

JUIFS ET CHRÉTIENS EN OCCIDENT MÉDIÉVAL LA RENCONTRE AUTOUR DE LA BIBLE (XII^e-XIV^e SIÈCLES)

Dans l'histoire intellectuelle de l'Occident médiéval, l'un des faits apparemment les plus surprenants est sans doute la persistance des relations savantes entre chrétiens et juifs : fait surprenant quand on l'oppose d'une part à la dégradation générale de la situation des juifs et de l'autre à la volonté de plus en plus affirmée de l'Église d'isoler les juifs et de réduire le plus possible les occasions de contact des chrétiens avec eux¹. Cependant, l'histoire même de la culture et des doctrines fournit les explications nécessaires. Sur le plan scientifique, même s'ils ne sont pas les seuls à le faire, les juifs favorisent l'accès à la science arabe d'un monde chrétien avide d'assimiler les nouveautés multiples qu'il y découvre ; mais leur apport ne se réduit pas à ce rôle d'intermédiaires entre Orient et Occident auquel on a trop souvent voulu le limiter : sans même tenir compte des traducteurs, on constate que savants chrétiens et juifs — médecins, astronomes ou mathématiciens — ont travaillé côte à côte, notamment dans le midi de la France, en Espagne et en Italie². Sur le plan philosophique, à l'Occident qui redécouvrait avec enthousiasme certains aspects de l'œuvre d'Aristote, la pensée juive, particulièrement avec l'œuvre de Maïmonide, proposait l'exemple d'un système qui avait confronté les données de l'aristotélisme à celles, parfois contradictoires, d'une religion révélée et, comme le christianisme, fondée sur des

1. Le IV^e concile œcuménique du Latran (1215) nous semble marquer un tournant à cet égard ; voir ses canons 67 à 70, *Conciliorum œcumenicorum decreta*, eds J. ALBERIGO, J.A. DOSSETTI *et al.*, Bologne, Herder, 1973³, p. 265-267.

2. Pour le midi de la France, voir par ex. Joseph SHATZMILLER, « Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300 », in *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977 (Cahiers de Fanjeaux 12 = Coll. Franco-Judaïca 6), p. 337-344 ; pour l'Espagne, David ROMANO, « Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli Ebrei », in *Oriente e Occidente nel medioevo. Filosofia e Scienze*, Rome, Acad. Naz. dei Lincei, 1971, p. 677-711 ; pour l'Italie, voir les études citées *infra* n. 67. — On ne saurait, bien sûr, se dispenser de recourir à MORITZ STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893.

Écritures saintes³. Mais le domaine dans lequel la persistance des contacts semble le plus inciter à l'étonnement est celui de l'étude de la Bible.

Il est vrai que dès les débuts du christianisme, la Bible a été un lieu constant d'échanges entre chrétiens et juifs : c'est autour de l'Écriture que tourne le débat entre les deux religions, et toutes les tentatives de discussion au moyen d'arguments rationnels ont échoué, ramenant sans cesse leurs protagonistes à l'exégèse de versets controversés : *Genèse* 1, 26 et la Trinité ; *Genèse* 49, 10 et la venue du Messie ; *Isaïe* 53 et la Passion...⁴. A côté du genre littéraire de la *disputatio*, opposant des interlocuteurs conventionnels, voire des allégories (*Ecclesia*, *Synagoga*), les témoignages de telles disputes réelles abondent durant tout le Moyen Âge⁵. Ce n'est pourtant pas à elles que nous voudrions consacrer les pages qui suivent, mais aux échanges plus positifs autour de la Bible, à la contribution juive à l'étude chrétienne de l'Écriture — bien qu'il soit difficile d'établir une frontière bien précise entre les discussions polémiques et ce que nous appelons des « séances d'étude » communes ; on dira cependant que dans le premier cas le but avoué est bien de persuader l'adversaire de la véracité de sa propre foi et de sa propre exégèse, tandis que les secondes rencontres ont pour objet un échange de connaissances autour du texte sacré.

Sans parler pour l'instant des fréquentes mentions *Hebrei dicunt* qui, dans beaucoup de commentaires du XII^e et du XIII^e siècle, introduisent des interprétations juives, nous possédons d'assez nombreux témoignages de ces séances communes. On en citera seulement quelques-uns. Ainsi, Herbert de Bosham, dont les contacts avec les juifs semblent avoir été fréquents sans doute dans les années 1170-1180, parle de l'enseignement des maîtres juifs à l'école desquels il s'était mis et qu'il désigne par

3. La bibliographie sur les rapports de l'œuvre de Maïmonide avec la pensée chrétienne est assez abondante. En attendant l'ouvrage d'ensemble que nous préparons sur le sujet, on se reportera aux études réunies par Jacob I. DIENSTAG, *Studies on Maimonides and St. Thomas Aquinas*, New York, Ktav, 1975. Vue d'ensemble : Wolfgang KLUXEN, « Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung », in *Judentum im Mittelalter*, eds Paul WILPERT, Willehad P. ECKERT, Berlin, De Gruyter, 1966 (« *Miscellanea Mediaevalia* », 4), p. 146-166.

4. Voir notamment les deux grands ouvrages : Marcel SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, E. de Boccard, 1983³ ; Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye, Mouton, 1960.

5. Quelques exemples sont recueillis par David BERGER, « Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages », *The American Historical Review*, 91, 1986, p. 576-591. Nous nous permettons de renvoyer à la quatrième partie de notre thèse, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge. Polémique et relations culturelles entre chrétiens et juifs en Occident du XII^e au XIV^e siècle*, Paris, Cerf (sous presse).

les termes *rabbini nostri, moderni Hebreorum litteratores* ou *magistri Hebreorum*⁶. Vers 1200, à Paris, Alexandre Neckham affirme, dans son commentaire du *Cantique des Cantiques*, avoir « souvent discuté avec des juifs lettrés » (*cum litteratoribus Hebreis*)⁷. Les auteurs juifs mentionnent également de telles rencontres : un copiste du commentaire d'*Ézéchiel* du célèbre Rashi (Salomon ben Isaac de Troyes, 1040-1105) note que c'est un chrétien qui a expliqué tel verset au maître, à la satisfaction de celui-ci⁸. Au XIV^e siècle même, on trouve chez le philosophe et commentateur Joseph ibn Kaspi la relation d'une discussion avec « un évêque » sur l'intérêt du texte hébraïque de l'Écriture⁹.

Là encore, la tradition de tels contacts est ancienne, et l'on se rappelle par exemple tout ce que doit saint Jérôme à ses maîtres juifs¹⁰. Au XII^e siècle, ils se multiplient à peu près dans tout l'Occident ; la raison d'un tel essor est à chercher de nouveau dans l'histoire plus globale des idées. D'une part, la pensée chrétienne s'affranchit d'un respect quelque peu paralysant à l'égard de l'œuvre des Pères : certes, ceux-ci restent des guides incontestés, mais on met à jour leurs contradictions — du *Sic et non* de Pierre Abélard va naître une pensée souple, utilisant la dialectique et n'hésitant pas à introduire le raisonnement humain dans les matières divines¹¹ ; on s'efforce aussi de se jucher sur les épaules de ces géants et ainsi, même si l'on a conscience d'être un nain, on sait que l'on peut voir plus loin qu'eux¹². Même inspirés, les commentaires patristiques ne répondent pas à toutes les questions ; aussi va-t-on chercher des

6. Voir Beryl SMALLEY, « A. Commentary on the *Hebraica* by Herbert of Bosham », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 18, 1951, p. 29-65 (notamment p. 47-58).

7. Raphael LOEWE, « Alexander Neckam's Knowledge of Hebrew », *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, p. 17-28 (cf. p. 22). — Pour d'autres témoignages, voir Aryeh GRABOIS, « The *Hebraica veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », *Speculum*, 50, 1975, p. 613-634.

8. Cité par Elazar TOUITOU, « Quelques aspects de l'exégèse biblique juive en France médiévale », *Archives juives*, 21, 1985, p. 35-40 (voir p. 36).

9. Cf. Ernest RENAN (et Adolphe NEUBAUER), dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, Paris, 1893, p. 502 ; et notre note « Glane : Archives juives en 1302 », *Archives juives*, 16, 1980, p. 75-76.

10. Voir Angelo PENNA, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome, Pontificio Istituto Bibl., 1950, p. 6-10. Cependant, Gustave BARDY, « Jérôme et ses maîtres hébreux », *Revue bénédictine*, 46, 1934, p. 145-164, tout en rappelant les textes dans lesquels Jérôme mentionne les leçons de ses maîtres juifs, montre que dans bien des cas les interprétations juives qu'il cite remontent à des auteurs chrétiens antérieurs, Origène et Eusèbe notamment.

11. Voir notamment Martin GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i. B., Herder, 1911, t. II, p. 243-268 ; Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969, p. 238-251 ; Antonio CROCCO, « Le cinque regole ermeneutiche del *Sic et Non* », *Riv. critica di storia della filosofia*, 34, 1979, p. 452-458.

12. Nous citons, bien sûr, un mot célèbre attribué à Bernard de Chartres ; voir Édouard JEAUNEAU, « Nains et géants », in *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, eds Maurice DE GANDILLAC, Édouard JEAUNEAU, Paris-La Haye, Mouton, 1969, p. 21-38.

réponses là où l'on pense pouvoir recueillir des étincelles de la vérité contenue dans les Écritures : chez les juifs, par exemple. D'autre part, la doctrine chrétienne est devenue sûre d'elle-même ; la lutte avec le judaïsme est un épisode passé : que le *Verus Israel* soit le peuple chrétien, la cause est entendue ; on n'a donc plus lieu de craindre la « séduction » des arguments des juifs. Aussi, paradoxalement, se tourne-t-on davantage vers eux, persuadé que, bien que le message du judaïsme soit obsolète, le peuple juif véhicule encore des vérités dont le chrétien fera son profit. De cette attitude duelle (mais ni ambiguë ni marquée de duplicité), j'ai parlé ailleurs¹³ : elle me paraît très caractéristique de la position de l'Église médiévale à l'égard du problème juif et, si j'ai cru bon de la rappeler ici, c'est surtout pour montrer que non seulement elle autorise la présence du peuple juif en terres chrétiennes, mais qu'elle fonde même (comme on le verra mieux plus loin) ces rapports studieux avec les juifs.

Deux types de préoccupations dominent ces rencontres : l'examen du texte même de la Bible, l'intelligence de son sens premier.

I. — RECHERCHES TEXTUELLES

Comme tous les textes transmis au long des siècles et recopiés abondamment, la traduction latine de saint Jérôme, la Vulgate, subit des accidents de transmission. A ce fait commun à tous les textes anciens s'ajoute qu'il s'agit d'une traduction faite, certes, sur l'hébreu, mais contaminée en quelque sorte d'éléments provenant de traductions antérieures : les traductions grecques (Septante et versions juives subséquentes) et peut-être aussi le *targum* araméen¹⁴. De plus, avant la Vulgate, ont eu cours en Occident d'autres traductions latines (qu'on appelle globalement *Vetus Latina*), que les Pères ont utilisées et que l'on retrouve non seulement dans leurs écrits mais surtout dans des textes liturgiques, inscrits dans la mémoire chrétienne et qui ont également (d'une manière évidemment différente, puisque cette fois en dehors du

13. Gilbert DAHAN, « L'Église et les juifs au Moyen Age (XI^e-XIV^e siècle) », in *Ebrei e Cristiani nell'Italia medioevale e moderna : Conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo*, Rome, Carucci, 1987, p. 19-43.

