

Archives de **sciences sociales** des **religions**

Revue trimestrielle publiée en collaboration avec
le Centre d'études en sciences sociales du religieux (EHESS-CNRS),
le Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS),
le Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS),
le Centre d'Anthropologie Sociale - Laboratoire Interdisciplinaire
Solidarités, Sociétés, Territoires (Université Toulouse Le Mirail - EHESS-CNRS)

et avec le concours de l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

Avril-juin 2018
63^e année

182

Ryan Szpiech

L'hérésie absente

Karaïsme et karaïtes dans les œuvres polémiques d'Alfonso de Valladolid (m. V. 1347)*

Polémique anti-juive écrite en hébreu vers 1321 et traduite plus tard en castillan, le *Moreh Zedeq* (*Le Maître de justice*) d'Alfonso de Valladolid (1260?-1347?), Abner de Burgos avant sa conversion au christianisme, compare ainsi Juifs et musulmans, dans son dernier chapitre: « Il faut dire que la loi des Maures n'est pas aussi mauvaise que la foi des Juifs parce que les Maures n'ont pas, dans leur loi, tous les changements et les désaccords et les mauvaises habitudes que l'on dit sur vous, les Juifs¹ ». Le texte, qui est un des plus longs ouvrages anti-juifs écrits au Moyen Âge, présente un débat entre un « maître » chrétien (le « *moreh* » ou « *Mostrador* ») et un « rebelle » juif (le « *mored* » ou « *Rebelle* ») sur le Messie et l'utilisation du Talmud et d'autres textes rabbiniques. Convaincu de la vérité chrétienne, Alfonso tente de démontrer, grâce aux arguments du maître, que le judaïsme, porteur de nombreuses hérésies, est corrompu ; il en veut pour preuve le désaccord entre les différentes écoles de pensée juive. Partant de ce constat, il exhorte les Juifs à éliminer les « hérésies » et « changements » de leur religion, au lieu d'argumenter en faveur du rejet du judaïsme et de la conversion au christianisme, et il crée ainsi l'opportunité pour les « vrais » Juifs d'accepter la foi en Jésus.

Son argumentation s'appuie sur les juifs karaïtes (ou qaraites), une minorité des communautés juives du Proche-Orient, apparue pour la première fois au VIII^e siècle à Babylone. Selon la tradition, Anan ben David (m. 795?)

* Ce travail s'intègre dans un projet collaboratif de recherche intitulé « *Legado de Sefarad. La producción material e intelectual del judaísmo sefardí bajomedieval. 2ª parte* », qui est mené par le Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ILC-CSIC, Madrid) et soutenu par un financement du « Programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia » (FFI2015-63700-P). Je voudrais remercier aussi Pierre Savy, María Nieves Canal, David Caron, et Yannick Viers.

1. « *Devemos dezir que la Ley de los moros non es tan mala como la ffe de los judios. E esto es porque non an los moros, segund ssu Ley, todas aquellas mudaciones e desconcordias e malas costumbres que sson dichas de vos, los judios* ». Voir BNF, Esp. 43, f. 332v; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 427.

– considéré, depuis le Moyen Âge, comme le fondateur du mouvement karaïte –, est à l'origine de la critique des grandes autorités rabbiniques, ou *ge'onim*, dirigeant les grandes académies d'études juives en Soura et Pumbedita, en plein cœur du califat abbasside de Bagdad. Anan s'attaque à l'autorité talmudique fondée sur un concept de la « Torah orale » qui comprend le corpus des enseignements oraux transmis, selon la tradition rabbinique, avec les révélations des commandements à Moïse au Sinaï et compilés par les rabbins dans la Mishna, puis dans le Talmud (soit l'addition de la Mishna et de la *gemara*, ou commentaires des rabbins) entre les 11^e et 17^e siècles. D'abord présents dans les contrées arabes du Proche-Orient et d'Afrique du Nord et dans la péninsule Ibérique aux 11^e et 12^e siècles, les karaïtes, initialement appelés *ananites*, rejettent donc le Talmud ainsi que la loi orale de la tradition rabbinique dont ils n'ont gardé que l'autorité de la Torah écrite, autrement dit la Bible hébraïque.

Alfonso raconte l'histoire des juifs karaïtes en Espagne et de ce qu'il appelle leur « conversion forcée » au judaïsme rabbinique au 12^e siècle, moment où, dit-il, ils disparaissent de la péninsule. Il résume l'histoire du judaïsme karaïte dans la péninsule et reprend même le nom d'Anan ben David, qu'il donne comme le « fondateur » du karaïsme en Espagne. Mais les noms des auteurs karaïtes d'Espagne restant inconnus et les copies espagnoles des auteurs karaïtes étrangers n'ayant pas survécu, que sait vraiment Alfonso de cette histoire ? De même, il est peu probable qu'Alfonso ait directement consulté les textes – tant théologiques qu'historiques – karaïtes ; alors avec si peu de connaissances, pourquoi en parle-t-il ?

À l'aide des références aux karaïtes dans l'œuvre d'Alfonso, nous postulons, dans cet article, qu'Alfonso raconte l'étrange histoire de la « conversion forcée » au sein de la communauté juive pour inspirer le doute religieux à ses lecteurs juifs. L'auteur donne à lire la force et la puissance coercitive comme un aspect naturel de la société juive ibérique, fournissant ainsi un contexte logique qui lui permet de développer une polémique anti-juive. En montrant l'utilisation du Talmud à des fins chrétiennes et l'imposition du texte par la force par les Juifs eux-mêmes, Alfonso suggère, à juste titre, la possibilité d'en inculquer sa propre lecture dans le but d'inspirer la conversion au christianisme. Ces références aux karaïtes dans l'œuvre deviennent alors un aspect fondamental de la stratégie du polémiste, et ses arguments impliquent des conséquences politiques dans la péninsule Ibérique au 14^e siècle.

Les karaïtes ibériques dans l'œuvre d'Alfonso de Valladolid

La conversion au christianisme d'Abner de Burgos advient, après quelques années à la recherche de la « vraie » religion, autour de 1320. Médecin juif à Burgos, il est étroitement lié par son histoire au mouvement messianique initié par deux Juifs en 1295 à Avila et Ayllón. L'échec de ce mouvement plonge de nombreux Juifs de la ville dans une dépression qu'ils pensent pouvoir soigner auprès d'Abner. Or, cette expérience le fait douter de sa propre foi et le pousse à trouver des arguments apologétiques dans de nombreuses sources philosophiques

et religieuses qui le mènent, à travers des moments quasi mystiques, comme les « songes » et les « visionnaires du rêve » dans lesquelles il rêvait d'un « grand homme » qui l'a tancé pour ses doutes, à se convertir au christianisme. Après cela, il écrit en hébreu (et traduit en castillan), quelques textes de polémique religieuse contre le judaïsme. Son œuvre survit maintenant dans un recueil de versions – certaines sont en hébreu, certaines en castillan, et quelques-unes dans les deux langues –, et dans les œuvres chrétiennes du 15^e siècle sous la forme de citations courtes en latin. Parmi ses textes, les plus importants sont le *Moreh Zedeq* (*Maître de la justice*, dialogue polémique sur le messie), le *Teshuvot la-Meharef* (*Réponses au blasphémateur*, où il répond à son ancien collègue Isaac Pollegar) et le *Minhat Qena'ot* (*Offrande de zèle*, traité philosophique sur le libre arbitre et la prédestination). Notons également l'assortiment de cartes et d'œuvres mineures². Les références aux karaïtes sont particulières au *Moreh*, dont n'existe plus que la version en espagnol (sous le titre *Mostrador de justicia*, dans une copie du 14^e siècle) et qui est la plus longue de toutes ses œuvres.

