

Jean-Christophe Attias

Culture sépharade et culture biblique : une affinité élective ?

Douzième conférence Alberto-Benveniste



Centre Alberto-Benveniste d'études sépharades
et d'histoire socioculturelle des Juifs

Sommaire

Le Centre Alberto-Benveniste d'études sépharades et d'histoire socioculturelle des Juifs.....	5
Administration et renseignements pratiques.....	15
<i>Douzième conférence Alberto-Benveniste :</i>	
Culture sépharade et culture biblique : une affinité élective ?, <i>par Jean-Christophe Attias.....</i>	17
L'auteur.....	39

LE CENTRE ALBERTO-BENVENISTE D'ÉTUDES SÉPHARADES ET D'HISTOIRE SOCIOCULTURELLE DES JUIFS



Le Centre Alberto-Benveniste a été créé le 1^{er} janvier 2002 au sein de la Section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE, Sorbonne), à l'initiative d'Esther Benbassa, directrice d'études, et grâce au soutien financier de Serge et Monique Benveniste (Lausanne et Lisbonne) qui ont souhaité ainsi honorer la mémoire de leur père, Alberto Benveniste. Il a, depuis juin 2008, le statut de « laboratoire de l'EPHE ». Depuis le 1^{er} janvier 2010, il est par ailleurs l'une des composantes de l'UMR 8596 (Centre Roland-Mousnier, Université Paris-Sorbonne/CNRS/EPHE).

Le Centre Alberto-Benveniste a pour vocation première le **développement de la recherche et l'encouragement de la création sur le monde judéo-ibérique avant et après l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492**, aussi bien dans le domaine de la langue que dans ceux de la culture et de l'histoire. Il fournit l'encadrement scientifique adéquat et peut offrir des aides matérielles et financières à la fois aux étudiants et aux chercheurs confirmés.

En 2004, Serge et Monique Benveniste ont créé, à la mémoire de leur mère, la « **Bourse Sara Marcos de Benveniste en études juives** ». Cette bourse, d'un montant de 3 800 €, est depuis lors décernée chaque année par le Centre Alberto-Benveniste à un(e) étudiant(e) en master II ou en doctorat inscrit(e) dans un établissement d'enseignement supérieur français.

Depuis 2002, le Centre Alberto-Benveniste organise la « **Conférence Alberto-Benveniste** » annuelle assurée par un universitaire français ou étranger de renom et donnant lieu à publication.

Les conférences

La première conférence Alberto-Benveniste a été prononcée par Yirmiyahu Yovel, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem et à la New School for Social Research de New York, le 15 janvier 2002, à 17 h, en Sorbonne, salle Liard, sur « La nouvelle altérité : dualités marranes des premières générations ».

La seconde conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Nathan Wachtel, professeur au Collège de France, le 12 novembre 2003, à 17 h, en Sorbonne, salle Liard, sur « Résurgences marranes dans le Brésil contemporain ». Elle a été suivie d'un récital de chants traditionnels judéo-espagnols de Sandra Bessis, accompagnée par Isabelle Quellier et Anello Capuano.

La troisième conférence Alberto-Benveniste a été présentée par Alisa Meyuhas Ginio, professeur à l'Université de Tel-Aviv, le 27 janvier 2004, à 17 h, en Sorbonne, salle Liard, sur « La Bible populaire sépharade comme mémoire de la vie juive ». Elle a été suivie d'un récital de guitare classique espagnole par Patrick Rostaing et de la lecture par Emmanuelle Grönvold et Smadi Wolfman d'extraits de *Séfarade*, d'Antonio Muñoz Molina, Prix Alberto-Benveniste 2004 de littérature.

La quatrième conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Ron Barkai, professeur à l'Université de Tel-Aviv, le 25 janvier 2005, en Sorbonne, salle Liard, sur « Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne médiévale ». Elle a été suivie d'un concert du groupe *Sefarad* spécialement venu de Turquie.

La cinquième conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Gil Anidjar, professeur à l'Université Columbia de New York, le 23 janvier 2006, en Sorbonne, salle Liard, sur « Cabale, littérature et séphardité ». Elle a été suivie d'un concert de fado par Bevinda et ses musiciens.

La sixième conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Aron Rodrigue, professeur à l'Université Stanford (États-Unis), le 22 janvier 2007, en Sorbonne, salle Liard, sur « Les Sépharades et la "Solution finale" ». Elle a été suivie d'un récital de chants judéo-espagnols par Claire Zalamansky.

La septième conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Béatrice Perez, maître de conférences à l'Université de Rennes II, le lundi 21 janvier 2008, en Sorbonne, salle Liard, sur « Systèmes d'exclusion et ostracisme contre les nouveaux-chrétiens en Espagne sous les Rois Catholiques ». Elle a été suivie par un récital de chants séfardis de Marlène Samoun accompagnée par Pascal Storch à la guitare et Rachid Brahim-Djelloul au violon.

La huitième conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Bernard Vincent, directeur d'études à l'EHESS, le lundi 26 janvier 2009, en Sorbonne, salle Liard, sur « De l'Espagne des trois religions à l'Espagne du Roi Catholique (xv^e-xviii^e siècle) ». Elle a été suivie par un récital, *Sépharabesques*, par Pedro Aledo et Nadir Marouf.

La neuvième conférence Alberto-Benveniste a été présentée par Michèle Escamilla, professeur émérite de l'Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense, le lundi 25 janvier 2010, à 17h, en Sorbonne, salle Liard, sur « L'enfant et l'inquisiteur dans l'Espagne des xvi^e et xvii^e siècles ». Elle a été suivie par un récital de chansons traditionnelles judéo-espagnoles par l'ensemble *Presensya*.

La dixième conférence Alberto-Benveniste a été donnée par Louise Bénat-Tachot, professeur à l'Université Paris-Sorbonne, le lundi 17 janvier 2011, à 17 h, à l'École Normale Supérieure, salle Dussane, sur « Cristóbal de Haro, un marchand judéoconvers entre trois mondes au xvi^e siècle ou le défi d'une "globalisation" avant l'heure ». Elle a été suivie par un récital de chants sépharades traditionnels et contemporains avec Mónica Monasterio, accompagnée par Horacio Lovecchio, spécialement venus d'Espagne.

En cette occasion et pour célébrer le dixième anniversaire du Centre Alberto-Benveniste, les dix premières conférences Alberto-Benveniste ont été réunies dans un volume unique : Esther Benbassa (éd.), *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto-Benveniste », 2011.

La onzième conférence Alberto-Benveniste a été prononcée par Silvia Planas Marcé, directrice de l'Institut d'études Nahmanide qui dépend du Musée d'histoire des Juifs de la ville de Gérone (Espagne), le lundi 23 janvier 2012, à 17 h, à l'École Normale Supérieure, salle Dussane, sur « Filles de Sarah. Les femmes juives dans la Catalogne du Moyen Âge ». Elle a été suivie d'un récital de chansons traditionnelles judéo-espagnoles par l'*Ensemble Saltiel*.

Le Centre Alberto-Benveniste attribue chaque année un **prix de la recherche** et un **prix littéraire**, dotés de 1 500 € chacun, pour une œuvre publiée en français ou produite en France et ayant un lien direct avec son domaine d'intérêt.

Les lauréats du Prix de la recherche (2002-2013)

2002 : Nathan Wachtel pour *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes* (Seuil).

2003 : Sonia Fellous pour *Histoire de la Bible de Moïse Arragel. Quand un rabbin interprète la Bible pour les chrétiens* (Somogy).

2004 : Charles Mopsik (1956-2003) pour l'ensemble de son œuvre et notamment pour *Le Sexe des âmes* (L'Éclat).

2005 : Daniel Lindenberg pour *Destins marranes* (Hachette/Pluriel) et Marie-Christine Varol pour son enseignement et son *Manuel de judéo-espagnol* (L'Asiathèque).

2006 : Jonathan Israel pour *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* (Éditions Amsterdam).

2007 : Danielle Rozenberg pour *L'Espagne contemporaine et la Question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire* (Presses universitaires du Mirail).

2008 : Béatrice Perez pour *Inquisition, Pouvoir, Société. La province de Séville et ses judéoconvers sous les Rois Catholiques* (Champion).

2009 : Rifat Bali pour l'ensemble de ses travaux consacrés à l'histoire des Juifs de Turquie.