14. Colette ESTIN, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traditions juives antérieures*, Rome, San Girolamo, 1984 (« Collectanea Biblica Latina », 15), montre, à travers l'étude très minutieuse d'un exemple, la diversité du substrat sur lequel Jérôme fonde sa traduction.

travail de saint Jérôme) contaminé le texte reçu¹⁵. D'où des divergences entre les manuscrits et le besoin ressenti à divers moments du Moyen Âge de posséder un texte latin unique et harmonisé des Écritures : on connaît bien le rôle joué à cet égard par Charlemagne, qui a donné l'impulsion aux travaux admirables d'Alcuin et de Théodulfe ; celui-ci recourt déjà à des comparaisons avec l'hébreu¹⁶.

En effet, l'un des moyens utilisés par les gens du Moyen Âge en vue d'établir le texte latin a été de comparer les manuscrits de la Vulgate à l'hébreu : aujourd'hui, le procédé peut nous sembler contestable, mais le but était moins de procurer une *édition critique* de saint Jérôme que de parvenir à un texte qui fût le plus près possible de la vérité (n'appelait-on pas déjà la version de saint Jérôme l'*hebraica veritas*?). Quelles que soient nos réserves, maintenant que la critique verbale est presque devenue une science exacte, le travail de ces savants, qui vivaient des siècles avant que ne fussent établies les règles d'un Lachmann ou d'un dom Quentin, me paraît digne d'admiration.

Le *Décret* de Gratien (1140) officialise ce recours à l'hébreu en recueillant un passage d'une lettre de Jérôme recommandant la consultation des manuscrits hébraïques (qui semble aller de soi) et grecs (qui paraît moins évidente¹⁷). Les décrétistes n'ont pas toujours commenté favorablement cette recommandation¹⁸, mais ils ne semblent pas avoir connu les

15. Voir notamment Henri QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, t. I (seul paru), *L'Octateuque*, Rome-Paris, Desclée et Gabalda, 1922 (« Collectanea Biblica Latina », 6). Le même auteur donne un résumé de l'histoire du texte de la Vulgate (surtout à partir du XVI^e siècle), dans ses *Essais de critique textuelle (ecdotique)*, Paris, Picard, 1926, p. 13-40. Sur la *Vetus latina*, claire mise au point de Bernard BOTTE, « Versions latines antérieures à saint Jérôme », *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1951, t. V, col. 334-347.

16. Voir particulièrement Samuel BERGER, *Histoire de la Vulgate en France pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Paris, 1893 ; François L. GANSHOF, « Charlemagne et la révision du texte latin de la Bible », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 44, 1974, p. 271-281. — Nous renvoyons aux présentations d'ensemble des deux grandes histoires de la Bible au Moyen Âge : Raphael LOEWE, « The Medieval History of the Latin Vulgate », in *The Cambridge History of the Bible*, t. II, *The West from the Fathers to the Reformation*, ed. George W. H. LAMPE, Cambridge, Univ. Pr., 1969, p. 102-154 ; Laura LIGHT, « Versions et révisions du texte biblique », in *Le Moyen Âge et la Bible*, eds Pierre RICHEL, Guy LOBRICHON, Paris, Beauchesne, 1984 (« Bible de tous les temps », 4), p. 55-93. — D'autre part, nous avons constamment utilisé Friedrich STEGMÜLLER (et, à partir du t. VIII, Nikolaus REINHARDT), *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid-Barcelone, C.S.I.C., 1950-1980, t. I-XI.

17. *Decretum* I, d. 9, c. 6, éd. Emil FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1879, t. I, col. 17. Cf. JÉRÔME, *Epist.* 28.

18. Voir Arthur LANDGRAF, « Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert », *Biblica*, 10, 1929, p. 445-474. Cf., par ex., le commentaire de Rufin, *Summa decretorum* (cité *ibid.*, p. 449) : « Sed sciendum quoniam in tempore primitivo, antequam ecclesia per omnes partes orbis propagaretur, incorrupta erant et integra volumina Hebreorum atque Grecorum, procedente vero tempore, cum admodum Christianus populus cresceret et

travaux des biblistes contemporains ; la *Summa Parisiensis* donne cependant une analyse positive, en spécifiant qu'il faut recourir à la langue d'où le texte biblique a été traduit et examiner là la vérité ; ce canoniste anonyme estime moins utile le recours au grec, car « nous n'avons pas reçu les textes des Grecs, mais des Hébreux, d'où Jérôme les a traduits »¹⁹. Les théologiens procurent un fondement idéologique au recours à l'hébreu et l'on citera à ce titre une lettre tout à fait significative de Pierre Damien (XI^e siècle) :

« La Providence fait en sorte que les restes des juifs soient conservés pour conserver la maison de la Loi, de façon que ceux-ci soient en quelque manière nos bibliothécaires [*scriniarii*] et qu'ils portent partout sur la terre les livres de la parole divine, dans la langue même où ils ont été établis, de telle sorte que, si un doute vient à naître, ceux-là mêmes qui sont pour nous des ennemis nous ôtent toute ambiguïté »²⁰.

A part un nombre (non négligeable cependant) d'exceptions, la langue hébraïque reste peu connue des chrétiens d'Occident jusqu'au milieu du XIII^e siècle et les quelques outils à la disposition des exégètes sont rudimentaires : alphabets, recueils d' « interprétations » des noms hébreux de la Bible, vocabulaires divers²¹. Toute démarche impliquant un travail sérieux sur le texte original de l'Ancien Testament s'accompagne nécessairement d'une consultation de juifs et, dans la plupart des cas, à la fois les savants chrétiens sont pleins de reconnaissance pour l'aide que leur apportent les juifs et les juifs sont satisfaits de l'attention qui est portée à leurs propres manuscrits de la Bible²².

multorum hereses in ecclesia germinarent, tam ab ipsis Iudeis ecclesie invidentibus quam ab hereticis hebraica et greca exemplaria corrupta sunt, sed magis hebraica quam greca, magis greca quam latina. »

19. « Recurrendum ad linguam, a qua translatum, et ibi veritas perspicienda... Greci debent recurrere ad Hebreos, quibus transtulerunt, Latini ad Grecos. Sed hodie non est hoc necessarium. Non enim iam habemus a Grecis sed ab Hebreis, a quibus transtulit Ieronimus » (d'après A. LANDGRAF, *art. cit. supra* n. 18, p. 449-450). Sur cette *Summa*, voir Samuel KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, Vatican, Bibl. Apost. Vaticana, 1937, t. I, p. 177-178.

20. *Epist.* II, 13 : « ... ut quasi ad servandam legis domum Iudaeorum reliquiae serventur, ut ipsi quodammodo nostri sint scriniarii et libros coelestis eloquii, in eadem in qua conditi sunt lingua, ubique terrarum ferant, quatenus ipsi, qui nobis inimici sunt, si quando scrupulus dubietatis emerit, omne nobis ambiguum tollant » (*Patrologie latine*, t. 144, col. 284-285).

21. Voir notamment (pour le haut Moyen Age) Mathias THIEL, « Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters », *A Giuseppe Ermini, Studi medievali*, 10/3, 1969, p. 3-212.

22. Ainsi, à propos de Sigebert de Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensis, Patr. lat.*, t. 160, col. 641 ; voir B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, B. Blackwell, 1952 (1983³), p. 79 ; B. BLUMENKRANZ, *op. cit. supra* n. 4, p. 50.

En dehors des entreprises faites à l'époque carolingienne, le travail véritablement scientifique sur le texte de la Bible commence au XII^e siècle et le mérite en revient d'abord à des moines cisterciens²³. Étienne Harding, abbé de Cîteaux de 1109 à 1133, termine en 1109 sa révision de la Bible. La préface, dont il la fait précéder, nous décrit précisément sa démarche ; il vaut la peine de traduire une partie de ce texte qui met, pour ainsi dire, sous nos yeux, le spectacle d'une très intense collaboration entre chrétiens et juifs :

« Plein d'étonnement devant les discordances entre nos livres, reçus pourtant d'un seul traducteur, nous avons fait appel à quelques juifs qualifiés dans leurs Écritures ; nous les avons interrogés avec zèle en langue romane sur tous les endroits dans lesquels figuraient [dans divers manuscrits] des passages ou des versets que nous ne trouvions pas dans notre exemplaire [de base]... [Les juifs] compulsaient devant nous plusieurs de leurs livres et nous exposaient en termes romans la lettre hébraïque ou chaldaïque des endroits sur lesquels nous les interrogeons ; ils trouvèrent bien peu des passages ou des versets pour lesquels nous étions troublés. C'est pourquoi nous les avons supprimés comme absolument superflus, croyant en la vérité hébraïque et chaldaïque et en les nombreux manuscrits latins qui ne les comportaient pas mais concordaient en tout avec ces deux langues »²⁴.

Cette préface est vraiment pleine d'enseignements et nous ne pouvons à notre tour qu'être « pleins d'étonnement » et d'admiration devant le travail effectué en cette recherche intense et devant une méthode que l'on peut bien qualifier de scientifique (malgré, répétons-le, les réserves de l'éditeur moderne de la Bible) : collation de manuscrits latins, collation de manuscrits hébreux (car, même si le texte massorétique est fixé depuis le VIII^e siècle, des leçons divergentes sont fournies par diverses familles de manuscrits), recours au *targum* araméen (désigné comme presque toujours au Moyen Âge par le terme de « chaldaïque »). On notera que les échanges se font en langue vulgaire (*lingua romana*), c'est-à-dire ici en français. Donnons un exemple. Étienne Harding remarque qu'avant *Job* 6, 7 plusieurs manuscrits ont une interpolation (*Animae enim esurienti etiam amara dulcia esse videntur*) ; comme elle ne figure ni dans le texte hébreu ni dans certains manuscrits latins, il la supprime ; il ne s'agit pas d'un acte anodin, car des manuscrits aussi importants que le *Tole-*

23. Voir B. SMALLEY, *op. cit. supra* n. 22, p. 79-80 ; R. LOEWE, *art. cit. supra* n. 16, p. 143-145 ; L. LIGHT, *art. cit. supra* n. 16, p. 73-75.

24. Le texte est donné par Heinrich DENIFLE, « Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4, 1888, p. 264-311 et 471-601 (voir p. 267-268), et par S. BERGER, *Quam notitiam linguae Hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nancy, Berger-Levrault, 1893, p. 9-10.

tanus et ceux provenant de la recension d'Alcuin présentaient cette addition²⁵.

Un autre cistercien poursuit cette investigation érudite : Nicolas Maniacoria, de Trois-Fontaines (m. vers 1145²⁶). Il est l'auteur de plusieurs travaux de critique biblique, notamment une révision de la Vulgate, le *Suffraganeus Bibliotheca* ; il précise sa méthode dans ses préfaces. Lui aussi part des divergences entre manuscrits latins, mais il déclare ne pas accorder une confiance aveugle à l'hébreu et y recourir seulement dans les cas désespérés. Cependant, il mentionne assez souvent ses contacts avec des juifs : ainsi, dans sa préface à la révision du psautier *iuxta Hebraeos*, nous dit-il « avoir consulté un commentateur [*dissertor*] hébreu et avoir effacé avec soin tout ce que celui-ci, très subtil scrutateur des détails, n'approuvait pas »²⁷. Ailleurs, c'est un « juif polyglotte d'Espagne » qui le renseigne²⁸. Comme Étienne Harding, Nicolas Maniacoria utilise le *targum*, qu'il appelle *translatio syra*. Cependant, ses notes, au lieu de se borner uniquement à des observations critiques, recueillent aussi parfois des traditions exégétiques des juifs : les séances d'étude dépassaient donc dans son cas la seule critique textuelle pour aborder le terrain de l'exégèse²⁹.

