

UN CHAPITRE DE LA CONTROVERSE JUDÉO-CHRÉTIENNE EN SEFARAD, AU XV^E SIÈCLE

Composé en 1425 par l'un des rabbins qui avaient pris part à la dispute de Tortosa (1413-1414), le *Sefer ha-'Iqqarim* compte parmi les écrits philosophico-théologiques espagnols les plus importants des XIV^e-XV^e siècles. Sa rédaction s'inscrit dans la période située entre les persécutions de 1391 et l'expulsion de 1492, qui fut marquée par de très nombreuses conversions. Dans la lignée de Sa'adya Gaon, de Maïmonide, et de Ḥasdaï Crescas dont il avait été le disciple, Yosef Albo s'interroge sur les « Principes » du judaïsme et sur leur spécificité. Cette réflexion se construit par référence à la tradition juive, mais aussi, dans le contexte qui l'inspire, par opposition avec tout ce qui la met en cause, et plus particulièrement avec le christianisme. Aussi les références à cette religion sont-elles omniprésentes dans le *Sefer ha-'Iqqarim* ; elles prennent des formes très diverses, le plus souvent allusives, mais déterminantes pour la composition du livre. Véritable « Défense et illustration » du judaïsme, le *Sefer ha-'Iqqarim* a aussi une dimension polémique généralement indirecte, et tout à fait explicite dans le chapitre III, 25. La place originale que ce livre et ce chapitre occupent dans la littérature de controverse entre judaïsme et christianisme mérite d'être étudiée plus qu'elle ne l'a été jusqu'à présent (la bibliographie consacrée à Yosef Albo est importante¹, mais celle qui porte sur le chapitre III, 25 est très restreinte²). C'est l'objet de cette édition³.

¹ Voir les travaux mentionnés à la fin de ce travail.

² Sur ce chapitre, l'analyse la plus complète est celle qui figure dans l'ouvrage de S. RAUSCHENBACH (*Josef Albo. Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit* [Studies in European Judaism, 3], Leyde, Brill, 2002), mais elle porte alors, pour l'essentiel, sur la réception en milieu chrétien des arguments qui y sont exposés.

³ Elle complète une étude plus large, récemment publiée : Ph. BOBICHON, « Polémique anti-chrétienne et théologie dans le *Sefer ha-'Iqqarim* (« Livre des Principes ») de Yosef

1. Le contexte historique et religieux

Les persécutions de 1391⁴ et la Dispute de Tortosa⁵ (1413-1414) eurent de graves conséquences sur la situation politique et religieuse des Juifs, en Espagne, au début du xv^e siècle ; ces deux événements furent en particulier marqués par de très nombreuses conversions⁶ dont les plus célèbres sont celle de Salomón ha-Leví de de Burgos — Paul de Burgos/Pablo de Santa María⁷ (1390 ou 1391), ancien ami de Ḥasdaï Crescas et celle de Yehoshua Lorki — Gerónimo de Santa-Fe (1412)⁸, ancien disciple de Paul de Burgos devenu l'organisateur — sinon l'instigateur — de la Dispute de Tortosa.

Les circonstances rendaient nécessaire une réflexion sur les principes du judaïsme, et sur sa pérennité. Le *Sefer ha-'Iqqarim* fut, parmi d'autres ouvrages, composé à cet effet⁹. Achievé quelques années après la Dispute

Albo (xv^e s.) », dans : *Yod-INALCO. Revue des études hébraïques et juives modernes et contemporaines*, NS 15 : « Philosophie et pensée juives : histoire et actualité », Publications Langues'O, Paris 2010, pp. 115-143.

⁴ Cf. I. BAER, *Historia de los Judíos en la España cristiana* (trad. José Luis Lacave), Madrid, 1981, pp. 531-609 ; J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid, 1973², II, 7, pp. 456-480.

⁵ Description détaillée dans I. BAER, *op. cit.*, pp. 611-684 et dans le premier volume de l'édition publiée par A. PACIOS LÓPEZ, *La Disputa de Tortosa*, t. I, *Estudio*, t. II, *Actas*, Madrid-Barcelone, 1957.

⁶ Cf. I. BAER, *op. cit.*, chap. II, 1, pp. 531-609 et I, 11, pp. 685-742 ; J. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, II, 8-10 (pp. 481-552).

⁷ Auteur d'Additions à la *Postille* de Nicolas de Lyre (achevées en 1429) et du *Scrutinium Scripturarum* (1433).

⁸ Médecin du pape Benoît XIII. D'abord champion du judaïsme : cf. C. SIRAT, *La Philosophie juive au Moyen Âge selon les textes et les imprimés*, Paris, CNRS, 1983, pp. 387-392 (avec traduction d'extraits de ses écrits). Bibliographie récente dans M. ORFALI (éd.), *JERÓNIMO DE SANTA FÉ, El tratado « De Judaicis erroribus ex talmut »*, Madrid, CSIC, 1987.

⁹ Les autres écrits sont ceux dont la mention est la plus fréquente dans les notes de cette édition : la lettre *Al Tehi ka-Avotekha* de Profiat Duran (1391) ; le *Sefer Kelimat ha-Goyim* du même auteur (1397) ; le *Sefer Bittul 'Iqqarey ha-Nošrim* (1398) et le *Or Adonai* (1410) de Ḥasdaï Crescas ; le *Maguen Avot* de Simeon ben Šemaḥ Duran, dont le *Qeshet u-Maguen*, chapitre de polémique anti-chrétienne, est la quatrième partie ; le *Milḥemet mišwa* de Salomon ben Simeon Duran (ca. 1437). Profiat Duran écrivit aussi un récit des persécutions, qui est aujourd'hui perdu. Ḥasdaï Crescas, qui avait perdu son fils pendant les persécutions de 1391, se consacra, après ces événements, à la reconstitution des communautés (I. BAER, *op. cit.*, pp. 544-561) ; dans *Or Adonai*, il lutte contre ce qu'il considère comme l'une des principales causes de conversion : l'averroïsme qui nie la providence particulière et selon lequel la finalité de l'homme ne réside pas dans l'accomplissement des commandements, mais dans la connaissance (cf. J. GUTTMANN, *Ha-Filosofia shel ha-Yahadut*, 1951, pp. 205-220 ; C. SIRAT, *op. cit.*, pp. 398-411). Simeon ben Šemaḥ Duran dégage de sa réflexion sur

de Tortosa, il est étroitement lié, par sa conception et sa finalité, aux écrits contemporains qui partagent avec lui une même finalité.