2010 : Katherine E. Fleming pour *Grèce - Une histoire juive* (Princeton University Press).

2011 : Aron Rodrigue pour l'ensemble de ses travaux.

2012 : Yirmiyahu Yovel pour *L'Aventure marrane* (Seuil).

2013 : Michael Studemund-Halévy pour l'ensemble de ses travaux.

Les lauréats du Prix littéraire (2002-2013)

2002 : Sylvie Courtine-Denamy pour *La Maison de Jacob* (Phébus) et Anne Matalon pour *Conférence au Club des Intimes* (Phébus).

2003 : Angel Wagenstein pour *Abraham le Poivrot* (L'Esprit des Péninsules).

2004 : Antonio Muñoz Molina pour *Séfarade* (Seuil). Mention spéciale du jury à Rosie Pinhas-Delpuech pour *Suite byzantine* (Bleu autour).

2005 : Caroline Bongrand pour *L'Enfant du Bosphore* (Robert Laffont).

2006 : Michèle Kahn pour *Le Roman de Séville* (Éditions du Rocher).

2007 : Moris Farhi pour *Jeunes Turcs* (Buchet-Chastel).

2008 : Jean-Pierre Gattégno pour *Avec vue sur le Royaume* (Actes Sud).

2009 : Richard Zimler pour *Le Gardien de l'aube* (Le Cherche-Midi).

2010 : Éliette Abécassis pour *Sépharade* (Albin Michel).

2011 : José Manuel Fajardo pour *Mon nom est Jamaïca* (Métailié).

2012 : Metin Arditi pour *Le Turchetto* (Actes Sud).

2013 : Ronit Matalon pour *Le Bruit de nos pas* (Stock). Prix spécial d'encouragement à Janine Gerson pour *Bella. Itinéraire mémoriel* (Édilivre).

Le Centre Alberto-Benveniste organise régulièrement des **colloques** réunissant des spécialistes autour d'un thème lié à l'histoire et à la culture du monde judéo-ibérique.

Les 22, 23 et 24 mars 2003, des « **Flâneries littéraires sépharades. Lisbonne, Paris, Istanbul...** » ont été organisées à Paris. Fruit d'un partenariat du Centre avec divers organismes privés et publics (la Mairie de Paris, le Centre National du Livre, le Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, l'Université Stanford/Centre Taube pour les études juives, l'Institut Simon Dubnow de l'Université de Leipzig, la DAAD, la Fondation du Cinquième Centenaire, la Section des Sciences religieuses de l'EPHE, le Centre d'Histoire moderne et contemporaine des Juifs de l'EPHE, l'Association pour la Promotion des Études sur le Judaïsme d'Orient et des Balkans, la BRED Banque Populaire et l'Ambassade de Turquie à Paris), ces trois journées ont été marquées par les événements littéraires et scientifiques suivants : le 22 mars, à la Salle Olympe de Gouges, dans le XI^e arrondissement de Paris, le public a pu rencontrer une douzaine d'écrivains français et étrangers ayant mis l'univers sépharade au centre de leur œuvre, et des extraits de leurs derniers romans ont été lus par l'actrice Judith Magre ; le 23 mars, à l'auditorium du Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, Pierre Arditi a lu des textes autobiographiques d'Elias Canetti ; le 24 mars, un colloque international sur l'histoire de la littérature sépharade, qui s'est tenu en Sorbonne, a réuni les meilleurs spécialistes français et étrangers. Les actes de ce colloque ont paru sous la direction d'Esther Benbassa et sous le titre *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2005.

Les 22 et 23 novembre 2007, un colloque international intitulé « **Itinéraires sépharades. Complexité et diversité des identités** », coorganisé par le Centre et par le Mediterranean Studies Forum de l'Université Stanford et avec le soutien de l'EPHE, a réuni en Sorbonne près d'une trentaine de chercheurs, seniors et juniors, français et étrangers. Les actes ont été publiés, sous la direction d'Esther Benbassa et sous le titre *Itinéraires sépharades. Complexité et diversité des identités*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto-Benveniste », 2010.

Le 18 janvier 2011, à l'occasion de son dixième anniversaire et à la suite de sa dixième conférence (le 17 janvier), le Centre Alberto-Benveniste a organisé une journée exceptionnelle de colloque sur « **Les Sépharades et l'Europe** ». Les actes en ont été publiés, sous la direction de Jean-Christophe Attias et sous le titre *Les Sépharades et l'Europe. De Maïmonide à Spinoza*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto-Benveniste », 2012.

Le Centre Alberto-Benveniste assure enfin la tenue et l'enrichissement constants d'un **fonds de documentation** et d'une **bibliothèque** destinés à faciliter le travail des chercheurs et des étudiants.

Si cette vocation « sépharade » reste centrale, l'évolution naturelle du Centre ainsi que les intérêts propres de ses membres ont conduit à une extension et à une diversification de son champ d'intervention qui en font aujourd'hui une structure de recherche unique en Europe. Études sépharades proprement dites s'y combinent désormais, et depuis plusieurs années, aux études d'**histoire socioculturelle du monde juif** ainsi qu'aux études d'**histoire comparée des minorités**. À ce titre, le Centre est également régulièrement coorganisateur de colloques scientifiques et d'événements citoyens touchant à des thématiques larges (histoire socioculturelle des Juifs, histoire et sociologie comparées des minorités, études postcoloniales, etc.), donnant ordinairement lieu à publication.

L'**activité éditoriale** du Centre n'a cessé de se renforcer. Depuis 2006, le Centre a été à l'origine de plusieurs publications collectives, notamment parues dans la collection des « Cahiers Alberto-Benveniste », désormais accueillie par les Presses de l'université Paris-Sorbonne.

Les Cahiers Alberto-Benveniste

- Hélène Guillon et Antoine Emmanuel (dir.), *Constructions identitaires et représentations des minorités*, Paris, Centre Alberto-Benveniste, 2006.
- Stéphanie Laithier et Hélène Guillon (dir.), *L'Histoire et la Presse*, Paris,   ditions Le Manuscrit, 2007.
- Stéphanie Laithier et Vincent Vilmain (dir.), *L'Histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2008.
- Eva Touboul Tardieu, *S  phardisme et Hispanit   : L'Espagne à la recherche de son passé (1920-1936)*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2009.
- Esther Benbassa (dir.), *Itinéraires sépharades. Complexité et diversité des identités*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010.
- Esther Benbassa (dir.), *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen âge à nos jours*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011.
- Katherine E. Fleming, *Juifs de Gr  ce (xix^e-xx^e siècle)*, trad. de l'américain par Bernard Frumer, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011.
- Colette Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb. Naissance d'une historiographie coloniale*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011.
- Jean-Christophe Attias (dir.), *Les Sépharades et l'Europe. De Maïmonide    Spinoza*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012.
- Denis Vaugeois, *Les Premiers Juifs d'Amérique (1760-1860). L'extraordinaire histoire de la famille Hart*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012.
- Hélène Guillon, *Le Journal de Salonique. Un périodique juif dans l'Empire ottoman (1895-1911)*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2013.

Le Centre Alberto-Benveniste a noué, sur la longue durée, des liens solides et productifs avec divers partenaires étrangers tels, entre autres, le Département d’Histoire, le Taube Center for Jewish Studies et le Sephardic Studies Project de l’Université Stanford, New York University, la chaire « Alberto-Benveniste » d’études sépharades de l’Université de Lisbonne et le Centre d’études de l’Holocauste et des minorités religieuses d’Oslo.

Entre janvier 2009 et décembre 2011, le Centre Alberto-Benveniste a abrité le **Groupe d’études transversales sur les mémoires** (GETM). Ses activités (séminaires mensuels, journées d’études, colloques) ont été placées sous la responsabilité scientifique d’Esther Benbassa. Il a réuni des historiens, des anthropologues, des sociologues, des psychanalystes, des muséographes, des spécialistes en neurosciences, etc., pour analyser, dans une approche pluridisciplinaire, les phénomènes de mémoire aussi bien que d’oubli.

Les enseignements d’Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, les deux chevilles ouvrières du Centre, ont été distingués en 2008-2010 par la **Posen Foundation (The Center for Cultural Judaism, États-Unis)**, ce qui a intégré le Centre Alberto-Benveniste à une constellation prestigieuse d’universités (essentiellement nord-américaines, telles Harvard, UCLA, etc., et israéliennes) dévouant une part de leur activité à l’étude et à l’enseignement des dimensions séculières (*secular*) de l’histoire et des cultures juives.