L'importance de ces références est d'autant plus grande qu'il n'existe plus aucun document écrit par des karaïtes dans la péninsule Ibérique. En fait, historiquement parlant, seuls les noms de deux karaïtes espagnols ont été conservés, un certain Abū al-Taras, ou Ibn al-Taras, et sa femme Mu'allima. L'écrivain juif du 12^e siècle Ibn Daud raconte l'histoire d'Abū al-Taras, le fondateur du mouvement des karaïtes de la péninsule : il décrit son voyage en Terre Sainte et sa rencontre avec « le méchant [karaïte] Sheikh Abu al-Faraj, qui l'a séduit dans l'hérésie ». Abū al-Taras, « animé par la séduction et de la perversion a [alors] écrit un travail qu'il a introduit en Castille et par lequel il a détourné beaucoup de gens du droit chemin ». Le récit se termine au moment où Abū al-Taras passe en enfer, laissant derrière lui sa femme maudite, que ses disciples avaient l'habitude d'appeler Mu'allima (Abraham Ibn Daud, 1967 : hébreu, p. 69-70). En ce qui concerne les œuvres karaïtes, quelques livres sont mentionnés par les auteurs ibériques juifs, Ibn Daud, Juda Halevi, Abraham Ibn Ezra, Moïse Ibn Ezra, Joseph Ibn Zaddiq et Maïmonide. Enfin, des écrivains non-juifs comme Ibn Ḥazm de Cordoue qui les appelle *ananites* (disciples du fondateur karaïte Anan ben David)³, font référence aux karaïtes dans leurs récits. Nous pouvons donc conclure que malgré l'absence de textes karaïtes de la péninsule, dès le 11^e siècle et jusqu'au 12^e, le karaïsme se développe de manière importante en Espagne, surtout à Burgos, Tolède, Talavera et Carrión de los Condes pour ensuite disparaître. Les références d'Alfonso du 14^e siècle sont donc uniques.

Parmi les brèves notations et références aux karaïtes dans le *Moreh*, nous relevons tout d'abord celle qu'Alfonso reproduit dans le discours du Maître (chapitre 10, § 13) :

2. Sur la bibliographie d'Abner, voir Szpiech, 2012 ; Szpiech, 2013 : 146-147 ; Carpenter, 2002.

3. Sur les références aux karaïtes dans l'œuvre d'Ibn Ḥazm, voir Adang, 1994 ; Sur les karaïtes ibériques en général, voir Baron, 1952-1983 : vol. 5, p. 271 et p. 412 n° 72 ; Baer, 1998 : 41, 52 ; Ben-Shammai, 1993 : 25-29 ; Abraham Ibn Daud, 1967 : XLVI-L ; Rosenthal, 1963 ; Lasker, 1992 ; Lasker, 2008 : 125-140 et Rustow, 2008 : 347-355.

Il se trouve parmi les Juifs de nombreux hommes qui nient leur Talmud [...] ils exigent des évêques et autres princes chrétiens qu'ils brûlent le Talmud [...] ces hommes gardent leur distance et ils évitent de disputer avec les chrétiens, parce qu'ils croient que [les chrétiens] vont prouver [des idées chrétiennes] de leur Talmud. Et c'est ainsi pour que ne soit connu ce qu'ils nient de leur Talmud, et ils se renforcent dans leur hérésie quand ils voient les désaccords des Juifs dans leur foi. Il est étonnant de trouver dix hommes parmi les vingt d'entre eux qui soient d'accord sur toutes les questions de leur foi⁴.

Le Rebelle l'interroge alors sur ces points de désaccord entre les Juifs, ce à quoi le Maître répond au § 15 :

Certains Juifs croient en tout le Talmud de Babylone et ils s'appellent « pharisiens ». Et d'autres ne croient pas à tout le Talmud de Babylone, mais seulement à une partie de celui-ci. Et d'autres ne croient pas au Talmud, mais seulement à la Bible, et ils s'appellent « cuthéens » [*kutim*]. Et il y en a d'autres qui s'appellent « sadducéens » qui ne croient pas que les âmes des hommes existent après la mort. Et il y en a d'autres qui croient que l'âme existe en quelque manière, mais ils ne croient pas qu'il y aura récompense ou punition⁵.

Le Maître poursuit sa démonstration grâce à une énumération de cinquante-quatre croyances différentes soutenues par « certains Juifs » dont, pour ne citer que les plus connues, celles qui avancent des idées sur le Messie, la kabbale, l'eschatologie et le salut. L'énumération se clot sur : « certains Juifs ont des croyances composées de certaines de ces idées mélangées avec d'autres, et qu'il y en a un grand nombre de combinaisons⁶ », ce qui met en évidence l'un des arguments principaux d'Alfonso, autrement dit : les Juifs ne sont pas unis en une seule foi et ont donc besoin d'être ramenés à l'unité de la croyance chrétienne.

4. « *Sson fallados en los judios muchos omnes que niegan el ssu Talmud dellos [...] demandan a los obispos e a los otros principes christianos que quemassen aquel Talmud [...] e tales omnes como éstos ffuyen e aluénganse de disputar con el christiano, que crydan dél que les provará del ssu Taalmud. E esto porque non ssea ssabido lo que ellos niegan al ssu Talmud, e enfuérçansse en ssu eregia quando veen las desacordanças que an los judios en ssu ffe. E esto es porque es maravilloso de ffallar diez omnes entre veynte dellos que concuerden en todas las cosas de ssu ffe* ». Voir BNF, Esp. 43, f. 328v; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 419.

5. « *Dixo el Mostrador que algunos de los judios que son que creen en todo el Talmud de Babilonia et son llamados fariseos; e algunos otros sson que non creen todo el Talmud de Babilon[s]ia, ssinon alguna parte dél; e otros que non creen ninguna cosa del Talmud, sinon la Vibria, e sson llamados cutim; e ay otros dellos que sson llamados çaduços, que no creen el ffincamiento de las almas despues de la muerte, e ay otros dellos que creen que ffincan las almas despues de la muerte en alguna manera, sinon que no creen que abrán pena nin galardón alla* ». Voir BNF, Esp. 43, f. 328v; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 420.

6. « *E algunos dellos creen creencias conpuestas de unas con otras destas; e estas conposiciones sson muchas a demas* ». Voir BNF, Esp. 43, ff. 329v-330r; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 422.