Bien que Yosef Albo ait personnellement participé à la Dispute de Tortosa, le rapport du *Sefer ha-‘Iqqarim* avec cet événement est très indirect : les questions qui sont au centre du débat dans la dispute (Messie, Talmud) sont en effet secondaires dans le *Sefer ha-‘Iqqarim*¹⁰ et à l'inverse, celles qui sont au premier plan dans le *Sefer ha-‘Iqqarim* (loi, prophétie, principes du judaïsme) occupent une place annexe dans la dispute. Cette divergence s'explique en grande partie par le fait que Gérónimo de Santa Fe et Yosef Albo n'abordent pas la question religieuse selon la même perspective : comme le rappelle Yosef Albo au début de son livre¹¹, la croyance au Messie, par exemple, est fondamentale dans la foi chrétienne, alors qu'elle n'est pas inscrite par lui dans les principes du judaïsme¹². De telles différences donnent, par endroits, un caractère artificiel à la confrontation publique ou livresque entre christianisme et judaïsme : ses protagonistes ne diffèrent pas uniquement par leurs convictions théologiques, mais aussi par leur conception même de la religion.

2. Le *Sefer ha-‘Iqqarim* et son chapitre III, 25

Le *Sefer ha-‘Iqqarim* est composé de quatre livres¹³ : le livre I (26 chapitres) est consacré au nombre et à la nature des principes qui caractérisent une loi divine ; les livres II (31 chapitres), III (36 chapitres) et IV (51 chapitres) aux trois Principes fondamentaux du judaïsme selon Yosef Albo (Existence de Dieu, Révélation de la Torah, Rétribution) et à ceux qui découlent de chacun d'eux : Unité, incorporité, Intemporalité et Perfection ; Omniscience, Prophétie et Authenticité de la mission

la loi trois Principes (Existence de Dieu, Révélation, Rétribution) qui lui ont sans doute été empruntés par Yosef Albo (cf. J. GUTTMANN, *op. cit.*, pp. 227-229).

¹⁰ Cf. S. RAUSCHENBACH, *op. cit.*, pp. 54-61.

¹¹ Chap. I, 1 (éd. I. Husik, Philadelphie, 1929, p. 47).

¹² Cf. Ph. BOBICHON, *art. cit.*, et plus particulièrement la note 98, p. 141 (liste et contenu des interventions de Yosef Albo pendant la dispute). Yosef Albo est présenté à la dernière page comme le seul intervenant juif, avec Rabbi Ferrer, qui n'ait pas été convaincu par l'argumentation chrétienne : « Omnibus Iudeis et rabbinis tocius congregacionis aliamarum ibidem presencium, rabi Ferrer et rabi Iuçef Albo dumtaxat exceptis, magna voce clamantibus et dicentibus : Et nos in dicta cedula concordamus et illi adheremus. » (éd. A. PACIOS LÓPEZ, t. II : Actes, p. 593 [session LXVII]).

¹³ Les quatre derniers, rédigés à la demande d'amis de l'auteur, explicitent le premier.

prophétique ; Providence. Cette arborescence est résumée aux chapitres I, 4.10 et I, 13¹⁴.

Dans le livre I, Yosef Albo s'interroge sur ce qui distingue la loi divine de la loi naturelle et des lois conventionnelles, en soulignant les insuffisances des deux dernières¹⁵ et le caractère indispensable de la première. Seule la loi divine conduit à la félicité¹⁶. Une loi authentiquement divine présente plusieurs spécificités : elle est fondée sur les trois Principes fondamentaux (*'iqqarim*) et sur les « racines » (*shorashim*) qui en procèdent¹⁷ et ne s'oppose à aucun d'entre eux¹⁸ ; elle est transmise par un prophète dont la mission est avérée¹⁹ ; elle est l'objet d'une révélation publique²⁰ et en tous points conforme à la raison sans exclure la possibilité des miracles, qui ne sont qu'une rupture de l'ordre naturel²¹. Seule la loi de Moïse, prophète supérieur à tous les autres²², répond à ces différentes exigences ; elle ne peut donc être ni modifiée ni remplacée²³.

La liste de Principes fondamentaux proposée par Yosef Albo diffère de celle de Maïmonide, en particulier parce que la croyance au Messie n'y figure pas²⁴ ; cette exception distingue aussi la foi juive, telle qu'elle est définie dans le *Sefer ha-'Iqqarim*, de la foi chrétienne²⁵. Dans ce premier livre, la critique du christianisme n'est explicite qu'en un seul passage²⁶, mais l'intention polémique affleure en maints endroits²⁷ et si

¹⁴ On trouvera des analyses plus détaillées dans C. SIRAT, *La Philosophie juive au Moyen Âge*, pp. 415-422 et dans la deuxième partie de l'ouvrage de S. RAUSCHENBACH (pp. 66-173). Ne sont retenus ici, de façon synthétique, que les éléments qui intéressent le commentaire du chapitre III, 25.

¹⁵ I, 5-6.8.

¹⁶ I, 6.

¹⁷ Cf. I, 18 (éd. I Husik, t. I, p. 153). Les *shorashim* sont énumérés en I, 15. Une loi qui reconnaît ces trois principes n'est divine que si elle inclut également ceux qui en découlent (I, 13).