Pour plus de renseignements :
www.centrealbertobenveniste.org

ADMINISTRATION ET RENSEIGNEMENTS PRATIQUES

Directrice

- Esther Benbassa, *directrice d'études à l'École pratique des hautes études, titulaire de la chaire d'histoire du judaïsme moderne*

Présidents d'honneur

- Monique Benveniste
- Serge Benveniste

Conseil scientifique

- Jean-Christophe Attias, *directeur d'études à l'École pratique des hautes études, titulaire de la chaire de pensée juive médiévale (vi^e-xvii^e siècle), directeur-adjoint du Centre*
- Esther Benbassa
- Aron Rodrigue, *professeur d'histoire et titulaire de la chaire Eva Chernov Lokey en études juives à l'Université Stanford, directeur du Stanford Humanities Center*
- Sarah Abrevaya Stein, *professeur à l'Université de Californie, Los Angeles, titulaire de la chaire Maurice-Amado d'études sépharades*
- Yaron Tsur, *professeur à l'Université de Tel-Aviv*

Assistante de production et d'édition¹

- France Facquer

Adresse

Centre Alberto-Benveniste
EPHE
41, rue Gay-Lussac
75 005 Paris

Téléphone : 01 45 88 25 12

Fax : 09 61 54 45 49

Courriel : contact@cab-ephe.org

Site web : www.centrealbertobenveniste.org

¹ Emploi-tremplin subventionné par la Région Île-de-France.

CULTURE SÉPHARADE ET CULTURE BIBLIQUE : UNE AFFINITÉ ÉLECTIVE ?

Jean-Christophe Attias

Le concept d'affinité élective a une longue histoire. C'est l'alchimie médiévale qui l'a produit, la chimie moderne s'en est ensuite emparée, Goethe et la littérature romantique se le sont approprié pour penser la naissance et le développement du sentiment amoureux, Max Weber, enfin, l'a décliné dans le champ des sciences sociales. Je ne reviendrai pas ici sur cette histoire, d'autres, plus inspirés et plus compétents que moi, l'ont fait et le feront encore¹. Je n'entends pas même proposer une définition précise de la notion, une définition qui me serait en quelque sorte particulière, ou que j'aurais conçue pour l'adapter au sujet qui est le nôtre ce soir.

Il sera certes bien un peu question d'amour, ce soir, puisque les Sépharades, ainsi que j'entends le rappeler, aiment effectivement la Bible – quoique d'une façon singulière, et non dépourvue d'ambiguïté – et que la Bible, si j'ose dire, le leur rend bien. Il sera bien aussi question, ce soir, d'une forme non moins singulière et non moins ambiguë d'alchimie culturelle en vertu de laquelle la Bible permet régulièrement au judaïsme sépharade de s'autodéfinir et de se construire face à – mais aussi en dialogue avec – ce qui n'est pas lui.

Lieu de rencontre, lieu d'affrontement, ou frontière, tout simplement, la Bible joue en fait en monde sépharade, ainsi que je vais tenter

¹ Voir par exemple Michael Löwy, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions* (127), juillet-septembre 2004, p. 93-103.

de le montrer, un rôle à la fois spécifique, récurrent et susceptible de variations multiples. Le Sépharade, la Bible et l'Autre forment un trio. Un trio constant, mais un trio changeant, aussi, tissant entre les trois termes qu'il associe des liens eux-mêmes changeants. Parce que l'Autre en jeu, dans ce trio, parce que l'Autre en cause, à la fois défi, séduction et menace, parce que l'Autre du Sépharade, dis-je, varie lui-même sans cesse, et contraint en quelque sorte à chaque fois le Sépharade, pour être soi-même, à jouer de la Bible d'une autre façon. Toute la richesse de la tradition culturelle sépharade, une grande part de cette richesse en tout cas, est peut-être justement là. Dans une expérience sans cesse renouvelée – et toujours risquée – de l'altérité, l'obligeant à sans cesse réinventer le rôle médiateur et la fonction de marqueur identitaire qu'elle a, dès l'origine, impartis à la Bible.

Les musulmans, le Coran, les Sépharades et la Bible

C'est en Orient que commence cette histoire. Avec le Coran, avec l'islam. Et face à eux. Après la mort de Mahomet, en 632, l'Empire musulman en pleine expansion s'étend en effet bientôt sur un immense territoire allant de l'Atlantique aux confins de l'Inde et de la Chine. Les nombreuses minorités juives qui y sont implantées délaissent progressivement leurs langues vernaculaires usuelles – l'araméen et le grec notamment – au profit de l'arabe, et elles entrent ainsi directement en contact avec la culture arabo-islamique. Née en Orient, se diffusant progressivement d'est en ouest, atteignant de nouveaux sommets en Espagne, cette culture jouit, y compris aux yeux des non-musulmans (Juifs et chrétiens notamment), d'un extraordinaire prestige. Elle n'est pas simplement « religieuse », elle est aussi « profane ». Elle s'est enrichie de l'immense corpus philosophique et scientifique hérité de la Grèce antique, traduit d'abord en syriaque et bientôt en arabe. Et le Coran

y joue naturellement un rôle central, mais un rôle, de fait, non exclusivement théologique.

L'islam et son Livre saint lancent assurément plus d'un défi aux Juifs et à leur Bible. Ici, cependant, le débat n'est pas grevé, comme il l'est avec le christianisme, par le double effet d'une appropriation et d'une adjonction. La Bible n'entre pas dans le canon des Écrits saints de l'islam, et le Coran, à la différence du Nouveau Testament des chrétiens, n'est pas venu « s'ajouter » à quelque « Ancien Testament » que ce soit. Les musulmans ne révèrent que le Coran, qui n'entre pas directement en concurrence avec les Écritures des deux monothéismes antérieurs. Celles-ci ont d'ailleurs valeur, aux yeux de l'islam lui-même, de révélations premières et, pour l'essentiel, authentiques. Certes, la Torah est censée avoir été abrogée par l'Évangile, puis par le Coran. Torah et Évangiles n'en sont pas moins réputés tirés des mêmes Tablettes gardées que le Coran, et ce sont eux qui font des Juifs et des chrétiens des « peuples du Livre » jouissant à ce titre, dans la société musulmane, du statut de *dhimmis* (protégés).

Sans doute le Coran et les théologiens musulmans reprochaient-ils à leurs prédécesseurs monothéistes d'avoir altéré ou « falsifié » leurs propres Écritures, détournant certains mots de leurs sens ou modifiant la forme de certains autres. Du côté juif, les accusés sont Moïse, certains rois ou prêtres israélites, Esdras le Scribe ; des contemporains du Prophète auraient de même délibérément dissimulé certains matériaux bibliques évoquant, par exemple, le châtement de l'adultère par lapidation, ou annonçant la mission de Mahomet lui-même. Enfin, maints détails – incohérences chronologiques, erreurs géographiques, contradictions, incongruités théologiques – témoignaient manifestement, selon ses critiques musulmans, d'un manque de fiabilité de la transmission du corpus biblique.

Pourtant, d'une certaine façon, pour le judaïsme, de telles remises en cause de la correction du texte lui-même étaient finalement beaucoup moins problématiques que la reconnaissance, par le christianisme, de son intégrité et de son authenticité, dès lors que

cette reconnaissance se doublait d'une appropriation et d'une réinterprétation globale. C'est ainsi, par exemple, que l'on peut comprendre qu'un Saadia Gaon (882-942), vivant pourtant dans un monde majoritairement musulman, ait jugé bon de polémiquer non contre l'islam, mais contre le christianisme, sans doute parce que celui-ci constituait, pour le judaïsme, une menace autrement plus grande que celui-là. De fait, le défi que le Coran et les Arabes lançaient aux Juifs était peut-être beaucoup plus esthétique, littéraire, culturel dirions-nous aujourd'hui, que strictement théologique.

Ce défi tenait en trois propositions : 1) le Coran est la meilleure des écritures jamais venues du Ciel ; 2) l'arabe est la meilleure des langues en laquelle Dieu ait parlé à ses fidèles ; 3) la meilleure poésie est la poésie arabe, laquelle sert aux anges pour louer Dieu dans les Cieux. L'excellence littéraire n'est pas dissociable, ici, de l'excellence théologique, et l'on peut même dire qu'en un sens, elle la précède et la fonde. Installant la langue et le texte du Coran au cœur d'un système particulièrement efficace d'autovalorisation, développant une science philologique, lexicographique et grammaticale exemplaire, et portant à un point jusqu'alors insoupçonné de perfection et de sophistication formelles l'art poétique arabe, la culture musulmane médiévale exerça sur les élites juives orientales et sépharades une indéniable séduction.

