covenant in Leviticus 26 : A Concept of Admonition and Redemption », dans R. J. Bartsch, G. N. Knoppers (éds.), *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicle*, Penn State University Press/Eisenbrauns, Philadelphie, 2015, p. 75-88 ; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, Yale University Press, New Haven, 2001. On consultera de manière utile le petit article de M. Z. Brettler, *Comparing Curses*, *TheTorah.com* (2016), [<https://thetorah.com/article/comparing-curses>].

de la détresse de son épouse⁵⁴. Une homélie rabbinique du III^e ou IV^e siècle illustre cette interprétation audacieuse, qui fait du Dieu d'Israël une figure radicalement empathique, voire vulnérable, qui souffre lui aussi du châtement qu'il a été contraint d'imposer à son peuple :

Rabbi Yehoshua a dit : pourquoi Dieu s'est-il révélé des cieus infinis et a-t-il parlé avec Moïse depuis le buisson ? Parce que tant qu'Israël est en détresse, Dieu est aussi en détresse, comme il est dit : *Dans toutes leurs détresses, Il est affligé* [Isaïe 63, 9]. Et il dit : *Avec lui je suis affligé* [Psaume 91, 15]. Et il dit : *Quiconque vous touche, touche à la prunelle de mes yeux* [Zacharie 2, 12]. L'Écriture dit ainsi que quiconque blesse Israël, c'est comme s'il avait, pour ainsi dire, blessé celui qui par sa parole a créé le monde.⁵⁵

Puisque qu'ils devaient trouver un sens à la défaite militaire et politique d'Israël, les rabbins subvertissent la figure biblique du Dieu des armées : c'est par son Nom et seulement par son Nom que Dieu combat les ennemis d'Israël. Il n'a besoin d'aucune arme et lorsque l'Écriture mentionne celles-ci, c'est uniquement pour faire entendre aux Nations le châtement qui les attend à la fin des temps. Le combat est ainsi différé aux temps messianiques, mais d'ici-là, seul Israël témoigne de ce Nom redoutable⁵⁶.

Bien qu'autorisées par Dieu en vertu de l'alliance de rétribution (en cas de fidélité) ou de punition (en cas d'infidélité) qu'il a conclu avec Israël, les violences que les Nations exercent à l'encontre des Juifs n'est sont pas moins des abominations, dont elles devront rendre compte. Cette théologie historique implique un double mouvement : les Juifs sont à la fois responsables du châtement qu'ils subissent, mais ce châtement confirme le lien privilégié qui les unit à Dieu, et donc le rôle central qui est le leur dans l'histoire du monde.

La tradition rabbinique conserve aussi des explications plus pragmatiques à la dispersion d'Israël, et donc au rôle des Juifs parmi les Nations. Les Juifs sont comme des graines que Dieu a semé dans le monde afin d'amener les Nations à se convertir, suggère le Talmud. Le même passage interprète aussi la dispersion d'Israël comme une ruse, garantissant la survie de son peuple :

Le Saint, béni soit-Il, a accompli un acte charitable envers Israël en les dispersant parmi les nations ; s'il les avait exilés en un seul endroit, ils auraient tous pu être détruits en une seule fois.⁵⁷

Un autre élément central du dispositif herméneutique mis en place par les rabbins tient dans la progressive limitation de l'importance de Dieu au profit de la Torah, comme concept tout autant que comme pratique. La Torah est ainsi comparée au contrat de mariage qui unit un époux momentanément absent à son épouse abandonnée. Malgré les commérages des voisines, celle-ci reste fidèle à la promesse qui lui a été faite :

Les nations du monde se moquent d'Israël et lui disent : Jusque quand vous laisserez vous massacrer pour votre Dieu, laisserez perdre vos âmes et vous laissez tuer pour lui, combien de douleur il vous apporte ? Rejoignez-nous et nous ferons de vous des ducs, des chefs de guerre ! Et Israël entre dans les synagogues et les lieux d'étude et prennent le rouleau de Thora et lisent dedans : *Je me tournerai vers vous, je vous rendrai féconds*

⁵⁴ Cf. M. Halbertal, « The God of the Rabbis », dans S. Kepnes (éd.), *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 60-76.

⁵⁵ *Mekhilta de Rabbi Shimon ben Yoḥai* 3, 8 (traduction Noémie Issan-Benchimol).

⁵⁶ *Mekhilta de Rashbi* 15, 3.

⁵⁷ Talmud de Babylone, *Pessahim* 87b (traduction Noémie Issan-Benchimol).

et je vous multiplierai, et je maintiendrai mon alliance avec vous [Lévitique 26, 9] et ils se consolent.⁵⁸

On peut d'ailleurs observer dans les commentaires rabbiniques les plus anciens un véritable glissement de la métaphore biblique du Dieu époux, à la Torah en tant qu'épouse d'Israël et objet de ses hommages. C'est donc de la pérennité de cette Torah (à la fois la Torah écrite et la Torah orale) dont témoignent les Juifs dispersés dans le monde, et non de son abrogation, comme le voudraient les chrétiens.

D'une certaine manière, ce qu'Augustin (et les rabbins) formalisent en termes théologiques, c'est le statut légal des Juifs, qui du point de vue du droit romain constituaient en effet un peuple, avec ses lois et coutumes propres, et non une « religion » au sens moderne du terme⁵⁹. À ce titre, ils bénéficient d'une relative protection. Préoccupé par les excès de ceux qui, au nom du christianisme, pillaient les synagogues, un décret de Théodose rappelait ainsi en 393 : « Il est bien établi que la secte des Juifs n'est interdite par aucune loi ». On notera toutefois que le puissant évêque de Milan, Ambroise, celui-là même qui ramena Augustin dans le giron de l'Église, en conflit avec l'empereur, finit par obtenir gain de cause et empêcher la reconstruction des synagogues détruites par les chrétiens⁶⁰. Néanmoins, la doctrine augustinienne va devenir le socle sur lequel l'Église va désormais bâtir son rapport aux Juifs. C'est en vertu du témoignage qu'Augustin leur concède que les Juifs seront, dans une certaine mesure, protégés par l'Église. À partir d'une même sensibilité à la réalité historique, la tradition rabbinique a ainsi développé un cadre interprétatif non moins puissant et efficace, susceptible de justifier mais aussi d'assurer la survie des Juifs, tout en les confortant dans l'idée que même dispersés et soumis, ils n'en restent pas moins le peuple élu de Dieu, celui qui porte son Nom parmi les Nations – et qu'ils peuvent ainsi faire face avec dignité aux vicissitudes de leurs conditions d'existence.

Précédents chrétiens (I) : Origène d'Alexandrie et Jérôme de Stridon

Lorsqu'Augustin formule la doctrine du peuple-témoin, il hérite d'une tradition longue de plusieurs siècles sur la place des Juifs dans l'histoire du salut. Deux aspects de cette tradition méritent d'être évoqués : d'une part, l'aspect textuel, c'est-à-dire l'instrumentalisation des Juifs en tant que soutiens à l'étude du texte des Écritures, ce que fera Origène et plus tard, Jérôme ; de l'autre, un aspect historico-théologique. Ce second aspect insiste sur la culpabilité des Juifs et envisage l'historien juif Flavius Josèphe comme un témoin-clé de leur châtement. C'est ce que fera le même Origène et surtout par Eusèbe de Césarée, dont les écrits, en grec comme en latin (via la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* par Rufin d'Aquilée) va considérablement influencer la manière dont la pensée chrétienne appréhende le rôle du judaïsme. Afin de mieux saisir l'originalité de la doctrine augustinienne, il n'est pas inutile de revenir brièvement sur les écrits de ces trois auteurs.

⁵⁸ *Pesiqta DeRav Kahana* 19, 4 (traduction Noémie Issan-Benchimol).

⁵⁹ Le statut des Juifs dans l'empire romain tardif est toutefois une question controversée ; voir récemment C. Nemo-Pekelman, « Le droit romain a-t-il isolé les Juifs dans un statut privilégié ? (IV^e-V^e siècles) », *ThéoRèmes* 18 (2022), en ligne : [https://doi.org/10.4000/theoremes.11909]. Sur le caractère anachronique de la notion de « religion » dans ce contexte, cf. C. A. Barton, D. Boyarin, *Imagine No Religion : How Modern Abstraction Hide Ancient Realities*, Forham University Press, New York 2016.

⁶⁰ Voir P. Mattei, « Ambroise antijuif dans l'affaire de la synagogue de Callinicum ? Hésitations et errements de l'historiographie (XVII^e-XX^e s.). Essai de mise au point », dans J. M. Auwers, R. Burnet, D. Luciani (éds.), *L'antijudaïsme des pères. Mythe et/ou réalité ?*, Beauchesne, Paris, 2017, p. 77-100.

L'utilisation de sources juives par Origène (185-253), que ce soit par le biais de textes ou de conversations avec des savants contemporains, a été abondamment étudiée⁶¹. Son approche, à une époque où les chrétiens font l'objet de persécutions et de vives polémiques, implique la présence de savants juifs, auxquels le grand théologien alexandrin aurait pu avoir recours pour des questions exégétiques et textuelles. La question qui se pose est celle de savoir si le statut de ces « informateurs » juifs a pu influencer la conception augustinienne des Juifs en tant que « témoins ». Comme l'a noté Andrew Jacobs, le recours d'Origène à la figure du Juif (et au savoir dont il serait porteur) permet à l'apologiste d'affirmer la légitimité des chrétiens face aux païens tout en maintenant leur distinction d'avec les Juifs⁶². Origène fait en outre régulièrement références à des Juifs contemporains qui l'auraient aidé à comprendre le texte biblique⁶³. Son appropriation de ce savoir juif est évidemment complexe et multiforme et Origène n'hésite pas par ailleurs à reprocher aux Juifs leur lecture charnelle des Écritures⁶⁴. Mais le fait même de s'approprier ce savoir confirme que si les Juifs ont perdu leur statut privilégié en tant que peuple élu, ils n'en conservent pas moins à ses yeux une forme d'autorité sur le texte sacré en langue originale. Origène se pose en transmetteur de cette *ueritas hebraica* avant la lettre, qui vient d'ailleurs asseoir sa propre légitimité en tant qu'exégète. Les Juifs ne sont donc pas, chez lui, des « témoins » à proprement parler. L'image qu'il déploie n'est pas non, comme chez Augustin, celle de l'esclave chargé de porter les livres. Origène contribue néanmoins à installer l'idée selon laquelle les Juifs demeurent, d'une certaine manière, les propriétaires légitimes de leurs Écritures, mais que leur autorité et leur savoir seraient au service d'une exploitation et d'une appropriation chrétienne tout aussi légitime.