L'histoire de la « conversion forcée » au rabbinisme

Alfonso illustre cet argument à l'aide du récit de Joseph ibn Alfacar et Todros ben Joseph Abulafia, deux Juifs rabbanites de la ville de Carrión de los Condes, qui, en 1178 (4938), exigent un décret du roi Alfonso VIII de Castille (reg. 1158-1214) pour que les karaïtes adoptent des croyances rabbanites (c'est-à-dire pour qu'ils acceptent l'autorité des traditions rabbiniques). De la véracité de cette histoire, nous ne pouvons que répéter les renseignements avancés par l'auteur qui invoque une lettre de Moïse de León, l'auteur présumé du *Zohar*, dont le résumé d'Alfonso est la seule référence historique.

À l'instar de la plupart des auteurs du Moyen Âge, l'auteur – toujours dans le discours du maître –, nomme les karaïtes des « sadducéens » et « cuthéens » et les Juifs rabbiniques des « pharisiens⁷ » :

Il n'y a pas longtemps que ces Juifs du royaume de Castille, et la plupart des Juifs d'Espagne, étaient tous sadducéens et hérétiques, comme le sage Abraham Ibn Ezra a écrit dans son commentaire sur la Torah. Et Moïse de León a écrit cela dans la lettre qu'il composa pour contredire les sadducéens. Il a dit qu'en l'an 4938 de la création du monde ils se sont convertis à la foi dans le Talmud de Babylone qu'ils ont maintenant, non pas par leur propre volonté, mais bien à cause du tumulte qu'il y avait entre pharisiens et sadducéens dans la ville de Carrión. Mais les sadducéens étaient plus puissants et dans toute la ville ils n'ont pas allumé de bougies le soir avant le sabbat. Et il y avait parmi les pharisiens trois hommes honorés qui souvent se plaignaient qu'on n'observât pas la loi parmi eux et [ils se plaignaient] tant que l'un d'entre eux est devenu zélé pour Dieu et il a allumé des bougies publiquement pour le sabbat. Cela n'était pas la coutume des sadducéens [...] et il y avait un grand tumulte dans le quartier juif, parce que les gens pensaient qu'il avait violé le sabbat. Et ces nouvelles sont parvenues au grand rabbin des sadducéens, qui habitait à Burgos, et il ordonna qu'il [celui qui a allumé les bougies] soit arrêté. Et les pharisiens et les sadducéens avaient besoin de rendre compte au roi Don Alfonso de cette affaire. Et parmi les pharisiens il y avait un Juif nommé Joseph Ibn Alfacar, qui était médecin du roi et venait de Grenade. Le roi a fait ce qu'il voulait et a exigé que tous les saducéens se tournent vers la loi des pharisiens. Puis ils se sont tous tournés, malgré eux, vers cette loi des pharisiens, qu'ils ont maintenant. Par de tels accidents, les Juifs à toutes les époques se tournent d'une croyance vers une autre

7. Cet usage n'est pas aussi étrange qu'on pourrait le croire à première vue. Comme l'a observé Norman Golb, on peut montrer que dans la période talmudique, le terme « sadducéen » avait perdu sa connotation sectaire et qu'au Moyen Âge, il était utilisé comme un terme générique pour divers types de groupes schismatiques (Golb, 1961 : 44). Gerson Cohen signale qu'on a traité les karaïtes comme des « sectaires » (*minim*) et « Sadducéens » de manière interchangeable. (Abraham Ibn Daud, 1967 : xxxviii). Pour Daniel Lasker, les références médiévales aux « sadducéens » désignent presque toujours les karaïtes (Lasker, 2001 : 97-106).

[...] et restent dans l'erreur comme des brebis sans berger, depuis qu'ils ont quitté le vrai berger⁸.

La référence à Moïse de León est importante, à la fois parce qu'elle montre qu'Alfonso connaît le nom de Moïse et parce qu'elle est unique. Certes, il nous faut préciser qu'il s'agit là d'un usage courant dans le *Moreh* où toutes les références aux karaïtes viennent d'informations de seconde main, ce qui légitime le doute du lecteur sur les réelles connaissances de l'auteur concernant le karaïsme ou les œuvres karaïtes. D'ailleurs, le karaïsme ayant disparu des contrées espagnoles au XII^e siècle, nous affirmerions volontiers que ses savoirs sur la question sont très limités⁹.

Nous ne serions pas les premiers à nous demander si Alfonso avait effectivement lu des œuvres karaïtes; les débats sur cette question abondent désormais. Depuis plus d'un siècle, la majorité des chercheurs suggèrent une influence du karaïsme sur la polémique anti-juive de notre auteur, mais Daniel Lasker réfute cet argument, en affirmant qu'Alfonso « était trop érudit pour avoir besoin des œuvres karaïtes¹⁰ ». Alors qu'il ne cite jamais un texte karaïte, l'auteur du *Moreh* reprend deux fois le fondateur du karaïsme, Anan ben David; or, Lasker le montre, le nom d'Anan « a été mentionné par presque chaque auteur espagnol et rabbanite qui a parlé du karaïsme¹¹ ».

8. « *E poco tiempo a pasado que estos judios del rregno de Castiella e de los más de la Espanna eran todos çaduços e erejes, como lo escriuió el ssabio Rrabi Abraham ben Ezra en la glosa que ffizo de la "Ley". E assi escriuió Rrabi Mosse de Leon en la epistola que compuso para contradrezir a los çaduços, e dixo en ella que desde la era de quarto mill e nueuecientos e xxxviii annos de la creacion del mundo que sse tornaron todos aquellos judios a creer en esta creencia en que están agora del ssu Talmud de Babilonia, non por ssu voluntad dellos, ssinon por rruydo que ouo entre los çaduços e los ffariseos, unos con otros, en la villa de Carrion, ssinon que los çaduços eran más poderosos e non ençendían candelas en la noche de ante del ssabado en toda la villa. E auia [entre] los ffariseos tres omnes onrados que ssienpre tenian quexa que non sse conplia la Ley entrellos, tanto que tomó zelo el uno dellos por lo de Dios e ençendió candela publicadameient para ssabado. E non era assi el uso de los çaduços ... E entró grand rroydo en el aljama, porque touieron que aquel omne quebrantó el sabado. E llegaron las nueuas al rrabe mayor de los çaduços, que moraua en Burgos, en mandól prender. E ssobre aquello ouieron de yr al Rrey Don Alfonso los çaduços e los ffariseos. E parósse por los ffariseos un judío, fffisco del Rrey, que auie nonbre Rrabi Yoçe ben Alfacar, que viniere de Granada. E ffizo el Rrey lo que él quiso, en que mandó a todos los çaduços tornar a la Ley de los ffariseos. E entonçe sse tornaron todos, a pesar dellos, a esta Ley de los ffariseos, que agora tienen. E por tales asçidentes como éstos sse tornan los judios en cada tiempo de una creencia a otra [...] e andan deserrados como ovejas ssin pastor, desde que dexaron el pastor verdadero ».*

Voir BNF, Esp. 43, f. 330r; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 422. Ce texte a été publié par Loeb, 1889a : 60-62. Une autre version de ce texte, attribuée au *Libre des batailles de Dieu* d'Alfonso, a été conservée en latin dans la *Fortalitium fidei* d'Alonso de Spina. (Alphonsus de Spina, 1494 : III.3, fol. 129v).