À cette séduction ces élites allaient répondre par une cooptation des valeurs de la société dominante, par une appropriation de ses canons esthétiques, par une imitation de ses productions et par une valorisation de leurs propres référents culturels. La Bible allait jouer le rôle du Coran, tandis que sa langue, l'hébreu, véhicule de la Révélation, bien sûr, mais aussi idiome d'expression, par excellence, de la poésie, jouerait celui de l'arabe.

À cet égard, le moment oriental et sépharade de la culture juive médiévale promet une définition originale, du point de vue juif, du statut de la Bible à la fois comme témoin linguistique et comme texte littéraire (et donc aussi comme texte révélé). On voit alors en effet se développer en monde sépharade une science philologique hébraïque

nouvelle (grammaire et lexicographie) d'une part, et, d'autre part, une poésie hébraïque (profane et religieuse). Toutes deux prennent exemple sur des précédents et des modèles arabes, mais elles installent aussi durablement la Bible et sa langue au centre. La première – la philologie – fait d'elles un objet d'étude exclusif. La seconde – la poésie – se les approprie comme matériau linguistique quasi exclusif, comme banque d'images et de formules, et, bien que d'une manière ambivalente, comme source d'inspiration et comme justification ultime.

Ce bouleversement n'induisit certes pas une réévaluation univoque de la Bible elle-même comme littérature. Ainsi, la plupart des commentateurs sépharades médiévaux allaient continuer d'ignorer la dimension esthétique du texte sacré, rares étant ceux, par exemple, à concéder que certaines répétitions ou certains parallélismes pouvaient y avoir une valeur proprement stylistique et ne pas apporter nécessairement d'informations nouvelles. Et les savants juifs demeureraient tiraillés entre l'affirmation de la supériorité absolue de l'Écriture à toute littérature existante et la conscience aiguë du fait que la poésie biblique n'en était pas moins très au-dessous des canons exigeants de la poésie arabe et hébraïque de leur temps. À moins, bien sûr, comme un Juda Halévi (vers 1075-1141), de ne voir dans cette apparente infériorité formelle que le revers d'une supériorité plus haute : la Bible ne torturait pas, comme les médiévaux, les lois de la syntaxe et de la sémantique hébraïques, elle prescrivait au contraire, avec les *te'amim*², une récitation convenable, sans jamais sacrifier le sens au mètre.

Un poète juif espagnol comme Moïse Ibn Ezra (vers 1055-après 1135) concède quant à lui, dans son art poétique – écrit en arabe –, qu'il est impossible de démontrer que l'Israël des temps bibliques, à l'ère de son indépendance et de sa puissance, ait jamais développé une poésie comparable à celle des médiévaux (juifs ou arabes). En cohérence avec les théories scientifiques de son époque, il estime

² Signes de ponctuation, d'accentuation et de cantilation guidant la lecture publique du texte biblique.

d'ailleurs que les terres arabes (et non la Terre sainte) sont, de toutes celles du monde habité, les mieux situées climatiquement, à savoir les plus propices au développement des belles-lettres, et il va jusqu'à expliquer de cette façon les effets bénéfiques de l'exil pour les Juifs qui se sont installés sur ces terres et qui, grâce à cette transplantation, ont connu une remarquable efflorescence culturelle. Il ne manque pas non plus de souligner le principe d'*imitation* des Nations (et, s'agissant de la poésie, d'imitation des Arabes) qui semble bien avoir présidé au développement de la culture juive dans l'Exil. En dépit de la centralité inédite reconnue à l'héritage biblique, le fossé *esthétique* ne pouvait donc être complètement comblé entre cet héritage et les productions littéraires juives postérieures.

Et sans doute valait-il mieux qu'il en fût ainsi. Si, comme l'affirme le même Moïse Ibn Ezra, « le meilleur du poème est ce qui, en lui, est mensonger » – à savoir son langage figuré –, que faudra-t-il penser, en effet, de la poésie biblique ? Comment aborder, par exemple, un Cantique des Cantiques dont l'inclusion dans le canon de l'Écriture sainte n'était rendue possible que par une interprétation entièrement allégorique ? Comment justifier le langage manifestement « mensonger » – poétique – dont use l'auteur biblique lorsqu'il fait ici mine – et fait seulement mine – de narrer une très humaine idylle amoureuse ? Sans doute en réaffirmant, malgré qu'on en eût, et en dernier recours, la fondamentale différence entre Bible et littérature. La poésie scripturaire utilisait un langage figuré qui, pour être faux dans son expression, était toujours vrai dans son contenu. C'était même par cela qu'elle se distinguait radicalement de la poésie médiévale, et, plus largement, de toute poésie profane³.

Le Coran, l'arabe, les musulmans n'en avaient pas moins définitivement installé la Bible au cœur de l'identité culturelle orientale et sépharade. En contexte arabo-islamique, l'Écriture sainte n'avait pas fait l'objet d'une appropriation de la société environnante. Elle était

³ Voir Moïse Ibn Ezra, *Sefer ha-iyunim ve-ha-diyunim*, édition du texte original et traduction hébraïque de A. S. Halkin, Jérusalem, Mekitsei Nirdamim, 1975, p. 47-49, 117 et 221.

reconnue par les non-Juifs, musulmans en l'occurrence, comme le bien propre des Juifs. Elle pouvait naturellement être en butte aux critiques. Mais elle avait pu, et même dû, pour les Juifs, servir d'appui à une affirmation de soi et à une revendication de grandeur tant littéraire que théologique. La Bible était devenue quelque chose comme le Coran des Juifs. La réaction aux éventuelles attaques se combinait ici à une forme claire d'émulation. Il s'agissait, sur son propre terrain (biblique et hébraïque), de faire – ou d'affirmer que l'on avait fait – aussi bien, voire mieux que ce que produisait la culture de l'Autre, l'« imitation » de cette culture de l'Autre, l'identification au moins partielle à cette culture étant une forme, certes paradoxale, mais réelle, d'affirmation de soi.

La Bible, marqueur ambigu d'une identité sépharade

Ce souci central, même lorsqu'il est inquiet, voire ambivalent, ce souci dans certains cas presque exclusif de la Bible comme langue, comme littérature, comme modèle, comme pilier de l'identité juive, comme source première d'une valorisation de soi parfois arrogante, marque sans conteste une rupture au regard de la tradition rabbinique classique. Une tradition rabbinique classique qui refuse d'isoler la Bible de ce qui, à ses yeux, peut seul en fonder et en guider l'usage et la lecture : la Loi orale. Une tradition rabbinique classique qui refuse aussi toute belle-lettrisation de l'Écriture, parce que l'Écriture n'est pas œuvre de poète mais inspirée par Dieu, qu'elle n'est point le lieu de la Beauté ni ne doit devenir la source d'un plaisir, mais qu'elle doit rester le vecteur de la Vérité et le conservatoire de la Loi divine. Peut-être plus que « typiquement juive », cette valorisation nouvelle de la Bible, manifestement inspirée par le modèle musulman, apparaît ainsi, dans le monde médiéval, comme typiquement *sépharade*.

Ce qu'illustre, par exemple, l'amère plainte qu'un Éfodi (Isaac ben Moïse Lévi, également surnommé « Profiat Duran ») fait entendre au début du xv^e siècle. Originaire de Catalogne, présent en Espagne

lors des grandes persécutions de 1391 et obligé de se convertir au christianisme, Éfodi a vécu en chrétien à Perpignan tout en poursuivant une activité littéraire hébraïque. Et lorsqu'il rédige son célèbre traité de grammaire, en 1403, il est redevenu juif. Y adoptant une approche historiographique et critique, Éfodi déroule le récit navré d'une dégradation progressive, au fil des siècles, de la science biblique et hébraïque, au sens philologique et linguistique, parmi les Juifs – une dégradation due autant aux rigueurs de l'Exil qu'à une négligence coupable des intéressés eux-mêmes. Insistant fortement sur les effets dévastateurs de cette négligence, y compris sur l'observance des commandements de la Torah – un peu comme si ne pouvait être bon Juif que le bon grammairien –, il constate que cette « maladie » touche tous ses contemporains, « sages et grands d'Israël » tenant pour « sot » celui qui occupe son temps à l'étude de l'Écriture, parce que, pour eux, c'est le Talmud qui est l'essentiel, et incapables, lorsque l'on cite devant eux un verset, ne serait-ce que de dire d'où ce verset est tiré... Reste que les plus atteints par cette ignorance sont bien, à ses yeux, les savants juifs de France et d'*Ashkenaz*⁴, à mille lieues, bien sûr, de l'antique tradition sépharade de valorisation des études bibliques et philologiques, mais aussi de l'érudition – à la fois scripturaire et talmudique – de l'un des maîtres majeurs de leur propre tradition, le Champenois Rashi (1040-1105)⁵.