Les *Hexaples*, contribution majeure d'Origène à l'étude du texte biblique, mettent ainsi en évidence l'importance du texte hébraïque. Ils vont aussi servir de modèle à Jérôme de Stridon, du moins en partie. Ce dernier, qui déménage à Bethleem à la fin des années 380, fait lui aussi régulièrement référence à un enseignement oral qu'il aurait reçu de maîtres juifs. Il cherche ainsi à établir l'idée d'une *hebraica ueritas* justifiant sa traduction *iuxta Hebraeos*⁶⁵. On a abondamment débattu de la véracité de ces déclarations concernant ses sources juives. Selon Megan Hale Williams, il n'y aurait toutefois pas de raison de douter des affirmations de Jérôme⁶⁶. Le contraste entre ses virulentes critiques à l'égard des Juifs et ses références à leurs

⁶¹ Voir notamment E. E. Urbach, « The Homiletical Interpretation of the Sages and the Expositions of Origen on Canticles, and the Jewish Christian Disputation », *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), p. 247-275 ; N. De Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 39-47 ; R. Kimelman, « Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs : A Third-Century Jewish-Christian Debate », *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 567-595 ; H. Lapin, « Jewish and Christian Academics in Roman Palestine: Some Preliminary Observations », dans A. Raban, K. G. Holum (éds.), *Caesarea Maritima : A Retrospective After Two Millennia*, Brill, Leyde 1996, p. 496-512.

⁶² Jacobs, *Remains of the Jews*, *op. cit.*, p. 61-62.

⁶³ Voir G. Bardy, « Les traditions juives dans oeuvre d'Origène », *Revue biblique* 34 (1925), p. 217-252 ; De Lange, *Origen and the Jews*, *op. cit.*, *passim* ; R. Brooks, « Straw Dogs and Scholarly Ecumenism : The Appropriate Jewish Background to the Study of Origen » et P. Blowers, « Origen, the Rabbis, and the Bible : Towards a Picture of Judaism and Christianity in Third-Century Caesarea », dans C. Kannengeisser et W. L. Petersen (éds.), *Origen of Alexandria : His World and Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, respectivement p. 63-95 et 96-116.

⁶⁴ Jacobs, *Remains of the Jews*, *op. cit.*, p. 60-67.

⁶⁵ Voir G. Bardy, « Saint Jérôme et ses maîtres hébreux », *Revue bénédictine* 46 (1934), p. 145-164 ; G. Stemberger, « Hieronymus und die Juden seiner Zeit », dans D.-A. Koch, H. Lichtenberger (éds.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, p. 347-364 ; M. H. Williams, *The Monk and the Book : Jerome and the Making of Christian Scholarship*, The University of Chicago Press, Chicago 2006 et Id., ; « Lessons from Jerome's Jewish Teachers : Exegesis and Cultural Interaction in Late Antique Palestine », dans N. B. Dohrmann, D. Stern (éds.), *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange : Comparative Exegesis in Context*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie 2008, p. 66-86 ; W. L. Krewson, *Jerome and the Jews : Innovative Supersessionism*, Wipf and Stock, Eugene 2017.

⁶⁶ Williams, « Lessons from Jerome's Jewish Teachers », *art. cit.*, p. 66-67.

connaissances dans la production de sa Vulgate souligne encore une fois la complexité du rapport qu'il peut y avoir, chez les auteurs chrétiens anciens, entre Juifs rhétoriques et Juifs réels. Sans s'attarder sur cette question, on notera que, telle qu'elle est formulée par Jérôme, la théologie de la substitution (l'idée selon laquelle les chrétiens auraient remplacé les Juifs dans le dessein de Dieu) n'infirme pas que les Juifs puissent constituer une source de savoir dotée d'autorité et de légitimité. Comme chez Origène, on est loin l'image du Juif en tant qu'esclave-secrétaire ; mais l'exploitation de ce savoir juif en une époque où le christianisme est désormais triomphant du point de vue politique et institutionnel confirme aussi l'utilité continue des Juifs, dont les écrits et le savoir sont mis à la disposition du peuple qui les a remplacés.

Les Juifs sont la source la source ultime de la vérité hébraïque défendue par Jérôme. Contrairement à Augustin, toutefois, celui-ci n'exploite pas la relation des Juifs contemporains à l'Écriture sur un plan théologique général. Pour celui qui veut être (au moins dans un premier temps) un nouvel Origène, il s'agit avant tout de renforcer sa propre autorité exégétique, pas d'attribuer aux Juifs un rôle spécifique dans l'histoire du Salut⁶⁷. Au contraire, Jérôme témoigne d'une forme appropriation culturelle qui menace la survie même de ceux dont le savoir est approprié, puisque Jérôme se substitue lui-même aux maîtres juifs dont il a reçu l'enseignement⁶⁸. Les Juifs ont donc, chez Jérôme, un rôle bien différent de celui qu'ils ont chez Augustin. Reste toutefois ce dénominateur commun, d'Origène à Jérôme, l'idée selon laquelle les Juifs constituent, sinon des témoins, des experts du texte biblique. Augustin, bien-sûr, va plus loin que ces prédécesseurs, en explicitant la dimension servile, on l'a vu, de cette expertise.

Précédents chrétiens (II) : Eusèbe de Césarée

Revenons au rôle des Juifs dans l'histoire du salut. De ce point de vue, Jérôme a indéniablement subi l'influence d'Eusèbe de Césarée, le « père » de l'histoire ecclésiastique. La vie d'Eusèbe s'inscrit dans un moment charnière de l'histoire du christianisme, entre les dernières vagues de persécutions attribuées à Dioclétien et le tournant constantinien. L'évêque de Césarée a marqué la postérité en offrant le premier grand récit des origines du christianisme et de ses développements. Dans ce contexte, il a, lui aussi, largement contribué à construire une certaine image des Juifs, de leur histoire et de leur rôle vis-à-vis des chrétiens. Sans entrer dans le détail, on pourra noter que ce dernier divise l'histoire du Salut en deux périodes, celle qui précède et celle qui suit Moïse. Cette histoire commence donc bien avant Jésus, au temps des Hébreux, qu'il représente, on y a fait allusion sous les traits de philosophes d'allure stoïcienne, adorateurs d'un dieu à la fois unique et inconnaissable. Ces Hébreux, Eusèbe les distingue très nettement des Juifs ultérieurs, qu'il décrit comme un peuple corrompu par son séjour en Égypte⁶⁹. C'est pour remédier à cette maladie égyptienne que Dieu leur impose la législation mosaïque. Au contraire des Juifs, les Hébreux vivent selon la nature ; ils disposent d'une connaissance intuitive de la divinité ; ils n'ont nul besoin de la Loi et de ses nombreux commandements. Au rang de ces anciens Hébreux, Eusèbe compte les patriarches et les prophètes bibliques, mais

⁶⁷ Sur le rapport de Jérôme à Origène, voir M. Vessey, « Jerome's Origen : The Making of a Christian Literary Persona », *Studia Patristica* 28 (1993), p. 135-145.

⁶⁸ Williams, « Lessons from Jerome's Jewish Teachers », *art. cit.*, p. 86 : « (Jerome's) translations *iuxta Hebraeos*— took the place of the “Jewish teachers from whom he had learned so much. We have before us, in truth, a case of cultural appropriation that threatened to “kill the transmitted” ». On pourrait aussi renvoyer ici à la notion de « vol de langage » formulée par R. Barthes ; cf. Borgeaud, « Antijudaïsme et théorie des figures », *art. cit.*, p. 44-45.

⁶⁹ E. Iricinschi, « Good Hebrew, Bad Hebrew : Christians as Triton Genos in Eusebius' Apologetic Writings », dans S. Inowlocki, C. Zamagni (éds.), *Reconsidering Eusebius : Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, Brill, Leyde 2011, p. 69-86.

aussi des « philosophes » post-mosaïques, tels les Esséniens, Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, Jean l'évangéliste, ou encore Paul de Tarse. Leurs véritables héritiers ne sont pas les Juifs, mais les chrétiens. Concernant les Juifs, Eusèbe reprend et développe l'opinion d'Origène, selon lequel ceux-ci auraient été punis en raison de leur incroyance et pour le meurtre du Christ. Leur dispersion, comme la chute de Jérusalem et de son temple en 70 de n.è., sont le reflet de la justice divine. Le témoignage de Flavius Josèphe est ici essentiel, car la guerre des Juifs contre les Romains, dont il a été le témoin et l'historiographe, marque, pour Eusèbe, la fin de l'histoire juive⁷⁰. Bien qu'il évoque encore la révolte de Bar Kochba (132-135 de n.è.), dernier soubresaut de cette histoire, il ne dit ensuite pratiquement plus mot des Juifs, donnant ainsi l'impression qu'ils auraient en effet disparus. Son interprétation théologique des causes et conséquences de la chute de Jérusalem jouira d'une longue postérité, bien au-delà de l'antiquité tardive, notamment par le biais des adaptations chrétiennes du récit de Josèphe⁷¹.