Le début du XIII^e siècle est marqué par un événement important dans l'histoire de la Vulgate : l'essor des écoles, puis la naissance de l'Université rendent nécessaires l'établissement d'un texte homogène. Un homme comme Étienne Langton a, semble-t-il, pris une part majeure dans cette entreprise qui a abouti au *texte parisien*, lequel est l'ancêtre direct de la *Clémentine* qui, du XVI^e au XX^e siècle, a été le texte officiel de l'Église

25. « Ante hunc versum quidam latini habent quendam versum qui hic non habetur nec in hebreo, nec in quibusdam latinis », cité par S. BERGER, *op. cit. supra* n. 24, p. 10. — Pour la Vulgate, nous utilisons l'édition de Robert WEBER, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975², t. I-II ; pour le texte hébraïque, la *Biblia Hebraica Stuttgartensis*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977. Pour la Vulgate encore, de précieux renseignements sont fournis par l'édition (en cours) des bénédictins de Saint-Jérôme (Rome).

26. André WILMART, « Nicolas Maniacoria, cistercien à Trois-Fontaines », *Rev. bénédictine*, 33, 1921, p. 136-143 ; Robert WEBER, « Deux préfaces au psautier dues à Nicolas Maniacoria », *Rev. bénédictine*, 63, 1953, p. 3-17.

27. R. WEBER, *art. cit. supra* n. 26, p. 10 : « Hebraicum [...] dissertorem assumpsi et quicquid ille, singulorum subtilissimus indagator, <non> (éd. uerius) approbat diligenter studui exarare. »

28. *Ibid.*, p. 12 : « Hebreus quidam hispanus diuersarum linguarum eruditus... »

29. Ainsi, sur *Gen.* 4, 18-23 : « Lamech [...] occidit Cain et, ut Hebrei tradunt, adolescentulum quem secum ducebat, vel quia eius hortatu homicidium fecerat, vel ut res occultaretur » ; et les autres exemples fournis par S. BERGER, *op. cit. supra* n. 24, p. 14. Pour la source juive du passage cité de la *Genèse*, voir Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, Jewish Publ. Soc. of America, 1909, t. I, p. 116-117 et 1925, t. V, p. 446-447. — Voir encore Marianne AWERBUCH, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, Munich, C. Kaiser, 1980, p. 73-77.

catholique³⁰. Mais l'affaire a dû être menée avec trop de hâte, à en croire les critiques très violentes de Roger Bacon à son sujet³¹. Établi uniquement à l'aide d'une collation de manuscrits latins, le *texte parisien* ne nous intéresserait pas, s'il n'avait suscité la littérature des Correctoires : on connaît une dizaine de ces travaux remarquables dus à des dominicains puis à des franciscains ; il s'agit de révisions critiques du *texte parisien* présentées soit sous forme d'apparats en marge, soit comme opuscules indépendants³². Les notes sont d'une grande richesse et font intervenir les manuscrits latins les plus anciens, les citations présentes chez certains Pères (Jérôme et Augustin), le grec des Septante, l'hébreu et les *moderni*. Ici, nous n'avons pas de témoignage de contacts avec des juifs : des convertis ont dû assumer le rôle d'experts en hébreu. Le dominicain Thibaud de Sézanne, notamment, semble avoir eu une part importante dans les études bibliques à Paris vers le milieu du XIII^e siècle ; il est lui-même auteur d'un correctoire. Ce juif converti était un excellent hébraïsant, comme le montrent aussi ses traductions d'extraits du Talmud, faites à la suite de la controverse de 1240³³. Du reste, d'une manière générale, les correctoires témoignent d'une connaissance précise de l'hébreu et il n'est pas interdit de penser que, malgré la présence de convertis, il a dû être encore fait appel à des juifs, surtout en dehors de Paris. Beaucoup de notes concernent la graphie ou la prononciation des noms propres : par exemple, en *Gen.* 10, 2 le *texte parisien* donne après le nom de Tubal celui de *Mosoch* ; le correctoire du couvent Saint-Jacques, élaboré en 1256, observe que « l'hébreu prononce *mesech* »³⁴ (le *texte massorétique* a, en effet, ce que nous transcrivons *meshekh*) ; en *Gen.* 12, 4 le *texte* donnait : « Abram cum egrederetur de Aran » ; le même correctoire observe que la graphie correcte du nom de la ville est *Haran* et que *Aran* est un nom d'homme³⁵. Bien sûr, comme dans les révisions d'Étienne Harding et de Nicolas Maniacoria, les

30. Voir l'étude, ancienne mais toujours utile, de J.-P.-P. MARTIN, « Le *texte parisien* de la Vulgate », *Le Muséon*, 8, 1889, p. 444-466 ; 9, 1890, p. 55-70 et 301-316. Indications intéressantes dans l'étude de L. LIGHT, *art. cit. supra* n. 16, p. 75-93.

31. Voir notamment J.-P.-P. MARTIN, « La Vulgate latine au XIII^e siècle, d'après Roger Bacon », *Le Muséon*, 7, 1888, p. 88-107, 169-196, 278-291, 381-393 ; Cardinal GASQUET, « Roger Bacon and the Latin Vulgate », in *Roger Bacon. Essays*, éd. A. G. LITTLE, Oxford, 1914, p. 89-99.

32. L'étude citée de H. DENIFLE, *art. cit. supra* n. 24, demeure le travail de référence ; voir également l'excellente présentation d'E. MANGENOT, « Correctoires de la Bible », in *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1899, t. II, col. 1022-1026.

33. Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 16558 ; voir Chen MERCHAVIA, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500-1248)*, Jérusalem, Mosad Bialik, 1970 (en hébreu), p. 291-315.

34. Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 16719, fol. 13vb : « [...] et tubal et mosoch [...] he. prononciat *mesech*. »

35. *Ibid.*, fol. 15rb : « [...] abram cum egrederetur de aran [...] he. *haran* pro uilla, *aran* pro nomine hominis. »

correcteurs ont accordé une attention particulière aux interpolations et omissions du texte latin. Donnons un exemple de chaque cas : en *Gen.* 27, 28 le texte parisien, suivant en cela de vénérables manuscrits, dit : « Det tibi Deus [...] abundantiam frumenti et uini *et olei* », « Que Dieu te donne... abondance de blé, de vin *et d'huile* » ; le correctoire de Hugues de Saint-Cher observe que, bien que la *Glossa ordinaria* commente ce terme, l'hébreu et divers manuscrits anciens n'ont pas *et olei*, considéré donc comme une interpolation³⁶. En *Gen.* 16, 1 le correctoire du couvent Saint-Jacques note qu'au latin *non genuerat liberos*, « elle n'avait pas engendré d'enfants », les manuscrits récents hébreux ont ajouté un pronom personnel : « elle ne *lui* avait pas... » ; cependant, les manuscrits anciens (hébraïques ?) ne le comportent pas³⁷. Certaines notes plus développées dépassent le cadre strict de la critique textuelle pour toucher à l'intelligence du texte. Voici, par exemple, la note du correctoire de Hugues de Saint-Cher sur *Gen.* 1, 2 :

« *Et spiritus Dei ferebatur*. L'hébreu a *ruha heloim*, c'est-à-dire « le souffle de Dieu ». S'il y avait dans le texte « le souffle du Seigneur », l'hébreu aurait *ruha adonai*. Les Histoires [c'est-à-dire l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur], ainsi que les Hébreux, disent que jusqu'à la création de l'homme Dieu n'a pas été appelé « Seigneur » mais « Dieu »³⁸.

Ce travail critique se poursuit durant tout le XIII^e siècle et jusqu'au début du XIV^e : on se contentera ici de citer les correctoires de Guillaume de Mara et de Gérard de Huy, tous deux franciscains. Le premier se distingue par ses références aux *novi hebrei*, c'est-à-dire aux textes hébraïques modernes, au « chaldéen » (le *targum*) et à un *Hebreus Hyspanus* non autrement identifié (peut-être Abraham ibn Ezra ?)³⁹ ; le second est, par ailleurs, auteur d'un *Liber Triglossos*, sur l'hébreu, le grec et le latin⁴⁰.

36. Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 3218, fol. 137vb : « Glo(ssa) hic exponit *olei*, sed hebreus et antiqui non habent. »

37. Ms. *cit. supra* n. 34, fol. 17vb : « [...] non genuerat liberos [...] he(brei) m(oderni) sibi; an(tiqui) non habent. »

38. Ms. *cit. supra* n. 36, fol. 137ra : « Hebreus habet Vai ruha heloim, id est spiritus dei. Si esset in textu "spiritus domini", hebreus haberet ruha adonai. Historie etiam dicunt et hebrei quod usquequo homo creatus est, deus non est appellatus "dominus", sed "deus", et hoc habent antiqui. »

39. Voir S. BERGER, *op. cit. supra* n. 24, p. 32-36 ; H. DENIFLE, *art. cit. supra* n. 24, p. 295-298 (préface) et 553-564 (correctoire des *Proverbes*) ; Ephrem LONGPRÉ, « La Mare (Guillaume de) », *Dict. de théologie cathol.*, Paris, Letouzey et Ané, 1925, t. VIII/2, col. 2467-2470.

40. Voir H. DENIFLE, *art. cit. supra* n. 24, p. 298-310 (préface) et 483-526 (correctoire des *Proverbes*). Le *Liber Triglossos* est fourni par le ms. 904 de la Bibl. de l' Arsenal (Paris), fol. 25-103 ; voir S. BERGER, *op. cit. supra* n. 24, p. 46-48.

Au XIV^e siècle, le travail important de Nicolas de Lyre prend le relais des correctoires : ce franciscain est l'auteur d'un commentaire de l'ensemble de la Bible, devenu rapidement l'ouvrage de référence en la matière ; comme nous le verrons, il incorpore nombre de traditions juives, mais également des remarques critiques sur le texte de la Vulgate. Or, s'étant acquitté de cette tâche immense, Nicolas de Lyre a jugé utile de rassembler toutes ses remarques textuelles en un opuscule, qu'il intitule *Sur la différence entre notre traduction et l'hébreu*⁴¹. L'ordre suivi est celui du texte biblique. Contrairement aux correctoires, le propos n'est pas de *corriger*, mais seulement d'indiquer les écarts entre l'original et la version hiéronymienne. L'auteur donne donc pour les versets concernés (identifiés par un système de lettres) la Vulgate et une traduction littérale de l'hébreu ; à la différence encore des correctoires, il ajoute un commentaire expliquant la différence entre les deux textes. Deux exemples nous permettront de mieux saisir sa méthode. A propos de *Gen. 4, 10 Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra*, il observe que l'hébreu a le pluriel *vox sanguinum*, « la voix des sangs », et donne l'explication suivante, qui figure déjà dans plusieurs commentaires antérieurs : « Le sang d'Abel et celui de sa postérité, que Caïn a d'une certaine manière tuée en Abel »⁴². Notre second exemple montrera ce que doit Nicolas de Lyre à une tradition d'interprétation, non plus littérale mais allégorique, et il est assez intéressant de voir ici comment le recours à l'hébreu conforte une exégèse libre, où se rejoignent tradition juive et tradition chrétienne :

« *Dan coluber in via, cerastes in semita (Gen. 49, 17)*, " Dan est une couleuvre sur la route, un serpent sur le chemin ". L'hébreu a : " Dan est une couleuvre sur la route, un scorpion sur le chemin. " La couleuvre mord avec la bouche, qui est sa partie antérieure, le scorpion pique avec sa queue, qui est sa partie postérieure. En effet, dans sa jeunesse Samson captura les Philistins en les affligeant et il les affligea plus sévèrement à la fin de sa vie, car il en tua davantage en mourant qu'il n'en avait tués de son vivant »⁴³.