Culture sépharade biblocentrée contre culture ashkénaze talmudocentrée ? La Bible comme pilier de l'identité sépharade cette fois non plus simplement face aux musulmans et à leur Coran, mais désormais face aux Ashkénazes et à leur Talmud ? Les choses ne sont

⁴ Dans la Bible, Ashkenaz est le fils de Gomer (Genèse 10, 1-3). Les sources talmudiques identifient déjà Gomer, fils de Japhet et petit-fils de Noé, à la Germanie, et, dès le XI^e siècle, *Ashkenaz* désigne la Lotharingie. Les communautés juives dites « ashkénazes » étaient initialement implantées dans le nord-est de la France, dans les Flandres et en Rhénanie. Persécutions et migrations repoussèrent rapidement les limites de l'aire culturelle ashkénaze qui finit par inclure l'Angleterre, l'Allemagne, la Suisse, le nord de l'Italie, et bientôt toute l'Europe centrale, l'Europe orientale et les Amériques. Actuellement, environ 70% du judaïsme mondial est ashkénaze. Lui-même divers et ayant toujours gardé le contact avec les communautés sépharades, le judaïsme ashkénaze a développé une culture spécifique, tant sur le plan littéraire et linguistique (avec le yiddish) que sur le plan rituel et religieux, intellectuel et juridique.

⁵ Profiat Duran, *Maase Efod*, édité par Jonathan Friedländer et Jakob Kohn, Vienne, 1865, p. 41.

certes pas si tranchées. Le monde sépharade, en dépit d'un biblocentrisme dominant, n'a jamais présenté l'image simplement inversée de sa contrepartie ashkénaze. Outre ce que cette dichotomie a de réducteur, ces deux aires culturelles du judaïsme médiéval ont évidemment toujours communiqué entre elles, elles ont tout aussi évidemment partagé nombre de référents culturels et théologiques communs, et ce d'autant plus qu'elles ont parfois eu à affronter les mêmes défis, tel, notamment, le défi chrétien. Un défi qui obligeait *tous* les Juifs, qu'ils fussent ashkénazes ou sépharades, à se réapproprier la Bible contre la tentative de dépossession que constituait le christianisme. Et qui, contre la prétention des chrétiens de détenir dans l'Évangile les clés ultimes de l'interprétation de l'Écriture, poussait *tous* les Juifs, qu'ils fussent ashkénazes ou sépharades, à réaffirmer avec force qu'eux seuls disposaient de l'unique Tradition véridique – la Tradition orale, la Tradition talmudique – en mesure d'en élucider le sens profond et authentique.

Il n'en reste pas moins que le monde sépharade tendit souvent à voir dans le Talmud plus une source juridique que le lieu d'une confrontation essentielle à l'édification de l'intellect et du sujet juifs, et qu'il hésita à en faire l'objet d'une étude conçue comme une fin religieuse en soi. Ainsi un Moïse Maïmonide (1138-1204), dans le *Guide des Égarés*, ne place-t-il pas au sommet de la hiérarchie du savoir ceux qu'il appelle les « casuistes », à savoir les talmudistes « qui admettent, par tradition, les opinions vraies, qui discutent sur les pratiques du culte, mais qui ne s'engagent point dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ni ne cherchent en aucune façon à établir la vérité d'une croyance quelconque⁶. » Le même, en rédigeant son code halakhique, le *Mishneh Torah*⁷, conçoit d'ailleurs le projet de rendre inutile, aux praticiens de la Loi, la consultation du Talmud et des autres sources du droit rabbinique. C'est encore Maïmonide, dont le *Guide*

⁶ Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk, rééd., Paris, Maisonneuve & Larose, 1981, t. III, p. 435 [3, 51].

⁷ Code systématique et monumental de la Loi juive, le *Mishneh Torah* de Maïmonide (litt. « le double de la Torah », d'après Deutéronome 17, 18) est également connu sous le titre de *Yad ha-Hazakah* (« La Main forte »).

s'ouvre par des réflexions de nature foncièrement herméneutique portant sur des expressions de la Bible qui ne sauraient être entendues en leur sens littéral, qui fait de l'exégèse de l'Écriture le lieu par excellence d'une confrontation, cruciale à ses yeux, entre les vérités de la Raison (philosophie et science) et celles de la Révélation. La Bible se présentant en l'occurrence comment le meilleur moyen de sauver philosophiquement la foi juive et d'accorder à la philosophie plein droit de cité dans le judaïsme. Cette stratégie d'interjustification biblique et philosophique du judaïsme est d'ailleurs elle aussi typiquement sépharade, puisque c'est le judaïsme sépharade, et lui seul, qui eut à relever le défi, hérité une fois de plus des Arabes et des musulmans, d'une harmonisation, d'une mise en conformité, des vérités particulières de la tradition juive, et notamment biblique, d'une part, avec les vérités universelles de la rationalité grecque, d'autre part.

Certes le judaïsme sépharade compta lui aussi (comme le monde ashkénaze) des tenants d'une relégation de la Bible aux marges de la science juive. Ainsi que des adversaires résolus de la philosophie. C'étaient d'ailleurs souvent – et logiquement – les mêmes. Maïmonide lui-même, à la différence de nombre de ses disciples et successeurs, ne rédigea d'ailleurs jamais de commentaire suivi de l'Écriture. Et tous, en monde sépharade, ne partageront pas sans réserves les options du maître, ni ne se reconnaîtront *a fortiori* dans les traits acérés d'un Joseph ben Abba Mari Ibn Kaspi (1279-1340?), philosophe, commentateur biblique et philologue émérite, contre des juristes qu'il présente comme des oisifs perdant leurs journées en vains débats sur des règles de droit de toute façon obsolètes, parce que désormais non applicables. En fait, en monde sépharade aussi, la valorisation des études bibliques – qu'elles aient été d'inspiration philosophique et/ou philologique – souffrit quelques exceptions. Leur déclin le toucha également, ne serait-ce qu'en raison d'une extension et d'une diversification accrues du curriculum, contraignant de fait à des sacrifices. Et elles sonnent finalement très « ashkénazes », les mises en garde de Sépharades comme le Lisboète Joseph ben Abraham Hayyun (mort à Constantinople en 1497) pour qui l'étude de la Bible ne devrait occuper

un enfant que de sa cinquième à sa dixième année, et guère au-delà, ou comme un Joseph Garçon, contemporain du précédent, pour qui celui qui ne connaît que l'Écriture n'est certes pas digne d'une grande récompense...

Il n'en reste pas moins que loin de l'Espagne, et loin d'*Ashkenaz*, à la fin du Moyen Âge, la perception qui s'impose est bien celle d'une affinité élective entre culture sépharade et culture biblique, celle, en tout cas, d'une spécificité irréductible du rapport des savants sépharades à la Bible. J'en veux pour preuve le témoignage éloquent – quoique non dépourvu d'ambiguïté – que je vais citer maintenant. En vous invitant à un détour.