Augustin était sans doute familier de cette interprétation. Sa connaissance du texte grec d'Eusèbe est incertaine, et il ne mentionne que rarement Josèphe⁷². Dans une lettre à Hesychius, rédigée vers 419, il note cependant que « Josèphe... a dit que des choses si terribles sont arrivées [aux Juifs lors de la chute de Jérusalem], qu'on peut à peine les croire »⁷³. On peut néanmoins noter que si la représentation des Juifs par Augustin diffère de celle d'Eusèbe, la doctrine du peuple témoin apparaît, d'un certain point de vue, comme une extension au peuple juif dans son ensemble de l'image de Josèphe qu'avait précisément construite la tradition césarienne. En effet, Origène, et Eusèbe à sa suite, ont élevé l'historien juif au rang de témoin par excellence : ses écrits livrent non seulement une interprétation des récits bibliques en grec, mais aussi un témoignage oculaire de la guerre des Juifs contre les Romains et de la destruction du temple, censé confirmer la vérité du christianisme. Un auteur de la fin du IV^e siècle, le pseudo-Hégésippe, qui adapte la *Guerre des Juifs* en latin, affirme que Josèphe était toutefois incapable d'interpréter le sens des événements dont il avait été le témoin. Il note que si Josèphe « manifeste le châtement des Juifs » (*de eorum supplicio manifestavit*) et pleure sur leur malheur, « il n'en comprend cependant pas la cause » (*causa non intellexit*). Comme le restant des Juifs, il reste prisonnier de sa « mauvaise foi » (*perfidia*), incapable de comprendre la vérité, à savoir que la destruction de Jérusalem constitue le « châtement » (*supplicium*) des Juifs pour le meurtre du Christ⁷⁴. Le témoin Josèphe reflète ainsi aux yeux du pseudo-Hégésippe la condition des Juifs dans leur ensemble. Le fait qu'Augustin ne mentionne pas « Josèphe » (sous le nom duquel le pseudo-Hégésippe circulait dans les manuscrits et les textes) aussi souvent que ses prédécesseurs, ne signifie pas qu'il n'ait pas eu connaissance de cette interprétation⁷⁵ ; c'est d'ailleurs peut-être ce que suggère le scepticisme qu'il affiche dans sa lettre à Hesychios.

Dans tous les cas, la persévérance du fait juif après la révolte de Bar Kochba vient contredire le discours porté par Eusèbe, l'idée selon laquelle les Juifs ne joueraient plus aucun rôle dans l'histoire après leur seconde révolte contre les Romains (en 132-135 de n.è.). C'est ici

⁷⁰ Sur le témoignage de Josèphe, voir P. Vidal-Naquet, Pierre, « Du bon usage de la trahison », préface à Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, trad. P. Savinel, Éditions de Minuit, Paris 1977, p. 1-115.

⁷¹ Voir à ce sujet F. Chapot, *Les récits de la destruction de Jérusalem (70 ap. J.-C.) : Contextes, représentations et enjeux, entre Antiquité et Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2020. Sur le cas du Pseudo-Hégésippe, cf. également la récente étude de C. Bay, *Biblical Heroes and Classical Culture in Christian Late Antiquity. The Historiography, Exemplarity, and Anti-Judaism of Pseudo-Hegesippus*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

⁷² Sur la question de savoir si Augustin a pu connaître les ouvrages d'Eusèbe de première main, voir S. Morlet, « Eusebius, Augustine and Porphyry (?) on theologia tripartita », à paraître dans V. Drecoll, I. Maennlein-Robert, L. Neumann and D. DeMarco (éds.), *Eusebius, Porphyry, and Augustine in the Struggle for Interpretational Sovereignty*, Mohr Siebeck, Tübingen.

⁷³ Augustin, *Lettre CXCIX*, 30.

⁷⁴ *Hegesippi qui dicitur Historiae libri V*, éd. V. Ussani, C. Mras, Hoelder, Pichler, Tempsky, Vienne 1960, Prologue.

⁷⁵ Par ailleurs, si Zwierlein a raison d'identifier le pseudo-Hégésippe à Ambroise, Augustin aura définitivement pu connaître cette tradition ; cf. O. Zwierlein, *Das 'Bellum Iudaicum' des Ambrosius*, De Gruyter, Berlin 2024.

qu'Augustin s'avère particulièrement original car, pour donner un sens à leur existence contemporaine, il rétablit une forme de lien entre le Juif de la rhétorique chrétienne ancienne et les Juifs réels, en ce sens que ces derniers poursuivent selon lui la même mission historique que leurs antiques prédécesseurs, en tant que témoins du message évangélique. La destruction du temple et la dispersion des Juifs contribuent à faire raisonner ce message dans le monde entier, à diffuser ces livres qui, selon Augustin, appartiennent désormais aux chrétiens. C'est pourquoi les Juifs doivent être préservés, on l'a vu. On a parfois voulu voir ici une forme de bienveillance, qui contrasterait avec le reste de la tradition chrétienne ancienne. Reconnaître l'utilité théologique des Juifs implique de les protéger, de s'assurer qu'ils continuent de porter ce témoignage qu'ils rendent aux chrétiens. Toutefois, la doctrine d'Augustin sanctionne aussi leur marginalisation au sein de la société chrétienne.

3. Du peuple témoin au peuple maudit

Il y a de toute évidence deux manières d'aborder la doctrine augustinienne. La première souligne son rôle positif dans l'histoire des relations entre Juifs et chrétiens. C'est Augustin qui a donné à l'Église les arguments justifiant la survie et la protection des Juifs au sein de la société chrétienne. Dans cette perspective, Augustin apparaît presque comme une figure héroïque, celui a permis aux Juifs de bénéficier de cette tolérance. Le philosophe Moïse Mendelssohn, exaspéré par l'injonction publique du pasteur zurichois Johann Casper Lavater, lui demandant de réfuter ses arguments en faveur du christianisme ou de se convertir, écrivit ainsi, avec une certaine ironie : « Bénie soient les cendres du bienveillant théologien qui le premier affirma que Dieu nous a préservé pour être une preuve visible de la vérité de la religion nazaréenne. Sans cette belle intuition, nous aurions depuis longtemps été exterminés, humainement parlant. »⁷⁶ L'autre manière d'interpréter la doctrine augustinienne, c'est de voir celle-ci comme une manière de formuler en termes théologiques l'assujettissement des Juifs à l'ordre chrétien : un discours qui n'accorde une place aux Juifs que dans la mesure où ils accepteraient d'être au service du pouvoir chrétien et de demeurer confinés à ce rôle de témoins en vertu duquel on les tolère. Les Juifs, dans cette perspective, ne sont jamais qu'un objet soumis au bon vouloir, et à la constante supervision, des autorités chrétiennes, qui pourraient être tentées de suspendre leur bienveillante tolérance à la moindre incartade. Ils ne sauraient avoir d'existence en-dehors du cadre délimité par le discours chrétien. Augustin apparaît ici comme le formidable théoricien d'une société appelée à se confondre avec l'Église, celui-là même qui, comme l'a bien rappelé Peter Brown, a notamment inventé l'idée d'une discipline chrétienne⁷⁷.

Il ne nous faut pas nécessairement trancher entre ces deux lectures. L'une, en effet, signale le caractère révolutionnaire de l'interprétation augustinienne du rôle et du statut des Juifs dans l'histoire du Salut, et souligne combien l'évêque d'Hippone se démarque dans le contexte de l'antijudaïsme antique, ce qui implique de regarder en amont ; l'autre accentue le rôle que la doctrine du peuple témoin va jouer dans la construction du rapport de domination qui va historiquement caractériser les relations entre Juifs et chrétiens, et nous invite donc à regarder en aval. Lorsque la papauté médiévale s'exprime sur le statut des Juifs, elle le fait d'ailleurs rarement sans rappeler le cadre très strict à l'intérieur duquel s'applique la doctrine augustinienne du peuple témoin et donc s'exerce la bienveillante protection de l'Église. L'« infidélité » (*perfidia*) des Juifs doit constamment être dénoncée, souligne la *Constitutio pro Iudaeis* publiée par Innocent III en 1199 et réitérée sous diverses formes par ses successeurs. Ceux-ci ne doivent pas être opprimés « étant donné que la vérité de notre foi se trouve établie

⁷⁶ M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Brockhaus, Leipzig 1843, vol. 3, p. 103 (tr. D. Barbu).

⁷⁷ P. Brown, *La vie de saint Augustin*, tr. fr. J.H. Marrou, Seuil, Paris, 197, p. 275-287.

par eux », mais de même les Juifs doivent-ils veiller à ne pas « outrepasser ce qui est permis par la loi », encore moins chercher à se hisser « au-dessus des chrétiens »⁷⁸.