¹⁸ I, 18.

¹⁹ I, 18.

²⁰ I, 20.

²¹ I, 17 ; I, 22 (*ibid.*, pp. 178-181) ; I, 22.

²² I, 3 ; I, 15 (pp. 132-135).

²³ I, 23 (p. 183) ; I, 24 (p. 191).

²⁴ I, 1 ; I, 3.

²⁵ I, 1 (p. 47) ; I, 4 (p. 65) ; I, 15 (p. 136).

²⁶ I, 24 (pp. 190-191) : allusion à la Trinité.

²⁷ I, 3 etc. : possibilité qu'il « se lève » un prophète supérieur à Moïse ; I, 3 (p. 57) et I, 24 (p. 191) : possibilité que la Torah ne soit pas éternelle ; I, 11 : sur le mot *Elohim* ; I, 13 (p. 122) : non corporéité de Dieu ; I, 14 (p. 127) : affirmation de l'unité divine à propos de Dt. 6 ; I, 15 (pp. 130-137) : Dieu non composé et non sujet au temps ; I, 17 et I, 22 :

l'islam est évoqué une fois²⁸, c'est assurément le christianisme qui est visé dans la plupart des cas.

La réflexion développée dans le livre II porte sur l'Existence de Dieu : Yosef Albo s'attache à définir le sens de ce Principe (chap. 1-6), et de ceux qui en découlent : Unité (chap. 6-13) ; Incorporéité (chap. 14-17) ; indépendance à l'égard du temps (chap. 18-21) ; Perfection (chap. 21-287). Le chapitre 29, qui précède la conclusion, est plus précisément consacré au Tétragramme. Ici encore, la dimension polémique est omniprésente, bien que toujours indirecte : le caractère répétitif de certaines affirmations autorise à les lire aussi comme une critique implicite de la théologie chrétienne : Dieu est éternel et indépendant du temps²⁹ ; incorporel³⁰ ; sans lieu³¹ ; non composé et « absolument simple »³² ; sans défaut³³ ; il n'a pas de semblable³⁴ ; ses attributs et la pluralité de ses noms n'impliquent pas une pluralité d'essence³⁵.

Dans le livre III, Yosef Albo montre que la véritable finalité du genre humain est la perfection, et non l'acquisition de la connaissance théorétique³⁶, et que seule une loi divine, parfaite et éternelle comme celui qui la dispense, permet à l'homme d'atteindre ce but. Cette loi divine a été donnée à Israël par l'intermédiaire de Moïse dont la prophétie est supérieure à toutes les autres parce qu'elle ne procède pas de visions³⁷, parce qu'elle est formulée sans détours, ce qui la rend directement compréhensible pour ses destinataires³⁸, et parce que sa vérité éternelle est attestée par des miracles continus³⁹. La perfection de la loi de Moïse est illustrée par le Psaume 19 sur lequel Yosef Albo s'attarde longuement, et à plusieurs

nécessaire compatibilité de la loi divine avec les intelligibles premiers ; I, 18 : caractère non probant des miracles pour attester l'authenticité d'un prophète et spécificité des miracles de Moïse ; I, 20 : caractère peu crédible d'une loi transmise à quelques individus seulement.

²⁸ I, 24 (p. 193) : licence sexuelle.

²⁹ II, 4 (p. 29) ; II, 6 (p. 39) ; II, 19.

³⁰ II, 6 (p. 39) ; II, 14 à 17 (sur les anthropomorphismes bibliques).

³¹ II, 7 (p. 42).

³² II, 5 (pp. 33-34) ; II, 11. Dans sa dimension polémique, cette affirmation vise à la fois la Trinité (un seul Dieu en trois personnes) et l'Incarnation (un être matériel est nécessairement composé).

³³ II, 5 (p. 34) ; II, 6 (p. 39).

³⁴ II, 6 (p. 42) ; II, 10 (p. 57).

³⁵ II, 8 ; II, 9.

³⁶ III, 3 ; III, 5-7 ; III, 8 (p. 71).

³⁷ III, 8.

³⁸ III, 8 (p. 76) ; III, 9 ; III, 17 (p. 150).

³⁹ III, 10 (pp. 98-99) ; III, 19 (pp. 176-177).

reprises, dans ce livre (le chapitre III, 25 s'achève par un commentaire du verset 8)⁴⁰ ; elle seule permet de graver les différents degrés de la perfection accessible aux hommes⁴¹ ; elle est l'unique moyen de mettre en pratique la « crainte de Dieu et l'amour de Dieu »⁴². Ici encore, les critiques indirectes de la foi chrétienne sont nombreuses : absence d'allégories ou de paraboles dans la prophétie de Moïse⁴³ ; supériorité de Moïse sur Josué⁴⁴ ; réfutation de la théorie (paulinienne) de la fonction pédagogique de la loi⁴⁵ ; impossibilité que la loi change après Moïse⁴⁶ ou que les paroles d'un prophète authentique entrent en contradiction avec celles de Moïse⁴⁷ ; rejet impératif de toute personne prétendant être venue abolir la loi de Moïse ou déclarant que ses préceptes étaient provisoires⁴⁸ ; refus de l'interprétation chrétienne de Dt. 6, 4 (Trinité)⁴⁹ ; éternité du sabbat⁵⁰.

Disséminées dans divers passages, ces affirmations sont toutes situées *avant* le chapitre III, 25⁵¹, et elles s'y trouvent *réunies*⁵² : au-delà de leur fonction propre dans les différents contextes, elles constituent donc une annonce ou une préparation de ce qui prendra, dans ce chapitre, une forme plus explicite et plus concentrée. Il est possible d'affirmer que, d'une certaine manière, l'ensemble converge vers ce chapitre, y trouvant une grande partie de son *sens*.