Rendons-nous donc à Byzance, dans la seconde moitié du xv^e siècle. Byzance n'est ni sépharade, ni ashkénaze. Byzance est de tradition judéo-grecque (ou romaniote), et la scène culturelle juive s'y partage entre une majorité rabbanite (orthodoxe) et une minorité karaïte. Les karaïtes byzantins sont les représentants locaux d'une tradition juive hétérodoxe – le karaïsme – née dans la Babylonie du viii^e siècle. La richesse, la diversité, voire les contradictions internes de l'histoire pluriséculaire de ce courant, en ses divers lieux d'implantation, interdisent certes de le présenter sous les traits simplificateurs que ses adversaires comme ses laudateurs préfèrent souvent lui donner. Il ne s'en est pas moins principalement construit sur un rejet de l'autorité de la tradition talmudique et sur un scripturalisme militant, faisant de la Bible, de l'Écriture, le fondement principal, si ce n'est unique, de la foi et de la pratique juives. Il n'y a, de ce point de vue, pas de judaïsme plus biblique, en principe, que le karaïsme. Dans son cas, le concept d'affinité élective, quelque définition que l'on en donne, paraît insuffisant. C'est bien d'une identification, ou, à tout le moins, d'une revendication d'identification qu'il faut ici parler : le karaïsme est un judaïsme qui se revendique essentiellement, fondamentalement, comme biblique.

À Byzance, depuis deux siècles, le judaïsme de tradition grecque, dont le karaïsme byzantin ne constitue qu'une frange minoritaire, s'est

fortement « séphardisé ». À la fin des années 1270, le kabbaliste espagnol Abraham Aboulafia est en Grèce, enseignant le *Guide des Égarés* de Maïmonide à Thèbes et à Patras. Au XIV^e siècle, c'est la kabbale théosophique espagnole qui pénètre à Byzance, y produisant l'un des centres les plus importants de la mystique juive médiévale. Les textes et les manuscrits, eux aussi, voyagent. Et l'Espagnol Abraham Ibn Ezra (1089-1140) devient ainsi, par exemple, l'un des exégètes bibliques les plus étudiés en terre byzantine, et, avant même la première vague d'immigration espagnole, en 1391, ses œuvres pénètrent à Byzance via l'Italie. Très vite, les grands classiques espagnols, non seulement Ibn Ezra, mais aussi Maïmonide, ou encore Moïse Nahmanide (1194-1270) et bien d'autres occupent ainsi le devant de la scène. Cette évolution – et là les choses se complexifient un peu – ne touche pas seulement les rabbanites byzantins. Elle touche tout autant leurs homologues karaïtes, lesquels, en se séphardisant, évidemment se « rabbanisent ».

C'est ici qu'intervient le témoignage que je veux citer. Il émane d'Élie Bashiatsi (1420-1490), maître éminent de la communauté karaïte byzantine. Bashiatsi exprime clairement sa prédilection pour la littérature hébraïque espagnole classique, sa préférence pour la cantilation sépharade et surtout son appréciation positive de l'exégèse biblique pratiquée par les commentateurs ibériques anciens et modernes. Ne va-t-il pas jusqu'à s'appuyer sur Juda Halévi pour retrouver les origines du schisme entre karaïtes et rabbanites ? N'hésite-t-il pas, lisant entre les lignes, à créditer Ibn Ezra et Maïmonide de sympathies voilées pour le karaïsme ? Cette récupération karaïte est une belle ironie de l'histoire. Le judaïsme sépharade s'est en effet en partie construit comme réponse au défi karaïte, comme réfutation de la prétention du karaïsme à incarner le judaïsme authentique. Il n'a pas hésité à recourir aux armes de la persécution pour réduire l'adversaire, voire à mobiliser les autorités ibériques dans sa lutte contre l'hérésie karaïte. Mais il l'a fait aussi d'une autre et exemplaire façon : en contestant le karaïsme sur son propre terrain, en faisant de l'exégèse biblique l'un des lieux privilégiés de son expertise culturelle, en s'efforçant de démontrer que meilleurs philologues et meilleurs grammairiens encore que les

karâïtes, les savants sépharades étaient les seuls à même de dévoiler le juste sens de l'Écriture, un sens bien sûr ultimement en pleine cohérence avec la tradition rabbinique. La Bible a ici à nouveau pleinement joué son rôle : à la fois vecteur d'auto-identification sépharade et lieu de confrontation et d'échange avec un Autre, en l'occurrence le Karaïte.

On ne s'étonnera donc finalement pas que le karaïte byzantin Bashiatsi, en cette seconde moitié du xv^e siècle, marque ainsi ses préférences :

Sans la crainte qu'inspirent ces talmudistes venus d'*Ashkenaz* [...], qui répandent le trouble dans les communautés, avec leurs *tsitsiot*⁸, leurs *tefilin*⁹, des manteaux qui leur tombent jusqu'aux pieds, un couvre-chef plissé [...] posé sur les épaules, tout cela pour effrayer les gens, à la vérité, sans cela, les savants qui sont ici [en Grèce] et en d'autres contrées, ainsi qu'en Espagne, et qui recherchent le *pshat* [le sens obvie de l'Écriture], [tous] confesseraient la vérité, car la vérité se porte à elle-même témoignage, c'est elle qui vient en aide, et non elle qui a besoin d'aide¹⁰ ...

Ce jugement, pour vif qu'il soit, n'en est pas moins problématique. Ce qui fait identité ici, si l'on peut dire, et ce qui est en même temps valorisé comme expression pure de la vérité, c'est le *pshat*, soit le sens obvie de l'Écriture. Cette identité, cette vérité, rassemble

⁸ Franges rituelles garnissant les quatre coins du châle (*talit gadol*, « grand *talit* ») porté pendant la prière, ainsi que du *talit katan* (« petit *talit* »), petit sous-vêtement porté lui tout au long de la journée.

⁹ « Phylactères ». Petits boîtiers de forme cubique et de couleur noire, garnis de lanières de cuir noir permettant de les attacher, et portés par les hommes adultes pendant l'office du matin, l'un sur la tête, au haut du front, et l'autre au bras gauche. Ces boîtiers contiennent tous deux, calligraphiés en hébreu sur parchemin, quatre extraits de textes bibliques.

¹⁰ Élie Bashiatsi, *Aderet Eliahu* [Code], réimp. [de l'édition d'Odessa], [Ramle], Ha-moatsa ha-artsit shel ha-yehudim ha-kara'im be-Yisrael, 1966, *Inyan kidush ha-hodesh* [De la néoménie], chap. VI, f° 3 v°.

autant qu'elle sépare. Elle sépare, évidemment, des Ashkénazes (il y en avait, alors, en terre byzantine), que distinguent à la fois leur étrange accoutrement et leur attachement inconditionnel, presque exclusif, au Talmud. Mais elle rassemble aussi : tous savants versés dans l'exégèse littérale de la Bible, rabbanites adeptes du *pshat* et karaïtes rabbanisés, romaniotes et karaïtes « séphardisés », et bien sûr, *last but not least*, Sépharades (et il n'en manquait pas non plus, alors, à Constantinople). La Bible, marqueur de l'identité sépharade ? Certes, mais, on le voit à nouveau ici, de manière toujours ambiguë et non exclusive...

Défis marranes, défis modernes

Cette primauté et cette foncière ambiguïté, en monde sépharade, du référent biblique ne seront pas fondamentalement remis en cause par les traumatismes successifs des grandes persécutions ibériques de 1391 et de l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492. Tout au contraire, l'expérience marrane et la modernité allaient en proposer une déclinaison nouvelle et comme redoublée.

Un exemple éloquent de cette centralité et de cette ambivalence à nouveau affirmées, en monde sépharade, du référent biblique est indéniablement fourni par l'itinéraire des marranes – ou tout au moins de certains d'entre eux – revenant au judaïsme au début de l'époque moderne. L'Ancien Testament est en effet pour eux le livre imprimé « juif » le plus facile à se procurer dans l'Espagne et le Portugal de l'Inquisition, mais également hors de la péninsule Ibérique, au moins dans un premier temps. « Judaïser » revient alors à faire un usage « hérétique » – non chrétien, antichrétien, et supposément juif – de l'Ancien Testament.

Ainsi en fut-il, pour ne citer que ce cas, de ces « rassemblements secrets » de marchands portugais, à Saint-Jean-de-Luz, où, dès 1596, « d'une bible française on lisait les passages ayant rapport au judaïsme, sur lesquels il fallait causer par la suite ». Plus tard, au tournant du siècle, c'est une bible en castillan que récitaient les mêmes,

celle du calviniste espagnol Cipriano de Valera, parue à Amsterdam en 1602 – laquelle comporte évidemment un Nouveau Testament –, tous inclinant très profondément la tête « à chaque fois que le lecteur prononçait le mot “Jéhova”¹¹... ».

