

REGARDS CROISÉS DES HÉRÉSIOLOGUES, DES CANONISTES ET DES HAGIOGRAPHES SUR LES JUIFS À BYZANCE

Il serait bien sûr absurde, pour nous modernes, de considérer historiquement le judaïsme comme une hérésie du christianisme, mais il est intéressant de constater que les Byzantins ont souvent décrit le judaïsme à la manière d'une hérésie et édicté des canons relatifs au judaïsme qui le considèrent implicitement non comme une religion vraiment distincte, mais comme une dissidence religieuse par rapport au christianisme, ou au moins comme le risque d'une telle dissidence, le risque de judaïser. Canons conciliaires, législation impériale, hérésiologues et canonistes esquissent une description et une catégorisation du judaïsme, mais expriment aussi des craintes plus ou moins explicites à son sujet. Face à ces textes normatifs par essence, l'hagiographie présente l'avantage de décrire des situations individuelles concrètes, au moins en théorie: en pratique, ces textes sont le fruit d'une mise en forme du réel, souvent poussée jusqu'à l'invention pure et simple à travers l'usage des *topoi*. Il n'en reste pas moins que l'hagiographie, même romancée, ne présente pas directement un discours normatif, mais des scénarios narratifs qui mobilisent implicitement des normes qui peuvent très bien être officielles et inconnues des codifications, ou qui ignorent les normes officielles théoriquement en vigueur. C'est à la recherche de tels décalages que nous avons parcouru divers textes.

La comparaison entre ces deux corpus est gênée par un premier décalage, celui de la chronologie: les normes fondamentales du droit impérial et du droit canon sur le judaïsme sont mises en place comparativement très tôt, dès le IV^e siècle pour beaucoup de décrets conciliaires, du IV^e au VI^e pour la législation impériale qui ne varie presque plus sur ce sujet après Justinien¹. Nous trouvons ensuite les canons du concile Quinisexte

¹ Voir A.M. RABELLO, *The Jews in the Roman Empire: legal problems, from Herod to Justinian*, Aldershot 2000; A. LINDER, *The Jews in Roman imperial legislation*, Detroit-Jerusalem 1987, et *The Jews in the legal sources of the early Middle Ages*, Detroit-Jerusalem 1997; dernièrement C. NEMO-PEKELMAN - C. MARTIN, *Les Juifs et la cité. Pour une*

en 691-692, quelques-uns de Nicée II en 787, et surtout le traité de Grégoire de Nicée au IX^e siècle contre le baptême des Juifs entrepris par Basile I^{er}, traité qui vaut œuvre de canoniste et qui laisse ses traces dans les formulaires d'abjuration à imposer aux Juifs voulant se convertir². Puis il faut aller jusqu'aux récapitulations du XII^e siècle, les canonistes Balsamon et Zonaras, la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigadène. Or, la plupart des textes hagiographiques et édifiants qui font intervenir la figure du Juif datent ou du VI^e-VII^e, ou d'après Grégoire de Nicée jusqu'au XI^e siècle: il y a très peu de périodes où l'on peut comparer des textes vraiment contemporains dans ces deux types de productions.

Les textes normatifs nous opposent encore deux types de difficultés. Premièrement, ils ne définissent jamais le judaïsme comme une hérésie à proprement parler, et pour cause: le judaïsme étant antérieur au christianisme ne peut pas en être une déviation. Il est commode de commencer par un texte relativement tardif, le traité *Sur les Hérésies* de Jean Damascène³, qui tente de rassembler les données des textes antérieurs; il inclut comme centième et dernière hérésie l'Islam conçu comme perversion du christianisme, et cette conception ne manque pas de justifications dans un contexte des VII^e-VIII^e siècles où beaucoup sont sensibles à la proximité de l'Islam et du christianisme, comme l'attestent les *Récits édifiants* d'Anastase le Sinaïte qui luttent contre la tendance de chrétiens à voir dans l'Islam une continuation du christianisme, à laquelle on pourrait se rallier sans être apostat⁴. Mais Jean Damascène, fidèle au

clarification du statut personnel des Juifs de l'Antiquité tardive à la fin du royaume de Tolède (IV^e-VII^e siècle), dans *Antiquité tardive* 16 (2008), pp. 223-246.

² Éd. G. DAGRON, *Le traité de Grégoire de Nicée contre le baptême des Juifs*, dans *Travaux et Mémoires* II (1991), pp. 313-357.

³ JEAN DAMASCÈNE, *Liber de haeresibus*; B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV, Berlin-New York 1981 (Patristische Texte und Studien, 22).

⁴ Voir B. FLUSIN, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègêmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte*, dans *Travaux et Mémoires* II (1991), pp. 381-409. Vers la même époque, A. DUCÉLLIER, *Juifs et chrétiens d'après les textes hagiographiques grecs*, dans Ch. BORDES-BENAYOUN (éd.), *Les Juifs et la ville*, Toulouse 2000, p. 31, a cru que la *Vie de Georges de Choziba* contenait l'idée, peut-être unique à Byzance, que les dévots de toutes les religions (païens, Juifs et Samaritains) adorent Dieu: éd. C. HOUZE in *Analecta Bollandiana* 7 (1888), p. 113; mais les pp. 131-135, où Sarrasins et Juifs massacrent les chrétiens pendant l'invasion perse, montrent que dans ce sermon sur l'humilité (*eulabeia*, mal traduit en *pietas* par C. Houze), Georges de Choziba veut faire comprendre que même un chrétien *venu* de ces religions hostiles est aussi bien admis par Dieu qu'un chrétien de souche, à condition d'entrer dans le *sustèma tôn hagiôn*, le corps institué des saints, qui ne peut guère être païen, juif ou samaritain. Le passage reflète néanmoins la situation de concurrence nouvelle entre trois religions.

