

COHEN Mark R.,
Sous le Croissant et la Croix. Les Juifs au Moyen Âge.

Paris, Le Seuil, 2008, 447 p.
 ISBN : 978-2020815796

Il s'agit de la traduction bien tardive en français – les traductions en turc, hébreu, allemand et arabe ont précédé celle-ci – de l'ouvrage du Professeur Mark R. Cohen (Professeur à l'Université de Princeton, Near Eastern Studies) intitulé *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey, Princeton UP, 1994.

Mark R. Cohen est l'auteur de nombreux ouvrages et articles sur la situation des juifs en Islam médiéval. En conséquence, pour éclairer l'état des relations entre les juifs et les chrétiens dans l'Occident latin médiéval, il a dû se reposer sur les travaux de spécialistes de la chrétienté latine. Ce n'est que dans sa postface datée de 2008 et intitulée « Postface : un paradigme » (p. 413-435) qu'il s'ouvre à la situation des juifs dans la Pologne et la Byzance médiévales, une ouverture bienvenue mais trop brève.

L'A. maîtrise nombre de sources tant en arabe qu'en hébreu – il fait un large usage des documents de la Geniza du Caire, soit directement, soit par l'intermédiaire des recherches de Shlomo Dov Goitein et de Moshe Gil, mais pas seulement, puisqu'il fait des emprunts à la littérature hébraïque des *megilla*, *selihot* et *piyyutim*, ainsi qu'à une impressionnante littérature secondaire tant en anglais qu'en français, allemand et espagnol.

L'ouvrage, dans sa traduction française, témoigne d'un défaut de conception : les sources, comme les ouvrages secondaires, ne sont pas rassemblés en fin de livre, mais sont disposés sous forme d'hypostyles, si bien qu'il faut toujours se reporter aux premières notes infra-paginales mentionnant les titres des articles ou des volumes cités en référence. La traduction française, contrairement aux règles ayant cours dans cette langue, dote systématiquement le terme juif d'une majuscule à l'initiale, alors que les vocables chrétien et musulman n'en portent pas, ce qui est conforme à l'usage.

L'ouvrage comprend cinq parties : une première partie ou « mythe et contre-mythe » centrée autour de l'analyse d'une double conception de l'historiographie du monde juif : le mythe de l'« utopie interconfessionnelle » (en al-Andalus particulièrement) *versus* une « conception larmoyante de l'histoire judéo-arabe » ; une deuxième partie intitulée « Le domaine religieux et le domaine juridique », elle-même divisée en plusieurs chapitres : « Religions en conflit » (chapitre II), « Le statut juridique des juifs dans la

chrétienté » (chapitre III), « Le statut juridique des juifs dans l'islam » (chapitre IV) ; une troisième partie portant le titre : « Le domaine religieux » et se confondant avec le chapitre V ou « Le facteur religieux » ; une quatrième partie dénommée « Le domaine social », elle-même regroupant les chapitres suivants : « Hiérarchie, marginalité et ethnicité » (chapitre VI), « Le juif comme citadin » (chapitre VII), « La sociabilité » (chapitre VIII) ; une cinquième partie appelée « Polémiques et persécutiōns » scindée en « La polémique religieuse » (chapitre IX) et « Persécutiōns, réactions et mémoires collectives » (chapitre X – ce dernier est novateur pour un lecteur non hébraïsant en ce sens que l'A. explore les mémoires laissées par les opprimés soit sous forme de chroniques du type annales, centrées autour des souffrances et de l'oppression, un récit continu donc, chez les ashkénazes, soit sous forme de *megilla*, *selihot* et *piyyutim* ou prières et pénitentiels destinés à commémorer la délivrance de l'oppression et des persécutiōns, toujours circonscrites dans le temps, pour les sépharades, qui n'ont pas composé de chroniques, une conclusion et une postface. Dans celle-ci, l'A. circonstancie et précise ce qu'il appelle son « paradigme », c'est-à-dire son modèle, car il n'est pas toujours explicite dans le corps de son texte, en citant des contre-exemples, donc en opposition à la situation générale d'oppression faite aux juifs dans le corps central de la chrétienté latine du XI^e au XIII^e siècle (Allemagne, France et Angleterre), et tirés de l'Allemagne du VIII^e au XI^e siècle, de la Pologne et de la Byzance médiévales, du Midi de la France et de l'Italie, ainsi que de l'Espagne chrétienne de la Reconquista, du moins jusqu'aux pogroms de 1391, les conditions de vie des juifs y étant plus favorables et se rapprochant de celles prévalant en terre d'islam.