9. Szyszman 1980, p. 65. Cf. aussi Rosenthal (1956-57, p. 67 ; et 1963, p. 434), qui a suggéré que le karaïsme avait survécu jusqu'au XIV^e siècle. Sur ce passage, voir Sainz de la Maza, 1990.

10. Lasker, 1992 : 326 ; cf. Lasker, 2001 : 21.

11. Voir Lasker, 1992 : 182. Pour les références d'Alfonso à Anan, voir BNF, Esp. 43, fols. 233v et 322v; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 204 et 409. Sur la connaissance d'Alfonso du karaïsme, cf. aussi Loeb 1889b : 206-209 ; et Sainz de la Maza, 1990.

De même, les détails du *Moreh* invoqués par certains chercheurs comme tendant à prouver une quelconque connaissance du karaïsme, telle la critique d'Alfonso sur le calcul de la date de la Pâques juive par les Juifs de Tolède¹² ou la mention d'un « décalogue négatif » dans son exégèse du « rouleau volant » dans le livre de Zacharie (5 : 1-4)¹³, ne sont pas suffisamment étayées par des preuves textuelles pour être confirmées.

Et si – troisième hypothèse –, comme nous le prétéritions, l'auteur n'a qu'une connaissance indirecte des textes karaïtes, il faut se demander quelle était donc la source de cette histoire. Alfonso mentionne le commentaire biblique d'Abraham Ibn Ezra (m. 1167), qui connaissait les karaïtes d'Espagne et les avait critiqués à plusieurs occasions. Mais il semble que l'influence de l'historien juif Ibn Daud (m. 1180) soit encore plus importante, parce qu'il raconte une histoire similaire à propos de la suppression rabbanite des karaïtes. Dans son *Sefer ha-Qabbalah* (*Livre de la tradition*), Ibn Daud parle de Joseph ben Ferrizuel « Cidellus », qui critique les karaïtes et « les a supprimés même au-delà de son état au plus bas » (Abraham Ibn Daud, 1967 : hébreu, p. 69). Ibn Daud raconte aussi l'histoire de Juda ben Joseph Ibn Ezra, médecin et collecteur d'impôts, élevé par Alfonso VII de Castille à la fonction de commandant de Calatrava grâce à laquelle il combat le karaïsme. Juda « a demandé au roi d'interdire aux hérétiques d'ouvrir la bouche à travers la terre de Castille, et le roi a ordonné que cela soit fait. En conséquence, les hérétiques ont été supprimés et depuis longtemps ils n'ont pas pu relever la tête. En effet, ils sont en baisse constante » (Abraham Ibn Daud, 1967 : hébreu, p. 72). Qu'Ibn Daud soit une source d'Alfonso – ou du moins un de ses modèles –, cela nous semble une évidence; mais il ne peut être la seule parce que les détails historiques avancés diffèrent. Là où Ibn Daud parle de Joseph ben Ferrizuel, médecin du roi Alfonso VI (m. 1109), et de Juda ben Joseph Ibn Ezra, médecin du roi Alfonso VII (m. 1157), Alfonso parle de Joseph Ibn Alfakar Farusal qui était médecin d'Alfonso VIII (m. 1214, le petit-fils d'Alfonso VII). De plus, Ibn Daud écrit le *Sefer ha-Qabbalah* en 1160-1161, dix-sept ans avant les événements relatés par Alfonso.

Une autre source possible pourrait être une lettre de Joseph, le fils de Todros Halevi Abulafia (XII^e siècle), que ce dernier aurait écrite après l'an 1221 à propos de la controverse sur les œuvres de Maïmonide et où il est également question de l'opposition de son père aux karaïtes de Castille. Son père Todros, voulant « retirer de nos provinces les abominations des hérétiques », a « détruit

12. Sur la critique d'Alfonso à propos du calcul de la date de la Pâque juive, faite dans une lettre datée de 1334 qu'il avait envoyée à Isaac Israeli et que maintenant on trouve dans travail astronomique d'Israeli *Yesod 'Olam*, voir Isaac Israeli, 1846-1848 : 36a ; et Baer, 1998 : 391-392.

13. Sur le « décalogue négatif » d'Alfonso, voir BNF, Esp. 43, ff. 240v 241v et 326v 328v; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 221-223 et 416-419; et aussi Parma, Biblioteca Palatina, MS 2440, fols. 32v-34v; Hecht, 1993, p. 388-393. Yitzhak Baer a écrit : « *Diese verruchte Gesetzentafel des Abner hat zu viel Ähnlichkeit mit der entsprechenden eises Karäers wie etwa des Salomo ben Jerucham (10. Jahrhundert), als daß es sich hier um einen Zufall handeln könnte* ». Voir Baer, 1929 : 34.

leurs forteresses et a abattu leur gloire » (Kobak, 1868-1878 : vol. 3 [1872], p. 169)¹⁴. Néanmoins, nous pensons que, malgré les ressemblances relevées, aucun de ces textes ne présente les qualités nécessaires pour être donné comme la source première d'Alfonso. Seule la lettre perdue de Moïse de León pourrait s'en approcher.

Le récit de la persécution des karaïtes sous Alfonso VIII (plus tardive que celle décrite par Ibn Daud et Joseph ben Todros Halevi Abulafia) n'est pas le point le plus original du récit de l'événement dans le *Moreh*. Par contre la déclaration qui les oblige à « se convertir » n'apparaît nulle part ailleurs. Aucune autre source ne parle d'une « conversion » forcée : les rabbanites « leur ont fermé la bouche », selon Ibn Daud, ou ont « détruit leurs forteresses », dit Joseph. Alfonso, lui, relate qu'ils « se sont convertis » et qu'on a exigé d'eux « qu'ils se tournent vers la loi des pharisiens ». L'emploi du mot *tornar* – mot biblique pour la conversion (de la racine *shuv* en hébreu et *epistrephe* en grec, d'où vient le mot *convertere* en latin) –, n'est ni particulier à notre auteur ni exceptionnel dans son œuvre, ainsi quand il précise que « les sages du Talmud étaient juifs et ne se sont pas tournés vers la foi de notre Christ » ou que les souverains Darius et Nabuchodonosor « n'ont pas tourné en juifs, bien qu'ils aient cru à cette loi¹⁵ ». Ceci étant dit, l'acte de « se tourner » ne représente pas seulement un changement intellectuel, mais constitue aussi un passage d'une loi à une autre. De plus, cette conversion n'est pas un acte volontaire et libre, mais marque une exigence du roi. « Ils se sont tous tournés, malgré eux, vers cette loi des pharisiens ». Il n'y a pas d'ambiguïté dans cette description – la conversion est forcée. La citation de ce passage en latin dans le *Fortalitium fidei* d'Alonso de Spina, datant de la deuxième moitié du xv^e siècle, le confirme : *Conversi sunt (...) non voluntarie sed violenter* : « Ils se sont convertis [...] pas volontairement mais avec violence » (Alonso de Spina, 1494 : fol. 130r).