modèle d'Épiphane, inclut pourtant dans les hérésies ce que nous appellerions maintenant les sectes du judaïsme à l'époque de Jésus, connues à travers le Nouveau Testament et quelques textes des premiers siècles chrétiens: Sadducéens, Pharisiens, Dosithéens, Samaritains et autres sont ainsi mentionnés alors que ce ne sont évidemment pas des «hérésies» du point de vue du christianisme, mais uniquement dans celui du judaïsme – et sans enregistrer clairement que les «Pharisiens» sont en réalité les ancêtres et les modèles du judaïsme contemporain de Jean Damascène⁵. Il y a là un écho d'une théorie chrétienne dont le représentant le plus ardent a été Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration évangélique*: puisque l'Ancien Testament sert uniquement à annoncer le Nouveau, les Juifs qui refusent désormais le Christ sont à différencier radicalement des Hébreux d'autrefois qui attendaient le Christ et étaient dans la vraie foi, comme les patriarches, même si c'était avec une connaissance imparfaite de la vérité divine⁶. Les Juifs sont donc bien en ce sens des «déviant» qui se sont écartés de leurs vraies racines spirituelles, comme l'hérétique s'est écarté de la vérité chrétienne. Ils représentent donc, autour du noyau de la vraie foi, une des potentialités de déviation hérétique que présente Jean Damascène dans sa célèbre préface du *Sur les Hérésies*: hellénisme, barbarisme, scythisme et judaïsme⁷. En fait, barbarisme et scythisme recouvrent les temps les plus anciens décrits par la Bible et manquent un peu de consistance par rapport aux deux autres pôles, ceux que retient un peu plus tard le concile de Nicée II en posant que l'Église tient le juste milieu entre hellénisme et judaïsme: si les iconoclastes hérétiques voyaient dans le culte des images une déviation païenne, «hellénique» au sens byzantin, c'est bien parce qu'ils avaient succombé à une erreur judaïsante qui les avait attirés dans l'excès opposé à l'hellénisme. La logique interne de l'hérésiologie amène à une dialectique où l'hérésie est à la fois une déviation à éviter et un point de repère par rapport auquel il faut se définir et s'orienter – plus spécialement pour le judaïsme, que les Byzantins se représentent comme un invariant, un point fixe qui leur permet de se définir eux-mêmes par différence. Le judaïsme permet ainsi d'expliquer d'autres déviations comme celles des

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *Liber de haeresibus*: KOTTER, *Die Schriften* cit., p. 23: au total sept «hérésies» du judaïsme, plus les Samaritains.

⁶ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, éd. I.A. HEIKEL, Leipzig 1913. C'est d'ailleurs la conséquence logique de la théorie d'Origène qui présentait le christianisme comme troisième voie entre paganisme et judaïsme.

⁷ JEAN DAMASCÈNE, *Liber de haeresibus*: KOTTER, *Die Schriften* cit., p. 19.

Arméniens où la prêtrise est de facto héréditaire: le concile *in Trullo* condamne cet usage, et le qualifie de «juif» par référence à la succession héréditaire des lévites et des prêtres dans l'ancien Israël⁸. Le paysage mental des hérésiologues, souvent similaire à une série de tableaux généalogiques des hérésies⁹, se présente ainsi parfois comme une représentation spatiale analogue aux systèmes orthonormés cartésiens des mathématiciens, avec abscisses et ordonnées, qui permet de mesurer l'excès ou le défaut de judaïsme, d'hellénisme, etc., qui caractérise et situe telle ou telle hérésie. Le *Synodikon* de l'orthodoxie de 843 reste sur cette position: judaïsme et hellénisme sont les sources de l'hérésie¹⁰. En un sens, les Byzantins pourraient souscrire spontanément à la formule du *Bréviaire* de Nicéphore qui décrit le scandale de 641, l'entrée jusque dans le sanctuaire de Sainte Sophie d'une foule d'émeutiers où il y avait des «Juifs et autres *kakodoxoi*»¹¹: à défaut d'être un hérétique au sens strict, le Juif est bien un homme d'une fausse foi (*kakodoxia*), et donc n'est pas un orthodoxe. Une homélie d'Abraham d'Éphèse au VI^e siècle envoie d'un seul mouvement au feu éternel les hérétiques les plus connus, «tous les autres *kakodoxoi* et les Juifs sans foi»¹². De même, un saint stylite de la fin du VI^e siècle laisse entendre à un arien converti à l'orthodoxie que les ennemis du Christ sont «les Juifs et ceux qui, comme eux, nient et ne reconnaissent pas que le Christ est Fils»: l'opposition des Juifs au christianisme reste le prototype de toute opposition à ce dernier¹³.

Si nous reprenons les sources dans l'ordre chronologique à partir des canons les plus anciens, il est clair que la majorité des prescriptions depuis la *Didachè* consiste justement à se différencier et à se séparer: les chrétiens doivent adopter un calendrier différent des Juifs pour le jeûne et les fêtes, ne pas s'associer aux cérémonies juives, éviter toute relation

⁸ Canon 33, G. RHALLÉS - M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athènes 1852-1859, II, pp. 379-381; voir P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, Grottaferrata 1962-1964, I, pp. 166-167.

⁹ Voir A. RIGO, *Messalianismo = bogomilismo: un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), pp. 53-82.

¹⁰ Éd. J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, dans *Travaux et Mémoires* 2 (1968), pp. 45 et 55 (voir aussi p. 83 l'addition de la recension F).

¹¹ Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, éd. C. MANGO, Washington 1990 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 13), chap. 31, p. 82.

¹² M. JUGIE, *Abraham d'Éphèse et ses écrits*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 22 (1913), pp. 37-59: 53.

¹³ *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, chap. 226, éd. P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de Syméon Stylite le Jeune*, I, Bruxelles 1962 (*Subsidia hagiographica*, 32), pp. 197-198.

qui risquerait d'entraîner une contagion judaïsante¹⁴. Ces prescriptions, telles qu'elles apparaissent comme canons dans les listes ultérieures, manquent de considérants et de justifications: la nécessité de se séparer du judaïsme se passe d'explications. Les canons du concile de Laodicée vont dans le même sens, et le canon 11 du concile in Trullo résume bien le type de danger que le judaïsme fait courir aux chrétiens: il ne faut pas recevoir les azymes juifs de la Pâque, ne pas recourir à un médecin juif, ne pas se baigner avec des Juifs¹⁵. Cette liste n'est pas exhaustive, mais des œuvres de visée analogue comme les prédications de Jean Chrysostome à Antioche contre les Juifs ou d'Isaac d'Antioche permettent d'enrichir le catalogue: ne pas prêter serment dans les synagogues juives, ne pas suivre leurs jeûnes. Une voix discordante: le «canon» 96 de Basile de Césarée (en fait, une citation d'une de ses lettres érigée en canon) prescrit qu'on doit aux Juifs, aux païens et aux hérétiques les salutations normales et qu'on peut partager ses repas avec eux¹⁶. Mais ce «canon» ne vise pas exclusivement les Juifs: il envisage tous les cas de rencontre avec des personnes clairement séparées du christianisme, et légitime le maintien des rapports avec eux dans une perspective optimiste (rare à Byzance) où côtoyer l'autre n'entraîne pas de danger de corruption de la foi. Basile n'envisage pas du tout que ce faisant, des chrétiens puissent en venir à reconnaître la sacralité des rites juifs ou accepter des relations où les Juifs seraient en position d'autorité sur eux, comme le recours à un médecin juif: c'est précisément ces dangers qui inquiétaient les conciles. Le concile de Laodicée a pris l'exact contrepied de Basile dans ses canons 37 et 38 qui interdisent de célébrer des fêtes avec les Juifs et les hérétiques, ou de recevoir leurs azymes, et au VI^e siècle, à un laïc qui demande s'il peut partager un repas avec des Juifs ou des païens, Jean de Gaza peut répondre que les «canons de l'Église» l'interdisent, sans néanmoins les citer¹⁷. La position la plus fréquente est que les Juifs doivent être maintenus dans une position d'infériorité sociale systématique pour que les conversions éventuelles se fassent du judaïsme au christianisme et

¹⁴ On comparera à Aphraate le Sage au III^e siècle dont les homélies ont pour adversaire principal le danger judaïque: *Exposés*, éd. M.-J. PIERRE, Paris 1988 (Sources chrétiennes, 349), et Paris 1989 (Sources chrétiennes, 359).