Dans sa première partie, l'A. replace les relations judéo-chrétiennes en terre chrétienne, et judéo-musulmanes en terre d'Islam, à la fois dans leur contexte historiographique (depuis le XIX^e siècle au moins pour l'historiographie juive en Allemagne) et dans leur contexte politique contemporain, en particulier depuis la création de l'État d'Israël. Les travaux de l'historiographie juive allemande du XIX^e siècle, repris en Europe, en grande part, pour montrer à quel point les juifs allemands étaient loin de bénéficier d'une pleine citoyenneté dans l'accès aux postes de la fonction publique notamment, tendaient à montrer qu'en Islam les relations judéo-chrétiennes étaient idylliques, évoquant même une « utopie interconfessionnelle ». Ils prennent l'exemple d'al-Andalus (la célèbre *convivencia ibérique*) en montrant que des juifs — tel le célèbre Joseph Ibn Negrala qui, après son père, occupa la fonction de vizir dans le royaume berbère de Grenade (première moitié du XI^e siècle) — pouvaient occuper de hautes fonctions publiques et

avoir autorité sur des musulmans, contrevenant ainsi au pacte de 'Umar. Mais ils omettaient de signaler que la morgue et l'arrogance de ce Joseph lui aliénèrent les musulmans, à lui et aux juifs, ce qui aboutit au pogrom de Grenade en 1061 et à l'extermination et/ou à la fuite des juifs de cette ville. Ce mythe a plus ou moins été confirmé, mais assorti d'importantes nuances et critiques, par nombre d'historiens occidentaux travaillant sur l'Islam médiéval, dont le célèbre Shlomo Dov Goitein, ou accepté comme tel, ici à bras ouverts et sans critique, par la majorité des historiens et/ou polémistes arabes face à Israël. Par opposition, de nombreux historiens israéliens, ont fait fi de toute objectivité et oublié toute retenue, en dénonçant polémiquement une « conception larmoyante de l'histoire juive », relayés ou poussés par des thuriféraires d'Israël dans la diaspora juive, en particulier américaine (voir le rôle de l'association AIPAC). Cela, il est vrai, avait lieu au moment de la découverte de l'antisémitisme arabe (en particulier lors de la guerre des Six Jours, 1967), d'importation européenne en fait: comme en témoigne le succès du Protocole des Sages de Sion dans certaines séries télévisées égyptiennes. Ces historiens israéliens ont réécrit l'histoire des relations judéo-arabes sur le modèle des relations judéo-chrétiennes, faites d'oppression, de persécutons et finalement d'expulsion, les ashkénazes, héritiers des rescapés de la *shoah* ou s'instituant comme tels, concourant avec les sépharades pour savoir qui emporteraient la palme de la Victime.