Pour beaucoup de marranes, le processus de rejudaïsation, lancé sur ces bases étranges, se poursuivit plus ou moins sans dommage jusqu'à l'adoption complète, voire très rigoureuse, de la norme rabbinique, laquelle impliquait que la Bible redevînt ce qu'elle devait être, à savoir l'un seulement des éléments constitutifs d'un ensemble plus vaste qui seul lui donnait sens et qui seul devait en encadrer la lecture. D'autres, en revanche, s'arrêtant en quelque sorte à cette première étape – scripturaire – du retour au judaïsme, ne parvinrent jamais à réintégrer le giron de l'orthodoxie juive.

Ainsi, un peu comme un Nicolas Antoine (1602-1632) quittant le catholicisme pour le protestantisme, puis s'inventant son judaïsme « en travaillant solitairement sa Bible hébraïque¹² », l'ancien marrane Uriel da Costa (1585-1640) – qui, lui, ne la lisait d'ailleurs qu'en traduction littérale – cultiva une forme de scripturalisme intégral qui, après l'avoir conduit à rejeter le christianisme, le conduisit finalement à rejeter... le judaïsme rabbinique lui-même ! Les « pharisiens » (entendez les rabbins) « sont tels, écrivait-il, que par devoir ou par folie, ils prennent sur eux de changer les mots, d'altérer, de tourner, d'interpréter maladroitement l'Écriture pour renforcer et confirmer leurs rêveries confuses, voulant par ces moyens mensongers leur venir en aide¹³ ». Et, loin de seulement reprocher aux rabbins leurs exégèses fantasques, da Costa alla jusqu'à les soupçonner d'avoir manipulé le Texte scripturaire lui-même et d'avoir introduit dans le canon biblique des livres à ses yeux « inauthentiques¹⁴ ».

¹¹ Carsten Lorenz Wilke, « Un judaïsme clandestin dans la France du XVII^e siècle. Un rite au rythme de l'imprimerie », dans Esther Benbassa (dir.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 286-287.

¹² Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983, p. 29.

¹³ Uriel da Costa, « Sur l'immortalité de l'âme », traduction de Jean-Pierre Osier, dans son ouvrage *D'Uriel da Costa à Spinoza*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

La Bible, ici, n'est manifestement plus un passeport vers le judaïsme normatif, elle en bloque au contraire l'accès. Déviant aux yeux des Juifs comme aux yeux des chrétiens, le biblisme d'un Uriel da Costa ne fit jamais de lui un Juif, il l'empêcha, en fait, de le devenir. Il n'y en a peut-être pas moins là, jusque dans cette dérive, quelque chose, malgré tout, de foncièrement « sépharade ». Comme une espèce de passage à la limite, d'hyperséphardisation rendant finalement impossible une complète et authentique rejudaïsation, et provoquant le basculement dans une forme inédite de « karaïsme », de pseudo-karaïsme, ou de néo-karaïsme.

De fait certains marranes, à Amsterdam, purent-ils se proclamer eux-mêmes « karaïtes » sans qu'ils le fussent vraiment, ou être accusés de « karaïsme » sans pour autant être les membres de quelque communauté karaïte attestée que ce fût. Tel paraît ainsi avoir été le cas, par exemple, des trois « karaïtes » excommuniés en 1712 par la communauté sépharade de la Jérusalem du Nord. De quoi les accuse-t-on alors ? De « ni[er] totalement la tradition de la loi mentale [*i. e.* orale], laquelle est la base et le fondement de notre sainte loi¹⁵ ». Or, qui nie « la tradition de la loi mentale » ? Celui-là même qui entend mettre la Bible seule au cœur de sa foi et au fondement de sa pratique. Celui-là même que son scripturalisme radical fait inéluctablement tomber dans l'hérésie.

Hérésie. Le mot est donc lâché. Car si, en monde sépharade, le référent biblique a bien fonctionné comme un marqueur culturel et identitaire fort, s'il a servi de frontière (avec le monde arabo-musulman, avec le monde ashkénaze) mais aussi d'espace tiers, de lieu de confrontation, d'échange, voire de cooptation (avec le monde karaïte, avec le monde chrétien, avec l'héritage philosophique et scientifique gréco-arabe), il a aussi toujours été porteur d'une sorte de ferment hérésiogène. Trop aimer la Bible, en judaïsme, c'est inévitablement

¹⁵ Yosef Kaplan, « L'excommunication des karaïtes en 1712 », dans *id.*, *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme sépharade au XVII^e siècle*, traduit de l'espagnol par Jocelyne Hamon et de l'anglais par Cyril Aslanov, Paris, Chandeigne, 1999, p. 156.

risquer l'hérésie. De la réalité, de la constance, de la profondeur de ce danger, l'aventure spinoziste me semble à cet égard offrir une ultime et paradoxale illustration. Quand l'excès d'amour semble se muer – et se prolonger – en rage destructrice.

Les thèses d'un Spinoza sur la Bible, tels qu'elles ressortent de son *Traité théologico-politique* (1670), atteignent un degré de radicalité auquel peu d'adeptes postérieurs de la méthode historico-critique pourront prétendre. Elles fondent une entreprise systématique de dévalorisation, de minoration et de marginalisation du Texte scripturaire. On peut, pour faire simple, les résumer en cinq propositions :

1. La Bible n'est pas et ne saurait être la source d'une connaissance exacte de Dieu et des choses, dont elle « parle fort improprement », « parce qu'elle ne s'applique pas à convaincre la raison mais à toucher et remplir l'imagination et la fantaisie des hommes¹⁶ ».

2. La Bible n'est qu'une Loi, et si Moïse a enseigné aux Hébreux « à bien vivre », ce n'est certes pas en philosophe, « s'appuyant sur la liberté de leur âme », mais en législateur, « en les contraignant par l'empire de la loi¹⁷ ».

3. Les lois révélées dans la Bible n'ont été prescrites qu'« aux Juifs seuls », et ce n'est d'ailleurs « que sous le rapport de la société et de l'État » qu'ils peuvent être tenus pour « élus de Dieu¹⁸ ».

4. La Bible est le témoin d'une enfance de l'humanité, car « si les premiers Juifs ont reçu la religion comme une loi par écrit », c'est « sans doute parce qu'à l'époque ils étaient comme de petits enfants¹⁹ ».

¹⁶ *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1989, p. 263 [6, 15].

¹⁷ *Ibid.*, p. 139 [2, 15].

¹⁸ *Ibid.*, p. 159 [3, 6] et 163 [3, 8].

¹⁹ *Ibid.*, p. 429 [12, 2].

5. Lire la Bible n'est pas indispensable à « qui a néanmoins des opinions salutaires et une vraie règle de vie », car « celui-là connaît la vraie béatitude et l'esprit du Christ est véritablement en lui²⁰ ».

Pour le dire en une phrase, la Bible dont les Juifs sont si fiers n'est pas un livre de philosophie ou de science, mais seulement une Loi, révélée à eux seuls et pour eux seuls en un temps où ils n'étaient que des enfants dont il fallait frapper l'imagination et qu'il fallait contraindre. Et elle n'est au fond, pour le citoyen éclairé, que d'une utilité très relative.

La Bible, ai-je dit, dont les Juifs sont si fiers. En l'occurrence, après tout ce que je viens de vous expliquer ce soir, et s'agissant, en outre, de Spinoza, je pourrais tout aussi bien dire : la Bible dont les Sépharades sont si fiers... C'est cette Bible-là dont Spinoza entreprend la démolition méthodique. Je n'entends certes pas reprendre ici le dossier – plus que problématique, et déjà cent fois ressassé – de la judéité, ou de la « marranité », ou de la « séphardité » de Spinoza. Je n'en ai pas la compétence, et je n'en ai pas non plus vraiment l'envie. Il n'empêche. La posture radicalement antibiblique d'un Spinoza, rappelée au terme de l'exposé que je viens de faire, résonne tout aussi bien comme une posture radicalement « antisépharade ». Or seul, peut-être, un Sépharade pouvait-il aller aussi loin. Seul, peut-être, l'héritier rebelle d'une tradition aussi forte de valorisation du référent biblique, seul l'héritier rebelle d'une tradition aussi ancienne d'exégèse philologique du Texte scripturaire (je rappelle que Spinoza fut aussi l'auteur d'un *Abrégé de grammaire hébraïque*), seul, peut-être, un Sépharade pouvait-il aller aussi loin dans la dévalorisation de ce référent et dans le démembrement de ce Texte. Si l'approche spinoziste du texte biblique est une « hérésie », cette « hérésie » n'est peut-être bien, au regard de l'histoire du judaïsme, qu'une hérésie « sépharade » de plus.