La stratégie polémique

Enfin, nous en venons à nous demander pourquoi Alfonso a raconté cette histoire alors qu'il n'avait que très peu de connaissances sur les karaïtes ou les œuvres karaïtes. Et pourquoi, de plus, ajoute-t-il le détail important selon lequel les karaïtes ont été forcés de se convertir ? Quel rôle joue le récit de la « conversion forcée » des karaïtes dans la polémique contre les Juifs du xiv^e siècle ?

Affirmer que les rabbanites ont forcé les karaïtes à se convertir renforce un argument couramment repris au cours de ce dernier livre : les Juifs ont (justement) été forcés de se convertir, la force est alors un élément inhérent à

l'expérience juive. Ainsi, le raisonnement est poussé plus loin et l'auteur affirme que désormais les chrétiens peuvent, à juste titre, forcer les Juifs à se convertir : « Par de tels accidents les Juifs à toutes les époques se tournent d'une croyance vers une autre [...] et ils restent dans l'erreur comme des brebis sans berger, depuis qu'ils ont quitté le vrai berger ». Ce qui ne manque pas de résonner avec le récit de sa propre conversion dont Alfonso a parlé au début du livre :

J'ai vu le fardeau des Juifs, mon peuple dont je suis descendu, qui sont, dans cette longue captivité, opprimés et brisés et grevés d'impôts, ce peuple qui a perdu l'honneur et la gloire qu'il avait autrefois, et qui n'a pas d'aide et manque de force. Un jour, comme je pensais beaucoup sur cette situation, je suis entré dans la synagogue avec de grands cris et l'amertume du cœur, et j'ai prié le Seigneur [...] Et dans la grande anxiété que j'avais dans mon cœur et de la peine que j'avais, je suis devenu las et je m'endormis. Et j'ai vu dans une vision du rêve un grand homme qui m'a dit : « Pourquoi êtes-vous endormi ? [...] je vous dis que les Juifs ont été dans cette captivité depuis si longtemps en raison de leur folie et de la stupidité et du manque d'un maître de la justice duquel ils puissent savoir la vérité¹⁶. »

L'importance de la conversion est visiblement au centre de l'argumentation anti-juive d'Alfonso qui représente les Juifs « comme des brebis sans berger » parce qu'il leur manque un « maître », ce qu'il se propose d'être pour eux. En fait, sa tentative pour convertir les Juifs répète la situation où la conversion des Juifs est portée par les Juifs eux-mêmes, à l'instar de ce qu'il s'est passé avec les Juifs de Castille. L'histoire des juifs rabbanites qui ont forcé les juifs karaïtes à se convertir est un exemple de la crise de la croyance juive en Castille et fournit également une justification pour les prochaines conversions juives au christianisme.

Mais le manque d'une croyance cohérente n'est pas une justification suffisante pour forcer les Juifs à se convertir, acte contraire aux enseignements de l'Église qui interdisent, dans l'esprit du pape Grégoire le Grand, la coercition religieuse (tout en insistant sur la validité de tous les baptêmes, qu'ils soient forcés ou reçus librement)¹⁷, et ce depuis longtemps. Le problème, pour Alfonso, ne réside pas seulement dans le fait que les Juifs ont besoin d'un « maître » qui leur montre la vérité de la foi chrétienne, mais, surtout, dans celui qui dénonce

16. « *Caté la premia de los judios, el mi pueblo donde yo era, que sson en esta luenga captividad quequados e quebrantados e angustiados en ffecho de los pechos, el pueblo que descendieron de la ssu onrra e del ssu loor que ssolian aver, e non an ayuda nin ffuerça en ssy. E acaesió un dia, pensando yo mucho en este pleito, que entré a la ssignoga con gran lloro e amargura de mi coraçon, e ffiz plegarias a Dios... E de la gran coyta que tenia en mi coraçon e de la lazeria que avia tomado canssè e adormesçime; e vy en vision de ssuenno un grand omne que me diziá: "Por qué estás adormesçido? ... los judios están desde tan grand tiempo en esta captividad por su locura e por su nesçedad e por mengua de 'Mostrador de Justicia' donde conoscan la verdad"* ». BNF, Esp. 43, fol. 12r; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 1, p. 13. Sur ce récit, voir Szpiech, 2013 : 159-164.

17. Sur la doctrine ecclésiastique à propos la conversion forcée, voir Colish, 2014 : 227-318. Sur la doctrine missionnaire de Grégoire, voir Markus, 1970. Sur la question des baptêmes forcés d'enfants juifs, voir Marmusztejn, 2016.

14. Cf. aussi Rosenthal, 1956-1957 : 66.

15. « *Los sabios del Talmud fueron judios e non se tornaron a la ffe de nuestro Christo* ». « *Nabucadonosor e Darios... non sse tornaron judios, maguera creyan aquella Ley de los judios* ». BNF, Esp. 43, fol. 29v; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 1, p. 45-46. Pour une définition du mot, voir Kasten et Cody, 2001 : 689 (n° 38).

les Juifs comme des hérétiques sujets aux « changements et [aux] désaccords et [aux] mauvaises habitudes¹⁸ ». Rejeter les lectures christologiques du Talmud, qu'il impose comme un nouvel outil d'approche du christianisme, devient ainsi dans son œuvre une forme d'hérésie juive : « [Il y a] de nombreux hommes qui nient leur Talmud [...] ils exigent des évêques et autres princes chrétiens qu'ils brûlent le Talmud [...] ils se renforcent dans leur hérésie¹⁹ ». L'histoire des karaïtes montre qu'il « n'y a pas longtemps que ces Juifs du royaume de Castille... étaient tous sadducéens et hérétiques²⁰ ». Les Juifs de son temps, à cause de leur « hérésie » interne et de la négation des idées chrétiennes du Talmud, sont comme les convertis forcés de tous les temps – déjà soumis, malgré eux, à l'autorité de l'Église chrétienne. Enfin Alfonso suggère qu'en théorie les Juifs rabbanites au XIV^e siècle peuvent être convertis par la force en raison de leur « hérésie » et au nom du précédent de la « conversion forcée » des karaïtes de leurs propres mains au XII^e siècle. L'hérésie absente des karaïtes est devenue l'hérésie actuelle des rabbanites, et donc ces derniers doivent être soumis à la même peine que celle qu'ils ont déjà infligée. Selon Alfonso, leur seule protection est, à la fin, la volonté de Dieu, qui ne veut pas convertir tous les juifs parce qu'il veut leur refuser le salut jusqu'à la fin des temps.