L'A., estimant à juste titre que l'histoire des relations judéo-arabes, et par contrecoup des relations judéo-chrétiennes, à l'époque médiévale ne mérite ni cet excès d'honneur, ni cet excès d'indignité, opte pour une analyse comparative, à valeur heuristique, de ces relations saisies dans leurs contextes historique, économique, social, culturel, religieux et idéologique, ce qui lui permet d'en faire ressortir les similitudes et les différences, et surtout de tenter d'en éclairer les raisons, en un mot de les élucider, et de montrer que ces relations ont évolué dans le temps et l'espace: c'est ce qu'il appelle « mon paradigme ». Si l'A. a focalisé son étude sur les xi^e-xiii^e siècles, il n'en consacre pas moins de longs *excursii* aux périodes antérieures (Rome chrétienne et Code théodosien, dont les articles consacrés aux juifs sont disséminés tout au long de l'ouvrage, époque carolingienne et son pluralisme ethnique et religieux, en particulier en Allemagne), et aussi postérieures, notamment à la période mamelouke en Égypte-Syrie-Palestine et à la fin des Mérinides. Une première rupture prend corps dans la chrétienté latine dans la première moitié du xi^e siècle, lorsque le juif, sous l'influence de la « révolution commerciale », perd peu à peu en Europe son statut quasi exclusif de commerçant au

long cours (ou même d'artisan et d'agriculteur), au profit du chrétien. Disparaît aussi, sous l'égide des Ottoniens (Saint-Empire Romain Germanique), le pluralisme ethnique et religieux propre à la société carolingienne germanique. En conséquence, le juif qui vit déjà à la marge de la société chrétienne, mais toléré jusque-là et en quelque sorte intégré à cette dernière, en est alors complètement exclu, le discours religieux (rôle des Croisades) fermant la boucle. Une seconde rupture se produit dans la seconde moitié du xiii^e siècle: en terre chrétienne (Angleterre, France et Allemagne uniquement), les juifs sont expulsés. En terre musulmane, le juif, toléré, et en même temps marginalisé en raison de son statut de *dimmī*, est intégré dans la société arabo-musulmane par le rôle qu'il y joue en tant que commerçant à égalité de traitement avec son collègue musulman. Il en vient à occuper des fonctions d'autorité. De plus en plus enserré par les contraintes du Pacte de 'Umar, de telle sorte qu'il est remis à sa place – comme d'ailleurs tous les non-musulmans – il n'occupe plus guère de fonction d'autorité à l'époque mamelouke.

Quelles conclusions l'A. tire-t-il de ce paradigme? C'est la plus ou moins grande importance des critères d'intégration économique (commerce) et sociale (degrés de sociabilité, absence ou non de ghettos ou *mellahs*, fréquentation des fêtes des uns et des autres, mariages inter-confessionnels...) de celui qui vit en marge de la société d'accueil, en raison même du statut religieux et juridique que lui concède la société dominante, qui permet d'atténuer ou même de contrecarrer les effets discriminants de ce statut juridico-religieux. En effet les sociétés médiévales, arabo-musulmane ou chrétienne, demeurent des sociétés à statut ou à ordre pour les sociétés chrétiennes. Son mode de fonctionnement n'est pas sans rappeler celui de la société à castes de l'Inde, dont la position dans la hiérarchie sociale et religieuse dépend du degré de pureté rituelle et religieuse et où la marginalisation et/ou l'exclusion est affaire de statut juridico-religieux.

Appliqué aux relations judéo-chrétiennes en chrétienté médiévale et aux relations judéo-arabes en terre d'Islam, ce paradigme permet de dégager les différences de situation et de traitement réservés aux groupes discriminés par la société dominante, leurs raisons et leurs phases.

En terre chrétienne, l'Europe mérovingienne et carolingienne connaît le pluralisme ethnique, linguistique et religieux et le christianisme est loin de tout enserrer. En conséquence, les juifs sont tenus pour une « communauté » parmi d'autres. En outre, leur rôle exclusif de marchands au long cours – ce sont des nouveaux venus, à la différence des juifs du Midi de la France et de l'Italie – auprès des cours principales

leur permet d'être régis par des statuts juridiques leur accordant des priviléges bien supérieurs aux chrétiens en de nombreux cas. Mais ils demeurent toujours à la marge des sociétés chrétiennes et certains religieux (l'évêque Agobard de Lyon sous Louis le Pieux) fulminent contre ces infidèles blasphémant le Christ et contre les chrétiens qui mangent avec eux, preuve de leur intégration.