Des Juifs figés dans le temps

La doctrine du peuple témoin a également construit une certaine idée des Juifs et du judaïsme dans l'imaginaire chrétien. Augustin faisait en effet des Juifs une figure qui résiste au temps : ils ne le réalisent pas eux-mêmes, mais les Juifs sont enfermés dans leur « antiquité obsolète »⁷⁹ (*in vetustate supervacanea*). Ce qu'ils figurent a été réalisé dans le peuple chrétien, et si les Juifs subsistent c'est donc comme un signe qui évoque essentiellement le passé. Leurs rites, lois et cérémonies sont désormais caducs, mais ils sont néanmoins tolérés, c'est uniquement car ils annoncent la religion véritable. Sur le long chemin qui doit amener l'humanité vers la cité céleste, prêchait l'évêque d'Hippone, les Juifs indiquent la route aux voyageurs, sans jamais la voir eux-mêmes ; ils sont comme des « pierres milliaires ... insensibles et immobiles »⁸⁰. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin souligne la dimension vivante du témoignage fourni par les Juifs : d'une justification négative de la survie et de la soumission des Juifs, il fait de la doctrine augustinienne la justification positive d'une forme de tolérance à l'égard de leur religion. Il transforme pour ainsi dire leurs rites et traditions en un objet qui mérite l'attention du théologien et doit être conservé aussi à ce titre. Thomas écrit ainsi :

Du fait que les Juifs observent leurs rites, qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les Juifs sont tolérés avec leurs rites.⁸¹

Le témoignage que portent les Juifs est cependant figé dans le temps. Il constitue une borne, un monument ou un « objet-témoin ». Les Juifs eux-mêmes ne sont plus maîtres de leur destin. Cette image, qui a durablement marqué les conceptions chrétiennes des Juifs et du judaïsme, vient toutefois se heurter, à la même époque, à la découverte du fait que les Juifs ne se contentent pas de subir passivement leur châtement. Ceux-ci disposent d'une tradition interprétative foisonnante, qui contraste avec l'image d'une religion figée dans le temps et soumise à la lettre des commandements bibliques. De même disposent-ils d'un vaste arsenal polémique et contre-exégétique (généralement interprété au prisme de la notion de blasphème) qu'ils n'hésitent pas à opposer au discours chrétien⁸².

Les Juifs apparaissent d'autant plus comme une menace, que « le monde chrétien a pris conscience du fait que le judaïsme constitue une force active spirituelle et intellectuelle, capable

⁷⁸ Texte dans S. Simonsohn *The Apostolic See and the Jews*, vol. 1, *Documents: 492-1404*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988, p. 74-75. Voir S. Grayzel, « The Papal Bull *Sicut Judeis* », dans Meir Ben-Horin, B. D. Weyrub, S. Zeitlin (éds.), *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Brill, Leyde 1962, p. 243-80. De manière Générale, cf. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen-Âge*, Cerf, Paris, 1990, p. 137-157 pour ce qui concerne la protection des Juifs, et p. 159-197 pour les restrictions qui leur sont imposées.

⁷⁹ Augustin, *Contre les Juifs*, VI, 8.

⁸⁰ Augustin, *Sermon CXCIX*, 2 ; tr. J.-B. Raux, Bar-le-Duc 1866.

⁸¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* IIa-IIae, q. 10, art. 11 (Cerf, Paris 1985).

⁸² R. Chazan, *Fashioning Jewish identity in medieval western Christendom*, Cambridge University Press Cambridge 2004. Sur la polémique juive au Moyen-Âge, voir aussi D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages : A Critical Edition of the Nizzahbon Vetus*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphie 1979 ; D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the the Middle Ages*, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland 2007².

non seulement de se défendre mais aussi d'attaquer le christianisme et de formuler des critiques similaires à celles de certains groupes hérétiques »⁸³. À propos du procès du Talmud, qui se tient à Paris dans les années 1240, Gilbert Dahan observe finement que ce qui scandalise les chrétiens, c'est « le fait que les Juifs semblent être infidèles à leur propre religion ... se détournant des commandements de l'Ancien Testament, ils se mettent sous le joug d'une loi autre, le Talmud Les Juifs sont en conséquence déclarés hérétiques – non pas, bien sûr, à l'égard de la religion chrétienne, mais à l'égard de leurs propres dogmes », du moins tels qu'on les imagine⁸⁴. Le Talmud est condamné et brûlé en Place de Grève, avec la bénédiction de l'Université de Paris. Et quand bien même nombre de théologiens chrétiens trouveront dans la littérature rabbinique une nouvelle mine de ressources pour interpréter le sens littéral des Écritures, celle-ci devient aussi une composante centrale de ce discours qui envisage le judaïsme comme une religion fondamentalement anti-chrétienne, qui ne peut dès lors plus être tolérée, sinon en faisant l'objet d'une stricte supervision⁸⁵. Cette mission est d'ailleurs confiée à l'Inquisition dès 1267, étant donné le fait que les rites et blasphèmes des Juifs sont susceptibles de contribuer à la propagation de l'hérésie. Mais dès lors, une question se pose : s'ils sont les témoins d'une religion nouvelle, absurde, blasphématoire et hérétique, faut-il encore tolérer les Juifs ?

Les ennemis du Christ

Dans un article important publié en 1968, Amos Funkenstein soulignait le profond changement qui caractérise l'attitude du monde chrétien à l'égard des Juifs dans le second Moyen-Âge⁸⁶. Ce changement d'attitude transparaît déjà dans les écrits que Pierre le Vénérable (1094-1156), abbé de Cluny, consacre aux Juifs, au mitant du XII^{ème} siècle⁸⁷. Comme l'a noté Dominique Iogna-Prat, « les écrits de Pierre le Vénérable reflètent de façon microscopique les mécanismes d'exclusion et de diabolisation des Juifs » qui se mettent alors en place⁸⁸. Au roi France, Louis VII, qui prépare la Croisade, Pierre écrit au printemps 1146 :

⁸³ J. Y. B Hood, *Aquinas and the Jews*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphie 1995, p. 83-84.

⁸⁴ G. Dahan, « Introduction. Textes et contextes de l'affaire du Talmud », in G. Dahan (éd.), *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244*, Cerf, Paris 1999, p. 7-20, ici p. 17.

⁸⁵ A. Boureau, *L'évènement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Belles Lettres, Paris, 20004, p. 251. De manière générale, voir Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs*. Cf. également D. C. Klepper, *The insight of Unbeliever s: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish text in the later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie 2007.

⁸⁶ A. Funkenstein, « Ha-temurot be-vikkuaḥ ha-dat she-bein yehu-dim le-notsrim ba-me'ah ha-yod-bet », *Zion* 33 (1968), p. 122-144, en anglais : « Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages », *Viator* 2 (1971), p. 373-382, repris Id., *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles 1993, p. 172-201. Voir également J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, Ithaca 1982, p. 51-76 ; Id., *Living Letters of the Law*, op. cit., p. 313-189 ; R. Chazan, « Twelfth-Century Perceptions of the Jews : A Case Study of Bernard of Clairvaux and Peter the Venerable », dans J. Cohen (éd.), *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Harrasowitz, Wiesbaden 1996, p. 187-201 ; D. J. Lasker, « Jewish-Christian Polemics at the Turning Point : Jewish Evidence from the Twelfth Century », *Harvard Theological Review* 89.2 (1996), p. 161-173.

⁸⁷ Funkenstein, « Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics », op. cit., p. 379-381. Voir aussi « Y. Friedman, An Anatomy of Anti-Semitism : Peter the Venerable's Letter to Louis VII, King of France (1146) », *Bar-Ilan Studies in History* 1 (1978), p. 87-102 ; Id., « Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicholas Donin (1144-1244) », dans G. Dahan (éd.), *Le brûlement du Talmud à Paris*, op. cit., p. 171-189 ; M. Kniewasser, Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny », *Kairos XXII* (1980), p. 34-76 ; J.-P. Torell, « Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable », *Cahiers de civilisation médiévale* 30 (1987), p. 331-356 ; Y. Resnick, « Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam », *Medieval Encounters* 24.5-6 (2018), p. 510-529 ; et de manière générale, D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Aubier, Paris 1996.

⁸⁸ Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, op. cit., p. 273.

À quoi servirait de poursuivre et de combattre é l'extérieur ou aux frontières les plus lointaines les ennemis de l'espérance chrétienne, si de méchants vils blasphémateurs bien pires que les Sarrasins, les Juifs, non pas loin de nous, mais au milieu de nous, blasphèment, méprisent et déshonorent impunément le Christ et tous les mystères de la foi chrétienne ?⁸⁹

S'il ne faut les tuer, car Dieu ne veut pas qu'ils disparaissent, c'est parce qu'il leur réserve un supplice bien plus grand, « une vie pire que la mort ». Les Juifs, écrit Pierre, ont versé le sang du Christ ; ils l'ont injurié, insulté lorsqu'il était vivant et encore aujourd'hui, alors qu'il trône éternellement en majesté, ils ne cessent de l'assaillir de blasphèmes⁹⁰. Les tuer, non, mais les châtier, oui : jusqu'au triomphe final de l'Évangile, il faut en effet qu'ils demeurent « esclaves, malheureux, craintifs, gémissants et exilés sur cette terre ». Et Pierre d'exhorter le roi à leur faire porter le coût de la Croisade, comme pour leur faire payer le prix de la crucifixion. De fait, les Croisades marquent un tournant. On sait les massacres qui les ont accompagnées. Si Dieu veut que les Juifs vivent, ceux-ci apparaissent aussi comme une épiné plantée dans le sein de la chrétienté, les « ennemis intérieurs de l'Église », comme le note un chroniqueur latin (*intestinos hostes aecclesiae*)⁹¹. Guibert de Nogent évoque les mots des Croisés, en route vers la Terre Sainte : « Notre intention est d'aller attaquer les ennemis de Dieu en Orient, non sans avoir à traverser de vastes territoires. Mais nous avons ici même, sous nos yeux, les Juifs ! Or il n'existe pas de race plus hostile à Dieu. »⁹² Ces mêmes mots, ou presque, sont ailleurs attribués au moine Raoul, qui sillonne les provinces de France et d'Allemagne, et incite les foules à massacrer les Juifs : « Avant de vous battre contre les Ismaélites, vengez Celui qui a été crucifié ! Ses ennemis, les Juifs, ne sont-ils pas ici, tout près de vous ? »⁹³ Et c'est ce même discours que convoque Pierre le Vénérable au moment d'inviter le roi de France à faire payer les Juifs.

Certes, à la même époque, Bernard de Clairvaux (1090-1153), réagit face à ces violences anti-juives. Dans une célèbre encyclique sur la Croisade, il cite à son tour les mots du Psaume 59 – « Ne les tue pas ! » – et rappelle l'enseignement d'Augustin :

[Les Juifs] sont pour nous des lettres vivantes qui nous rendent constamment présente la passion du Seigneur. C'est pour cela qu'ils ont été dispersés dans tous les pays, afin d'être partout les témoins de notre rédemption, tout en subissant le juste châtiment d'un tel crime.⁹⁴

⁸⁹ Lettre 130, dans G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Harvard University Press, Cambridge 1967, vol 1, p. 328 ; traduction dans Torell, « Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable », *art. cit.*, p. 340.