Mais l'œuvre se poursuit au-delà et sa portée ne se limite pas à ce que met en évidence la démarche comparative adoptée par l'auteur dans un premier temps. A partir du chapitre III, 26, cette méthode est abandonnée

⁴⁰ III, 3 (pp. 26-29) ; III, 14 (p. 121) ; III, 21 (pp. 193 s.) ; III, 23 (p. 201) ; III, 25 (pp. 243-245).

⁴¹ III, 28-30.

⁴² III, 30-37.

⁴³ III, 9 (p. 76) ; III, 17 (p. 150) : seules les paroles d'un prophète inférieur sont obscures.

⁴⁴ III, 11 (pp. 102-103). Yosef Albo n'ignore sans doute pas que « Josué » est une figure de « Jésus » dans la tradition chrétienne.

⁴⁵ III, 13 (pp. 112-113).

⁴⁶ III, 14 (p. 120).

⁴⁷ III, 17 (pp. 151 et 154) ; III, 18.

⁴⁸ III, 19 (pp. 179-180).

⁴⁹ III, 23 (p. 202).

⁵⁰ III, 26 (pp. 247-251).

⁵¹ Les considérations relatives au sabbat qui occupent une grande partie du chapitre III, 26 sont un prolongement de ce qui est dit, à ce sujet, dans le chapitre III, 25.

⁵² D'où la méthode adoptée pour le commentaire : c'est à la lumière de l'ensemble constitué par toutes les occurrences précédentes, généralement complémentaires, que les remarques formulées dans le chapitre III, peuvent être comprises dans toutes leurs implications.

et dans toute la fin du texte (63 chapitres), c’est sans références extérieures ni considérations polémiques qu’est longuement présenté le Principe de Rétribution : dans les circonstances qui président à la rédaction du *Sefer ha-‘Iqqarim*, cette *illustration* de la foi juive, et plus particulièrement de sa dimension spirituelle, devait nécessairement être précédée d’une *défense* de la loi, puisque les deux sont indissociables.

3. Contenu spécifique du chapitre III, 25

Le chapitre III, 25 est constitué de deux parties de longueurs inégales : l’exposé des critiques formulées par un « sage chrétien » à l’égard de la loi de Moïse [§ 1 et 2] ; les réponses de Yosef Albo [§ 3 à 29]. Ces réponses sont précédées de « propositions préliminaires » dans lesquelles sont posées en principe 1) la nécessité, pour aborder de telles questions, de bien connaître la « torah » ; 2) l’indispensable compatibilité des données de la foi avec les intelligibles premiers ; 3) la distinction entre impossibilités naturelles (miracles) et impossibilités rationnelles. Avec le rôle attribué au témoignage des sens, périodiquement rappelé dans ce chapitre et dans l’ensemble du livre, ces considérations conditionnent toute l’argumentation qui suit.

La critique de la « torah de Moïse » adopte le schéma des quatre causes aristotéliennes (matière, forme, agent et fin) : la « torah de Moïse est considérée par le « sage chrétien » comme déficiente à tous égards puisqu’elle comporte des « récits » qui ne sont porteurs d’aucun « enseignement » (*matière*), ne favorise pas la connaissance de Dieu, et plus particulièrement de la Trinité (*agent*), ne propose que des biens matériels, et non des biens spirituels (*fin*), et se trouve composée de différentes catégories de lois (« cérémoniales », « judiciaires » et « morales ») qui sont toutes imparfaites (*forme*). A cette déficience proclamée sans réserve est opposée, avec quelques contre-exemples, la perfection absolue de la « torah de Jésus ».

La réponse de Yosef Albo épouse point par point le détail des critiques et de leurs subdivisions⁵³ : 1) matière (§ 4-5) ; 2) agent (§ 6-7) ; 3) fin (§ 8-11) ; 4) forme (§ 12-27 : lois « cérémoniales » [§ 13-16] ; « judiciaires » [§ 21-26] ; « morales » [§ 27]). Chaque partie de cette réponse est constituée, selon le point de vue adopté par le « sage chrétien », dans les mêmes termes et dans un ordre identique, d’une défense de la « torah de Moïse » et d’une critique de la « torah de Jésus ». Au sein d’une telle structure, la

⁵³ Voir la synopsis présentée à la fin de ce travail.

partie polémique de la réponse s'inscrit toujours dans le prolongement de ce qui la précède : la critique de la Trinité [§ 7] suit la réponse relative à la connaissance de Dieu que dispense l'Écriture [§ 6] ; celle de l'Eucharistie [§ 15] complète la réponse à la critique des sacrifices [§ 13-14].

Cette composition en miroir structure l'ensemble du chapitre, en préservant toutefois un triple déséquilibre délibérément entretenu : la réponse (27 paragraphes, suivis de la conclusion) est bien plus étendue que la critique (2 paragraphes) ; ses différentes étapes sont de longueurs très inégales, de même que la répartition des éléments apologétiques et polémiques au sein de chacune d'entre elles. Il n'est pas impossible que certains « prolongements » aient préexisté à leur insertion dans le passage qui les accueille⁵⁴, mais leur présence n'y est jamais incongrue, et si l'on examine le détail, elle est toujours justifiée par des enchaînements thématiques ou lexicaux.

La nécessité de bien connaître la Torah pour traiter de ces questions est à peine évoquée au début des considérations préliminaires, mais la place qu'elle y occupe est significative : cette condition est souvent rappelée dans le chapitre, et la critique du christianisme en grande partie fondée sur l'affirmation que le « sage chrétien » et ceux dont il se réclame sont peu versés dans les Écritures⁵⁵ : les « imperfections » de la loi ne sont donc, en réalité, que leurs propres insuffisances. C'est l'ensemble de la tradition chrétienne qui est ainsi rejeté : les critiques du « sage chrétien », les initiatives des Apôtres et de leurs successeurs, la traduction de Jérôme, les enseignements de Jésus et de ses disciples.