Au cours du xi^e siècle, et de plus en plus par la suite, les juifs perdent leur rôle de marchands, remplacés progressivement par des chrétiens, si bien que les juifs se voient relégués au rang d'usuriers, fonction dans laquelle ils sont bientôt concurrencés par les chrétiens durant le xiii^e siècle. Les sociétés chrétiennes d'Allemagne, de France et d'Angleterre perdent leur caractère pluraliste au profit d'une unité autour de leur prince. Les juifs deviennent alors les seuls étrangers. Leur statut juridique profane dépend bientôt de l'arbitraire du prince, au point que les juifs deviennent des « *servi camerae palatinae* » ou « *serfs de la chambre palatiale* ». L'existence de leur communauté ne tient qu'aux extorsions en argent que les princes savent prélever sur elle: il ne restera qu'à expulser ces communautés devenues exsangues. Dans le même temps, l'Église, par ses synodes et ses conciles (Concile de Latran en 1215), met en place une théologie de l'exclusivisme et de l'exclusion. Discrédités par leur profession de marchands, et surtout d'usuriers – l'Église condamne l'usure et l'intérêt, mais certainement pas le profit, surtout s'il équivaut à un juste travail et le juste prix est celui du marché, position à peu près semblable en Islam –, les juifs, déjà tenus pour des infidèles blasphémateurs du Christ, sont associés aux lépreux et aux pestiférés. Ils deviennent bientôt le diable et, déicides, ils conspirent contre l'ordre et la société du Christ, même si à la fin du xii^e et surtout au xiii^e siècle, il est préférable d'être juif du pape que d'un prince. L'oppression, les persécutions (surtout au moment des Croisades) et bientôt les expulsions scandent la vie des communautés juives: les savants juifs les consignent dans les chroniques. Elles attestent que les juifs, confrontés au dilemme de se convertir ou de mourir, préfèrent mourir en martyrs, car le christianisme est tenu pour une idolâtrie. En Islam et dans des circonstances semblables, bien plus rares (persécutions almohades en Espagne et en Afrique du Nord, au milieu des années 1140 et vers 1170), les juifs optent pour la conversion, attendant que, le calme revenu, ils puissent retourner à leur religion originelle, car la *šari'a* dénie toute validité à une conversion forcée (c'est ce que conseille Maïmonide, le grand gaon des juifs d'Égypte vers 1140-1160).

En terre d'Islam, les juifs participent pleinement au commerce international et local à côté et sur un

pied d'égalité avec leurs collègues musulmans. Toutefois, lors de la conclusion d'une *šarīka* ou association entre un juif et un musulman, le musulman est censé apporter l'argent et le juif le travail par exemple, mais cette clause est souvent détournée. Les sociétés musulmanes sont pluri-ethniques, pluri-linguistiques et pluri-religieuses et les juifs sont tenus pour une communauté parmi d'autres, d'autant plus que ce ne sont pas les seuls non-musulmans. Lorsque, dans le Maroc des Mérinides, à la fin du xiv^e et au xv^e siècles et par suite de la poussée de la Reconquista, les juifs forment désormais la seule communauté de non-musulmans, les chrétiens s'étant définitivement convertis sous les coups des persécutions almohades, ils se trouvent en situation de faiblesse, aussi n'est-il pas étonnant que le premier *mellah* ou ghetto, qui apparaît en terre d'Islam, soit celui de Fès en 1420. En outre les juifs vivent dans les mêmes quartiers que les musulmans et les traits de sociabilité inter-confessionnels sont nombreux: fréquentation des uns par les autres lors de leurs fêtes religieuses ou des événements marquants de leur vie et de celle de leur famille. Enfin, n'oublions pas que les musulmans peuvent épouser des femmes *dimmī*-es.

