Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*

Éditions du Seuil, Paris, (« Librairie du XXI^e siècle »), 2003

Simon Schwarzfuchs

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5145>

DOI : 10.4000/rhr.5145

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 231-234

ISBN : 2200-92104-7

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Simon Schwarzfuchs, « Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2006, mis en ligne le 20 janvier 2010, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5145> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.5145>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

Tous droits réservés

Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*

Éditions du Seuil, Paris, (« Librairie du XXI^e siècle »), 2003

Simon Schwarzfuchs

RÉFÉRENCE

Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Éditions du Seuil, Paris, (« Librairie du XXI^e siècle »), 2003, 376 p.

- 1 Le récit de la conversion du lévite Juda, fils de David et Sephora de Cologne, mieux connu sous le nom de *Hermannus quondam Judeus*, est bien connu depuis 1687, date de sa première publication. Il n'y a pratiquement pas d'historien du judaïsme médiéval européen ou de la « mission » chrétienne qui n'en ait fait état. Il a encore eu droit à une excellente édition critique en 1963 (*Hermannus quondam Judaeus. Opusculum de conversione sua*, hrsg. von Gerlinde Niemeyer, Weimar : Böhlau, 1963, Monumenta Germaniae Historica : Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 4). Cette belle unanimité du monde savant a volé en pièces avec la publication de l'étude que lui a consacrée le regretté Avrom Saltman en 1988 (« Hermann's Opusculum de conversione sua : Truth or Fiction ? », *Revue des Études Juives*, CXLVII, 1-2, 1988, p. 31-56). Il s'était attaché à y démontrer que cette autobiographie devait être considérée comme une fiction édifiante sans rapport avec son auteur supposé et qu'elle avait été créée pour glorifier le monastère de Cappenberg auquel ce dernier aurait bien appartenu. Saltman ne souhaitait pas mettre en doute l'existence d'Hermann, ni même sa conversion. C'est l'utilisation qui en avait été faite qui avait retenu son attention. Malgré le point d'interrogation qu'il avait eu la coquetterie d'ajouter à l'intitulé de son étude, il rejetait énergiquement le consensus historique qui régnait jusqu'alors et concluait à la fiction.

- 2 Ses conclusions ont recueilli l'adhésion de nombreux spécialistes, mais elles n'ont pas fait l'unanimité. Jean-Claude Schmitt vient de rouvrir le dossier en essayant d'éviter l'alternative proposée, encore que toute sa démarche donne à penser qu'il n'affirme pas l'authenticité de ce qui semble bien être un pseudépigraphe. Pour lui ce récit, qui se veut autobiographique, est à la fois vrai et fictif et il est assez vain de vouloir en rechercher l'auteur, ce qui signifie qu'il n'a pas encore été trouvé ou qu'il est introuvable. La fiction, si fiction il y a, est elle-même devenue document et doit être étudiée en tant que telle. On pourrait rappeler dans ce contexte les *Protocoles des Sages de Sion*, fabrication bien connue qui n'en est pas moins entrée dans l'histoire. Le récit d'Hermann mérite donc l'attention pour tout ce qu'il représente et notamment parce qu'il est susceptible de faciliter une meilleure appréciation de ce voisinage juifs-chrétiens si caractéristique de la vallée du Rhin. La démonstration de l'auteur est très solide, mais pas très nouvelle : on se doutait déjà de l'intérêt que peut présenter ce genre d'écrits.

- 3 L'auteur consacre à juste titre de longs développements à l'interprétation des songes d'Hermann, qui encadrent son récit. Celle-ci pourra évoluer selon l'origine qu'on voudra lui prêter : rêve d'un Juif ou rêve imaginé par un ou plusieurs chrétiens ? Dans le premier cas, la référence au rêve juif sera justifiée, mais que deviendra-t-elle dans le second ? On pourra aussi se demander s'il faut faire une distinction entre les visions des prophètes et les rêves du commun des mortels. Il n'est pas inutile de préciser à ce propos que dans la doctrine du judaïsme le rêve peut être neutralisé, lorsque le « rêveur » n'arrive pas à surmonter ses appréhensions, grâce au recours à un tribunal *ad hoc* ou par une prière récitée lors de la bénédiction sacerdotale, ou par la pratique d'un *Taanit H'alom* (jeûne du rêve). Autant dire qu'on n'y attachait pas une très grande importance, ce qui n'est certainement pas le cas des visions prophétiques que rapporte la Bible. Les textes invoqués par l'auteur le montrent bien. (Précisons à ce propos que Rachi, né vers 1040, ne pouvait être l'élève de Gershom de Mayence, décédé en 1028, et qu'il ne pouvait pas plus représenter le courant intellectualiste des *Tosaphot*, qui fera son apparition au cours de la génération suivante.)