¹⁵ Laodicée 29, 37 et 38, RHALLES - POTLES, *Σύνταγμα* cit., II, pp. 196-197 et 206; concile in Trullo 11, *ibid.*, pp. 328-330.

¹⁶ JOANNOU, *Discipline générale antique* cit., p. 146 (ce canon n'est pas repris dans RHALLES - POTLES, *Σύνταγμα* cit.).

¹⁷ BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, éd. F. NEYT (*et al.*), Paris 2001 (Sources chrétiennes, 468), lettre 775, p. 222.

non en sens inverse: c'est ce qu'énonce clairement Démétrios Chomatianos/Chomatènos au XIII^e siècle dans sa réponse à Constantin Cabasilas de Dyrrachion¹⁸, mais malgré la date tardive du texte, ce principe est déjà opératoire au plus tard au V^e siècle.

Enfin, les textes normatifs chrétiens pouvaient envisager le judaïsme comme quasi-hérésie pour une autre raison, l'usage qu'il faisait à l'époque d'un corpus de textes inacceptables dans la perspective chrétienne: ce que le judaïsme appelait la Torah orale, la codification par les rabbins d'un catalogue de règles halachiques tirées de l'Ancien Testament par toute une tradition exégétique. Pour les chrétiens, ce second corpus dénature le premier, seul légitime, l'Ancien Testament lui-même dont une exégèse correcte ne pouvait conduire qu'au christianisme. Il semble bien que, comme le suggère A. Linder, ce soit ce corpus que visait par exemple la Nouvelle 146 de Justinien de 533 en proscrivant dans les synagogues l'enseignement de ce qu'elle appelle la *deuterosis* (litt. redoublement, répétition)¹⁹. Bien que cet enseignement typiquement rabbinique soit critiqué par les Pères, il ne figure pas dans les canons ecclésiastiques parce qu'il s'agit d'une affaire interne du judaïsme, dans lequel Justinien lui-même n'intervient qu'à la demande de pétitionnaires juifs: l'Église n'édicte de normes que pour les chrétiens. De même, la législation impériale traite souvent des Juifs en même que temps que des Samaritains, hérétiques, païens et manichéens, sans pour autant prétendre que les Juifs sont hérétiques: ils partagent simplement avec les hérétiques le déclassement social qu'impose légalement toute dissidence par rapport à l'orthodoxie, et la visée de la législation impériale est uniquement pragmatique. Cette assimilation donne lieu à des formules frappantes, par exemple dans la Nouvelle de Justin et Justinien de 527: «Nous appelons hérétique toute personne qui n'appartient pas à l'Église catholique et à notre foi sainte et orthodoxe»²⁰, mais c'est en réalité simplement une façon de justifier ce regroupement pêle-mêle de groupes religieux très

¹⁸ PG 119, col. 977; la question de Cabasilas portait en fait sur les Arméniens, mais Démétrios répond plus généralement sur tous les *ἀλλόγλωσσοι καὶ ἑτεροδόξοι*, Juifs, Arméniens, Ismaélites, Agarènes et autres, dont les Juifs sont clairement le prototype.

¹⁹ Nouvelle 146 de 533, éd. R. SCHOELL - G. KROLL, pp. 714-718.

²⁰ *Codex Justinianus*, éd. P. KRÜGER, p. 80, l. 10; la l. 12 explicite aussitôt qu'il s'agit aussi de païens, Juifs et Samaritains. De même, le canon 129 de Carthage s'aligne explicitement sur la législation civile pour dénier le droit d'accusation à tous ceux que cette loi disqualifie: esclaves, affranchis, mimes et métiers honteux d'une part, Juifs, hérétiques et païens d'autre part.

divers qui n'ont en commun qu'une caractéristique négative, être extérieurs à l'orthodoxie officielle. Les textes législatifs qualifient néanmoins souvent le judaïsme de «secte» dès le V^e siècle: le pouvoir séculier a moins de scrupules que l'Église à opérer une identification rapide entre Juif et hérétique, dans une catégorie légale et sociologique plutôt que religieuse. Autrement dit, le Juif est perçu comme l'équivalent d'un hérétique et d'un fauteur d'hérésie même en dehors des cas bien réels, mais assez marginaux d'hérésies judaïsantes au sens propre²¹.

Un problème spécifique apparaît à Nicée II, les chrétiens venant du judaïsme. Le canon 8 s'élève contre de faux convertis restés juifs dans leurs cœurs et leurs pratiques (sabbat, etc.): ils doivent être exclus de l'Église et contraints de retourner au judaïsme. On n'accueillera désormais un Juif que si on vérifie sa conviction sincère en lui faisant dénoncer publiquement (*thriambeuein*) les coutumes et pratiques des Juifs²². Comme G. Dagron l'a bien vu²³, il s'agit des conséquences des baptêmes forcés précédents, en particulier celui organisé par Léon III, et ce canon est à l'origine des formules d'abjuration grecques les plus anciennes²⁴. Une seconde version plus longue et détaillée est clairement liée au traité de Grégoire de Nicée contre les Juifs au IX^e siècle, qui réagit au baptême forcé organisé par Basile I^{er}: Grégoire détaille sa réflexion et permet de bien comprendre que sa vraie cible est justement les «coutumes et pratiques» des Juifs conçues comme adventices et plus ou moins diaboliques – Mishnah, rites magiques. Grégoire de Nicée n'a certainement pas lu la *Doctrina Jacobi* et il y a peu de chance qu'il ait eu accès à la légende de Jésus grand-prêtre du judaïsme, un texte assez peu diffusé, mais il retrouve une idée commune à ces deux textes: la cohésion sociologique des communautés juives ne persiste que parce que l'élite juive, attachée à ses privilèges en ce monde, connaît la vérité du christianisme,

²¹ Pour faire bref, je renvoie au clair bilan de G. DAGRON, *Judaïser*, dans *Travaux et Mémoires* II (1991), pp. 366-367.

²² RHALLES - POTLES, *Σύνταγμα* cit., II, pp. 583-585; JOANNOU, *Discipline générale antique* cit., pp. 261-262.

²³ G. DAGRON, *Entre histoire et apocalypse*, dans *Travaux et Mémoires* II (1991), pp. 37-38 et pp. 43-45; ID., *Le Traité de Grégoire de Nicée*, *ibid.*, pp. 354-355.