Je dis bien : au regard de l'histoire du judaïsme. Et disant cela,

²⁰ *Ibid.*, p. 233 [5, 19].

j'admets bien sûr qu'au regard de l'histoire de l'exégèse biblique en Occident, ou de l'histoire de la philosophie, ou de l'histoire religieuse et politique de l'Europe moderne, l'approche spinoziste du Texte scripturaire puisse revêtir – et légitimement revêtir – d'autres significations. Il n'en reste pas moins qu'il n'est pas non plus interdit de considérer que Spinoza, au regard de l'histoire du judaïsme, actualise radicalement un danger inhérent à la tradition sépharade. Lorsque la Bible est (presque) tout, elle court toujours le danger de n'être (presque) plus rien, son effondrement suffisant à ruiner tout l'édifice du judaïsme. À cet égard, Spinoza ne nous trompe peut-être pas totalement lorsqu'il voit, ou fait mine de voir, une espèce de prédécesseur en Abraham Ibn Ezra...

Exactement six décennies après la publication du *Traité théologico-politique* de Spinoza, soit en 1730, à l'autre bout de l'Europe, cette fois, à Constantinople, paraissait le premier volume d'une somme traditionnellement présentée emblématique de la production culturelle du judaïsme sépharade à l'époque moderne : un commentaire, en judéo-espagnol, de la Genèse par Jacob Kouli (vers 1689-1732), connu sous le nom de *Me'am Lo'ez*²¹. La mort prématurée de Kouli n'allait pas lui permettre de poursuivre sa monumentale entreprise, mais d'autres prendraient le relais après lui, commentant d'autres livres du canon, et l'œuvre collective ainsi conduite ne s'achèverait qu'en 1899 avec la publication du volume consacré au Cantique des Cantiques par Haim Isaac Shaki.

Le *Me'am Lo'ez* n'a évidemment pas été conçu comme une réponse, comme une réplique, ou comme un antidote à quelque tentation spinoziste que ce soit. Il émerge dans un contexte culturel et religieux différent. En Orient, l'hérésie qui menace est d'une autre

²¹ Titre emprunté à Psaumes 114, 1 : « Quand Israël sortit de l'Égypte, la maison de Jacob d'un peuple à la langue étrangère [am lo'ez] ». Sur le *Me'am Lo'ez*, voir entre autres Alisa Meyuhass Ginio, « La Bible populaire sépharade comme mémoire de la vie juive », dans Esther Benbassa (dir.), *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto-Benveniste », 2011, p. 183-200.

nature : c'est l'hérésie sabbatéenne²². Et c'est face à ce danger-là, d'abord, que la production du *Me'am Lo'ez* s'intègre à une stratégie rabbinique de reprise en main. Les masses juives orientales ignorent l'hébreu, elles sont coupées de toute étude sérieuse. Elles peuvent facilement devenir à nouveau la proie d'une personnalité charismatique comme Sabbataï Tsevi. Ou, plus généralement, la proie des séductions d'une modernisation en marche. C'est à ces masses-là que s'adresse l'ouvrage, et donc dans leur langue – le judéo-espagnol – qu'il est écrit.

Ses auteurs, sa langue, ses destinataires font évidemment du *Me'am Lo'ez* une œuvre éminemment sépharade. Et on le présente d'ailleurs couramment comme l'œuvre sépharade par excellence. Le fait qu'elle s'ordonne autour de la Bible ne doit pourtant pas nous tromper. Le *Me'am Lo'ez*, justement, *s'ordonne autour de* la Bible, mais *il n'est pas* la Bible. On est bien loin, ici, de la vénérable tradition sépharade de traduction calque de l'Écriture (qu'on songe seulement à la Bible dite « de Ferrare » [1553]). On est bien loin, ici, de la vénérable tradition sépharade d'approche directe du Texte scripturaire et d'hypervalorisation de ce Texte comme référent culturel majeur ou comme marqueur identitaire exclusif.

Le *Me'am Lo'ez* se présente comme une immense compilation puisant aux sources les plus anciennes comme les plus récentes de la littérature rabbinique, et mettant à la disposition du lecteur judéo-espagnol tout un matériel destiné à servir à l'exégèse du Texte scripturaire. L'enserrant d'un guide de lecture massif et écrasant, le *Me'am Lo'ez* protège la Bible en même temps qu'il protège *de* la Bible. Car les Sépharades le savent mieux que personne, et pour l'avoir trop aimée : la Bible seule est un danger, ils s'y sont plus d'une fois brûlé les ailes...

²² Mouvement messianique apparu au xvii^e siècle, tirant son nom de celui de son inspirateur, le (faux) messie Sabbataï Tsevi (1626-1676).

* *
*

De cette longue histoire, que je n'ai fait qu'esquisser à grands traits, de cette histoire, que reste-t-il donc aujourd'hui ? Les canons de l'orthodoxie ashkénaze se sont presque imposés à tous. Sépharades compris, lorsqu'ils sont restés ou redevenus religieux. La Bible a été happée par le sionisme, érigée en mythe fondateur d'une Nation nouvelle. Le Sépharade laïc, le Sépharade sécularisé, le Sépharade absorbé par la culture universelle (occidentale, j'entends), ce Sépharade-là la lit-il encore ? Je veux dire : la lit-il encore vraiment ? Résonne-t-elle en lui ne serait-ce qu'un peu comme elle résonnait autrefois ? Touche-t-elle encore, de quelque façon, de quelque infime, de quelque intime façon, le cœur même de son être ?

Je n'ai pas de réponse à ces questions. Je ne vais donc pas y répondre. Pas moi-même en tout cas. Je vais plutôt pour conclure donner la parole à plus sépharade que moi, à plus légitime, à plus éloquent surtout. À Elias Canetti (1905-1994), Sépharade de Bulgarie, écrivant en allemand, partageant son temps entre Londres et Zurich, et qui notait ceci, en 1944 :

La plus grande tentation spirituelle de ma vie, la seule contre laquelle il m'est très dur de lutter, c'est d'être juif totalement. À quelque endroit que je l'ouvre, l'Ancien Testament me subjugue. Il ne s'y trouve pour ainsi dire pas un passage où je ne découvre quelque chose qui me concerne personnellement. Je me serais volontiers vu avec le nom d'Abraham ou de Noé,

encore que mon propre nom me remplisse également de fierté. Lorsque je me sens menacé d'être englouti dans l'aventure de Joseph ou de David, je tente de me persuader qu'ils enchantent le poète que je suis. Et quel poète n'auraient-ils pas enchanté ? Seulement, ce n'est pas la vérité, il y a là-dessous bien davantage encore²³.

Au fond, c'est de ce « bien davantage encore » que j'ai voulu parler ce soir. Au fond, il n'y a peut-être qu'un poète sépharade que la lecture de la Bible peut encore aujourd'hui véritablement menacer de rendre à nouveau « juif totalement²⁴ ».

²³ Elias Canetti, *Le Territoire de l'homme*, traduit de l'allemand par Armel Guerne, dans *id.*, *Écrits autobiographiques*, édition dirigée, préfacée et annotée par Michel-François Demet, Paris, Albin Michel, coll. « La Pochothèque », 1998, p. 1030.

²⁴ Plusieurs des questions abordées dans cette conférence le sont de manière plus développée dans mon dernier ouvrage : *Les Juifs et la Bible*, Paris, Fayard, 2012. C'est là, aussi, que le lecteur retrouvera toutes les références et orientations bibliographiques utiles.

L'AUTEUR

Jean-Christophe Attias est directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Sorbonne), où il est titulaire, depuis 1998, de la chaire de pensée juive médiévale (VI^e-XVII^e siècle). Il est par ailleurs directeur-adjoint du Centre Alberto-Benveniste d'études sépharades et d'histoire socioculturelle des Juifs.

Il a récemment publié : *Penser le judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2010 ; *Les Juifs et la Bible*, Paris, Fayard, 2012 ; *Les Sépharades et l'Europe*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. « Cahiers Alberto-Benveniste », 2012 (dir.) ; *Encyclopédie des religions*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012 (rééd., codir. avec Esther Benbassa).

Site personnel : www.jeanchristopheattias.net