⁹⁰ Torell, « Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable », p. 338, note que l'accusation de blasphème semble être, chez Pierre, un véritable « tic de langage ».

⁹¹ *Ekkehardi Chronicon Universale*, cité dans G. Dahan, « Die erste Kreuzzug. Die Beziehung zwischen Juden und Christen », *Judaica* 52 (1996), p. 221-236, repris en français dans Id. *Les Juifs en France médiévale. Dix études*, Cerf, Paris, 2017, p. 23-39, ici p. 26. De manière générale voir. R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1987.

⁹² Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. E.-R. Labande, Belles Lettres, Paris, 1981, p. 246.

⁹³ Chazan, *European Jewry*, *op. cit.* p. 76-78 ; G. Dahan, « Saint Bernard et les Juifs », *Archives juives* 23 (1987), p. 59-64, repris dans Id., *Les Juifs en France médiévale*, *op. cit.*, p. 103-11. Ces propos sont également repris dans les chroniques hébraïques de la Croisade ; cf. A. Neubauer, M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Leonhard Simion, Berlin, 1892, p. 47.

⁹⁴ Traduction dans J. Regnard, « Le sens de la permanence du peuple juif pour Saint Bernard », *Collectanea Cisterciensia* 67 (2005), p. 102-111, ici p. 105 ; cf. également J. Leclercq, « Pour une histoire de l'encyclique de saint bernard sur la croisade », dans *Études de civilisation médiévale, Ixe – XIIIe siècles : mélanges offerts à E. R. Labande*, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, Poitiers 1975, p. 470-490 ; Dahan, « Saint Bernard et les Juifs », *art. cit.*

C'est à la fin des temps, lorsque toutes les Nations auront reçu l'Évangile, qu'Israël sera sauvé, selon les mots de l'épître aux Romains (11, 25-26). Le rabbin Éphraïm de Bonn cite lui aussi le Psaume 59 au moment d'évoquer le fait que Dieu a entendu le cri des Juifs, et envoyé Saint Bernard, « un prêtre intègre, honoré et respecté par tous les clercs de France », pour prêcher aux chrétiens que « quiconque touche à un Juif pour lui prendre la vie, c'est comme s'il s'attaquait à Jésus lui-même. »⁹⁵ Mais c'est moins par charité que Bernard rappelle que les Juifs doivent ainsi être préservés dans l'attente du Jugement dernier, que parce qu'ils font précisément partie du plan divin. Ils sont « les témoins de notre rédemption », écrit-il, et à c'est à ce titre qu'ils subsistent et « subissent une captivité cruelle sous des rois chrétiens ».

Limites du modèle augustinien

À la doctrine augustinienne s'oppose ainsi un nouveau discours, qui insiste sur l'inimitié et l'hostilité continue des Juifs, qui non contents d'avoir jadis tué le Christ, poursuivent aujourd'hui encore les chrétiens avec la même haine et le même acharnement. Sans doute Bernard était-il moins virulent que son contemporain, l'abbé de Cluny. S'il rappelait dans ses sermons l'acharnement et la haine dont les Juifs avaient fait preuve à l'égard du Rédempteur, il ne faisait pas nécessairement de cette haine une caractéristique essentielle du peuple d'Israël. Chez Pierre le Vénérable, en revanche, les Juifs actuels, ses contemporains, ne sont pas moins coupables de cruauté que leurs ancêtres. Il souligne d'ailleurs qu'ils ne se soumettent plus à la Bible mais à une « nouvelle loi » (*nova lex*), laquelle cause de leur obstination perfide et le de leur hostilité à l'égard des chrétiens.

Ce n'est que quelques décennies plus tard, toutefois, que ce changement de ton s'impose. Les Juifs se trouvent d'ailleurs bientôt soumis à des restrictions nouvelles, sanctionnant leur marginalisation au sein de la société chrétienne. Il leur est interdit d'épouser des femmes chrétiennes comme de demeurer mariés à une femme qui aurait accepté le baptême, de posséder des esclaves chrétiens, ou d'exercer des charges publiques « puisqu'il est plus qu'absurde que quelqu'un qui blasphème le Christ exerce le pouvoir d'une magistrature sur les chrétiens » (Latran IV, chapitre 69)⁹⁶. Les chrétiens doivent autant que possible se tenir à l'écart des Juifs, ne pas manger avec eux, ne pas interagir avec eux au-delà du strict nécessaire et surtout éviter de débattre avec eux de sujets touchant à la foi.

Les Juifs qui vont hanter le discours chrétien du bas Moyen Âge, ce sont ces Juifs dont on affirme qu'ils se sont détournés de la loi de Moïse ; des Juifs instrumentés par le Diable, que le Talmud contribue à maintenir dans l'erreur⁹⁷. Leur statut de témoin passe au second plan. La doctrine augustinienne devient toujours plus vacillante, quand bien même elle continuerait d'être régulièrement invoquée

4. Judaïsme, histoire et histoire des religions

⁹⁵ Dahan, « Saint Bernard et les Juifs », *art. cit.*, p. 104.

⁹⁶ A. Garcia y Garcia (éd.), *Constitutiones quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican 1981, p. 108-109, tr. L. Foschia [<http://telma.irht.cnrs.fr/outils/relmin/extrait30331/>]. De manière générale, cf. S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Dropsie College, Philadelphie, 1933 ; Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs*, p. 159-197 ; S. Simonsohn *The Apostolic See and the Jews*, vol. 7 : *History*, Toronto 1991.

⁹⁷ F. Trachtenberg, *The Devil and the Jews : The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, The Jewish publication society, Philadelphie 1943 ; A. A. Patschovsky, « Der "Talmudjude". Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas », dans A. Haverkamp, F.-J. Ziwe (éds.), *Juden in der christlichen Umwelt*, Duncker & Humblot, Berlin 1992, p. 13-27. Cf. Également les études réunies dans Cohen, *From Witness to Witchcraft*, *op. cit.*

Lorsqu'elle apparaît dans la première modernité, l'étude du judaïsme, qui est d'abord l'apanage des savants chrétiens, reste marquée par l'idée d'une opposition dialectique entre judaïsme et christianisme en tant que figures, respectivement, de l'ancien et du nouveau⁹⁸. Les Juifs, leur histoire, leurs rites, leurs textes et traditions n'ont d'intérêt, dans cette perspective, que dans la mesure où ils constituent la source d'où a émergé le christianisme. Leur étude vise d'abord à comprendre le texte de l'Ancien Testament et à décrire le monde qui a donné naissance au Nouveau. C'est ce monde-là que semblent perpétuer les lois et coutumes des Juifs, qui sont donc à nouveau perçus comme des « témoins », mais dans un sens quelque peu différent : il ne s'agit plus de rappeler ce que les Juifs n'ont pas vu, et donc le châtement qu'ils donnent à voir, mais de souligner au contraire qu'en les observant l'on peut avoir un aperçu de ce monde passé, dans lequel s'enracine le christianisme.

Renouveaux du témoignage juif

Richard Simon, dans son introduction à la traduction française des *Rites et cérémonies des Juifs* du rabbin vénitien Leone Modena, souligne ainsi qu'« on ne peut bien connaître la religion chrétienne, qu'on ne soit instruit de celle des Juifs qui en étaient la figure »⁹⁹. Il ajoute, comme pour justifier l'intérêt d'un ouvrage décrivant en détail les rituels en usage parmi les Juifs à son époque : « Ceux qui ont composé le Nouveau Testament étaient juifs, il est impossible de l'expliquer que par rapport au judaïsme »¹⁰⁰. Le propos n'est pas seulement historique, mais également polémique : il s'agit pour Simon de mettre en évidence la continuité qui lie l'Ancien et le Nouveau Testament et de montrer que les rites et croyances des catholiques, dont les protestants dénoncent le caractère idolâtre, procèdent eux aussi de la volonté divine. À l'inverse, lorsque les auteurs protestants affirment que « tout le service religieux des Juifs consistait en des actes, des rites et des observances extérieurs et symboliques qui, en eux-mêmes, sans l'institution de ce qu'ils étaient censés représenter, ne servaient à rien », ils attaquent en fait l'Église de Rome comme un nouvel exemple de « ritualisme » juif¹⁰¹.

L'orientaliste et théologien anglais Humphrey Prideaux, dans un ouvrage publié en 1715 et rapidement traduit en français sous le titre *Histoire des Juifs et des peuples voisins, depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de Jésus-Christ* (6 volumes, Amsterdam, 1722-1726), explique ainsi avoir terminé son histoire là où « l'Ancienne Dispensation finit & la Nouvelle commence », c'est-à-dire avec la mort du Sauveur, laquelle constitue « le vrai point où ces deux Dispensations se succèdent l'une à l'autre » :

Car ce fut alors que l'Église Judaïque fut abolie, & que la Chrétienne lui fut substituée. Alors cessa la Loi de Moïse & commença celle du Christ & son Évangile : C'est là le [*sic*] période où finit l'accomplissement de toutes les Prophéties du Vieux Testament qui regardent la personne du Messie pendant son séjour sur la terre (vol. 3, Préface).

⁹⁸ T. Dunkelgrün, « The Christian Study of Judaism in Early Modern Europe », dans Karp J., Sutcliffe A. (éds.), *The Cambridge History of Judaism, vol. VII : The Early Modern World, 1500-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 315-348. De manière Générale, cf. F. E. Manuel, *The Broken Staff. Judaism Through Christian Eyes*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

⁹⁹ J. Le Brun, G.G. Stroumsa, *Les Juifs présentés aux chrétiens. Textes de Léon de Modène et de Richard Simon*, Belles Lettres, Paris 2004, p. 3-4.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 7.