²⁴ La meilleure édition des formules reste celle de V. BENEŠEVIČ, *K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov*, dans *Evreskaja Mysl'* 2/1 (1926), dans l'appendice pp. 305-318. Pour la genèse de ces diverses formules, voir P. ELEUTERI - A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio: una raccolta eresiologica del XII secolo*, Venise 1993, pp. 42-50; la formule contre les Juifs est la plus ancienne après celle contre les Manichéens et sert de base à plusieurs autres.

mais occulte toute trace qui pourrait y mener ses coreligionnaires et va jusqu'au meurtre pour étouffer toute voix dissidente²⁵. L'endurcissement du cœur des Juifs dont parlaient les évangélistes trouvait sa racine dans une nécessité de l'histoire du salut: il fallait que le Messie soit d'abord rejeté par les siens pour aboutir à la Passion; en revanche, ces divers textes normatifs byzantins assignent une cause proprement humaine et sociologique à la continuation de cet endurcissement des Juifs dans le refus du christianisme, «un monde secret de croyances et de pratiques criminelles» comme le disait G. Dagron²⁶. Le Juif voulant se convertir devra donc non seulement renoncer au judaïsme, mais encore anathématiser explicitement ces usages divers réputés pervers – le commentaire insiste sur l'existence de rites secrets juifs tournant en dérision (*empaigmos*) le christianisme. Au fond, cela renvoie à la contrainte exaspérante où sont toujours les chrétiens de devoir penser que le judaïsme est dans l'erreur tout en contenant un noyau important de vérité: le mensonge collectif ou le pacte diabolique permettent d'expliquer commodément cet élément gênant et nécessairement adventice du refus du christianisme. La confirmation en est apportée par les formules de serment judiciaire que doit prêter le Juif pour témoigner en justice à l'époque comnène²⁷: le Juif doit se livrer à un cérémonial volontairement grotesque où il crache symboliquement sur sa circoncision et évoque le passage d'Israël à travers la Mer Rouge, etc., c'est-à-dire qu'il feint de reconnaître l'infériorité du judaïsme devant le christianisme, mais n'utilise comme garants de sa sincérité que les éléments du judaïsme que l'Église peut reconnaître comme vrais et fondés d'une certaine manière. Lire ces formules comme une preuve de la dégradation de l'image des Juifs n'est qu'une partie de l'affaire: ces formules visent aussi à maintenir l'intégration juridique des Juifs comme sujets de l'Empire, malgré le dénigrement qui pèse sur eux.

On pouvait s'attendre à ce que les interprétations des canonistes du XII^e siècle, Zonaras et surtout Balsamon, traduisent une évolution dans les

²⁵ Les premières traces de cette idée se trouvent peut-être dans l'un des récits de l'Invention de la Croix, celui dit de Judas-Cyriaque qui date de la première moitié du V^e siècle: J.W. DRIJVERS, *Helena Augusta*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne 1992, pp. 165-180. Pour la *Doctrina Jacobi*, voir V. DÉROCHE, *Travaux et Mémoires* 11 (1991), p. 261; voir G. DAGRON, *Jésus prêtre du judaïsme: le demi-succès d'une légende*, dans J.O. ROSENQVIST (éd.), *Leimôn*, Uppsala 1996, pp. 11-24.

²⁶ DAGRON, *Le Traité de Grégoire de Nicée* cit., p. 354.

²⁷ Voir E. PATLAGEAN, *Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale: les formules grecques de serment*, dans *Revue des études juives* 4 (1965), pp. 137-156, réimpr. dans son *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Londres 1981.

positions chrétiennes face aux Juifs, comme c'est le cas dans d'autres domaines, mais ceux-ci se contentent d'un historique assez exact des canons et soulignent, à juste titre, leur relative cohérence: l'arsenal des normes face aux Juifs n'a pas à être repensé. Les seules innovations sont d'une part que Balsamon tire du canon 11 de Nicée II, par analogie, l'idée qu'il ne faut pas baptiser les Musulmans à la légère, comme le feraient, à l'en croire, des clercs de son époque, et d'autre part que le même Balsamon rappelle que le fait d'avoir eu des relations sexuelles avec une Juive ou une Agarène n'impose pas de passer par un second baptême (!), ce qui en dit plus long sur les craintes de certains chrétiens que sur le droit canon²⁸. De même, le chapitre qu'Euthyme Zigadène consacre à la réfutation des Juifs dans sa *Panoplie* est en réalité un recueil d'extraits sur les préfigurations de la Parousie du Christ dans l'Ancien Testament²⁹: ce florilège a le mérite de nous conserver un extrait inconnu par ailleurs de l'*Apologie* de Léontios de Néapolis, ce qui atteste le sérieux du travail d'Euthyme, mais ne nous éclaire guère sur les rapports avec les Juifs du temps; la pensée des Byzantins sur les Juifs progresse peu.

* * *

Si l'on se transporte maintenant dans le monde de l'hagiographie et des histoires édifiantes, tout change: l'hagiographie présente l'exceptionnel, le monde tel qu'on le souhaite, et non une norme destinée à une application générale effective, en particulier dans les conversions³⁰. On y constate que les Juifs se convertissent, à condition de croiser un saint qui saura les convaincre par son exemple ou ses miracles, comme les deux Juifs que Syméon Salos convertit (pour l'un en le rendant muet tant qu'il ne se convertit pas, pour l'autre, qui est verrier, en faisant casser ses pro-

²⁸ Réponse 49 à Marc d'Alexandrie, RHALLES - POTLES, *Σύνταγμα* cit., IV, p. 484.

²⁹ PG 130, col. 257-305.

³⁰ Rappelons des études récentes sur l'image du Juif à Byzance: S.A. IVANOV, *L'attitude à l'égard des Juifs était-elle moins intolérante qu'en Occident?*, dans *Les chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grecs et latins*, éd. M. DMITRIEV (et al.), Paris 2003, pp. 29-42; A. KÜLZER, *Adversus Iudeos: Anmerkungen zur Judenpolemik in der Hagiographie der mittelbyzantinischen Zeit*, dans E. KOUNTOURA-GALAKÈ (éd.), *The Heroes of the Orthodox Church*, Athènes 2004, pp. 191-202; DUCÉLLIER, *Juifs et chrétiens d'après les textes hagiographiques grecs* cit., pp. 15-33 (ce dernier article a réuni beaucoup de passages intéressants, mais présente souvent de façon erronée leur histoire textuelle ou leur sens); V. VON FALKENHAUSEN, *Auf der Suche nach den Juden in der byzantinischen Literatur*, Mainz 2008.