41. *Tractatus de differentia translationis nostrae et hebraeae* ; pour les éd., voir Henri LABROSSE, « Œuvres de Nicolas de Lyre », *Études franciscaines*, 35, 1923, p. 171-187 et 400-432. Nous avons utilisé le ms. Oxford, Bodleian Libr., Hamilton 21, fol. 41-48.

42. Ms. *cit.*, fol. 42ra : « *Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra. Glo(ssa) he(breorum) : Vox sanguinum abel et sue posteritatis, quam in abel cayn quodammodo occidit.* » Voir notre étude « L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII^e au XIV^e siècle en Occident », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 49, 1982, p. 21-89 et 50, 1983, p. 5-68, notamment, p. 42-43 de la première partie.

43. Ms. *cit. supra* n. 41, fol. 45ra. — La glose de Rashi *ad loc.* explique d'abord que le mot hébreu *shefifon* (traduit dans la Vulgate par *cerastes*) désigne un serpent, mais fait le rapprochement avec la fin de l'histoire de Samson ; il figurait déjà dans le *Midrash*

Avec Nicolas de Lyre, nous allons donc au-delà de la critique textuelle proprement dite : nous sommes déjà dans le champ plus vaste de l'exégèse. Mais, inversement, nombreux sont les commentaires de portée plus générale à faire des remarques sur le texte, durant toute la période du XI^e au XIV^e siècle — avec, au XIII^e siècle, une utilisation médiocre des correctoires, mais au XIV^e une intégration fréquente des données fournies par Nicolas de Lyre. Au XII^e siècle, il semble bien que, dans nombre de cas, le recours à l'hébreu implique des relations savantes avec les juifs.

On le constate, par exemple, avec un commentaire du *Lévitique* du début du XII^e siècle, étudié par la regrettée Beryl Smalley⁴⁴. L'auteur, anonyme, un maître enseignant peut-être dans une école cathédrale du nord de la France, cite plusieurs fois les *Hebrei* et se réfère au texte hébreu, sans d'ailleurs que ses explications soient toujours limpides : il ne semble pas avoir toujours assimilé les renseignements fournis par ses interlocuteurs. Néanmoins, il présente quelques remarques justes : ainsi, à propos de *Lév.* 19, 9, dont la Vulgate s'éloigne assez de l'hébreu : *non tondebis usque ad solum superficiem terrae*, « tu ne moissonneras pas la surface de ton champ jusqu'au sol », il donne une traduction précise de l'original : « In hebreo habetur *non consummabis angulos metendo* », « tu n'achèveras pas les angles [de ton champ] en moissonnant »⁴⁵.

La place la plus large doit être faite à l'école parisienne de Saint-Victor et particulièrement à André, dont les commentaires littéraires ont suscité diverses critiques de ses contemporains, certains l'accusant de « judaïser » ; il sera question plus loin de son exégèse ; nous retiendrons pour le moment ses recours à l'hébreu dont chaque page de ses commentaires offre des exemples⁴⁶. La fréquence de ces renvois montre certainement des contacts très étroits avec des juifs, car, contrairement à ce que l'on a souvent affirmé, André ignorait l'hébreu (ou n'en possédait que des notions très élémentaires). Cette ignorance se trahit parfois dans des explications étranges, comme la suivante, qui nous paraît très révélatrice : à propos de *Lév.* 7, 35 *Haec est unctio Aaron*, il affirme : « In hebreo est

rabba sur la *Genèse*, XCVIII, 14, qui citait le verset (*Juges* 16, 3) auquel fait allusion Nicolas de Lyre. Mais nous n'avons pas trouvé ailleurs d'explication par « scorpion » (en hébreu *'aqrav*).

44. B. SMALLEY, « An Early Twelfth Century Commentator on the Literal Sense of Leviticus », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 35, 1969, p. 78-99.

45. *Ibid.*, p. 89.

46. Nous donnons *infra* une bibliographie sommaire sur André de Saint-Victor ; commentaires publiés : *Hexateuque*, eds R. BERNDT, Ch. LOHR, Turnhout, Brepols, 1985, CC/CM, 53 ; *Ecclesiaste*, éd. G. CALANDRA, *De historica Andreae victorini expositione in Ecclesiasten*, Palerme, 1948 ; *Jonas*, éd. Angelo PENNA, « Andrea di S. Vittore. Il suo commento a Giona », *Biblica*, 36, 1955, p. 305-331.

augmentum, scilicet quod datum est ei a Domino », « en hébreu il y a l'ajout, c'est-à-dire ce qui lui a été donné par le Seigneur »⁴⁷ ; or l'hébreu donne *zot mishhat aharon*, que Jérôme a très exactement traduit. L'ajout figure en fait dans le *targum Onqelos (da rebut aharon)* : André n'a pas consulté lui-même le texte hébraïque, mais il s'est fié à ses informateurs qui, plutôt qu'une traduction littérale de l'hébreu, lui ont donné une sorte de paraphrase empruntée à l'araméen. Comme on le constatera encore plus loin, les juifs avec lesquels travaille André ne sont pas vraiment des savants au fait des progrès de l'exégèse rabbinique, mais des hommes attachés à une culture traditionnelle, faisant une large place au *midrash*, y compris, semble-t-il, au niveau de l'approche la plus littérale du texte biblique. Mais si cette dépendance explique certaines faiblesses du commentaire d'André, elle ne diminue en rien le très grand intérêt de ses remarques. Du reste, certaines traductions sont d'une grande précision, comme le montre l'exemple suivant, tiré également du commentaire du *Lévitique (Lév. 5, 18-19)* :

« Et il lui sera pardonné, parce qu'il a péché en Dieu par erreur. En hébreu il y a : le prêtre fera [le rite d'] expiation sur lui pour l'erreur qu'il a commise et il n'a pas su et sa faute lui sera pardonnée, par laquelle péchant il a péché envers Dieu »⁴⁸.

Traduction extrêmement littérale que ne peut rendre le français, particulièrement pour ce qui est des hébraïsmes, conservés par André : *pro errore quo errauit* traduit exactement *shig-gato asher shagag* ; *peccans peccauit* correspond à *asham asham hu asham*.

Quels que soient les griefs qui leur ont été adressés, les commentaires d'André ont été utilisés fréquemment à la fin du XII^e siècle et pendant tout le XIII^e⁴⁹ : c'est à lui, plutôt qu'aux correctoires, que bien des commentateurs empruntent des renseignements sur le texte originel de l'Ancien Testament, tout en poursuivant (avec certes moins de constance) la tradition des consultations de juifs. Nous parlerons davantage, à propos de l'exégèse, des disciples d'André de Saint-Victor qui constituent ce que l'on a appelé l'« école biblique-morale », dont les commentaires s'étendent sur le dernier tiers du XII^e siècle et le début du XIII^e. Notons

47. Ms. Paris, Bibl. nat., lat. 356, fol. 73va.

48. *Ibid.*, fol. 73rb : « Et dimittetur ei, quia per errorem deliquit in Domino. In hebreo sic habetur : Remissionem faciet super eum sacerdos pro errore quo errauit et nesciuit, et dimittetur ei culpa illa qua peccans peccauit in Deum. »

49. Voir notamment B. SMALLEY, « The School of Andrew of St. Victor », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 11, 1939, p. 145-167 ; G. CALANDRA, *op. cit. supra* n. 46, p. LXIX-LXXXVII.

tout de même que, s'inspirant de leur maître, ils se reportent au texte hébreu, bien que moins fréquemment que lui. Ni chez eux cependant, ni chez les auteurs postérieurs, André n'est la source unique de ces références hébraïques ; d'une part, l'œuvre de saint Jérôme (notamment les *Hebraicae quaestiones in Genesim*) connaît un regain de faveur et, d'autre part, chaque auteur (principalement Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre) apporte sa moisson de nouvelles notes critiques, dont la substance vient probablement de discussions avec des juifs⁵⁰. Au début du XIII^e siècle, il faut citer Alexandre Neckham, dont la seconde partie des *Corrogationes Promethei* constitue un commentaire lexicographique du texte biblique ; plusieurs remarques font référence à l'hébreu et nous avons déjà parlé de ses rapports avec les juifs⁵¹.

Pour clore cette partie de notre exposé, nous donnerons la parole à Henri de Hassia, auteur de la fin du XIV^e siècle, à qui l'on doit une introduction très précise à l'hébreu, qui constitue en quelque sorte la première grammaire hébraïque moderne due à un chrétien :

« Cette langue hébraïque originelle doit être tenue digne de considération avec son orthographe et ne doit en aucun cas être négligée par ceux pour qui les Écritures furent traduites dans leur propre langue, c'est-à-dire les chrétiens et les Grecs. Car, au témoignage de saint Jérôme, il est nécessaire de recourir au texte hébreu pour la correction [*emendatio*] de nos manuscrits, là où il y a ambigüité ou dans la signification ou dans les mots »⁵².

50. Cf. par exemple Pierre LE MANGEUR, *Historia scholastica*, *Patr. lat.*, t. 198, col. 1221, etc. Pour Pierre le Chantre, nous donnons quelques exemples dans notre étude « Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre », in *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, eds Katherine WALSH, Diana WOOD, Oxford, B. Blackwell, 1985 (« Studies in Church History », subsidia 4), p. 131-155, en part. p. 133.

51. Paul MEYER, « Notice sur les Corrogationes Promethei d'Alexandre Neckam », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. nationale*, Paris, 1896, t. XXXV, p. 641-682, en part. p. 677-678 ; cf. aussi R. LOEWE, *art. cit. supra* n. 7. — Il aurait sans doute fallu accorder une place plus importante à Roger Bacon, qui a souvent insisté sur la nécessité du recours à l'hébreu dans l'établissement des textes de l'Écriture ; mais nous n'avons pas conservé ses éventuels travaux bibliques. Outre les études citées *supra* n. 31, voir S.A. HIRSCH, « Early English Hebraists : Roger Bacon and his Predecessors », *Jewish Quarterly Review*, 12, 1899-1900, p. 34-88, repris in *Id.*, *A Book of Essays*, Londres, 1905, p. 1-72.

52. « Lingua ergo illa originalis hebraica unacum sua orthographia digna consideratione habenda est et nullatenus negligenda apud eos, quibus ex illa diuine scripture in ydioma suum translate fuerunt, ut sunt christiani et greci. Nam teste beato Ieronimo ad hebraicum textum recurri necesse est pro emendacione nostrorum codicum, ubi ambiguitas fuerit aut in sensu aut in verbo » ; Bernhard WALD, *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Münster i. W., Aschendorff, 1916, p. 10 (le premier chapitre analyse l'ouvrage de Henri de Hassia et en donne divers fragments).