¹⁰¹ D. Forbes, *Some Thoughts Concerning Religion Natural and Revealed and the Manner of Understanding Revelation*, Londres 1735, p. 34 (trad. Daniel Barbu), cite dans J. Z. Smith, *To Take Place : Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 173, et n. 25.

Plus d'un siècle plus tard, le grand orientaliste français Ernest Renan soulignait encore le fait que le christianisme constituait, selon lui, l'« accomplissement », le « but », la « raison dernière » du judaïsme¹⁰². L'histoire du christianisme, explique Renan, trouve son origine dans l'histoire des Juifs. S'adressant à la (toute jeune) Société des études juives en 1883, il explique d'ailleurs que « les origines du christianisme ... doivent être placés au moins 750 ans avant Jésus-Christ, à l'époque où apparaissent les grands prophètes, créateurs d'une idée entièrement nouvelle de la religion. C'est là votre gloire, Messieurs, la gloire d'Israël, c'est là le grand secret dont vous êtes les dépositaires : ... c'est dans le sein d'Israël que s'est accompli d'une manière définitive le passage de la religion primitive, pleine de superstitions malsaines, à la religion pure et, on peut le dire, définitive de l'humanité. »¹⁰³ Ce n'est pas dans la loi mais dans les prophètes, en particulier Isaïe, que Renan identifie la figure d'une religion nouvelle, « pure », « universelle », une religion du cœur et de l'esprit, un christianisme débarrassé des dernières scories de l'idolâtrie et vers lequel tend l'histoire religieuse de toute l'humanité. La frontière qui sépare érudition et apologétique est souvent bien fragile, mais comme on le voit, l'histoire des religions, dont Renan est sans doute l'un des grands ancêtres, a longtemps assumé sans autre formalité la dette qui la reliait à l'historicisme augustinien.

Judaïsme et histoire des religions

Par-delà l'histoire des rapports entre Juifs et chrétiens, le discours augustinien sur les Juifs et le judaïsme des Juifs a aussi constitué une sorte de paradigme, de modèle, pour penser, de manière générale, l'histoire des religions. Comme l'observe Philippe Borgeaud, « les Juifs inaugurent ce qui va devenir le paradoxe fondamental du regard chrétien sur l'ensemble des autres religions : les autres religions sont fausses, voire diaboliques, mais susceptibles tout aussi bien de véhiculer des traces, des ombres, des fragments de vérité »¹⁰⁴.

Cette intuition se confirme lorsque l'on considère la posture adoptée par certains des « grands ancêtres » des sciences religieuses au XIX^e siècle, comme F. Max Müller, professeur de Sanskrit et de mythologie comparée à l'Université d'Oxford (1823-1900)¹⁰⁵. Pour Müller, les rapports que le christianisme a, dès ses origines, établis avec le judaïsme, offrent à celui-ci une position tout à fait privilégiée, en tant que terreau d'une science des religions :

Aucune autre religion n'offre, si je puis dire, un sol mieux préparé pour la culture de la théologie comparée. La position que le christianisme occupa, dès l'origine, vis-à-vis du judaïsme, fut comme une première leçon en matière de théologie comparée.¹⁰⁶

« Si nous avons appris à voir dans la religion exclusive des Juifs », poursuit Müller, « comme une préparation de la religion cosmopolite, universelle, humaine par excellence, nous éprouverons bien moins de difficultés à découvrir dans le labyrinthe de autres religions un ordre et un dessin cachés. »¹⁰⁷ La science des religions promue par Max Müller visait d'ailleurs

¹⁰² Sur Renan et les Juifs, voir les belles pages de M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Gallimard, Paris 1989, p. 75-111.

¹⁰³ Ernest Renan, « De l'identité originelle et de la séparation graduelle du judaïsme et du christianisme. Conférence faite à la Société des études juives, le 26 mai 1883 », *Annuaire de la société des études juives*, 1884 [http://judaisme.sdv.fr/histoire/document/jud-chr22/renan/renan.htm.]

¹⁰⁴ P. Borgeaud, « Antijudaïsme et théorie des figures », p. 38 ; et voir désormais Id., *La pensée européenne des religions*, Seuil, Paris, 2021, p. 115-137.

¹⁰⁵ Sur F. M. Müller et la « science de la religion », voir E. Sharpe, *Comparative religion. A History*, Duckworth, Londres 1986 (2^{ème} éd.), p. 27-46 ; H. G. Kippenberg, *La découverte de l'histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, tr. fr. J. Greisch, Salvat, Paris 1999, p. 86-109.

¹⁰⁶ F. Max Müller, *La science de la religion*, tr. fr. H. Dietz, Germer Baillière, Paris 1873, p. 30.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 30-31.

d'étendre à tous les textes sacrés de l'humanité la lecture figuriste qu'Augustin appliquait au texte de la Bible. Pour Müller en effet, chacun de ces textes renferme en son cœur un même cri d'amour vers Dieu, qu'il revient au philologue de débarrasser de sa gangue, de toute la mythologie venue l'encombrer. Dans cette perspective, tous les peuples du monde témoignent d'un même message universel, d'une vérité qui se révèle pleinement dans le christianisme. Ailleurs, la référence à Augustin est explicite, puisque Müller affirme avoir pour objectif de reconstruire la Cité de Dieu¹⁰⁸. D'ailleurs, celle-ci pourra désormais s'appuyer « sur des fondations aussi larges que les extrémités du monde », grâce au colossal travail de collecte et de traduction de tous les « livres sacrés » des peuples orientaux entrepris sous sa direction¹⁰⁹. Ce qu'il reste à faire, c'est de passer ces livres au crible d'une interprétation qui permettra d'en révéler la signification profonde, une signification que seul le savant occidental est en mesure d'identifier, et que les gardiens de l'une ou l'autre de ces vénérables traditions sont, à l'instar des Juifs, incapables de saisir.

La question n'est pas de savoir s'il convient de qualifier Müller de crypto-théologien, mais bien d'observer les continuités qui se tissent entre le discours chrétien ancien sur les Juifs et le judaïsme et les structures épistémologiques de cette nouvelle discipline qui, à la fin du XIX^e siècle, prendra le nom d'histoire des religions. Dans ce contexte, les Juifs passent au second plan : ils ne sont plus qu'un témoin parmi d'autres. C'est l'humanité entière, écrit Max Müller, que la main de Dieu a guidé « dans sa marche inconsciente vers le christianisme »¹¹⁰.

Une conception de l'histoire

Plus encore que le regard que pose l'Occident sur les autres religions, c'est aussi un certain rapport à l'histoire et à ceux qui en témoignent qu'esquisse la théorie augustinienne du peuple témoin. Amos Funkenstein identifiait ainsi dans l'œuvre de Saint Augustin les racines théologiques de l'historicisme ; non seulement parce qu'il faudrait, nous dit Augustin, être attentif au contexte historique dans lequel s'inscrit la parole divine, dont il souligne qu'elle renvoie, comme l'a noté Carlo Ginzburg, « à un passé très lointain, très différent du monde dont [Augustin et ses lecteurs] étai[en]t familier[s] », mais aussi parce que les formes mêmes les plus modernes de narration historique sont longtemps resté tributaires de l'idée d'une convergence entre histoire et prophétie formalisée par l'évêque d'Hippone¹¹¹. Lorsqu'il apparaît au sortir de la Renaissance, l'historien n'est plus, comme dans l'Antiquité, celui qui voit et qui témoigne, encore moins celui qui doit arbitrer entre différentes perspectives, mais bien celui qui a appris à creuser les textes dans le but de révéler une trajectoire qui nous lie au passé, qui sait déchiffrer les sources et déceler entre les lignes les événements qu'elles annoncent, et dont seul lui, qui vient après, peut identifier la trace.

L'affirmation du lien qui unit l'Ancien au Nouveau Testament suppose une herméneutique de l'histoire, scrutée à la fois pour les leçons qu'elle porte et les événements qu'elle préfigure. On peut évidemment critiquer une telle perspective téléologique, mais celle-ci constitue sans l'un des socles sur lequel l'histoire a été bâtie en tant que discipline. François Hartog rappelait que lorsque l'histoire devient véritablement une science, au XIX^e siècle, elle se constitue essentiellement comme une science des traces écrites :

¹⁰⁸ F. Max Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, tr. fr. G. Harris, Didier et Cie, Paris, 1872, p. xx.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. xxi.

¹¹¹ C. Ginzburg, « La lettre tue », *Critique* 769-770 (2011), p. 576-605, ici p. 581. Cf. A. Funkenstein, *Théologie et Imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, tr. fr. J.-P. Rothschild, PUF, Paris 1989, p. 231-328 ; S. Moyn, « Amos Funkenstein and the Theological Origins of Historicism », dans R. S. Westman et D. Biale (éds.), *Thinking Impossibilities. The Intellectual Legacy of Amos Funkenstein*, University of Toronto Press, Toronto 2008, p. 143-166.

Les sources deviennent des données qui, dûment traitées et mises en machines, disent ce qu'elles ne pouvaient dire à l'état brut. Mis en série, les témoignages répondent à des questions qu'ils ne posaient pas directement. Les témoins du premier niveau ne savent pas ce qu'ils disent, plus exactement ils ne pouvaient pas le savoir : seul l'historien (mais cela vaut pour tout spécialiste des sciences sociales) est à même de déchiffrer, c'est-à-dire de reconstruire les messages dont ils étaient porteurs.¹¹²

Ce qu'Hartog ne semble pas avoir perçu ici, c'est combien la démarche d'Augustin, et de manière générale l'exégèse figurative promue par l'évêque d'Hippone, répond à une même ambition et suppose cette même position de surplomb.