ductions jusqu'à obtenir le même résultat)³¹. Mais l'hagiographie développe peu le thème de la conversion, au point que même la conversion du seul saint Juif converti dont nous ayons gardé une Vie, Constantin le Juif, est traitée très rapidement par son hagiographe³²: le processus commence lorsque, dans sa ville de Synnada, Constantin fait machinalement le signe de croix après avoir bâillé, à l'imitation d'un chrétien qu'il croise. Puis un autre jour, il croise une procession chrétienne et voit une lumière jaillir de la croix de procession vers lui; enfin, aux funérailles de sa mère, comme il passe devant le martyrium de saint Trophime, il voit ce dernier sortir de son église et venir le prendre par les cheveux. Cela suffit, alors que nous sommes après les canons de Nicée II qui enjoignent de vérifier que les Juifs prétendument convertis le sont bel et bien; il est vrai que Constantin s'est aussitôt fait moine et prouve ainsi sa ferveur. C'est que l'hagiographie n'a pas à rendre compte de la norme moyenne, mais du cas exceptionnel. De même, une homélie de 842 rapporte un miracle arrivé à Thessalonique vers 500 à une jeune Juive qui est poussée au baptême par l'apparition miraculeuse de la Théotokos et de saint Démétrios, se jette littéralement dans les fonts baptismaux sans demander l'avis de l'évêque, puis se fait moniale: tous les contrôles prévus dans les cas «habituels» n'ont pas lieu d'être dans cet événement d'exception³³. Tout se passe comme si les hagiographes étaient persuadés que la conversion ne pouvait s'obtenir que par un véritable miracle: de même que la résistance des Juifs au christianisme reste mystérieuse pour les Byzantins, les mécanismes de la conversion le sont aussi dans les Vies de saints³⁴. Ils le sont moins dans les recueils de miracles qui adoptent

³¹ *Vie de Syméon Salos*, éd. L. RYDÉN, *Das Leben des heiligen Narren um Christ Wil-len Symeon von Emesa*, Uppsala 1963, pp. 154 et 163; réimpr. et trad. française dans A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), *Vie de Syméon le Fou. Vie de Jean de Chypre*, Paris 1977, pp. 88, 97.

³² *Vie de Constantin le Juif*, éd. H. DELEHAYE, *Acta Sanctorum* Nov. IV, Bruxelles 1925, pp. 628-656.

³³ V. LAURENT, *Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, II, Città del Vaticano 1964 (Studi e testi, 235), pp. 281-302. Scénario analogue avec Théodore de Sykéon à qui un Juif présente son très jeune fils sourd et muet; le saint le guérit en ajoutant que c'est là un prétexte agencé par Dieu pour donner le baptême au jeune Juif, ce qui se réalise: éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Vie de Théodore de Sykéon*, Bruxelles 1970 (Subsidia hagiographica, 48), chap. 156a, p. 129.

³⁴ On pourrait juste mentionner le fait que, dans sa vision prémonitoire, la Juive croit être conduite à un bain public ordinaire et non à un sacrement, et ne se rend compte qu'a posteriori de la pleine signification de son geste; mais en réalité, comme pour Constantin, la conversion apparaît comme un phénomène miraculeux à celui qui la vit, presque malgré lui: c'est à rebours de toute psychologie, et cet

souvent le point de vue du miraculé: dans le sanctuaire de Côme et Damien à Constantinople, une Juive se convertit en mangeant de la viande de porc, parce que les saints le lui imposent en rêve comme seul moyen de guérir³⁵. Notons que dans l'*Histoire philosophique* de Damascius, Asklépios à Athènes prescrit d'abord un tel régime à un Juif qui l'accepte, puis modifie sa prescription à la requête d'un païen scandalisé: les Anargyres étaient moins accommodants qu'Asklépios³⁶. La résistance des Juifs à la conversion est déplorée, mais rarement diabolisée; on ne peut citer qu'une histoire édifiante célèbre rapportée par l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre, un supplément du *Pré spirituel* et Grégoire de Tours, avec une variante dans un supplément du *Pré spirituel*: un enfant juif est converti par un hasard providentiel derrière lequel on sent le doigt de Dieu – il consomme avec des condisciples chrétiens les hosties consacrées en excédent qu'on distribuait aux enfants des écoles réputés innocents, et se trouve aussitôt converti par l'eucharistie. Furieux de cette trahison, le père juif, verrier de son état, jette son enfant dans son four où un miracle de la Vierge le sauve: c'est le seul cas où le Juif endosse le rôle de criminel allant jusqu'à l'inhumanité³⁷. Par une compensation logique, les Juifs convertis sont présentés comme des chrétiens au-dessus de la moyenne, comme le jeune Juif baptisé à Chypre au VII^e siècle qui pendant une semaine voit de ses yeux les anges assister à la liturgie³⁸.

Ces sources donnent aux Juifs des rôles très divers. Ils sont parfois de simples éléments du décor, ou des témoins d'événements dans le monde chrétien. Ainsi, même les Juifs de Nicomédie saluent le retour d'exil du patriarche Eutychès: à défaut de les convertir, le patriarche est ainsi reconnu comme une figure morale qui fait l'unanimité dans la cité au-

aspect exceptionnel ne fait que souligner l'exception symétrique et incompréhensible des Juifs... qui refusent de se convertir.

³⁵ Mir. 2, éd. L. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Leipzig-Berlin 1907, pp. 101-104.

³⁶ *Histoire philosophique*, éd. P. ATHANASSIADI, Athènes 1999, chap. 89, pp. 222-224.

³⁷ Ed. E. MIONI, chap. 12, dans *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951), pp. 93-94; ÉVAGRE, *Histoire ecclésiastique* IV, 36, éd. dans *The Ecclesiastical History of Evagrins with the Scholia*, ed. (...) by J. BIDEZ - L. PARMENTIER, London 1898, p. 185; GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloriam martyrum* 9; variante, éd. Th. NISSEN, chap. 8, dans *Byzantinische Zeitschrift* 38 (1938), pp. 361-365; voir J. DUFFY, *Passing Remarks on three Byzantine Texts*, dans *Palaeoslavica* 10/1 (2002), pp. 54-64. La présence de l'histoire chez Évagre et Grégoire de Tours donne un *terminus ante quem* de 593-594.