Ces réflexions nous ramènent à nos considérations initiales. Mais le contexte est maintenant différent : à la fin du XIV^e siècle, la situation des juifs a empiré, les relations entre chrétiens et juifs se font plus rares, même sur le plan intellectuel ; d'autre part, les travaux des auteurs de correctoires et d'autres hébraïsants chrétiens (des chaires d'hébreu sont créées⁵³) et le rôle joué par les convertis rendent moins nécessaire la collaboration des juifs : l'étude de la Bible est beaucoup moins qu'au début du XII^e siècle l'occasion de rencontres studieuses et ferventes où chacun compulsant fébrilement ses manuscrits hébreux ou latins tente de parvenir à la vérité du texte.

II. — TRADUCTIONS

Le travail sur le texte de la Bible, avec un retour fréquent à l'hébreu originel, a dû amener les savants concernés à retraduire le texte sacré : en dehors des notes dont nous avons parlé, il ne reste rien de ces traductions, puisqu'elles étaient orales ; il ne pouvait venir à l'esprit d'aucun chrétien du Moyen Âge de substituer à la version de Jérôme, devenue le texte saint lui-même, une autre version ; les traductions en langues profanes furent faites sur le latin de saint Jérôme et le principe même de ces versions nouvelles suscita d'abord quelque méfiance, d'autant accrue qu'elles furent parfois exécutées, au début du moins, dans des milieux hérétiques⁵⁴. Pour les juifs, la question de traduire en latin le texte sacré ne se posait évidemment pas ; mais, aussi bien dans les leçons internes à leurs écoles que dans leurs contacts avec les chrétiens, eux aussi étaient amenés à fournir une traduction orale de l'Ancien Testament, dans la langue vernaculaire qu'ils utilisaient dans la vie de tous les jours et

53. Un enseignement de l'hébreu est d'abord donné dans divers *studia* dominicains : voir Jose Maria COLL, « Escuelas de Lenguas Orientales en los siglos XIII y XIV », *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17, 1944, p. 115-138 ; 18, 1945, p. 59-89 ; 19, 1946, p. 217-240. Puis le concile œcuménique de Vienne, 1311-1312, institue des chaires d'hébreu à Paris, Oxford, Bologne, Salamanque et au siège de la Curie romaine (*Conciliorum œcumenicorum decreta*, *op. cit. supra* n. 1, p. 379) ; ce canon sera repris dans le *Corpus iuris canonici* : *Clement. V*, tit. 1, c. 1, *op. cit. supra* n. 17, t. II, col. 1179.

54. Voir notamment S. BERGER, *La Bible française au Moyen Age*, Paris, 1884 ; ID., « Les Bibles provençales et vaudoises », *Romania*, 18, 1889, p. 353-422 ; Jean BONNARD, *Les Traductions de la Bible en vers français au Moyen Age*, Paris, 1884 ; dans *The Cambridge History of the Bible*, *op. cit. supra* n. 16, t. II, voir les études de C. A. ROBSON, « Vernacular Scriptures in France », p. 436-452 ; Kenelm FOSTER, « Vernacular Scriptures in Italy », p. 452-465 ; Margherita MORREALE, « Vernacular Scriptures in Spain », p. 465-491.

certainement aussi dans l'enseignement. A-t-il existé une (ou des) traduction(s) « standard » de la Bible faites par des juifs, en langue vulgaire ? Certains le croient, notamment pour ce qui est de la France, et peut-être les nombreuses gloses françaises que fournissent tous les commentaires rédigés en France du Nord aux XII^e et XIII^e siècles (et aussi divers ouvrages rabbiniques) conservent-elles le souvenir d'une telle traduction⁵⁵ ; en Espagne, c'est vers la fin du Moyen Âge que sera établie une « Bible romanisée » à l'usage des juifs⁵⁶.

Mais un certain nombre de textes d'origine chrétienne ont gardé une trace plus consistante des traductions élaborées pendant les séances communes de travail. Il s'agit d'un groupe de manuscrits conservés presque tous à Oxford et qui ont été étudiés voici près d'un siècle par Samuel Berger⁵⁷ : ils donnent l'hébreu, la Vulgate et une traduction latine nouvelle, extrêmement littérale ; l'ensemble couvre la presque totalité de l'Ancien Testament et a une seule et même origine ; S. Berger voyait un juif en l'auteur de ces traductions ; je pense qu'il s'agit plutôt du résultat d'un travail commun, entrepris par un (ou des) chrétien(s) et un (ou des) juif(s). On citera le début de la Genèse (où manque le premier mot) :

« Creavit Deus ar celum et ar terram. Et ar terra erat inanis et uacua et tenebra super faciem abissi et spiritus Dei incubans super faciem aquarum. Et dixit Deus : sit lux, et fuit lux. Et uidit Deus ar lucem quod bona, et diuisit Deus inter lucem et inter tenebram »⁵⁸.

On remarque l'extrême littéralité de cette traduction : l'ordre des mots est rigoureusement celui de l'hébreu (ce qui dans ce passage est peut-être moins significatif), et surtout, la préposition *et*, qui en hébreu introduit le complément d'objet, ainsi que plus irrégulièrement l'article *ha-* sont traduits (ou signalés ?) par le mot *ar* (abréviation pour *articulus* ?). Le rédacteur, chrétien, semble bien avoir présente à l'esprit la version hiéronymienne, d'où proviennent les expressions *inanis et uacua*, *super faciem abissi* ; mais il s'en écarte dès qu'elle n'est plus strictement littérale :

55. Notamment Menahem BANITT, « Les *Poterim* », *Rev. des études juives*, 125, 1966, p. 21-33 ; le même, « Le renouvellement lexical de la *version vulgate* des juifs de France au Moyen Âge », *Romania*, 102, 1981, p. 433-455.

56. Cf. Margherita MORREALE, « Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las Biblias medievales en castellano », *Sefarad*, 20, 1960, p. 66-109.

57. S. BERGER, *op. cit. supra* n. 24, p. 49-53. Voir également B. SMALLEY, *op. cit. supra* n. 22, p. 342-345 ; R. LOEWE, « The Mediaeval Christian Hebraists of England. The *superscriptio Lincolnensis* », *Hebrew Union College Annual*, 27, 1957, p. 205-252, en part. p. 214-224.

58. S. BERGER, *op. cit. supra* n. 24, p. 51.

tenebra pour *hoshekh*, au singulier (Vulgate *tenebrae*); *super faciem aquarum* pour '*al peney ha-mayim* (Vulgate *super aquas*); *sit* pour *yehi* (Vulgate *fiat*), etc. Dans le fragment que nous avons reproduit, la traduction la plus intéressante est celle de *merahefet* par *incubans* (Vulgate *ferebatur*); elle correspond très exactement à l'explication donnée par Rashi : « Le souffle de Dieu couvrait [...] comme une colombe sur le nid, en langue vulgaire *acouvetter* »⁵⁹. Nous avons sans doute ici une preuve plus concrète de la collaboration étroite entre chrétiens et juifs, collaboration que, d'autre part, Raphael Loewe trouve impliquée par la préparation matérielle du texte hébraïque de ces manuscrits⁶⁰.

Tout un groupe de psautiers du XIII^e siècle, d'origine probablement anglaise, étudiés par B. Smalley⁶¹ et R. Loewe⁶², présentent des traductions du même ordre, mais plus fragmentaires : il s'agit de manuscrits des psaumes en hébreu, accompagnés de gloses qui sont, le plus souvent, des traductions littérales. Certains d'entre eux semblent avoir été glosés sur l'initiative du célèbre évêque de Lincoln Robert Grosseteste, dont on connaît l'intérêt pour le grec et l'hébreu⁶³; on donne aux notes qu'ils contiennent le nom de *Superscriptio Lincolniensis*. J'ai moi-même étudié plus particulièrement les gloses du ms. 435 de Lambeth Palace (Londres)⁶⁴. Comme pour les autres manuscrits de ce groupe, elles donnent une traduction interlinéaire des expressions ou des mots les moins courants; sont rejetées en marge les traductions qui n'ont pas trouvé de place entre les lignes et des notes diverses, soit donnant des mots de la même famille que certains termes du texte hébreu, soit précisant des points de grammaire; on distingue en outre quelques notes exégétiques, beaucoup plus rares; à diverses occasions certains mots sont expliqués en français (anglo-normand)⁶⁵. En lisant ce texte, j'ai eu

59. Sur ce terme, voir Raphael LEVY, *Contribution à la lexicographie française selon d'anciens textes d'origine juive*, Syracuse (N.Y.), Univ. Pr., 1960, p. 218-219. — Cependant, l'image de l'oiseau qui couve appliquée à *Gen.* 1, 2 apparaît dans divers commentaires chrétiens anciens orientaux, ainsi que chez saint Jérôme; voir Alessandra TARABOCHIA CANAVERO, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1, 2*, Milan, Vita e Pensiero, 1981, p. 27 et 43.

60. R. LOEWE, *art. cit. supra* n. 57, p. 218-220. En outre, le même savant a relevé dans les marges des manuscrits plusieurs prières hébraïques, de la main du copiste du texte hébreu.

61. *Op. cit. supra* n. 22, p. 347-352.

62. *Art. cit. supra* n. 57.

63. Voir Daniel A. CALLUS, « Robert Grosseteste as Scholar », in Id., *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 1-69 (en part. p. 33-41).

64. D'après un microfilm appartenant à la Commission française des Archives juives.

65. Par exemple, au début du psaume 4 sont données les traductions suivantes : « respondet mihi » pour '*aney* (v. 2); « pudori » pour *li-khlimah* (v. 3); « separabit » pour *hiflah* (v. 4), cf. glose correspondante de Rashi, etc. Sur *Ps.* 7, 2, cette note marginale

l'impression très émouvante d'être en présence du livre d'un étudiant en hébreu, qui aurait travaillé exactement comme n'importe quel étudiant en langues anciennes d'aujourd'hui : notant au-dessus du texte la traduction des mots les plus difficiles, consignait soigneusement les rapprochements possibles et tous les éclaircissements fournis par son professeur — dans notre cas, très certainement un juif.

Le ms. Egerton 2908 de la British Library présente un cas particulier : provenant d'Italie et ayant appartenu à des franciscains, il procure une traduction suivie des psaumes, qui ne correspond à aucune de celles qui étaient connues dans l'Occident médiéval⁶⁶. Tout en subissant l'influence du psautier *iuxta Hebraeos* de saint Jérôme (que donne aussi le manuscrit), cette traduction suit de plus près encore l'hébreu, tout en restant dans un latin correct, contrairement à l'exemple cité tout à l'heure. Malheureusement, on ne possède pas d'autres renseignements sur la manière dont elle a été élaborée ; des contacts studieux ont eu lieu en Italie — on en a divers témoignages, particulièrement à propos du groupe de savants réunis à la cour de Frédéric II⁶⁷ ; il semble qu'il faille mettre cette singulière traduction au compte de tels échanges, mais on observe que, contrairement aux psautiers anglais, ce texte conserve les quelques inflexions chrétiennes données par Jérôme à sa traduction. Autre différence : ce manuscrit ne donne pas le texte hébraïque, qui, dans les manuscrits anglais, était une autre preuve, concrète, matérielle (puisqu'il s'agit certainement de la main de scribes juifs) de la collaboration entre savants des deux bords.