La structure du chapitre s'apparente à celle de la question scholastique⁵⁶ : Yosef Albo n'adopte pas uniquement le point de vue chrétien (schéma des quatre causes ; subdivisions des préceptes de la loi), mais aussi la démarche intellectuelle qui ordonne son exposé dans certains textes de référence : c'est une autre manière de conforter l'argumentation dans sa

⁵⁴ Par exemple les considérations sur le caractère non probant des succès terrestres, au terme de la réponse relative à la *cause finale* [§ 11] ; les contradictions évangéliques à propos de la généalogie de Jésus [§ 18] et les « erreurs » sur la Bible contenues dans le Nouveau Testament [§ 19 et 20], à la fin de la réponse sur la *forme* (= sur le culte sacrificiel), puis à la fin de la réponse sur les lois « judiciaires » [§ 25] ; les considérations relatives au sabbat juste après le précédent [§ 26].

⁵⁵ Voir en particulier les § 4, 19, 20 et 25. Explicite, dans ces différents passages, le reproche est exprimé, en filigranes, chaque fois que Yosef Albo met en avant des versets « oubliés » par son interlocuteur.

⁵⁶ Celle de Thomas d'Aquin dans les passages auxquels renvoie notre commentaire : *Utrum... ? Respondeo dicendum... Ad primum ergo dicendum... Ad secundum dicendum... ad Tertium dicendum...*

dimension apologétique (défense de la loi) et polémique (critique de la tradition chrétienne) : l'ensemble du chapitre se présente ainsi comme une démonstration que la méthode et les références de son interlocuteur sont sans effet contre la loi de Moïse et, de surcroît, destructeurs pour la foi chrétienne lorsqu'ils lui sont appliqués.

Le propos du « sage chrétien » était fort théorique (seule la seconde partie [§ 2] comporte quelques exemples). La réponse de Yosef Albo, en revanche, est très argumentée et le plus souvent émaillée de citations bibliques tirées du Pentateuque⁵⁷. Cette disparité renforce le déséquilibre déjà constaté dans la composition du chapitre et elle est d'autant plus sensible que la controverse porte ici sur la loi : l'exposé des critiques chrétiennes est limité à ce qui favorise, dans un second temps, l'affirmation que la loi de Moïse est supérieure à toutes les autres, et éternelle. Le discours chrétien n'est pas (totalement) fictif, puisqu'on le trouve attesté par ailleurs⁵⁸, mais il est restitué ici, nécessairement (source indirecte ?) ou délibérément, de façon très succincte. Il est difficile de savoir dans quelle mesure Yosef Albo avait une appréhension personnelle du christianisme car ce qu'il en dit est également rapporté, de différentes manières, dans d'autres écrits polémiques antérieurs ou contemporains ; mais les caractéristiques de ce chapitre montrent qu'ici comme dans l'ensemble du *Sefer ha-'Iqqarim*, la dimension apologétique prévaut sur la fonction polémique, ce qui rend peu nécessaire une connaissance approfondie de la religion réfutée.

La confrontation des deux discours, dans le chapitre III, 25, repose sur une ambiguïté fondamentale : par l'expression « torah de Moïse », le « sage chrétien » entend uniquement la loi écrite, et plus précisément le Pentateuque, dont sont tirés les rares exemples donnés par lui ; dans sa réponse, Yosef Albo s'appuie essentiellement, lui aussi, sur le Pentateuque, mais sans s'interdire d'invoquer des versets tirés d'autres livres (Psaumes, Prophètes, Hagiographes). C'est donc toute la Bible qu'il prend en considération, refusant implicitement de dissocier ses différentes composantes. Par ailleurs, la « torah de Moïse » est constituée pour lui de la loi écrite *et* de la loi orale : bien qu'elle ne soit jamais formulée dans ce chapitre, puisque l'interlocuteur chrétien ne la partage pas, cette conviction y est régulièrement exprimée dans des commentaires dont les références ne sont pas uniquement bibliques. Elle avait été exposée plus en détail dans l'un des chapitres précédents (III, 23).

⁵⁷ Celles-ci prennent souvent la forme de florilèges, comme dans les textes parallèles (voir ci-dessous l'analyse des sources).

⁵⁸ Voir les notes de la traduction.

4. *Les sources*

Pour ce texte⁵⁹ comme pour d'autres, la question des sources est très complexe : toutes n'ont pas nécessairement été conservées et certaines d'entre elles sont sans doute indirectes ; mais la recherche de parallèles effectuée pour cette édition l'éclaire un peu. Il semble qu'il faille distinguer, parmi ces sources, celles qui sont explicites, celles qui sont implicites, celles qui ressortissent à la tradition juive et celles qui appartiennent à la tradition chrétienne.

Parmi les sources chrétiennes ne sont explicitement mentionnés que le Nouveau Testament [§ 18-20 et 25] et Jérôme [§ 29]. Ailleurs, tout est rapporté au discours du « sage chrétien » [§ 1-2] ou à ce que disent « les chrétiens » [§ 7]. Les citations néotestamentaires sont souvent assorties de références assez précises (auteur, contexte), mais toutes données en hébreu⁶⁰, *résumées* ou *paraphrasées*⁶¹, et lorsque le passage évoqué comporte un verset de l'Ancien Testament seul celui-ci est donné dans le texte. La translittération utilisée pour désigner les livres ou les auteurs chrétiens est espagnole, catalane (?) ou latine⁶². Il n'est donc pas certain, même si cela n'est pas exclu, que Yosef Albo ait personnellement consulté ces textes.