- 4 Au caractère autobiographique du récit et à l'importance qu'y occupent les rêves, il faut ajouter le rôle qu'y joue la défense du christianisme contre l'accusation d'idolâtrie lancée contre lui. L'auteur aurait pu en trouver de nombreuses confirmations dans les chroniques hébraïques contemporaines des Croisades (elles ont été traduites en allemand et en anglais). L'une d'elles est datée de 1140 et se réfère aux récits entendus par l'auteur, Juif rhénan, au cours des années proches de 1128, l'année de la composition du récit d'Hermann. Rachi n'avait pas hésité, une génération auparavant, à qualifier une église d'*Avodah Zarah*, d'idolâtrie. Hermann rapporte ces reproches pour mieux les rejeter et il est clair qu'il y reconnaît un des arguments majeurs avancés par les Juifs. La possibilité de leur conversion à la vérité chrétienne dépend de leur rejet et de leur négation. C'est le crucifix qui fait problème pour les Juifs et non la croix. La représentation du corps humain, de Jésus fait homme, cette « idole monstrueuse », est une abomination à leurs yeux. Hermann la décrit telle qu'on peut la voir dans l'église. Comme nous n'avons aucune raison de penser que les Juifs y étaient habituellement admis, on peut s'interroger sur la signification qu'il faut attribuer à cette localisation.

- 5 Il est évident qu'il y a eu des conversions juives au christianisme avant les Croisades. Elles furent assez espacées, mais elles eurent tendance à se multiplier par la suite. Il y a également eu des conversions chrétiennes au judaïsme. Les premières ont été

applaudies et largement publiées par leurs contemporains chrétiens. Les Juifs, quant à eux, se sont bien gardés de faire état des conversions au judaïsme, puisque les coupables risquaient leur vie. Il est donc vain de procéder à des comparaisons chiffrées, encore qu'il semble tout à fait normal que la majorité ait plus tendance à phagocyter la minorité que le contraire.

- 6 Au lendemain de la première Croisade, un autre problème s'est rapidement fait jour : s'il faut en croire les chroniques hébraïques, la majorité des convertis juifs, qui avaient pu, ou dû, fréquenter les églises et connaître leur culte, avaient choisi de retourner au judaïsme. L'empereur Henri les y avait déjà autorisés en 1097. Les Juifs n'avaient généralement pas tenu rigueur à ces apostats. Il y en eut certainement parmi eux qui condamnèrent cet acte de faiblesse, mais le chroniqueur hébreu rapportera l'opinion, sans doute largement répandue, selon laquelle ils s'étaient comportés comme des Marranes avant la lettre, en respectant clandestinement les rites du judaïsme et que ce serait calomnier le Seigneur que de médire d'eux.
- 7 L'Église ne pouvait ignorer le mauvais exemple donné par ces relaps et le danger d'une contagion qui pouvait s'étendre aux hésitants. La conversion des Juifs restait hautement désirable, mais elle devait le céder à la volonté de maintien des prosélytes dans leur nouvelle religion. Le scandale de leur fuite ne devait plus se reproduire. Il convenait donc de réunir les arguments qui pourraient l'empêcher et éloigneraient du christianisme le reproche d'idolâtrie. Il était donc normal que ce véritable traité ait été placé dans la bouche d'un Juif converti, vrai ou supposé, qui avait su repousser les critiques de ses anciens coreligionnaires et rester ferme dans sa foi. Cela pourrait expliquer le recours à la première personne et au latin, que les Juifs étaient hors d'état de lire et de comprendre.
- 8 Fallait-il donner une telle importance au cadre ? L'auteur rapporte l'opinion de ceux qui voulaient découvrir dans ce récit un manuel de conversion des Juifs, alors qu'il aurait lui-même tendance à y reconnaître le désir d'« offrir aux chanoines de Cappenberg l'illustration rêvée de leur excellence spirituelle » (p. 105). Nous avons pour notre part voulu réunir quelques éléments qui permettraient peut-être de trancher. Cette démarche ne nous interdira pas d'admirer les enseignements que l'auteur prodigue avec sa générosité habituelle sur l'écriture de ce texte et de le remercier d'y avoir ajouté une excellente traduction de l'histoire de la conversion d'Hermann et d'un extrait d'une chronique qui pourrait s'y rapporter.
- 9 L'auteur rappelle dans sa conclusion une remarque qu'aurait faite en son temps S.D. Goitein : sans doute y avait-il moins de différence entre un Juif et un chrétien de Cologne qu'entre un Juif de Cologne et un Juif du Caire. Est-il certain que Goitein pensait également à l'univers spirituel des uns et des autres ? La *convivitas* que l'on met tellement en évidence de nos jours ne saurait occulter le fait que le Juif de Cologne pouvait étudier les écrits des Gaonim et de Maïmonide venus d'Orient, mais non ceux de l'archevêque de sa ville. Les relations de voisinage étaient solides, mais elles restèrent volontairement limitées. Le monde des affaires et de la rue n'est pas celui des lieux du culte.

AUTEURS

SIMON SCHWARZFUCHS

Université Bar-Ilan (Israël)