En effet, d'un point de vue juridico-religieux, les relations entre musulmans et non-musulmans sont encadrées, au travers du Pacte de 'Umar (vraisemblablement 'Umar II, non 'Umar b. al-Hattāb), par le statut de *dimmī*. Le « tributaire » paie un impôt de capitation ou *gizya* en échange d'une protection: sa religion lui est reconnue et il peut assister aux offices. Toutefois ce droit est assorti de nombreuses contraintes: les lieux de culte ne doivent pas augmenter et seule leur réparation est permise (en période de tension, sous le calife al-Mutawakkil, vers 850, ou sous le calife fatimide al-Ḥākim, 996-1021, la réfection des lieux de culte est interdite); l'exhibition des croix n'est pas autorisée lors des fêtes religieuses, ni la sonnerie des cloches..., et les juifs ne peuvent se livrer à des manifestations religieuses hors de leurs synagogues. Les *dimmī* doivent porter des signes distinctifs (croix jaune cousue sur le vêtement par exemple pour les juifs), mesure, sans arrêt enfreinte, destinée à ce que *dimmī* et musulmans ne se mêlent pas. Enfin et surtout, les *dimmī* ne peuvent occuper des fonctions d'autorité, donc publiques (vizirat et autres), leur donnant barre sur les musulmans... Il en est de même chez les chrétiens, où cette prescription est réellement suivie d'effet. En terre d'islam, dès les débuts de son expansion et jusqu'à l'arrivée des Mamelouks en Égypte et en Syrie, les *dimmī* ont toujours occupé des positions de *kuttāb*, allant jusqu'à exercer des fonctions de vizir (chez les Fatimides d'Égypte, un chrétien arménien, dans le royaume berbère de Grenade, des juifs au cours de ma première moitié du xi^e siècle).

Les *dimmī* en terre d'islam jouissaient d'une situation plus favorable qu'en terre chrétienne et s'ils vivaient en marge de la société musulmane, ils y étaient malgré tout intégrés. Ils ont certes connu des persécutions – l'A. les détaille, ce qu'il ne fait pas pour les chrétiens: sous le calife al-Mutawakkil, autour de 850, les *dimmī*, mais aussi les mu'tazilites, furent pourchassés; sous le calife al-Hākim, 996-1021, sous le règne duquel les juifs ont subi des humiliations (port de signes distinctifs), y compris des conversions forcées, mais le calife lui-même, lors de moments de lucidité, revenait sur ces dernières, car la *šari'a* interdisait toute conversion forcée; le pogrom de Grenade de 1066 déjà mentionnée; sous les Almohades, au milieu des années 1140 et vers 1170, les conversions forcées furent massives et ce sont, semble-t-il, les seules persécutions en terre d'Islam, comparables à celles ayant cours en terre chrétienne; au Yémen, à peu près à la même époque, un faux messie juif se leva. Il y eut persécution donc, mais aucune expulsion, à l'exception des tribus juives de Médine du vivant du Prophète.

L'A. trouve confirmation de «son paradigme» dans le cas de la Pologne des XIII^e-XVI^e siècles, du Midi de la France et de l'Italie, de Byzance: les juifs y exerçaient des fonctions de marchands, d'agriculteurs, d'artisans, de notaires et de vendeurs de biens, vivaient dans des sociétés organisées sur le mode du pluralisme ethnique, linguistique et religieux (sauf en Italie et dans le Languedoc), même si leur statut juridique dépendait du bon vouloir des princes.

Ce paradigme, séduisant pour l'esprit, semble pertinent et fonctionner du moins dans le cadre de nos connaissances actuelles. Toutefois, des recherches récentes – et l'A. le reconnaît dans sa postface – ont montré que les relations judéo-chrétiennes n'ont pas été aussi rigides et «manichéennes» que l'A. semble le penser. Les juifs fréquentaient les chrétiens lors de leurs fêtes religieuses par exemple. Les persécutions anti-juives en islam ont été plus nombreuses que l'avance l'A., tant les documents de la Geniza ont été insuffisamment exploités sur ce point.

Des recherches ultérieures assorties d'orientations scientifiques différentes permettront de décider si son modèle est dirimant.

Guy Ducatez
CNRS - Paris