Parmi les sources juives, Yosef Albo mentionne « les commentateurs de notre Torah » [§ 4], les traités *Avot* et *Yoma* du Talmud [§ 10], Maïmonide [§ 13] et les kabbalistes [§ 14]. La référence explicite à Maïmonide n'est que l'une de celles qui émaillent le *Sefer ha-'Iqqarim*, les renvois au *Guide des égarés*, au *Mishne Torah* ou à d'autres œuvres de Maïmonide étant par

⁵⁹ Pour l'ensemble du livre, la question a été étudiée par J. GUTTMANN, « *Le-Heqer ha-Meqorot shel Sefer ha-Ikharim* », dans : S. H. BERGMAN and N. ROTENSTREICH (éd.), *Dat u-Madda' : Koveš Ma'amarim ve-Harṣa'ot*, 1955, pp. 169-191.

⁶⁰ Ce qui distingue ce chapitre de la plupart des autres ouvrages de polémique anti-chrétienne. Voir. Ph. BOBICHON, « Citations latines de la tradition chrétienne dans la littérature hébraïque de controverse avec le christianisme (XII^e-XV^e s.) », dans : Resianne Fontaine et Gad Freudenthal (éd.), *Latin-Into-Hebrew : Texts and Studies, I : Studies* (Actes du Colloque *Latin-Into-Hebrew : The Transfer of Philosophical, Scientific, and Medical Lore from Christian to Jewish Cultures in Southern Europe (12th-15th Centuries)* organisé par R. Fontaine et G. Freudenthal, Paris, 7-9 décembre 2009), Leyde, Brill, 2013, pp. 349-390.

⁶¹ Autre caractéristique de ce texte.

⁶² *Evangelio* : אונגיליו [§ 18 : *ter*] ; *Evangelios* : אונגיליוש [§ 19] ; **Mativ* : מאטיב = Mateo ? [§ 18, 19, 20] ; *Luc* : לוק, qui correspond mieux au catalan Lluç qu'à l'espagnol Lucas [§ 18] ; *Apóstolos* : אפושטלוש [§ 18, 26] ; *Actus Apostolorum* : אקטוש אפושטולורום [§ 25] ; Pablo : פבלו [§ 25] ; *Esteban* : אישטיבן [§ 25] ; cf. Gerónimo : גרוניםמו [§ 25].

ailleurs extrêmement nombreux⁶³ ; l'évocation du Talmud est surprenante dans ce contexte, mais également fréquente dans le livre.

Ces mentions explicites sont loin de recouvrir l'ensemble des références mises en œuvre dans la rédaction du chapitre III, 25. Parmi celles que la recherche de parallèles fait apparaître le plus fréquemment et dont la teneur présente le plus de similitudes avec celle du chapitre, on relève, en particulier, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, le *Pugio fidei* de Ramón Martí, le compte rendu latin de la Dispute de Tortosa, composé par Gerónimo de Santa Fe⁶⁴, les *Sermons* de Vincent Ferrer, ainsi que les ouvrages de polémique antichrétienne composés par Shem Tov Ibn Shaprut, Hasdaï Crescas, Profiat Duran et Simeon ben Šemaḥ Duran. Aucun parallèle assez probant pour pouvoir être considéré comme une source directe de Yosef Albo n'a été trouvé dans l'œuvre conservée d'Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid⁶⁵.

La consultation directe des œuvres de Thomas d'Aquin, de Ramón Martí et peut-être de Vincent Ferrer n'est pas exclue, mais cette hypothèse n'est confortée par aucun détail : l'évocation de ces écrits prend toujours un caractère très allusif ; elle est toutefois assez précise, dans la plupart des cas, pour ne pouvoir être rapportée à des notions suffisamment répandues en milieu chrétien pour être connues de polémistes juifs. Si Yosef Albo était en mesure de lire dans le texte les écrits de Ramón Martí, il avait également accès à ceux de Thomas d'Aquin et en tout état de cause, les arguments chrétiens évoqués dans le *Sefer ha-'Iqqarim*, dont Thomas d'Aquin est vraisemblablement la source, ne se trouvent pas tous dans le *Pugio fidei*⁶⁶ ou dans le *Capistrum Judaeorum*. Les critiques mises en avant

⁶³ Ils ne sont pas répertoriés dans les éditions, qui ne comportent pas d'index.

⁶⁴ Aucun parallèle n'a été trouvé dans les autres écrits latins du même auteur (*Hebraeomastix*, *Ad convincendum perfidiam Judaeorum*, *De Judaicis erroribus ex Talmut*).

⁶⁵ Pour les questions communes au *Sefer ha-'Iqqarim* et à l'œuvre d'Abner (Loi, Eucharistie, rapport de la foi et de la raison, etc.), la problématique et l'argumentation (juive ou chrétienne) sont toujours très différentes. Il est possible que Yosef Albo ait utilisé le *Sefer Milḥamot Adonai / Liber Bellorum Domini / Libro de las Batallas de Dios*, aujourd'hui perdu, mais aucun des passages tirés de ce texte qui sont cités dans le *Fortalitium Fidei* d'Alfonso de Spina ne renvoie aux considérations développées dans le *Sefer ha-'Iqqarim*. On trouve quelques parallèles dans le *Scrutinium scripturarum* de Paul de Burgos/Pablo de Santa Maria (très inspiré de l'œuvre d'Abner de Burgos), mais il s'agit toujours de simples résonances thématiques et en tout état de cause, l'achèvement de cet écrit (daté de 1432/33) est postérieur à celui du *Sefer ha-'Iqqarim*.

⁶⁶ Cf. Ph. BOBICHON, « La 'bibliothèque' de Raymond Martin au couvent Sainte-Catherine de Barcelone : sources antiques et chrétiennes du *Pugio fidei* (ca 1278) », dans

par le « sage chrétien » ne sont par ailleurs réunies dans aucun des textes chrétiens antérieurs ou contemporains qui ont été consultés pour cette étude et lorsque certaines d'entre elles s'y retrouvent, leur formulation n'est jamais identique à celle de la source identifiée comme vraisemblable⁶⁷. Yosef Albo a peut-être utilisé un ou plusieurs écrits intermédiaires, mais leur existence reste à prouver.