³⁸ ANASTASE, *Récits édifiants*, éd. F. NAU, dans *Oriens christianus* 3 (1903), pp. 71-75. Photius félicitait l'archevêque du Bospore (donc, en Crimée) d'avoir commencé à convertir les Juifs de son diocèse, sans doute à l'appui de la tentative de Basile I^{er} (PG 102, col. 809 A).

delà de sa propre communauté religieuse³⁹. Ils peuvent être brigands dans une même bande que des Samaritains et des chrétiens, et leur comportement n'est ni plus ni moins répréhensible que celui des autres⁴⁰. Le juif peut être encore présenté comme témoin irréfutable de la vérité du christianisme et des sacrements, et sa qualité d'opposant par excellence ne lui donne que plus d'autorité dans ce rôle. Comme l'explique Georges Pisidès dans son éloge du martyr Anastase le Perse, c'est un autre prisonnier juif et non son voisin chrétien qui voit la nuit Anastase célébrer l'Eucharistie en prison avec une troupe d'anges, parce que Dieu a voulu confirmer le miracle «par le témoignage d'un ennemi»⁴¹. L'idée est la même pour le Juif qui voit l'eucharistie consacrée par Basile de Césarée devenir chair et sang⁴², ou la maîtresse juive d'un évêque (!) qui voit un ange célébrer la liturgie à la place de son indigne amant⁴³; dans ces deux cas, il y a conversion du Juif ou de la Juive, et on constate que des récits identiques donnent le même rôle à des Sarrasins, les autres ennemis par excellence du christianisme⁴⁴. Les Juifs peuvent donc être campés comme une opposition latente, de pair avec les hérétiques, mais deviennent ensuite une attestation d'autant plus forte du triomphe du christianisme et surtout du saint, comme dans le cas de Théodore de Sykéon en tournée en Bithynie, sommé de faire un miracle parce que s'est réunie dans ce but une foule «non seulement de fidèles, mais encore de Juifs et d'hérétiques»⁴⁵. De même dans la *Vie de Lazare le Galésiotte*, un Juif est mentionné en tête d'une série de témoins non chrétiens de la vertu de Lazare, et il est suivi d'un Arabe et d'un Paulicien⁴⁶. Dans tous

³⁹ EUSTRATE DE CONSTANTINOPLE, *Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani*, éd. C. LAGA, Turnhout-Leuven 1992 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 25), p. 66.

⁴⁰ *Pré spirituel*, chap. 165: PG 87/3, col. 3031.

⁴¹ Éd. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIII^e siècle*, I, Paris 1992, pp. 237-239; Georges Pisidès donne la morale de l'histoire là où les Actes anciens d'Anastase, *ibid.*, pp. 67-69, se contentent de rapporter l'anecdote.

⁴² *Vie de Basile* du Ps.-Amphiloque, éd. F. COMBÉFIS, *Amphilochi Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia*, Paris 1664, chap. 7, pp. 177-178.

⁴³ Éd. P. CANART, *Trois groupes de récits édifiants byzantins*, dans *Byzantion* 36 (1966), pp. 5-25: 24-25; la Juive voit aussi le *mélismos*, l'Eucharistie apparaissant sous la forme de l'enfant Jésus vivant que des anges démembrèrent pour le donner aux fidèles, puis qui réapparaît intact.

⁴⁴ I. DICK, *La Passion arabe de st Antoine Ruwah*, dans *Le Muséon* 74 (1961), pp. 127-133, là aussi avec *mélismos*; CANART, *Trois groupes* cit., pp. 23-24.

⁴⁵ *La Vie de Théodore de Sykéon* cit., chap. 161, pp. 141-142.

⁴⁶ *Vie de Lazare le Galésiotte*, éd. H. DELEHAYE, *Acta Sanctorum* Nov. III, Bruxelles 1910, chap. III-III4, pp. 508-588: 542-543; trad. R. GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, Washington, D.C. 2000, pp. 202-205.

ces cas, les Juifs ne sont pas marqués d'une connotation vraiment négative: ils attestent involontairement la supériorité du christianisme à peu près comme l'Ancien Testament préfigure le Nouveau. Il est néanmoins frappant de voir qu'ils sont par excellence les ἄλλόπιστοι, «ceux d'une autre foi».

Lorsque la péjoration apparaît, elle correspond peu aux précisions des canons. Souvent, le Juif est simplement la figure d'un refus tacite du christianisme, sans plus: dans la *Vie d'André Salos*, le mauvais chrétien est celui qui ne se signe pas à l'église et ne vénère pas les icônes, «comme un Juif»⁴⁷. Ce refus est souvent lié à un lieu commun de la patristique: les Juifs, qui en restent au sens concret et historique de l'Ancien Testament, sont donc un peuple «charnel», attaché aux plaisirs de ce monde et à la matière: selon son hagiographe, la famille de Constantin le Juif voulait le contraindre au mariage, parce que les Juifs sont attachés à la chair et à la procréation. Dans une histoire édifiante, un moine chrétien qui essayait de convertir un Juif vertueux et charitable en est empêché par l'opposition de la communauté juive; après la mort du Juif, il le voit aveugle et assis à une table chargée de mets de luxe, sans pouvoir en profiter; le moine lui propose de ressusciter par une faveur exceptionnelle qu'il est sûr d'obtenir et de le baptiser pour qu'il accède ensuite au paradis chrétien, mais le Juif refuse parce que la mort a été si pénible qu'il ne veut pas en passer une seconde fois par là: c'est le matérialisme supposé des Juifs qui explique cette historiette où le Juif semble préoccupé de nourriture jusque dans l'autre monde et veut fuir la douleur avant tout⁴⁸. L'enjeu de l'histoire est de montrer que la vertu des non-chrétiens non baptisés, par exemple les Juifs, ne leur permet pas l'accès à la félicité éternelle, mais seulement à un lieu «neutre» sans souffrance, hors de l'enfer, comme déjà le chrétien Philentolos d'un récit édifiant anonyme sans doute du VII^e siècle⁴⁹. Les Juifs sont cantonnés dans des mérites secon-

⁴⁷ Éd. L. RYDÉN, *The Life of st Andrew the Fool*, II, Uppsala 1995, p. 240.

⁴⁸ CANART, *Trois groupes* cit., pp. 22-23. De même dans la *Vie de Constantin le Juif*, éd. DELEHAYE, *Acta Sanctorum* Nov., IV, cit., p. 630, les proches de Constantin le poussent au mariage, car, d'après l'hagiographe, les Juifs ne pensent qu'au mariage et à la procréation. Cette image des Juifs amateurs de bonne chère et des plaisirs de ce monde se retrouve dans ANASTASE, *Quaestiones et responsiones*, éd. M. RICHARD - J. MUNITIZ, Turnhout-Leuven 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 59), quaestio 26, p. 52.

⁴⁹ Éd. F. HALKIN, *La vision de Kaïoumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou*, dans *Analecta Bollandiana* 63 (1945), pp. 56-64; voir aussi ID., dans *Analecta Bollandiana* 90 (1972), pp. 323-327.

daïres, pour ne pas remettre en question le monopole chrétien sur la vraie foi et donc sur le salut.