5. Un Augustinisme qui s'ignore dans la pensée juive moderne ?

Nous souhaiterions ici terminer par une hypothèse, qui mériterait sans doute des recherches plus approfondies. Cette hypothèse se fonde sur le fait que l'on peut observer certaines analogies structurelles entre la doctrine augustinienne sur les Juifs et un certain nombre d'idées formulées par les penseurs juifs de la modernité. Il ne s'agit pas de postuler une influence directe d'Augustin ou de ses écrits sur la pensée juive moderne : notre suppose plutôt une forme d'intériorisation, sans doute largement inconsciente, d'une manière de concevoir le rôle des Juifs diffuse dans la société occidentale.

La position augustinienne à propos des Juifs peut être ramenée à quatre propositions :

1. La « persévérance du fait juif » (malgré la venue du Christ) demande à être expliquée et justifiée
2. Les Juifs continuent d'exister en vue d'autre chose qu'eux-mêmes. Tant leurs textes (par leurs prophéties) qu'eux-mêmes (par les conditions dégradées de leur existence) font *signe* vers autre chose (la véracité des prétentions chrétiennes)
3. Les Juifs ne comprennent pas leurs propres Écritures. Ils ne comprennent pas qu'elles sont, précisément, un signe, ni ce vers quoi elles font signe
4. Ils servent de témoignage aux chrétiens ou, de manière plus générale, aux non-Juifs.

Il convient sans doute de rappeler ici ce fait, que soulignait l'historien Jacob Katz en introduction à son ouvrage sur l'émancipation des Juifs : « Lorsque, partout en Europe, les cadres de la société traditionnelle éclatèrent, plus une société avait été de type traditionnel, plus sa métamorphose fut profonde »¹¹³. Or les Juifs d'Europe, y compris d'Europe occidentale, ont constitué jusqu'à l'époque moderne une société plus traditionnelle au sein de la société chrétienne, structurée autour de ses pratiques et rituels distincts et, dans une certaine mesure, demeurée en marge du processus de sécularisation qui s'était mis en place à partir de la Renaissance. L'entrée des Juifs dans la modernité a dès lors inauguré une crise profonde, accompagnée d'un obscurcissement de leurs traditions. Si le projet moderne d'émancipation s'est, dès son commencement, accompagné d'une « question juive »¹¹⁴, les Juifs eux-mêmes engagés dans ce processus ont été amenés à s'interroger sur la signification de la persistance de leur judéité dans la société moderne. Là où la tradition rabbinique trouvait dans l'exil une justification paradoxale de l'existence juive, à la fois en tant sanction de l'infidélité du peuple

¹¹² F. Hartog, « Le témoin et l'historien », *Gradhiva*, 27 (2000), p. 1-14, sp. 11.

¹¹³ J. Katz, *Hors du ghetto. L'émancipation des Juifs en Europe, 1770-1870*, tr. fr. J.-F. Sené, Hachette, Paris 1984, p. 12.

¹¹⁴ B. Karsenti, *La question juive des modernes : philosophie de l'émancipation*, PUF, Paris 2017.

d'Israël et en tant que preuve de la permanence de l'Alliance, la pensée juive moderne est confrontée à une situation nouvelle où la notion même d'« exil » est remise en cause. C'est vraisemblablement ce qui explique les affinités qui se laissent observer entre les propositions augustinienne résumées ci-dessus et la manière dont les penseurs juifs de la modernité vont essayer d'expliquer la condition juive moderne. Ces affinités se révèlent en particulier dans la nécessité de justifier l'existence juive, et dans l'affirmation du fait que les Juifs ne comprennent pas le sens véritable de leurs textes et traditions.

Moses Mendelssohn : apologie et sémiotique

Moses Mendelssohn (1729-1786) est souvent considéré comme le père de la pensée juive moderne. Les textes les plus célèbres qu'il consacre au judaïsme constituent en effet une sorte de point d'origine dans l'émergence de la « question juive » au XVIII^e siècle. Mendelssohn va à la fois revendiquer l'émancipation des Juifs, c'est-à-dire l'égalité de statut, et justifier la persévérance de la judéité dans la société moderne. Tant son *magnus opum*, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme* (1783) que, quinze ans auparavant, la lettre au pasteur Lavater (1769), visent à répondre à des mises en demeure publiques de justifier l'attachement au judaïsme du grand *Aufklärer* de Berlin, sous peine, en cas d'échec, de tirer les conséquences qui s'imposent et de se convertir au christianisme. C'est donc en tant que moderne, en tant qu'homme des Lumières que Mendelssohn doit s'expliquer. Le discours juif moderne est ainsi d'emblée lié à cette nécessité de faire l'apologie, non pas du judaïsme lui-même, mais de sa persistance dans le contexte moderne.

On a pu noter plus haut que Mendelssohn, dans sa correspondance avec Lavater, mentionne Augustin, auquel il reconnaît le mérite d'avoir permis la survie des Juifs à travers les siècles. Au-delà de cette allusion, un élément central de sa conception du judaïsme pourrait être rapproché de la doctrine augustinienne. Mendelssohn reprend à son compte la terminologie chrétienne (généralement employée à des fins polémiques contre le « ritualisme » juif) de la « loi cérémonielle » (*Zeremonialgestz*), déjà utilisée par Spinoza¹¹⁵. Il inscrit cette loi cérémonielle dans ce que l'on pourrait appeler une « sémiologie religieuse »¹¹⁶. Selon Mendelssohn, en effet, les origines de l'idolâtrie se confondent avec l'histoire de l'écriture. L'usage de signes, note-t-il, est nécessaire à l'accumulation des connaissances. L'idolâtrie suppose toutefois une confusion entre signifiant et signifié, ce qui aboutit à une véritable fétichisation du signe¹¹⁷. Or la « loi cérémonielle » des Juifs constitue « une sorte d'écriture vivante » (*eine lebendige ... Art von Schrift*) qui permet d'obvier à ce processus de fétichisation du signe¹¹⁸. Les lois juives visent à susciter en permanence l'étonnement (notamment des enfants) et le questionnement. Elles sont donc des *signes* dont le sens est extérieur. Mais vers quoi font-elles signe ? Une certaine ambiguïté est ici entretenue par Mendelssohn. D'un côté, ces lois constituent pour lui un rappel constant de certaines « vérités éternelles » (comme l'existence et l'unicité de Dieu), ce qui permet de contrevenir à la tendance naturelle des êtres humains à oublier ces vérités¹¹⁹ ; d'un autre, il considère que le sens ultime de leurs lois *doit* échapper aux Juifs, sans quoi elles ne pourraient pas provoquer le nécessaire renouvellement permanent du questionnement qui permet à ceux-ci d'échapper à l'erreur idolâtre¹²⁰.

¹¹⁵ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 5.

¹¹⁶ Voir notamment D. Lemler, « La pharmacie de Maïmonide et de Mendelssohn : l'écriture comme remède et pis-aller dans la philosophie juive », dans V. Feuillebois et A. Mangeon, *Fictions pensantes : bibliothèques d'hier, d'aujourd'hui et d'ailleurs*, Hermann, Paris 2023, p. 59-78, sp. 71 sq.

¹¹⁷ M. Mendelssohn, *Jérusalem : ou Pouvoir religieux et judaïsme*, tr. fr. D. Bourel, Gallimard, Paris 2007, p. 142 sq.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 140-141.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 136 et 173.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 140-141.

En d'autres termes, lorsqu'il est amené à justifier l'existence juive dans la société moderne, Mendelssohn fait de l'observance des commandements un *signe* qui pointe en direction d'une vérité qui échappe en partie aux Juifs eux-mêmes. On peut évidemment trouver des antécédents à cette position au sein de la tradition juive : l'idée selon laquelle l'existence des Juifs constituerait le signe ou la preuve d'une vérité extérieure aux Juifs eux-mêmes fait par exemple écho aux propos du philosophe médiéval Juda Halevi, pour lequel les Juifs sont la preuve de l'existence d'une loi divine¹²¹. Le caractère instrumental des commandements, dont la finalité ne réside pas en eux-mêmes, est également présent chez Maïmonide¹²². L'analogie avec la position augustinienne n'en est toutefois pas moins frappante.

La mission universelle d'Israël

Si pour Mendelssohn la loi juive constitue un signe, ce signe est avant tout adressé aux Juifs eux-mêmes. Son approche sémiologique de la Loi en tant que justification de l'existence juive ouvre néanmoins la voie à une idée qui va prendre une importance de plus en plus marquée chez les penseurs juifs européens du XIX^e siècle : la mission universelle d'Israël. Ici n'est pas le lieu de retracer l'histoire de ce motif, qui pouvait trouver appui sur plusieurs passages des prophètes, comme Isaïe 49, 6 : « J'ai fait de toi (Israël) une lumière pour les nations ». On se contentera de mentionner quelques-unes des occurrences les plus significatives de cette idée, qui prend une importance inédite dans la pensée juive postérieure à l'Émancipation.

En 1845, Salomon Munk, l'un des grands représentants de la toute jeune « Science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*) écrit ainsi à propos de l'histoire des Hébreux que la mission de ce peuple « se résume dans ces mots *Connaître Dieu et le faire connaître*. » Cette histoire, poursuit Munk, « finit par le Messie, c'est-à-dire par le triomphe de la foi monothéiste sur le polythéisme des gentils ». En effet :

Dès que la terre des païens accueille les germes de cette foi, le peuple hébreu a terminé son existence politique sur le sol où la foi devait se développer et mûrir ; mais il survit à sa ruine et il continue à exister comme société religieuse, parce que, selon lui, le triomphe n'est pas accompli.¹²³

Selon Munk, l'existence politique (c'est-à-dire étatique) des Hébreux ne devait servir qu'à faire germer l'idée monothéiste, appelée à être ensuite diffusée parmi les « païens ». Le christianisme a assuré cette diffusion à sa façon, mais si les Juifs (ou chez Munk les Hébreux) continuent à exister, c'est parce qu'ils récusent la version chrétienne du monothéisme. Leur persévérance sous la forme « d'une société religieuse » (selon un partage moderne entre politique et religion que Munk tient pour évident) est le résultat de cette croyance dans le fait d'être dotés d'une « mission » auprès des non-Juifs, une mission qui n'est pas encore accomplie. L'existence continue des Juifs, comme leur dispersion, n'a ainsi de sens qu'en vertu d'une vérité qu'ils portent et qui, à travers eux, est communiquée aux non-Juifs.