Le rapport du *Sefer ha-'Iqqarim* avec la littérature juive anti-chrétienne est tout aussi problématique. Yosef Albo ne donne jamais ses sources en ce domaine, mais il ne le fait guère plus par ailleurs et il est exceptionnel que les auteurs d'écrits polémiques, juifs ou chrétiens, se réfèrent à leurs prédécesseurs, même si les emprunts sont fréquents dans leurs écrits⁶⁸.

Les critiques du « sage chrétien » et la réponse de Yosef Albo trouvent des parallèles évidents dans l'*Even Boḥan* (« La pierre de touche ») de Shem Tov Ibn Shaprut [1385], dans le *Sefer Kelimat ha-Goyim* (« Confusion des chrétiens ») de Profiat Duran [1397], dans le *Sefer Bittul 'Iqqarey ha-Noṣrim* (« Réfutation [philosophique] des principes de la foi chrétienne ») de Ḥasdaï Crescas [1398]⁶⁹ et dans le *Qeshet u-Maguen* (« L'Arc et le Bouclier ») de Simeon ben Ṣemaḥ Duran [1423]⁷⁰ ; mais en dépit de leurs similitudes, ces développements sont tous différents les uns des autres⁷¹ et celui du *Sefer ha-'Iqqarim* ne s'apparente en aucune manière à une simple copie de l'un des autres. Il est donc possible qu'il soit, comme ces derniers, le résultat d'un remaniement et non l'un de ces « plagiat » qui furent souvent reprochés à Yosef Albo sans que la critique ait toujours été assortie de preuves⁷². Parmi les développements

Nicole Bériou, Martin Morard et Donatella Nebbiai (dir.), *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants, XIII^e-XV^e siècle*, Brepols, Turnhout [Bibliologia., volume 37], 2014, pp. 329-366 [sur Thomas d'Aquin, *passim*].

⁶⁷ Voir ci-dessous : Bibliographie.

⁶⁸ Cf. Ph. BOBICHON, « Littérature de controverse entre judaïsme et christianisme : textes grecs, latins et hébreux (II^e-XVII^e siècle) », *Revue d'Histoire ecclésiastique* 107/1, 2012, pp. 5-48 [en particulier l'annexe 1, pp. 42-43].

⁶⁹ L'original catalan est perdu : la traduction hébraïque de Joseph ben Shem Tov (1451) est postérieure à la rédaction du *Sefer ha-'Iqqarim*.

⁷⁰ Voir la note 3 de la traduction.

⁷¹ Cela vaut à la fois pour l'ordre des arguments, pour leur formulation et pour leur détail. C'est parce que les arguments parallèles, lorsqu'ils existent, ne se trouvent pas toujours à la même place dans les différents développements qu'il a semblé nécessaire de les localiser toujours avec précision, au sein des éditions de référence, dans les notes accompagnant la traduction.

⁷² On sait que le *Qeshet u-Maguen* de Simeon ben Ṣemaḥ Duran (1423) s'inspire fréquemment du *Sefer Kelimat ha-Goyim* de Profiat Duran (1397) et, par ailleurs, que le

parallèles, celui qui apparaît dans l'*Even Boḥan* de Shem Tov Ibn Shaprut est le plus ancien, puisque la composition de l'ouvrage est datée de 1385. Les trois derniers s'inscrivent donc, pour la réponse à ces critiques chrétiennes, dans une tradition antérieure à celle qui les lie entre eux et peut-être plus largement répandue que dans les seuls textes conservés⁷³.

5. Place du chapitre III, 25 dans la tradition polémique juive

Ce chapitre n'offre qu'une *sélection* de thèmes polémiques effectuée en fonction de la problématique qui prédomine dans le discours du « sage chrétien » et, au-delà, dans l'ensemble du livre : pérennité de la loi de Moïse, donc du judaïsme. Cette question n'est pas nouvelle dans la littérature polémique : Justin Martyr y consacre toute la première partie de son *Dialogue* et de nombreux auteurs, chrétiens et juifs⁷⁴, y reviennent par la suite, jusqu'à la fin du Moyen Âge. La spécificité du chapitre III 25 réside dans la manière d'aborder le sujet, dans l'exposé de certains arguments et dans le contexte littéraire de leur présentation.

Essentiellement exégétique dans les écrits antérieurs au xv^e siècle, l'argumentation est ici plus diversifiée, comme dans les textes parallèles de Ḥasdaï Crescas, de Profiat Duran et de Simeon ben Ṣemaḥ Duran : à l'instar de ses contemporains, Yosef Albo mêle les preuves tirées de la Bible (loi écrite), de la tradition rabbinique (loi orale et commentaires), de la raison et des sens. Ces preuves n'ont pas toutes le même poids, mais elles sont considérées comme complémentaires et dans l'esprit des auteurs, c'est leur convergence qui fait autorité.

La réflexion développée dans ce chapitre porte sur la loi et c'est à travers cette problématique que sont évoqués d'autres thèmes : Trinité, miracles, Eucharistie, succès terrestres, fins dernières, validité de la

traité de Profiat Duran et le *Sefer Bittul 'Iqqarey ha-Nošrim* de Ḥasdaï Crescas (1398) sont étroitement liés, leurs auteurs ayant été amis. Ḥasdaï Crescas a peut-être écrit un autre traité de polémique, aujourd'hui perdu, dont Profiat Duran a pu s'inspirer.

⁷³ L'*Even Boḥan* est la mise par écrit des débats qui eurent lieu, pendant la Dispute de Pampelune (1379), entre son auteur et Pedro de Luna, futur Benoît XIII, qui devait présider, en 1413, la Dispute de Tortosa... Un exemplaire du *Pugio fidei*, commandé en 1396-1397, figurait dans la bibliothèque de ce dernier : cf. A. BERTHIER, « Un maître orientaliste du XIII^e siècle : Raymon Martin O. P. », *Archivum Fratrum praedicatorum* 6, 1936, pp. 267-311 [p. 283].