Conclusions : le pouvoir royal et la politique de l'hérésie au XIV^e siècle

Enfin, avant de conclure, il est primordial de noter que les arguments historiques d'Alfonso sur les karaïtes se rapportent à la réalité. Dans le *Moreh Zedeq*, Alfonso s'attaque, nous l'avons montré, à de nombreux groupes juifs et pas seulement aux karaïtes. Un cas s'avère particulièrement important : celui des Juifs de Tolède, qui prononcent la *birkat ha-minim* (« Bénédiction des hérétiques »), la douzième prière des dix-huit bénédictions du *Amidah* (prières quotidiennes), dans laquelle on critique les « hérétiques » (*minim*). En 1239, le pape Grégoire IX accuse précisément dans sa condamnation du Talmud à Paris le fait que les Juifs « critiquent comme des ennemis, trois fois par jour dans une prière qu'ils jugent la plus importante, les ministres de l'Église, les rois et tous les autres, même les Juifs eux-mêmes²¹ ». La réponse du représentant juif Rabbi Yehiel fait valoir que la prière ne se réfère pas aux chrétiens, mais bien plus aux hérétiques juifs qui nient le Talmud²². Yehiel accuse Nicholas Donin, le converti qui porte plainte auprès du pape contre le Talmud, parce qu'il ne

18. Voir la note 1 ci-dessus.

19. Voir la note 4 ci-dessus.

20. Voir la note 8 ci-dessus.

21. "In singulis diebus ter in oratione quam digniorem asserunt ministris ecclesie, regibus et aliis omnibus, ipsis Iudeis inimicantibus maledicunt" (Loeb, 1880-1881 : vol. 3, p. 50-51). Alonso de Spina a traduit quelques sélections de ces accusations dans le *Fortalitium fidei* " (De Spina, *Fortalitium*, book III consideratio VII, 148v-a).

22. Sur la controverse de 1240, voir Hames, 2015 ; Galinsky, 2012 ; et Chazan, 2012. Cf. aussi l'étude de Hames dans le présent volume.

croit « qu'en ce qui était écrit dans la Torah de Moïse, sans aucune explication » (*Vikkuaḥ*, 1873 : 2)²³. Alfonso reprend les accusations de Donin dans le *Moreh*, en insistant sur ces Juifs qui « tous les jours prient Dieu de détruire les gentils et les hérétiques. Ils appellent des "hérétiques" tous ceux qui adorent des idoles, comme les chrétiens²⁴ ».

Puis, selon le témoignage d'Alonso de Espina dans le *Fortalitium fidei*, en 1336 – dix ans plus tard, à peine –, Alfonso reproche aux Juifs de Tolède de maudire et critiquer les chrétiens dans leurs prières :

Quand les chrétiens ont dit que les Juifs ont cette prière, ensuite ils ont nié cela, mais c'est par leur iniquité mensongère, comme cela a été montré publiquement au roi illustre Alfonso par le susmentionné Maître Alfonso, qui a disputé avec les aînés et sages juifs et leur a fait reconnaître qu'ils disent prière et diffamation contre les chrétiens²⁵.

Les critiques par Alfonso de la *Birkat ha-Minim* mènent finalement à la promulgation d'un décret du roi Alfonso XI (m. 1350) de Castille, daté du 25 février 1336 (conservé également par Alonso de Spina dans le *Fortalitium fidei*) qui interdit la prière parmi les Juifs du royaume²⁶. D'ailleurs, le roi Juan I^{er} de Castille republie l'édit en 1380 (Baer, 1998 : 340)²⁷. Par son activité polémique en 1336, Alfonso provoque ainsi un acte d'oppression politique et religieuse qui ressemble aux persécutions anti-karaïtes qu'il a racontées dans le *Moreh* quinze ans auparavant. Les fictions polémiques sont devenues une réalité historique.

23. Cf. aussi Chazan, 2012 : 126.

24. « E otrosi rruegan a Dios de cada dia que quebrante a los gentiles e a los erejes ; e llaman "erejes" a todos que sirven idolos, como los christianos ». BNF, Esp. 43, fol. 169r ; Alfonso de Valladolid, 1994-96 : vol. 2, p. 65. Il a critiqué la prière deux autres fois dans le *Moreh*. Voir fol. 300r, vol. 2, p. 363 ; et fols. 335r-v, vol. 2, p. 432. Alonso de Spina cite le même texte en latin dans le *Fortalitium fidei* (Livre III, consideratio VII). « Magister Alfonsus conversus in Libro de bellis Dei c. XLIII [« XLIII » en Del Valle], vocat iudeos superbos et crudeles quia non orant ex charitate sicut christiani ». Voir Alphonsus de Spina, 1494 : 148v-a ; et Del Valle, 1992 : 114. Les critiques d'Alfonso ont servi de source principale à la discussion de la prière par Pablo de Santa María dans le *Scrutinium scripturarum* (Livre I, dist. v, ch. 7). Cf. Pablo de Santa María, 1591 : 181b. Sur les références d'Alfonso, voir Langer, 2012 : 89-91.

25. « Cum autem iudeis dicitur a christianis quod ipsi faciant hanc orationem, statim negant, sed mentita est iniquitas sibi cum hoc fuerit publice ostensum per supradictum magistrum Alfonsum illustrissimo regi Alfonso, qui disputavit cum maioribus et sapientioribus iudeorum et fecit eos cognoscere quod dicebant praedictam orationem et maledictionem contra christianos » (Liber III, consideratio VII). Voir Alonso de Spina, 1494 : 148v-a. Cf. Del Valle, 1992 : 114-115. ; et aussi Krauss, 1996 : 94.

26. *Fortalitium fidei*, Liber III, consideratio VII. Voir Alonso de Spina, 1494 : p. 148v ; Cf. Del Valle, 1992 : 115-116.

27. Soria, 3 Septembre 1380. « Primera mente por quanto nos fizieron entender que los judios en sus libros e en otras escripturas de su talamud les mandan que digan de cada dia la orcion de los erejes que se dize en pie, en que mal dizen a los christianos e a los clerigos e a los finados, mandamos e defendemos firme mente que ninguno dellos non las diga de aquí adelante, nin las tengan escriptas en sus libros nin en otros libros algunos, e los que las tienen esriptas que las tiren e chancellen de los dichos libros, en manera que non se puedan leer ». Voir Baer, 1929-1936 : vol. 2, p. 221 (n° 227).

En étudiant le concept « d'hérésie » dans les communautés juives de la méditerranée orientale sous le califat fatimide (969-1171), Marina Rustow observe que « le judaïsme rabbinique ne pouvait pas renforcer son autorité sans avoir recours aux structures de pouvoir en dehors de la communauté juive » (Rustow, 2008 : xviii). Dans la péninsule ibérique, les rabbanites anéantissent les karaïtes avec l'aide de l'état chrétien ; les karaïtes du califat fatimide, par contre, comme le montre Rustow, ne subissent pas le même sort et ils survivent plus longtemps, en partie grâce aux relations différenciées des deux peuples juifs avec les autorités majoritaires. Selon Rustow, « les croyances ne deviennent pas "hérétiques" à moins que les gens qui ont le pouvoir de faire qu'il en soit ainsi exercent ce pouvoir » (Rustow, 2008 : 348). Alfonso invoque le pouvoir de la majorité rabbanite comme une arme contre elle-même, qu'il pointe comme une nouvelle hérésie que seule la conversion peut corriger.