Une autre péjoration est complètement différente, puisqu'elle campe les Juifs, du moins certains d'entre eux, en suppôts de Satan: c'est le Juif qui arrange un rendez-vous avec le diable à l'hippodrome pour Théophile d'Adana⁵⁰, c'est un médecin et sorcier juif que consulte Justin II pour son malheur⁵¹, c'est le magicien juif chypriote Daniel des *Récits édifiants* d'Anastase le Sinaïte qui ensorcelle les chrétiens imprudents⁵², c'est le sorcier juif qui collabore avec le mage Héliodore dans la *Vie de Léon de Catane*⁵³, et, selon certains chroniqueurs, un magicien juif aurait fourni une amulette au patriarche Photius en échange de son renoncement à la croix⁵⁴. C'est encore cette idée que l'on retrouve implicitement de nouveau chez Anastase: quand un prêtre s'adonnant à la sorcellerie à Chypre est démasqué, le juge lui reproche d'avoir bu au calice eucharistique «avec des lèvres juives», c'est-à-dire à la fois perfides et profanatrices⁵⁵. Il faut bien sûr y ajouter les sources qui attribuent l'initiative de l'iconoclasme à des sorciers juifs venus trouver tantôt le calife Yézid, tantôt l'empereur Léon III. La réputation d'efficacité magique de l'hébreu dès l'Antiquité joue sans doute un rôle dans cette image des Juifs, mais de la magie, même noire comme dans les *Miracles de Cyr et Jean*⁵⁶, on est passé à l'image de la possession satanique. Cette image fait écho dans une certaine mesure aux préoccupations de Grégoire de Nicée, mais sans s'y

⁵⁰ L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage*, Vienne-Leipzig 1927, pp. 178-219.

⁵¹ *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, éd. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne* cit., chap. 208-211, pp. 179-181.

⁵² ANASTASE, *Récits édifiants*, 50, éd. F. NAU, dans *Oriens christianus* 3 (1903), p. 70.

⁵³ Éd. A. ACCONCIA LONGO, *La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, dans *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 26 (1989), pp. 39-89: 83.

⁵⁴ PG 104, col. 732; ce trait, ainsi que tout le pamphlet contre Photius où il figure, ne se trouve pas dans l'édition critique de Syméon Magistre par S. WAHLGREN, *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, Berlin-New York 2006 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 44), parce qu'il s'agit d'une interpolation à la p. 245 de l'éd. Wahlgren; voir S. WAHLGREN, *Original und Archetypus: zu Zustandekommen und Transformation einer byzantinischen Weltchronik (Ps.-Polydeukes, Symeon Logothetes)*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003), pp. 269-277; J. GOUILLARD, *Le Photius du Pseudo-Syméon Magistros. Les sous-entendus d'un pamphlet*, dans *Revue des études sud-est européennes* 9 (1971), pp. 397-404.

⁵⁵ ANASTASE, *Récits édifiants*, 49, éd. F. NAU, dans *Oriens christianus* 3 (1903), pp. 69-70.

⁵⁶ SOPHRONE, *Miracles de Cyr et Jean*, chap. 55, éd. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid 1975, pp. 370-371.

identifier tout à fait: aucun texte normatif byzantin ne peut déclarer que tous les Juifs sont des suppôts de Satan, sous peine de contredire les textes légaux qui maintiennent le statut de «religion autorisée» (*religio licita*) du judaïsme et les textes théologiques qui affirment la possibilité de conversion des Juifs, et même la certitude de leur conversion à la fin du monde d'après l'Épître aux Romains. Bien des textes patristiques, en particulier ceux sur la fin du monde et l'Antéchrist qu'attendent les Juifs dans leur illusion, reposent implicitement sur l'idée d'une collusion des Juifs par le diable, ou plutôt d'une manipulation des Juifs par le diable⁵⁷. Mais là encore l'hagiographie affirme l'exceptionnel à propos d'individus, de cas extrêmes, et non la norme moyenne: même la *Vie de Léon de Catane* ne signifie pas que tous les Juifs sont des suppôts du diable, mais prouve que c'est de ce côté qu'on attend le plus de tels pactes diaboliques.

Une troisième péjoration n'a aucun écho dans les canons: le Juif mû par l'appât du gain avant tout. Cette image diffusée à satiété en Occident n'a qu'un faible écho à Byzance, et A. Ducellier et S. Ivanov⁵⁸ en ont exagéré l'importance par une présentation inexacte de certains textes: il y a bien une mention en passant dans les *Miracles d'Eugénios de Trébizonde* où un chrétien est comparé aux Juifs dans une affaire d'argent volé, mais il s'agit de faire prêter serment à tous les suspects du vol, et le coupable est bien résolu à «se parjurer et à s'approprier l'argent de façon juive»; c'est le parjure et non l'esprit de lucre qui le rapproche ici des Juifs «perfidés» qui ont renié le Christ⁵⁹. De même, une des Petites Catéchèses de Théodore Stoudite, loin d'attribuer aux Juifs la passion du gain, déplore simplement la désertion d'un économiste de monastère parti avec la caisse et le compare au seul Judas⁶⁰. Curieusement, on rencontre plus souvent l'image du Juif honnête en affaires face à des chrétiens malchanceux ou peu scrupuleux, comme le miracle de saint Ménas où c'est le chrétien qui cherche à escroquer le juif⁶¹, ou la légende du Christ Antiphonètès

⁵⁷ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. A. PIÉDAGNEL, trad. P. PARIS, Paris 1966 (Sources chrétiennes, 126).

⁵⁸ Voir supra.

⁵⁹ LAZAROPOULOS, *Synopsis*, mir. 30, éd. J.O. ROSENQVIST, *The Hagiographic Dossier of Saint Eugenios of Trebizond*, Uppsala 1996 (Studia Byzantina Upsaliensia, 5), pp. 352-353.

⁶⁰ *Catéchèse 69*, éd. E. AUVRAY, *Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis*, Paris 1891, p. 241. C'est exactement le même *topos*, cette fois bien reconnu par A. Ducellier, que produit Tarasios en faisant du seul Judas la figure de référence de l'esprit de lucre: PG 98, col. 1444.

⁶¹ Éd. P. DEVOS, *Le Juif et le chrétien: miracle de saint Ménas*, dans *Analecta Bollan-*

où le Juif prête généreusement et accepte ses pertes⁶². Bien sûr, dans les deux cas les Juifs se convertissent, mais ces documents suffisent à prouver qu'il n'y pas de stéréotype uniformément négatif des Juifs à Byzance.