Chez Leo Baeck (1873-1956) et Hermann Cohen (1842-1918), deux penseurs (l'un rabbin et l'autre philosophe) associés à divers titres au courant réformé du judaïsme allemand, le thème de la mission universelle d'Israël va de pair avec une relativisation de l'importance du rituel dans la vie juive, qui témoigne de l'opacité de sa signification pour nombre de Juifs d'Europe occidentale après l'Émancipation. Leo Baeck se singularise dans la pensée juive moderne par ce que l'on peut qualifier de « missionarisme » juif. Dans son ouvrage, *L'essence du judaïsme*

¹²¹ Voir en particulier, J. Halevi, *Le Kuzari*, tr. fr. Ch. Touati, Verdier, Lagrasse 1994, I, 10, p. 9.

¹²² M. Maïmonide, *Le guide des égarés*, tr. fr. S. Munk, Maisonneuve & Larose, Paris 2003, III, 32 et passim.

¹²³ S. Munk, *Palestine, description géographique, historique et archéologique*, Firmin Didot, Paris 1845, p. 99.

(1905, remanié en 1922, puis 1923) il offre non seulement une défense du judaïsme visant à contrer l'antijudaïsme du théologien luthérien Adolf von Harnack (dont l'*Essence du christianisme* était paru en 1900), mais présente aussi le judaïsme comme seul véritable monothéisme susceptible de devenir la « religion du monde entier ». Ce judaïsme universel se résume toutefois à ce que Baeck désigne comme sa part « éthique », savoir l'impératif de justice et de charité. Il est expurgé de toute dimension rituelle : le système légal formulé dans la Bible, puis amplifié par la tradition rabbinique, n'aura été qu'un moyen de préserver l'idéal monothéiste dans l'histoire :

On n'a jamais manqué de se poser cette question bien commode : est-ce que cette haie protectrice (*dieser Zaun* : c'est-à-dire la *halakhah*) qui entourait et qui entoure encore le judaïsme (*der das Judentum umgeben hat und umgibt*) est bien nécessaire ?¹²⁴

Le judaïsme est *entouré* de la loi, mais en tant qu'idéal éthique, son *essence* existe indépendamment de celle-ci. Pour la plupart des Juifs, cette essence est toutefois devenue obscure. Ils confondent le judaïsme avec la haie qui vise à le protéger, vis-à-vis de laquelle ils devraient témoigner d'une certaine gratitude, mais pas se soumettre aveuglément. C'est ce monothéisme éthique qui constitue pour Baeck l'essence du judaïsme qui s'adresse à l'humanité entière. Les Juifs préservent ainsi un message universel, alors même que ce message est brouillé pour nombre d'entre eux¹²⁵.

On trouve également cette image de la loi juive en tant « muraille » chez Hermann Cohen, lequel écrit : « Avec son instinct historique, la nation (juive) a érigé cette muraille de protection (*Schutzmauer*) pour combattre le nivellement de sa spécificité, en la préservant de la destruction totale »¹²⁶. Pour Cohen, la loi rabbinique est, pour l'essentiel un dispositif visant à garantir la perpétuation de l'identité collective des Juifs. Si certains points peuvent en être allégés en fonction des circonstances historiques, la loi reste ainsi une catégorie fondamentale du judaïsme. L'isolement qu'elle met en œuvre est ce qui permet la perpétuation du monothéisme¹²⁷. Toutefois, Cohen raicalise encore la thèse de Mendelssohn : la loi constitue fondamentalement (et dès l'origine) un « système de symboles » qui fait *signe* vers l'idéal monothéiste¹²⁸. Au demeurant, chez Cohen, le nom même d'Israël est un signe qui point en direction d'une humanité messianique. C'est ce que suggère selon lui le motif biblique du « reste d'Israël », qui désigne certes une communauté réelle, mais qui est aussi le symbole d'une humanité accomplie :

[Le] reste d'Israël, c'est l'Israël de l'avenir ..., un Israël idéal ... L'élection d'Israël n'a que cette signification symbolique : ... permettre de substituer la vocation religieuse à la conscience nationale. Dès le départ, ce symbolisme supérieur présage la vocation messianique d'Israël, son élévation (*Aufhebung*) à l'humanité.¹²⁹

Comme chez Augustin, les Juifs et leurs lois fonctionnent comme des *signes* dont la signification échappe (au moins partiellement) aux premiers intéressés. Dans cette perspective,

¹²⁴ L. Baeck, *L'essence du judaïsme*, tr. fr. M.-R. Hayoun, PUF, Paris 1993, p. 357 (traduction modifiée). Cf. Mishnah, *Avot*, I, 3 : « Faites une haie autour de la Torah ».

¹²⁵ Y. Fehler, *The Jewish Imperial Imagination : Leo Baeck and German-Jewish Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, p. 46-47, présente la notion de « mission » des Juifs chez L. Baeck comme une « inversion » de la doctrine augustinienne.

¹²⁶ H. Cohen, *Religion de la raison : tirée des sources du judaïsme*, tr. fr. A. Lagny et M. de Launay, PUF, Paris 1994, p. 474.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 506.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 474.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 366 (traduction modifiée).

la loi juive est en grande partie devenues en grande partie obsolète. Les Juifs eux-mêmes subsistent en tant que porteurs d'un message qui s'adresse en vérité à l'humanité tout entière.

Dès 1891, Ahad Haam (pseudonyme d'Asher Ginzburg), l'une des grandes figures du sionisme culturel, avait formulé depuis Odessa une critique virulente du motif de la « mission » d'Israël. Il identifiait en celui-ci la « servitude intellectuelle » des Juifs d'Europe occidentale ; une servitude qui était selon lui le prix qu'ils avaient dû payer pour l'obtention de leurs droits politiques. L'obtention de ces droits s'accompagnait d'un renoncement de toute identification politique du peuple juif, au profit d'une identité strictement « religieuse »¹³⁰. Dès lors, seule la diffusion du monothéisme justifie encore l'existence des Juifs en tant que tels. La manière dont Ahad Haam décrit la position des penseurs de la mission d'Israël est particulièrement intéressante. Il s'appuie ici sur une lecture serrée du texte de Salomon Munk que nous avons cité :

Ce sont nos Écritures Saintes qui garantissent le progrès (de la connaissance religieuse) et ce faisant, (ces penseurs) nous attribuent à nous le mérite de faire ce qui est nécessaire au progrès religieux. C'est pour cela et uniquement pour cela que nous devons rester fidèles à notre étendard jusqu'à la fin des temps.¹³¹

Or les Écritures existent indépendamment des Juifs, observe Ahad Haam. Cette justification strictement religieuse de l'existence juive ne constitue donc pas une raison suffisante au fait de rester juif, qui plus est dans un contexte qui voit progresser de façon inquiétante un nouvel antisémitisme, fondé sur l'idée de race (nous sommes à la veille de l'affaire Dreyfus). Sans en avoir conscience, sans doute, Ahad Haam assimile l'idée de mission des Juifs à la position augustinienne : les Juifs véhiculent malgré eux, à leur détriment, à travers leurs Écritures, une vérité qui s'adresse avant tout aux autres. Il conclut d'ailleurs en soulignant que l'Émancipation a suscité une question qui ne se pose pas en Europe de l'Est, où l'égalité politique reste un objectif très théorique. Cette question, c'est celle de la nécessité de l'existence juive, malgré la « bonne nouvelle » que constitue l'entrée dans la modernité ; une question qui fait de toute évidence écho à celle que posait Augustin, quant à ce qui justifiait l'existence continue des Juifs après la venue du Christ. « Pour ma part », écrit Ahad Haam, « je n'éprouve aucun besoin d'élever mon peuple aux cieux et de le situer au-dessus de tous les peuples, afin de lui procurer un "permis d'exister". Je sais, moi, "en vertu de quoi, je resterai juif" ; ou, plus exactement, je ne comprends absolument pas le sens que cette question pourrait avoir. »¹³²

Deux interrogations ont guidé ce parcours à travers l'histoire, les précédents et la réception de la doctrine augustinienne du peuple témoin : la première concerne l'impact concret du discours théologique formulé par Augustin sur les rapports entre groupes et communautés religieuses, la manière dont ce discours se construit et se déploie dans le temps, et dont il finit par façonner une certaine réalité sociale comme un certain imaginaire des Juifs et du judaïsme ; la seconde concerne le rôle de ce même discours dans l'histoire du regard que nous portons sur le passé, c'est-à-dire la manière dont ce discours structure parfois encore nos propres cadres de pensée. C'est à une question qui porte en définitive sur notre propre rôle, en tant qu'historiennes et

¹³⁰ À ce sujet, voir aussi L. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton University Press, Princeton 2011.

¹³¹ Ahad Haam, « La servitude dans la liberté », *Ha-Melitz*, 2-4 mars 1891, trad. fr. dans D. Charbit, *Sionismes : textes fondamentaux*, Albin Michel/Menorah, Paris 1998, p. 68 (traduction modifiée).

¹³² *Ibid.*, p. 72 (traduction modifiée).

historiens de ce que l'on appelle conventionnellement des « religions », et qui souligne la nécessité d'adopter une posture qui n'est ni celle du témoin ni celle de l'avocat.