Les rabbanites ont-ils vraiment demandé au roi de forcer les karaïtes à se « convertir » ? Ce scénario est, pour le moins, plausible. Mais la vérité historique de cette question est moins significative que la structure figurative qui est implicite dans le récit d'Alfonso. En fin de compte, l'histoire d'Alfonso nous montre que la conversion, entre le judaïsme et le christianisme comme entre les judaïsmes rabbanite et karaïte, n'est pas en soi un fait de l'histoire mais plutôt une histoire à raconter, une représentation qui a toujours besoin d'une interprétation et n'existe pas sans celle-ci. Les histoires de la conversion, par foi ou par force, ne sont jamais un miroir des actions et des événements déjà passés. Elles sont au contraire des récits soigneusement construits pour représenter des idées communes de l'histoire religieuse afin d'inciter les gens à l'action politique et religieuse.

L'aspect le plus important de cette histoire est sans doute l'intervention d'un roi chrétien dans la vie religieuse des Juifs au moment de l'apparition d'un conflit entre deux groupes juifs différents. À l'origine de cette histoire, nous ne trouvons pas un problème entre Juifs et chrétiens, mais une question interne à la communauté juive : le désaccord entre karaïtes et rabbanites incapables de se prononcer sur la façon de célébrer le sabbat. Une dispute sur la *praxis* juive provoque ainsi l'intervention d'un roi chrétien, intervention qui force enfin le changement social à long terme.

L'histoire des karaïtes dans l'œuvre d'Alfonso est la première étape dans la justification de l'utilisation de la force contre les Juifs de Castille, qui commence en 1321 dans le *Moreh Zedeq* et s'étend en 1336 avec les actions du roi. Pour certains, elle atteint son point culminant en 1391 avec les émeutes anti-juives qui balayent la péninsule, mais cette affirmation exigerait un examen plus approfondi de l'influence d'Alfonso sur la montée de l'anti-judaïsme dans la seconde moitié du siècle²⁸. Reste que la théologie anti-juive du *Moreh Zedeq* devient, dans les mains du roi Alphonse XI, la politique

anti-juive de Castille, et que les « hérésies absentes » des Juifs du XIV^e siècle annoncent peut être celles des *conversos* du XV^e siècle.

Ryan SZPIECH

Romance Languages and Literatures and Judaic Studies
szpiech@umich.edu

Bibliographie

- ADANG Camilla, 1994, « Eléments karaïtes dans la polémique antijudaïque d'Ibn Hazm », in Santiago-Otero H. (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo et islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, Turnhout, Brepols, p. 419-441.
- ALFONSO de Valladolid (Abner de Burgos), 1994-1996, *Mostrador de Justicia*, 2 vols., Mettmann Walter (ed.), Opladen, Westdeutscher.
- ALPHONSUS de Spina, 1494, *Fortalitium fidei*, Nuremberg, Antonius Koberger.
- ABRAHAM Ibn Daud, 1967, *Sefer Ha-Qabbalah. The Book of Tradition*, Cohen Gerson D. (ed. et trad.), Philadelphia, Jewish Publication Society.
- BAER Yizhaq, 1929, « Abner aus Burgos », *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 9, p. 20-37.
- BAER Yizhaq, 1929-1936, *Die Juden im christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*, 2 vols., Berlin, Akademie/Schocken.
- BAER Yizhaq, 1998, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Lacave José Luis (trad.), Barcelona, Riopiedras.
- BARON Salo Wittmayer, 1952-1983, *A Social and Religious History of the Jews*, 2^e ed., 17 vols., New York, Columbia University Press.
- BEN-SHAMMAI Haggai, 1993, « Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism », in Nettler R. L. (ed.), *Studies in Muslim-Jewish Relations*, Chur, Harwood Academic Publishers in cooperation with the Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies.
- CARPENTER Dwayne, 2002, « Alfonso de Valladolid », in Alvar C., Lucía Megías J. M. (eds.), *Diccionario filológico de literatura medieval española: Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, p. 140-152.
- CHAZAN Robert (ed.), HOFF Jean, FRIEDMAN John (trad.), 2012, *The Trial of the Talmud: Paris 1240*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- COLISH Marcia L, 2014, *Faith, Force and Fiction in Medieval Baptismal Debates*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- DEL VALLE Carlos, 1992, « El Libro de las batallas de Dios, de Abner de Burgos, in Del Valle C. (ed.), *Polémica Judeo-Cristiana: Estudios*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, p. 75-119.
- GALINSKY Judah, 2012, « The Different Versions of the "Talmud Trial" of Paris in 1240 », in Carlebach E., Schacter J. J. (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations in Honor of David Berger*, Leiden, Brill, p. 109-140.
- GOLB Norman, 1961, « The Qumran Covenanters and the Later Jewish Sects », *The Journal of Religion*, 41, 1, p. 38-50.

28. Sur la doctrine de la conversion forcée dans l'œuvre d'Alfonso et les événements de 1391, voir Szpiech, sous presse.

- HAMES Harvey, 2015, « Reconstructing Thirteenth-Century Jewish – Christian Polemic: From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again », in Szpiech R. (ed.), *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, New York, Fordham University Press, p. 115-127.
- HECHT Jonathan, 1993, « The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440 “*Iggeret Teshuvat Apikoros*” and “*Teshuvot la-Meharef*” », thèse de doctorat, New York, New York University.
- ISAAC ben Yosef Israeli II, 1846-1848, *Yesod 'Olam*, Goldberg B., Rosenkranz L. (eds.), Berlin, Baer Goldberg et Aryeh Rosenkranz.
- KASTEN Lloyd A., et Florian J. Cody, 2001, *Tentative Dictionary of Medieval Spanish*, 2^e éd., New York, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- KOBAC Joseph, 1868-1878, *Ginse Nistaroth. Handschriftliche Editionen aus der jüdischen Literatur*, 4 vols., Bamberg, auto Édition.
- KRAUSS Samuel, 1996, *The Jewish-Christian Controversy. From the Earliest Times to 1789*, Horbury William (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck.
- LANGER Ruth, 2012, *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*, New York, Oxford University Press.
- LASKER Daniel, 1992, « Karaism in Twelfth-Century Spain », *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1, p. 179-195.
- LASKER Daniel, 2001, « Le karaïte comme “autre” juif » (en hébreu), *Pe'amim*, 89, p. 97-106.
- LASKER Daniel, 2008, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden, Brill.
- LOEB Isadore, 1880-1881, « La Controverse de 1240 sur le Talmud », *Revue des études juives*, 1, p. 247-61 ; 2, p. 248-70 ; 3, p. 39-57.
- LOEB Isadore, 1889a, « Polémistes Chrétiens et Juifs en France et en Espagne », *Revue des études juives*, 19, p. 43-70 et 219-42.
- LOEB Isadore, 1889b, « Notes sur l'histoire des Juifs », *Revue des études juives*, 19, p. 202-218.
- MARKUS R.A., 1970, « Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy », in Cuming G.J. (ed.), *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith: Papers Read at the Seventh Summer meeting and the Eighth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 29-38.
- MARMURSZTEJN Elsa, 2016, *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres.
- PABLO de Santa María, 1591, *Scrutinium Scripturarum*, Burgos, Philippum Iuntam.
- ROSENTHAL Judah, 1956-1957, « The Talmud on Trial », *Jewish Quarterly Review*, 47, p. 58-76 et 145-169.
- ROSENTHAL Judah, 1963, « Karaïtes et karaïsme dans l'Europe occidentale » (en hébreu), in *Sefer ha-yovel le-Rabi Hanokh Albeck*, Jerusalem, Mosad Harav Kook, p. 429-35.
- RUSTOW Marina, 2008, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, Ithaca, Cornell University Press.
- SAINZ DE LA MAZA Carlos, 1990, « Alfonso de Valladolid y los karaïtas: sobre el aprovechamiento de los textos históricos en la literatura antijudía del siglo XIV », *El Olivo*, 31, p. 15-32.