III. — L'EXÉGÈSE

Quelle qu'ait été l'importance des échanges entre chrétiens et juifs pour l'étude et l'établissement du texte de l'Écriture, c'est surtout son exégèse qui a le plus souvent suscité de telles rencontres. Comme la

à propos de *rodefay* : « *rozef* : chachur [= chasseur] *g[allice]*, sicut qui fugat alium ante se. »

66. Arthur ALLGEIER, « Eine unbekannte mittelalterliche Psalmenübersetzung », *Römische Quartalschrift*, 39, 1927, p. 437-439.

67. Voir Charles H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, 1927² (nouv. éd., New York, Ungar, 1960), p. 242-298, *passim* ; Giuseppe SERMONETA, *Un Glossario filosofico ebraico-italiano del XII secolo*, Rome, Ateneo, 1969 (divers renseignements dans l'introduction).

plupart des autres branches du savoir, l'étude de la Bible connaît au XII^e siècle un renouveau⁶⁸. Les commentaires se multiplient et sont d'une grande variété : au début du siècle, à l'école cathédrale de Laon, s'élabore le commentaire « standard », la *Glossa ordinaria*⁶⁹; on assiste peu après à l'essor des écoles parisiennes, mais au même moment la tradition des commentaires monastiques connaît une belle floraison⁷⁰. Comme la renaissance du XVI^e siècle, celle-ci est « humaniste » au plus beau sens du terme : tout en redécouvrant l'héritage ancien (les œuvres des Pères, pour ce qui nous intéresse ici), elle formule en termes nouveaux ses curiosités et se livre à une réflexion méthodologique. Pour ce qui est des études bibliques, nous avons vu quelle a été l'importance portée au texte même (et ici il faut convenir que le travail acharné des gens du XII^e et du XIII^e siècle ne le cède en rien aux efforts des humanistes du XVI^e siècle); un intérêt archéologique, pourrait-on dire, accompagne cette recherche : tout en continuant à développer une exégèse à plusieurs niveaux, on cherche à mieux comprendre la lettre du texte — sa signification première, sa grammaire, son contexte historique. Et l'on se tourne davantage vers les juifs, persuadé qu'ils ont conservé l'intelligence du sens premier du texte et qu'ils sont à même d'expliquer tout ce qui dans les antiquités bibliques prêtait à interrogation.

Or, presque au même moment, l'exégèse juive connaît aussi un renouvellement considérable. En France du Nord, à la fin du XI^e siècle et au XII^e, pour des raisons variées, les exégètes juifs s'intéressent plus à la lettre du texte (*peshat*), s'inspirant souvent dans leurs gloses de l'approche des grammairiens espagnols du X^e et du XI^e siècle, qui avaient fait faire à la philologie hébraïque de grands progrès⁷¹. Pour mieux

68. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1944; B. SMALLEY, « The Bible in the Medieval Schools », in *The Cambridge History of the Bible*, op. cit. supra n. 16, t. II, p. 197-220; la même, « L'exégèse biblique du XI^e siècle », *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, op. cit. supra n. 12, p. 273-293; Jean CHÂTILLON, « La Bible dans les écoles du XI^e siècle », *Le Moyen Age et la Bible*, op. cit. supra n. 16, p. 163-197.

69. Voir notamment B. SMALLEY, « La Glossa ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 9, 1937, p. 365-400; Ermenegildo BERTOLA, « La Glossa ordinaria biblica ed i suoi problemi », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 45, 1978, p. 34-78 (met en cause la thèse de l'origine laonienne); R. WIELOCKX, « Autour de la Glossa ordinaria », *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 49, 1982, p. 222-228 (relève des insuffisances dans l'étude précédente).

70. Voir, par ex., Jean LECLERCQ, « Écrits monastiques sur la Bible aux XI^e-XIII^e siècles », *Medieval Studies*, 15, 1953, p. 95-106.

71. Présentations générales dans les histoires de la Bible au Moyen Age déjà citées : Erwin I.J. ROSENTHAL, « The Study of the Bible in Medieval Judaism », *The Cambridge Hist. of the Bible*, op. cit. supra n. 16, p. 252-279; Aryeh GRABOIS, « L'exégèse rabbinique », *Le Moyen Age et la Bible*, op. cit. supra n. 16, p. 233-260. L'ouvrage de B. SMALLEY, op. cit. supra n. 22, p. 149-156, contient un aperçu très dense, dû à Louis RABINOWITZ,

comprendre cette évolution, il faut se rappeler que jusqu'au XI^e siècle l'exégèse juive est dominée par une herméneutique qui paraît extrêmement libre et dont la matière est fournie par une série de « récits » qui prétendent combler les silences du texte à commenter ou en expliciter le contenu ; on donne précisément le nom de *aggada* (« récit ») à cette approche ; le terme de *derash* (initialement « recherche ») désigne également cette herméneutique, mais il finira par connoter le plus souvent une opposition au sens littéral, *peshat*. Il y aurait certes beaucoup à dire de cette méthode qui, l'approche structuraliste aidant, se révèle moins artificielle qu'elle ne le paraît ; mais ce n'est pas ici le lieu. Ce qui nous importe est que les commentateurs juifs des XI^e et XII^e siècles ont perçu l'insuffisance de cette méthode, sous l'impulsion sans doute des recherches de leurs homologues chrétiens, peut-être aussi pour des raisons polémiques⁷², mais en tout cas (selon leurs propres dires) du fait des excès auxquels elle avait donné lieu. Le commentateur le plus connu est en même temps l'initiateur de ce mouvement : Salomon ben Isaac, de Troyes, connu sous l'acronyme de Rashi (*Rabbi Shelomoh ben Isaac*)⁷³, dont le commentaire, des gloses souvent lapidaires, s'étend sur toute la Bible et est vite devenu le commentaire de référence pour les juifs (il l'est encore aujourd'hui) ; il a été utilisé par des chrétiens dès le XIII^e siècle, anonymement, puis identifié comme « Rabbi Salomon » au XIV^e siècle (au XIII^e dans certains cas) ; Nicolas de Lyre le cite constamment. Les disciples directs ou indirects de Rashi : Samuel ben Meir (*Rashbam*), Joseph Qara, puis Joseph Bekhor Shor, poursuivent et systématisent son effort au niveau du *peshat*. Il faut encore évoquer l'exégèse espagnole des XII^e et XIII^e siècles, qui s'ouvre à la réflexion philosophique ; son représentant le plus caractéristique est Abraham ibn Ezra⁷⁴ ; David Qimhi, qui vécut dans le midi de la France, fait une synthèse de ces différents éléments⁷⁵. On notera, pour mémoire, l'exégèse proprement philosophique (midi de la France, Espagne, Italie) qui, menant à l'impasse de l'allégorie, a eu moins de répercussion dans l'étude de la Bible chez les juifs, et l'exégèse de la Kabbale, qui sera

consacré aux auteurs de France septentrionale. Voir encore M. AWERBUCH, *op. cit. supra* n. 29, p. 131-153 (sur Joseph Qara, Rashbam et Joseph Bekhor Shor).

72. C'est la thèse que soutient Elazar TOUMOU, dont plusieurs études apportent une contribution neuve et du plus haut intérêt ; voir notamment « La Renaissance du XI^e siècle et l'exégèse biblique de Rashbam », *Archives juives*, 20, 1984, p. 3-12, et *l'art. cit. supra* n. 8.

73. Le meilleur ouvrage d'ensemble reste celui de Maurice LIBER, *Rashi*, Philadelphia, 1906 (New York, Hermon Pr., 1970²) — publié seulement dans sa traduction anglaise.

74. Voir MORITZ FRIEDLAENDER, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, Londres, 1877.

75. Voir Frank TALMAGE, *David Kimhi. The Man and his Commentaries*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1975.

accueillie avec faveur par les hébraïsants chrétiens du XV^e et du XVI^e siècle⁷⁶.

C'est principalement l'« école » de France septentrionale qui nous importe ici, car c'est à ses représentants que les exégètes chrétiens des XII^e-XIV^e siècles vont demander des éclaircissements. L'identification précise de leurs emprunts n'a pas été faite ; elle me semble malaisée, voire impossible : les chrétiens n'ont pas consulté les textes écrits (sauf au XIV^e siècle Nicolas de Lyre), mais ont acquis leurs connaissances lors de discussions avec des juifs. Ceci explique qu'ils peuvent, comme André de Saint-Victor, citer de très nombreuses traditions juives sans connaître l'hébreu. Autre implication importante de ce fait et dont nous avons déjà fait la constatation à propos des remarques textuelles : les interlocuteurs des exégètes chrétiens n'ont pas, dans la majorité des cas, été les maîtres à la pointe du progrès en matière d'exégèse, mais des juifs lettrés ayant une formation plus commune et accordant dans leurs explications la préférence aux éléments traditionnels, c'est-à-dire plutôt « aggadiques ». C'est un fait dont les commentateurs médiévaux n'ont pas eu conscience et qui a généralement échappé aux historiens modernes : bien souvent, quand un commentateur chrétien du XII^e ou du XIII^e siècle cite « les Hébreux » pour donner une explication qu'il croit littérale, il s'agit en fait d'une *aggada*, d'une interprétation ressortissant au *derash* et non au *peshat*. Du reste, il convient de rappeler aussi que le commentaire de Rashi (et dans une moindre mesure ceux de ses continuateurs) accorde une place très importante au *midrash* ; on a généralement insisté sur sa fidélité à la lettre, parce qu'il s'agissait d'un élément nouveau, mais Rashi ne prétendait pas bousculer la tradition et avait pour ambition de donner un éclairage multiple au texte sacré, unissant donc ses explications grammaticales ou sémantiques, neuves, à des extraits ou des allusions aux recueils anciens, dont notamment le *Midrash rabbah*⁷⁷.

Du XII^e au XIV^e siècle, les commentaires chrétiens contiennent donc des références à l'exégèse juive ; elles sont généralement introduites par la formule *Hebrei dicunt* ou, quand il y a désaccord avec l'explication recueillie, *Iudei fabulant*. Il ne saurait être question de passer en revue tous les auteurs qui citent ainsi des interprétations juives : l'inventaire en est, du reste, loin d'être établi⁷⁸ ; on observera toutefois que bien

76. Voir notamment Georges VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris - La Haye, Mouton, 1962.

77. Voir Benjamin J. GELLES, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, Leyde, Brill, 1981.

78. On trouve de nombreuses références dans l'ouvrage de C. MERCHAVIA, *op. cit. supra* n. 33. Aperçu sommaire : Hermann HAILPERIN, « The Hebrew Heritage of Mediaeval Christian Biblical Scholarship », *Historia judaica*, 5, 1943, p. 133-154.

souvent ces citations proviennent d'ouvrages plus anciens, particulièrement de saint Jérôme ou d'écrits pseudo-hiéronymiens⁷⁹, d'autres Pères ou d'auteurs du haut Moyen Age tels que Raban Maur ; il en est ainsi, par exemple, dans la *Glossa ordinaria* ou chez Rupert de Deutz. Nous nous contenterons ici de décrire très sommairement la part des interprétations juives essentiellement à deux moments du XII^e siècle : chez les victorins et chez les maîtres de l'« école biblique-morale » parisienne, deux groupes de commentateurs dont il a déjà été question plus haut. Nous ne parlerons pas de Nicolas de Lyre (fin XIII^e siècle-début XIV^e), dont la *Postille* a joué un rôle très grand dans la diffusion de l'exégèse juive, particulièrement des commentaires de Rashi : ce sujet est mieux connu et a fait l'objet de diverses études⁸⁰.