L'un des rares textes hagiographiques qui prône concrètement une forme de persécution des Juifs est la Vie de Nikon le Métanoïte, écrite vers l'an mil dans la région de Sparte. Nikon n'accepte de venir protéger la ville contre la peste qu'à la condition qu'on en chasse tous les Juifs; lorsqu'un notable veut garder en ville un Juif bon ouvrier tisserand, Nikon va le chasser lui-même à coups de bâton⁶³. Le cas est souvent cité, mais il reste exceptionnel: le passage à l'acte, à la violence physique envers les Juifs, reste tabou en hagiographie; comme Syméon Stylite le Jeune parvient à le faire comprendre non sans mal à un ex-Arien, il faut haïr les ennemis de Dieu, c'est-à-dire les Juifs, mais il faut ne pas les frapper et se contenter de les «détester en esprit»⁶⁴. L'idée d'une souillure de la ville chrétienne par les Juifs est explicite chez Nikon. On pourrait y voir une forme d'application excessive des canons, mais force est de reconnaître que l'esprit de la conduite de Nikon est tout autre: au lieu de chercher simplement à éviter des fraternisations trop poussées dans la cohabitation avec les Juifs, il vise une exclusion radicale des Juifs dont l'existence même lui pose problème. En fait, les cas de figure envisagés par l'hagiographie sont toujours en deçà ou en delà des normes des canons: les textes hagiographiques et édifiants abordent bien des problématiques proches de celles des canons, mais proposent des solutions très différentes, souvent parfaitement utopiques malgré leur enracinement dans des préoccupations très concrètes. De même, Nil de Rossano qui plaide pour l'acquittement pur et simple d'un chrétien meurtrier d'un Juif tend en fait à refuser aux Juifs le statut de citoyens protégés par la loi, ce qui n'est pas le cas dans les canons; Nil paraît être plus proche des canons quand il refuse les services que lui propose le médecin juif Domnul, mais curieusement il ne cite pas ces canons⁶⁵.

diana 78 (1960), pp. 275-308; ID., *Bons Juifs et mauvais chrétiens: saint Nicolas-saint Mé-nas*, dans *Analecta Bollandiana* 102 (1984), pp. 157-162.

⁶² B.N. NELSON - J. STARR, *The legend of the Divine Surety and the Jewish Money-lender*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 7 (1939-1944), pp. 289-338.

⁶³ *The Life of saint Nikon*, éd. D. SULLIVAN, Brookline, Mass. 1987, pp. 112 et 120.

⁶⁴ *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, chap. 226, éd. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne* cit., chap. 226, pp. 197-198.

⁶⁵ *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου τοῦ Νέου*, éd. G. GIOVANELLI, Grottaferrata 1972, p. 81 et p. 94. Dans le cas du meurtre, Nil fait une autre propo-

Un dernier type de texte édifiant doit être envisagé à part à cause de sa thématique: les révélations miraculeuses sur la fin du monde ou l'histoire du salut en général, dont l'hagiographie méso-byzantine a été prodigue. Dans ces passages, le caractère narratif habituel de l'hagiographie cède à la place à un véritable discours théorique d'endoctrinement, bien plus proche du normatif. Les tableaux de la fin du monde dans la *Vie d'André Salos* ou la *Vie de Basile le Jeune* insistent sur la damnation finale collective des Juifs. Ce qui se joue dans ces textes n'est pas l'attitude concrète à observer face aux Juifs de l'époque et à leur religion, mais la catégorie intellectuelle où on rangera tout le judaïsme depuis Jésus: il faut alors maintenir une condamnation ferme et sans nuances. Un épisode célèbre de la *Vie de Basile le Jeune* le confirme: le narrateur supposé, Grégoire, disciple du saint, à force de lire la Bible se met à s'interroger sur la religion qui a produit tant de prophètes et de héros, et arrive assez naturellement à l'idée que les Juifs sont encore pieux et agréables à Dieu. Le saint le rabroue et obtient justement à ce propos pour Grégoire une vision de la Seconde Parousie et de la condamnation des Juifs qui ont vécu après le Christ; Moïse vient lui-même invectiver les Juifs qui sont pourtant restés fidèles à sa Loi et leur reprocher leur erreur⁶⁶. C'est en un sens une mise en forme narrative de la nécessité de définir comme erreur le judaïsme après le Christ, si l'on veut soutenir la vérité du christianisme: cette littérature combat la tentation intérieure de survaloriser l'héritage judaïque dans le christianisme, et non la contagion extérieure par les Juifs de l'époque. Nous restons toujours loin des canons. D'autres en restent à l'idée plus optimiste esquissée par saint Paul, tout Israël sera sauvé à la fin des temps, et donc baptisé. Dans la *Vie de Lazare le Galésiotte*⁶⁷, un moine frappé d'un accès de folie s' imagine que tous les Juifs vont venir se faire baptiser par lui dans le petit ruisseau proche du monastère: la fin du monde se jouerait au Galésion! L'individu en ques-

sition, d'apparence assez surprenante, qu'on tue six autres Juifs si on exécute le coupable chrétien, et prétend contre toute vraisemblance que c'est la loi; seule la suggestion de C. COLAFEMMINA, *San Nilo di Rossano e gli Ebrei*, dans *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 126-130, peut expliquer l'énigme en rapprochant du verset Genèse 4, 15 qui prescrit que Caïn sera puni sept fois pour le meurtre d'Abel; Nil ne tient pas compte ici de la loi civile, ni même des canons.

⁶⁶ S.G. VILINSKIJ, *Žitie sv. Vasilija Novago*, dans *Zapiski imp. novorossijskago Univer-siteta* 7 (1911), pp. 40-45.

⁶⁷ DELEHAYE, *Acta Sanctorum* Nov., III, cit., chap. 49, pp. 524-525; trad. GREENFIELD, *The Life of Lazaros* cit., pp. 135-136.

tion est fou, mais le scénario dans lequel il s'arroge un rôle grandiose est bien connu et admis: quand on parle d'Israël, et non plus de la tentation de judaïser, la conversion finale apparaît nécessaire pour que la fin des temps advienne et parachève vraiment l'œuvre du Christ.

* * *

Au total, la littérature hagiographique se démarque nettement des textes normatifs – comme d'ailleurs sur d'autres sujets où elle met souvent en scène la transgression des canons. Là où les canons et les lois mettent en place un régime de solutions moyennes et assez modérées, malgré un vocabulaire agressif, l'hagiographie et les écrits apparentés se caractérisent par l'exhibition de solutions exceptionnelles et de cas-limites, avec assez logiquement une forte ambivalence: il n'est pas difficile de regrouper les textes en pôles opposés, d'une condamnation extraordinairement agressive des Juifs à une exaltation de certains Juifs ou de leur rédemption à venir. L'ambiguïté de la position théologique et historique des Byzantins face aux Juifs apparaît ainsi plus clairement dans l'hagiographie que dans les textes normatifs: c'est tout l'écart entre idéal souhaité et norme effective plus ou moins réaliste qui apparaît. D'autres genres de littérature reflètent mieux les préoccupations des canons: la *Disputatio* de Serge le Stylite au VIII^e siècle fait mentionner par le débattre juif les chrétiens qui apportent des azymes et de l'huile à la synagogue des Juifs⁶⁸, comme l'interdisent les canons, et nous avons déjà relevé les convergences de nombreuses homélies avec les canons. Les prédicateurs et les auteurs de polémique antijudaïque sont ainsi quasi alignés sur les textes normatifs, du fait d'un évident souci pastoral, alors que l'hagiographie explore les possibilités de l'exception à la règle.

VINCENT DÉROCHE

⁶⁸ A.P. HAYMAN, *The Disputatio of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain 1973 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 338-339).