- SZPIECH Ryan, 2012, « Alfonso of Valladolid/Abner of Burgos », in Thomas D., Mallett A. et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History IV: 1200-1350 C.E.*, Leiden, Brill, p. 955-76.
- SZPIECH Ryan, 2013, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SZPIECH Ryan, sous presse, « On the Road to 1391? Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid on Forced Conversion », in García-Arenal M. et Glazer-Etan Y. (eds.), *Coming to Terms with Forced Conversion: Coercion and Faith in Pre-Modern Iberia and Beyond*, Leiden, Brill.
- SZYSMAN Simon, 1980, *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- YEHIËL de Paris, 1873, *Vikkuaḥ R. Yehiel mi-Paris*, S. Gruenbaum (ed.), Thorn.

L'hérésie absente : karaïsme et karaïtes dans les œuvres polémiques d'Alfonso de Valladolid (m. V. 1347)

Dans le Moreh Zedeq (Le Maître de justice) – une polémique anti-juive écrite en hébreu et traduite en castillan –, l'auteur Alfonso de Valladolid (m. V. 1347), connu aussi comme Abner de Burgos, raconte l'histoire des communautés juives karaïtes au XI^e siècle dans la péninsule Ibérique et ce qu'il appelle leur « conversion forcée » au judaïsme rabbinique. Alfonso raconte cette histoire afin d'inspirer le doute religieux parmi ses lecteurs juifs. Il représente la puissance coercitive comme un aspect inhérent à la société juive ibérique, fournissant ainsi un contexte logique qui lui permet de développer sa polémique contre « l'hérésie » juive. Alfonso suggère que sa propre lecture christologique du Talmud peut être imposée à ses lecteurs pour inspirer leur conversion au christianisme.

Mots-clés : Alfonso de Valladolid / Abner de Burgos, karaïtes, Espagne, polémique, conversion.

The absent heresy: Karaism and Karaites in the polemical works of Alfonso de Valladolid (v. 1347)

In his Moreh Zedeq (Teacher of Righteousness) – an anti-Jewish polemic written in Hebrew and translated into Castilian – Alfonso de Valladolid (d. ca. 1347), known also as Abner of Burgos, tells the story of the Karaite Jews of the Iberian Peninsula in the twelfth century, speaking specifically of their “forced conversion” to Rabbinical Judaism. Alfonso tells this story in order to inspire religious doubt in his Jewish readers. He depicts coercive force as an inherent aspect of Iberian Jewish society, providing a logical context in which to develop his anti-Jewish polemic against Jewish « heresy ». Alfonso

suggests that his particular reading of the Talmud can justifiably be imposed on his readers in order to inspire their conversion to Christianity.

Keywords: Alfonso de Valladolid / Abner de Burgos, Karaïtes, Spain, polemic, conversion.

La herejía ausente: caráismo y caraitas en las obras de polémica de Alfonso de Valladolid (v. 1347)

En el Moreh Zedeq (Mostrador de justicia) – una polémica anti-judía escrita en hebreo y traducida al castellano – Alfonso de Valladolid (m. ca. 1347), también conocido como Abner de Burgos, relata la historia de los judíos caraitas en la península ibérica del s. XII, hablando en particular de su “conversión forzosa” al judaísmo rabínico. El motivo de Alfonso al contar esta historia es fomentar la duda religiosa entre sus lectores judíos. Presenta la coerción como un aspecto inherente de la sociedad sefardí, y de esta manera crea un contexto lógico que le permite desarrollar su polémica contra las « herejías » judías. Alfonso sugiere que está justificado imponer en sus lectores su propia lectura cristológica del Talmud para así inspirar su conversión al cristianismo.

Palabras claves: Alfonso de Valladolid / Abner de Burgos, caraitas, España, polémica, conversión.

Pierre Savy

Autour de la conversion d'Obadiah et de quelques autres (vers 1100)

Les pouvoirs face à la conversion à une religion minoritaire

On comprend que l'étude des rapports entre pouvoir politique et conversion religieuse considère d'abord les conversions à la religion dominante – en Occident médiéval, il s'agit d'adhésions au christianisme romain. Ce sont elles qui ont le plus préoccupé les pouvoirs politiques et qui sont les mieux documentées. Toutefois, il importe de prêter attention aussi aux adhésions à des religions minoritaires. Dans une société non-pluraliste, de telles adhésions, si rares soient-elles, sont en effet très révélatrices quant à l'attitude du pouvoir politique. En l'occurrence, c'est de cas d'adhésion au judaïsme qu'il s'agira ici. Au Moyen Âge (comme dans l'Antiquité tardive ou à l'époque moderne, du reste), des milliers de Juifs ont cessé d'être juifs pour devenir chrétiens ou musulmans. Bien plus rares furent les individus ayant décidé de devenir juifs – rareté qui tient à divers facteurs bien connus, en particulier le peu de goût du judaïsme pour le prosélytisme (à l'époque, du moins¹) et le peu d'attrait qu'exerce une religion cruellement persécutée, sans parler de la rareté du judaïsme lui-même. Il y eut pourtant des hommes et des femmes pour quitter le bien-être de l'appartenance à la société majoritaire et pour se convertir – ou, pour le dire dans la perspective de la religion majoritaire qu'ils quittaient, pour « apostasier » – ; des individus qui, bien qu'il fût interdit de se convertir au judaïsme, partout très minoritaire, franchirent le pas. Comme le notait déjà Bernhard Blumenkranz, « il est remarquable que dans l'Espagne du VII^e siècle, malgré sa répression antijuive de plus en plus accentuée, il se soit trouvé des chrétiens pour accepter à leur compte des observances ou croyances juives » (Blumenkranz, 1960 : 61 ; voir aussi 161). Ce constat étonné vaut pour bien d'autres situations et bien d'autres siècles, et notamment pour les XI^e-XII^e : on a pu parler – avec un peu d'emphase, peut-être – d'un véritable « phénomène de conversion au judaïsme de la part de chrétiens européens de premier plan

1. La question de savoir si le judaïsme fut prosélyte à l'époque hellénistique est débattue – en particulier, bien sûr, par Will et Orrieux, 1992.