Avant Nicolas de Lyre, c'est André de Saint-Victor qui, incorporant à ses commentaires de l'Ancien Testament de nombreuses interprétations juives, fait connaître à l'Occident chrétien cette approche de l'Écriture. Il semble que son aîné Hugues ait eu déjà des contacts avec des juifs : il affirme constamment et nettement que la lettre est le fondement de l'édifice herméneutique⁸¹, et lui consacre la majeure partie de ses *Adnotationes elucidatoriae*, où il cite plusieurs fois les juifs ; mais le texte de cet ouvrage (dont le titre même n'est pas dû à l'auteur) demande à être soigneusement établi : ainsi, dans la *Patrologie latine* de Migne, ce qui concerne le *Lévitique*, les *Nombres* et le *Deutéronome* doit être restitué à André. Cependant, plusieurs interprétations recueillies dans les *Adnotationes* sur la *Genèse* et sur l'*Exode* semblent bien être de la main de Hugues. Ainsi, par exemple, à propos d'*Ex.* 3, 22, « la femme demandera à sa voisine [...] des objets d'argent et d'or », note-t-il que « selon les Hébreux, les enfants d'Israël furent tellement en faveur auprès des Égyptiens qu'ils leur demandèrent leurs vases en don et que ceux-ci les leur donnèrent »⁸² ; le texte biblique lui-même contient cette explica-

79. Pour une période plus ancienne, voir Avrom SALTMAN, « Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian *Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon* », *Harvard Theological Review*, 66, 1973, p. 43-75. Voir, du même, « Pseudo-Jerome in the Commentary of Andrew of St. Victor on Samuel », *Harvard Theological Review*, 67, 1974, p. 195-253.

80. A Nicolas de Lyre est consacrée la quasi-totalité de l'ouvrage de Herman HAILPERIN, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, Univ. Pr., 1963. Les études plus anciennes sont assez nombreuses ; cf., par ex., W. NEUMANN, « Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les *Postillae perpetuae* de Nicolas de Lyre », *Rev. des études juives*, 26, 1983, p. 172-182 ; 27, 1893, p. 250-262.

81. Cf. Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1961, t. II/1, p. 287-359 (cite la plupart des textes sur le sujet, en montrant cependant que cette exégèse n'est pas nouvelle) ; M. AWERBUCH, *op. cit. supra* n. 29, p. 197 (Hugues de St-V. et le sens littéral ; Hugues et l'exégèse juive).

82. *Patr. lat.*, t. 175, col. 62 : « Tradunt Hebraei quod tantam gratiam habuerint a Domino filii Israel coram Aegyptiis, ut dono postularent eorum vasa et ipsi darent. » — H. J. POLLITT, « Some Considerations on the Structure and Sources of Hugh of St. Victor's Notes on

tion (cf. verset 21) mais les commentateurs juifs y insistent particulièrement ; Samuel ben Meir (Rashbam) souligne qu'elle constitue « une réponse aux chrétiens ». Pour ce qui est d'André de Saint-Victor lui-même⁸³, on relève dans presque chaque page de ses commentaires des mentions de la sorte et nous croyons avoir dit dans ce qui précède ce qu'il convient d'en penser, tant sur son éventuelle connaissance de l'hébreu que sur le caractère prétendument littéral de certaines de ses interprétations juives ; mais, encore une fois, ces constatations ne diminuent en rien l'intérêt extrême de son commentaire. Je donnerai deux exemples, tous deux dans le commentaire de la *Genèse* et qui tous deux sont au niveau de la *lettre*. Tout d'abord à propos de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (*Gen.* 2, 9) :

« L'Hébreu dit que si les hommes n'avaient pas goûté de cet arbre, ils auraient été plus simples et plus innocents, bien que plus grossiers et brutaux ; il fut donc appelé "arbre de la connaissance du bien et du mal" parce que ceux qui en goûtaient devaient être plus subtils pour savoir ce qui est bien, mais aussi plus astucieux pour combiner le mal »⁸⁴.

On remarque que l'interprétation est introduite par l'expression *Hebreus dicit* au singulier, qui semble désigner un interlocuteur familier d'André (il dit parfois *Hebreus meus*). Il en est de même dans l'exemple suivant, pris dans le commentaire sur *Gen.* 2, 25 :

« Et ils ne rougissaient pas (d'être nus) [...] Du fait de la très grande naïveté avec laquelle ils furent créés ; l'Hébreu affirme qu'à l'instar des jeunes enfants, ils ne se rendaient pas compte de leur nudité et n'en rougirent donc pas »⁸⁵.

Aucune de ces deux interprétations ne figure dans les commentaires juifs les plus courants ; cependant, leur esprit paraît très proche de certaines considérations des exégètes juifs contemporains d'André.

the Octateuch », *Rech. de théol. anc. et méd.*, 33, 1966, p. 1-38, ne semble pas envisager la possibilité que les notes sur le *Lév.*, les *Nombres* et le *Deut.* soient d'André de Saint-Victor.

83. Voir surtout B. SMALLEY, *op. cit. supra* n. 22, chap. IV ; H. DE LUBAC, *op. cit. supra* n. 81, p. 361-377.

84. Ms. Paris, Bibl. nat., lat. 356, fol. 13ra : « Hebreus dicit quamuis rudiores et brutiores, simpliciores tamen et innocentiores homine esse futuros, si de hoc ligno non gustassent, ideoque lignum scientiae boni et mali appellatum, quod qui illud gustassent ad cognoscendum quidem quid bonum esset futuri essent acutiores, sed ad machinandum malum astutiores. »

85. *Ibid.*, fol. 14vb : « Et non erubescabant... pre nimia tamen simplicitate in qua creati sunt ; asserit eos Hebreus instar puerorum nuditatem suam non aduertisse et ideo non erubuisse. »

A Saint-Victor même, l'exégèse d'André déplaît à certains. Richard de Saint-Victor consacre son *De Emmanuele* à une réfutation de l'interprétation donnée par André d'Isaïe 7, 14 — pomme de discorde dans le débat entre chrétiens et juifs, et compris par les premiers comme une prophétie sur la naissance du Christ ; André avait exposé l'exégèse juive du verset (la jeune femme est l'épouse d'Isaïe) en la donnant certes au nom des juifs mais sans la contredire vraiment⁸⁶. La seconde partie du *De Emmanuele* est un dialogue entre un disciple d'André, offensé par l'attaque portée contre son maître, et Richard. On peut se demander si ce disciple, bien que le traité le nomme Hugues, ne serait pas l'élève d'André le plus fidèle à son esprit, Herbert de Bosham. Quoi qu'il en soit, celui-ci partage l'intérêt de son maître pour l'exégèse juive et va plus loin que lui, puisqu'il apprend l'hébreu et le possède bien, comme on le voit à diverses reprises dans son commentaire des Psaumes : il utilise des ouvrages grammaticaux en hébreu, comme le *Maḥberet* de Menahem ibn Zaruq et le lexique de Dunash ibn Labrat, qu'il cite nommément ; il transcrit convenablement de nombreux mots (de telles transcriptions sont extrêmement rares chez André) et livre des remarques judicieuses sur le sens de certaines expressions⁸⁷.

En dehors de ses disciples directs, André de Saint-Victor a eu une influence considérable — non pas sur un plan global (il est l'un des très rares auteurs du Moyen Âge à avoir composé un commentaire uniquement littéral), mais ponctuellement : c'est à lui que remontent beaucoup de mentions d'interprétations juives que l'on rencontre dans les commentaires de la fin du XII^e siècle, du XIII^e et même du XIV^e⁸⁸ ; il n'est pas nommé la plupart du temps, mais le nom d'*Andreas* qui apparaît sporadiquement le désigne ; l'utilisation que font de ses commentaires plusieurs correctoires prouve le crédit qu'on lui accordait au XIII^e siècle.

La tradition des échanges avec des juifs se poursuit dans le dernier tiers du XII^e siècle, avec l'école biblique-morale. La première grande œuvre qui lui appartienne n'est pas un commentaire à proprement parler : l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur (Comestor) se propose d'être un résumé général de la Bible et de la tradition exégétique ; à la différence de la *Glossa ordinaria*, elle ne donne pas des extraits des commentaires antérieurs mais en intègre les idées principales dans un exposé suivi⁸⁹. Les

86. *Patr. lat.*, t. 196, col. 605-666.

87. Voir B. SMALLEY, *art. cit. supra* n. 6 ; R. LOEWE, « Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter », *Biblica*, 34, 1953, p. 44-77, 159-192, 275-298.

88. Voir les études *cit. supra* n. 49.

89. Notamment : Saralyn R. DALY, « Peter Comestor, Master of Histories », *Speculum*, 32, 1957, p. 62-73 ; David LUSCOMBE, « Peter Comestor », *The Bible in the Medieval World*, *op. cit. supra* n. 50, p. 109-129.

interprétations juives sont assez nombreuses ; certaines viennent d'André de Saint-Victor, mais plusieurs apparaissent, à notre connaissance du moins, pour la première fois dans l'exégèse chrétienne. On rappellera les liens de Pierre Comestor avec la ville de Troyes, qui fut aussi celle de Rashi et de ses disciples⁹⁰ ; quelques interprétations font penser à Rashi, mais de nouveau ce serait une erreur de croire, comme on l'a fait⁹¹, qu'elles remontent directement à celui-ci : il faut encore supposer des échanges oraux, aussi bien à Troyes qu'à Paris. Nous avons étudié ailleurs la présence d'interprétations juives chez les deux autres représentants majeurs de l'exégèse parisienne de la fin du XII^e siècle, Pierre le Chantre et Étienne Langton, auteurs tous deux de commentaires couvrant de larges parties de la Bible⁹². Chez Pierre le Chantre, plusieurs interprétations juives nouvelles impliquent encore des contacts directs avec des juifs, dont il témoigne du reste lui-même⁹³ ; elles sont plus rares chez Étienne Langton, où l'on relève cependant encore quelques références à des discussions avec des juifs⁹⁴. Même si, dans l'ensemble, elles apparaissent assez sporadiquement dans les commentaires des maîtres parisiens, ces interprétations leur donnent un caractère particulier et, peut-être, une dimension propre. Comme chez André de Saint-Victor, elles sont plus « aggadiques » que vraiment littérales — mais, somme toute, la conception que nous nous faisons de la lettre (*historia*, disent les médiévaux) est probablement trop restrictive ; pour les gens du Moyen Âge, chrétiens ou juifs, la *aggada* semble s'intégrer à l'histoire, du moins une *aggada* qui fournit des données raisonnables et ne contredisant pas la lettre du texte.

Pendant tout le XIII^e siècle, les commentateurs chrétiens continuent à

90. Pierre le Mangeur (Comestor) est né à Troyes et fut doyen de cette ville à partir de 1147 ; il vint à Paris, où il fut disciple de Pierre Lombard (mort en 1160) ; voir introd. au t. II des *Sententiae in IV libros distinctae* de Pierre LOMBARD, éd. de Quaracchi, Grottaferrata (Rome), Collegium S. Bonaventurae, 1981, p. 39-44. — Sur les maîtres juifs à Troyes, voir Henri GROSS, *Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France...*, Paris, 1897 (Amsterdam, Philo Press, 1969²), p. 223-243.