⁷⁴ Les développements consacrés à ce sujet dans la littérature polémique juive se présentent toujours comme une réponse aux affirmations chrétiennes ou aux événements sur lesquels se fondent ces affirmations.

tradition chrétienne, etc. Ce chapitre polémique se distingue en cela des textes contemporains apparemment destinés à la même fonction : dans le *Sefer Bittul 'Iqqarey ha-Nošrim*, Hasdaï Crescas étudie l'un après l'autre les principes fondamentaux du christianisme et le chapitre consacré à la « loi nouvelle » n'est alors que l'un de ceux qui composent le livre (l'avant-dernier) ; dans le *Sefer Kelimmat ha-Goyim* de Profiat Duran, cette question n'est abordée qu'au chapitre IV ; dans le *Qeshet u-Maguen* de Simeon ben Šemaḥ Duran, moins clairement structuré, elle n'est située que par endroits au premier plan de la réflexion. La question de la loi est, en revanche, au cœur du chapitre III, 25, et cela vaut aussi pour l'ensemble du *Sefer ha-'Iqqarim* : bien que plus importantes dans ce chapitre particulier, les mentions du christianisme y sont, d'une certaine manière, aussi annexes qu'ailleurs.

On peut ainsi comprendre que les considérations polémiques de Yosef Albo ne paraissent guère originales : elles se retrouvent toutes, en effet, dans des textes antérieurs, contemporains, et postérieurs⁷⁵. La manière de les exposer ou de les développer est peut-être plus personnelle par endroits (ce qui ne pourrait être prouvé qu'à partir d'un relevé exhaustif des sources), mais leur teneur et leur fonction sont toujours analogues à celles qui sont les leurs dans le reste de la littérature polémique.

La structure du chapitre III, 25, son contenu particulier, sa tonalité et l'importance qu'y prennent les références au christianisme contribuent à le faire apparaître comme une unité propre dont la composition se distingue peut-être de celle des autres chapitres ; mais sa place dans le *Sefer ha-'Iqqarim* est tout à fait justifiée et les nombreuses remarques qui le préparent montrent que Yosef Albo l'avait au moins à l'esprit lorsqu'il entreprit la rédaction du livre. Les censeurs ne s'y sont pas trompés, qui sont intervenus non seulement sur ce chapitre, aisément repérable dans les manuscrits comme dans les éditions, mais aussi sur la plupart des passages qui l'annoncent. La nature de ces interventions est un hommage indirect à la cohérence du livre⁷⁶.

⁷⁵ Voir les notes de la traduction.

⁷⁶ Cf. Ph. BOBICHON, « Censure des livres hébreux (xvi^e-xvii^e s.) : l'exemple du *Sefer ha-'Iqqarim* (Joseph Albo, xvi^e s.) : dans : J. Olszowy-Schlanger et Nicholas de Lange (éd.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat* [Bibliologia 38], Brepols, Turnhout, 2014, pp. 297-332. Cette étude porte sur la censure de plusieurs manuscrits du *Sefer ha-'Iqqarim* ; elle complète les travaux de Gila PREBOR, qui portent exclusivement sur les imprimés anciens : « Sepher Ha-Ziquq' by Domenico Yerushalmi », *Italia* 18, 2008, pp. 7-296 [Hébreu].

6. Remarques sur cette édition

La traduction du chapitre III, 25 et les commentaires qui l'accompagnent ont pour base le texte hébreu édité par I. Husik (Philadelphie, 1929) : l'édition de J. Guttmann (1964) et les différents manuscrits consultés ne présentent, en effet, que des variantes minimales (graphies, genre des pronoms de rappel, etc.). Les notes situent l'argumentation de Yosef Albo dans l'ensemble de la tradition polémique ou apologétique juive et chrétienne, afin de souligner la place qu'elle y occupe et, le cas échéant, sa spécificité. Conformément à la méthode adoptée pour d'autres travaux analogues, les écrits juifs et chrétiens sont distingués, chronologiquement classés, mais constamment mis en relation les uns avec les autres : méthode imposée par la nature même de cette littérature, qui se caractérise, à partir du Moyen Âge, par sa réciprocité : dans le *Sefer ha-'Iqqarim* comme ailleurs, la pertinence de l'argumentation dépend en grande partie de la précision des références à la religion réfutée. Les textes de cette nature sont toujours conçus, de manière directe ou indirecte, comme un ensemble de *réponses* à une argumentation orale ou écrite ; leur commentaire doit donc porter sur les sources autant que sur le texte lui-même. Pour des raisons analogues, les textes chrétiens et juifs antérieurs ou postérieurs sont eux aussi clairement situés dans l'histoire de la polémique judéo-chrétienne, mais régulièrement invoqués : ce qui caractérise l'argumentation mise en œuvre dans l'Espagne du *xv^e* siècle et plus particulièrement dans le *Sefer ha-'Iqqarim* est ainsi mis en évidence, de même que les nombreux emprunts explicites ou implicites, conscients ou inconscients, qui sont une autre caractéristique de cette littérature.

La réception en milieu chrétien du *Sefer ha-'Iqqarim*, et spécialement du chapitre III, 25, a été soigneusement étudiée dans l'ouvrage de Sina Rauschenbach ; ces travaux sont souvent évoqués dans les notes qui accompagnent la traduction, mais il n'était pas nécessaire de revenir sur leur détail. Pour contribuer à l'intelligence du texte, il a semblé préférable de mettre l'accent sur ce qui demeurerait insuffisamment étudié : la place de ce chapitre dans l'économie du livre, ses sources juives et chrétiennes, sa réception dans la littérature polémique et apologétique juive.