91. Notamment Esra SHERESHEVSKY, « Hebrew Traditions in Peter Comestor's *Historia scholastica* », *Jewish Quarterly Review*, 59, 1968-1969, p. 268-289. Voir la vive critique de Samuel Tobias LACHS, « The Source of Hebrew Traditions in the *Historia scholastica* », *Harvard Theol. Rev.*, 66, 1973, p. 385-386 ; mais cet auteur tombe dans un excès contraire : des interprétations nouvelles figurent chez Pierre Comestor, dont l'origine remonte vraisemblablement à des contacts avec des juifs, même si la plupart des mentions *Hebraei dicunt* ont une source chrétienne.

92. *Art. cit. supra* n. 50 ; « Exégèse et polémique dans les Commentaires de la Genèse d'Étienne Langton », in *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, éd. G. DAHAN, Paris, Picard, 1985, p. 129-148.

93. Voir John W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vols, Princeton, Univ. Pr., 1970, t. I, p. 5, 94, 153 et 328.

94. B. SMALLEY, *op. cit. supra* n. 22, p. 235-236.

se référer à des interprétations juives : divers compilateurs utilisent les travaux des victorins et ceux de l'école biblique-morale ; Guillaume d'Alton, Nicolas de Tournai ou Nicolas de Gorran, par exemple, ainsi que Hugues de Saint-Cher, dont les *Postilles* deviennent pour plusieurs générations le commentaire de référence⁹⁵. Citons une addition marginale à un commentaire d'*Esther* du début du XIII^e siècle :

« Les Hébreux disent que Vashti, qui fut répudiée par Assuérus, fut la fille du roi Balthasar, que Darius tua, et ils disent qu'Astiages, appelé Assuérus, après avoir troublé Balthasar, la prit en épouse, en alliance de paix »⁹⁶.

Cette donnée remonte à un commentaire aggadique, le *Yalqut Esther*. On pourrait citer de nombreux exemples du même ordre.

En 1240, cependant, se produit un événement qui aura une importance particulière : la controverse de Paris, qui est en fait un véritable procès contre le Talmud et la littérature rabbinique et dont l'aboutissement sera la mise au feu (en 1242 ou 1244) de tous les exemplaires appartenant à ces catégories saisis en France du Nord ; ce n'est que la première condamnation de la sorte⁹⁷. Était visé non seulement le Talmud mais également le commentaire de Rashi, à qui l'on reprochait ses « absurdités », ses « inepties », ses « blasphèmes »⁹⁸. La conséquence presque immédiate de ces mesures fut l'appauvrissement intellectuel du judaïsme français⁹⁹. Mais il ne semble pas que les exégètes chrétiens aient banni de leurs commentaires les références aux interprétations juives : des auteurs tels que saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin en accueillent, avec plus de circonspection certes¹⁰⁰ ; mais l'apport en ce domaine des exégètes du XII^e siècle continue à inspirer de nombreux commentaires. Bien plus : l'accent mis sur la littérature juive, à l'occasion de la « disputation » de Paris, a accru la curiosité à son égard et les polémistes

95. *Ibid.*, *passim*. Voir aussi G. DAHAN, *art. cit. supra* n. 42, p. 34-35 de la première partie.

96. Ms. Paris, Bibl. nat., lat. 15 555, fol. 180r : « Hebrei dicunt quod Vasti, que repudiata fuit ab Assuero, fuit filia regis Balthasar quem Darius occidit, et dicunt quod Astiagas, qui dictus est Assuerus, cum inquietaret Balthasar, eam accepit in uxorem in fedus pacis. » Sur ce commentaire, voir F. STEGMÜLLER, *op. cit. supra* n. 16, n^o 10 593.

97. Sur cet événement, le travail de base reste encore Isidore LOEB, « La controverse de 1240 sur le Talmud », *Rev. des études juives*, 1, 1880, p. 247-261 ; 2, 1881, p. 248-270 ; 3, 1881, p. 39-57. Voir aussi C. MERCHAVIA, *op. cit. supra* n. 33.

98. Voir G. DAHAN, « Rashi, sujet de la controverse de 1240. Édition partielle du ms. Paris, BN lat. 16 558 », *Archives juives*, 14, 1978, p. 43-54.

99. Voir Robert CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore-Londres, John Hopkins Univ. Pr., 1974², p. 141-148.

100. Voir G. DAHAN, « Saint Bonaventure et les juifs », *Archivum franciscanum historicum*, 77, 1984, p. 349-405 (notamment p. 383-386).

y découvrent une nouvelle source d'arguments contre les juifs, la notion d'*auctoritas* ne couvrant plus seulement l'Écriture sainte mais aussi la littérature rabbinique¹⁰¹. De Raymond Martin à Nicolas de Lyre, c'est un mouvement qui se développe, encore que le second de ces auteurs, même s'il ne craint pas la polémique (particulièrement dans ses questions quodlibétiques), recoure à la littérature rabbinique plus pacifiquement. Comme on l'a dit, son œuvre marque une étape décisive : c'est vers sa *Postille* que se tournent au XIV^e siècle tous ceux qui espèrent trouver chez les juifs des éclaircissements concernant la lettre du texte sacré, bien que divers commentateurs, comme Dominique Grima, continuent à utiliser André de Saint-Victor et les maîtres de la fin du XII^e siècle¹⁰².

**

Est-il possible de tenter un bilan de ces contacts autour de la Bible et de l'utilisation des commentaires juifs par les exégètes chrétiens au Moyen Âge ? Il serait prématuré : les textes sont loin d'être publiés ou seulement dépouillés, les inventaires restent fort incomplets. On peut néanmoins tirer un certain nombre de conclusions, au moins provisoires.

Tout d'abord, quant à la continuité même des échanges entre chrétiens et juifs : à une politique de repli sur soi, et de la part de l'Église, vu son projet d'un occident pleinement christianisé, et de la part des communautés juives, par réaction aux événements, s'oppose une certaine convergence d'intérêts intellectuels, tant sur le plan de l'exégèse biblique que sur celui des connaissances scientifiques. Mais elle a double visage : la recherche commune et sereine de la vérité dans l'Écriture laisse parfois la place à la passion polémique où chacun, convaincu de sa vérité, prétend débouter l'autre de ses certitudes. Nous n'avons pas évoqué ici cet autre aspect de la rencontre autour de la Bible : il mérite d'amples développements, mais on peut faire observer qu'il témoigne lui aussi (surtout à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle) d'une attirance secrète, constamment refoulée, pour la fidélité juive au message de l'Ancien Testament : à l'égard des choses juives, comme de bien d'autres sujets, la mentalité des intellectuels médiévaux passe sans arrêt du pôle du mépris à celui de la fascination.

Que recherchent les chrétiens du Moyen Âge dans l'exégèse juive ? Ils lui demandent avant tout de compléter des lacunes au niveau de la

101. Nous nous permettons de renvoyer encore à l'un de nos travaux : « Judaïsme et christianisme : le débat au Moyen Âge. Cadre et méthodes de la *disputatio* », in *Juifs et chrétiens*, Bruxelles, Publ. des Fac. Univ. St. Louis, 1987, p. 31-57.

102. Voir par exemple B. SMALLEY, « Some Latin Commentaries on the Sapiential Books in the late thirteenth and early fourteenth Centuries », *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 18, 1950-1951, p. 103-128 (notamment p. 109-111).

grammaire, mais aussi et surtout de l'*historia*, c'est-à-dire de l'intelligence du déroulement du récit biblique et de son archéologie. Pour le premier point, ils ont obtenu pleine satisfaction, et ce que nous avons dit des travaux de critique textuelle montre l'intérêt du recours à l'hébreu et aux traditions juives. Mais sur le second point — nous l'avons aussi souligné — il y a eu peut-être erreur sur la qualité : les exégètes chrétiens ont voulu comprendre comme littérales et historiques des explications qui ne l'étaient pas et qui éclairaient le texte de l'Écriture en se fondant sur des critères étrangers à la pensée de type rationnel qui se développait en Occident. D'où, de la part de certains, un rejet, qu'exprime bien la formule souvent méprisante *Iudei fabulantur* ou *somniantur*, « les juifs fabulent » ou « rêvent ».

Mais pourquoi cette erreur et pourquoi, malgré tant de conditions négatives, cet intérêt porté à l'exégèse juive ? C'est que, me semble-t-il, devant le texte à commenter, l'attitude est la même chez les chrétiens et chez les juifs — que cela s'explique par l'origine commune des exégèses chrétienne et juive dans le monde hellénistique ne nous importe pas ici. Ce qui nous frappe, c'est l'identité des réflexes, l'identité des méthodes d'explication, c'est le même respect de la tradition et de l'autorité : l'Écriture sainte, donnée par Dieu, est explicitée par le Talmud pour les uns, par les Pères pour les autres, et déjà Nicolas de Lyre remarquait que juifs et chrétiens manifestaient la même dévotion envers ces textes, sacrés au second degré si l'on peut dire¹⁰³ ; à un troisième degré encore, l'effort des modernes est l'objet d'une révérence particulière : la *Glossa ordinaria* d'une part, le commentaire de Rashi de l'autre sont des textes « autoritatifs ». Et, surtout, on observe une conviction profonde de la polysémie du texte biblique, qui de part et d'autre s'exprime en une quadripartition du sens, dont on peut, malgré les réticences de croyants et d'historiens, associer les termes¹⁰⁴. De ces réflexes communs naît un sentiment de

103. Nicolas de LYRE, *Utrum ex sacris scripturis receptis a iudaeis possit efficaciter probari saluatorem nostrum fuisse deum et hominem*, publié dans les éd. des *Postilles* ; nous utilisons le ms. Paris, Bibl. nat., lat. 3644, fol 1v : « Libri canonici ueteris testamenti sunt ab eis (Iudeis) recepti tanquam Deo inspirante scripti... Item post scripturas canonicas sunt aliae scripturae a iudeis receptae tanquam autenticae, scilicet Talaymum (*sic*)... Similiter < verba > doctorum hebreorum qui glosauerunt vetus testamentum sunt autentica apud eos multo magis quam apud nos dicta Ieronimi vel Augustini vel aliorum doctorum catholicorum... »

104. Les « quatre sens » de l'exégèse juive sont : *peshat*, *remez*, *derash*, *sod* ; ceux de l'exégèse chrétienne : *littera* (*historia*), *allegoria*, *tropologia*, *anagogia*. Les interprétations littérale et tropologique sont à peu près communes ; l'allégorie mène à des conclusions différentes, mais la démarche est la même. Voir, en outre, les remarques de la seconde partie de l'étude de R. LOEWE, « The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible », *Studia Patristica 1, Texte und Untersuchungen* LWIII, Berlin, 1957, p. 492-514.

proximité, de familiarité, l'identité des méthodes dépassant alors le désaccord doctrinal. Se trouvent ainsi réunies les conditions d'une rencontre, d'un échange, dont la Bible, perçue dans toute sa richesse ou, mieux, infiniment enrichie, est le lieu.

Gilbert DAHAN,
C.N.R.S., Paris.