HAL
open science

Le temps du saint baptême n'est pas encore venu

Christian Boudignon

To cite this version:

Christian Boudignon. Le temps du saint baptême n'est pas encore venu. Sébastien Morlet; Olivier Munnich; Bernard Pouderon. Les dialogues adversus Iudaeos, Permanence et mutations d'une tradition polémique Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université Paris-Sorbonne, Brepols publishers, 2013. hal-01499560

HAL Id: hal-01499560

https://amu.hal.science/hal-01499560v1

Submitted on 31 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Collection des Études Augustiniennes

Série Antiquité - 196

LES DIALOGUES *ADVERSVS IVDAEOS*

Permanences et mutations d'une tradition polémique

Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011
à l'Université de Paris-Sorbonne

**édités par Sébastien MORLET, Olivier MUNNICH
et Bernard POUDERON**

Institut d'Études Augustiniennes
PARIS
2013

*Ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre
et du Laboratoire d'excellence RESMED*

Tous droits réservés pour tous pays. Aux termes du Code de la Propriété Intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle, faite par quelque procédé que ce soit (photocopie, photographie, microfilm, bande magnétique, disque optique ou autre) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 à L 335-10 du Code de la Propriété Intellectuelle.

© Institut d'Études Augustiniennes, 2013
ISBN : 978-2-85121-263-4
ISSN : 1158-7032

« Le temps du saint baptême n'est pas encore venu ». Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi*

Οὐκ ἔστιν ἀκμὴν ὁ καιρὸς τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.
(*Doctrina Jacobi*, III, 4)

On dit que pour Eschyle, ses pièces n'étaient que les miettes tombées du festin d'Homère ; et pourtant, heureusement, nos prédécesseurs nous laissent parfois quelques énigmes… Alors que je présentai l'esquisse de cet article en décembre 2011, *le* spécialiste de la *Doctrina Jacobi*, Vincent Déroche[1], m'interrogea sur le titre de mon intervention : « Je me suis toujours demandé, disait-il en substance, ce que signifiait pour des juifs dire 'le temps du baptême n'est pas encore venu'. » Cette question m'a fait reconsidérer entièrement la construction du dialogue qu'est la *Doctrina Jacobi*, pour la lire comme un débat sur la question du baptême forcé des juifs et samaritains de Carthage au printemps 632.

Ma thèse est qu'il y a paradoxalement une véritable situation de dialogue, contrairement à des affirmations à la mode complaisamment soutenues par Richard Lim[2]… Ce savant feint de nier que les dialogues chrétiens soient de véritables dialogues en l'absence, chez les chrétiens, de sociabilité d'élite et de culture de classe[3]. Je voudrais montrer au contraire, en confrontant la *Doctrina Jacobi* aux positions prises entre autres par Maxime le Confesseur (580-662), que la *Doctrina*

---

1. Nous nous référerons désormais à la dernière version de l'ouvrage : G. Dagron – V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Bilans de recherche 5, Paris, 2010 [désormais *Juifs et chrétiens*…], où le texte et la traduction de la *Doctrina Jacobi* qu'édite V. Déroche occupe les p. 70-219.

2. R. Lim, « Christians, Dialogue and Patterns of Sociability in Late Antiquity », dans *The End of Dialogue in Antiquity*, S. Goldhill éd., Cambridge, 2008, p. 151-172.

3. R. Lim, art. cit., p. 171 : « Furthermore, the status-coded form of speech and elite sociability that informed the deep structure of the dialogue genre were also fundamentally alien to the general Christian population and for these reasons there would have been no groundswell of demand for Christian writers to adopt this literary form in a significant manner. »

Jacobi est construite comme un véritable dialogue platonicien pour réfuter les thèses adverses qu'il expose. Dans ce débat, l'affirmation que « le temps du baptême n'est pas encore venu » occupe une place centrale.

I. – Résumé de la *Doctrina Jacobi*

Il convient de donner un rapide aperçu du contenu de la *Doctrina Jacobi*. En 632, tous les juifs et samaritains à Carthage sont contraints par l'éparque ou gouverneur d'Afrique, appelé Georges (ou Serge, selon certaines version) de se soumettre à un baptême forcé. Je cite la traduction du début du texte, dans sa version slave[4].

> « L'empereur Héraclius avait ordonné que partout et en tout lieu les juifs se fassent baptiser. Lorsque Georges, alors éparque, se rendit en Afrique, il nous ordonna de nous réunir devant lui, à nous tous les premiers des juifs. Et quand nous fûmes réunis, il nous dit : Êtes-vous les serviteurs de l'empereur ?
> Et nous en réponse, nous dîmes : Oui, monseigneur, nous sommes les serviteurs de l'empereur.
> Il dit : Le très pieux (empereur) a ordonné que vous vous fassiez baptiser.
> En entendant cela, nous tremblâmes et fûmes pris d'une grande frayeur, et personne d'entre nous n'osa se prononcer. Et lui de dire : Ne répondez-vous rien ? L'un de nous, appelé Nonnos, répondit en disant : Nous ne ferons rien de tel ; l'heure n'est pas venue du saint baptême[5]. »

L'éparque se met en colère et fait baptiser de force les juifs « et nous nous trouvâmes, dit la *Doctrina Jacobi*, dans un grand doute et dans une profonde affliction[6] ». Là-dessus arrive Jacob, de Constantinople, dont on découvre qu'il est juif. On lui dit : « Fais-toi baptiser ! » Il répond : « Je ne me ferai pas baptiser, car ce n'est pas l'heure du saint baptême[7]. » Après une vision nocturne du Christ, Jacob se convertit, de cœur cette fois, au christianisme, et vient dans une maison à l'écart, bien fermée, prêcher le christianisme à ses coreligionnaires juifs nouvellement baptisés. Il finit sa prédication en affirmant : « Et Dieu dit encore par Isaïe que personne ne judaïse plus après la venue du Christ et que tous se fassent baptiser : 'Ne vous souvenez pas des premières choses, ne pensez pas aux anciennes[8]…' » Mais cinq jours plus tard, ce bel édifice s'effondre : le juif Justus arrive de Constantinople et se scandalise de la situation : « Vous ne deviez pas être baptisés car le Christ n'est pas encore venu[9]. » Justus insulte Jacob en lui disant

4. En grec, cet *incipit* de la *Doctrina* est perdu.

5. *Doctrina Jacobi*, I, 2 (slave).

6. *Doctrina Jacobi*, I, 2 (slave).

7. *Doctrina Jacobi*, I, 3 (slave).

8. *Doctrina Jacobi*, II, 7, l. 5.

9. *Doctrina Jacobi*, III, 1, l. 3.

qu'il est « une raclure, un renégat, et l'abomination des juifs » (κάθαρμα ... καὶ ἀποστάτης καὶ βδέλυγμα τῶν ἰουδαίων)[10], ce à quoi Jacob répond que celui qui ne croit pas au Christ est « un renégat de Dieu, un *mamzer* et un homme maudit » (ἀποστάτης θεοῦ ἐστι καὶ μάμζιρος καὶ ἀνάθεμα)[11]. Justus se jette alors sur Jacob pour l'étrangler avec son turban. Mais d'autres le réprimandent : « Vraiment, messire Justus, cela est indigne d'un maître[12]. » Après huit jours de préparation, Justus revient et commence le débat avec Jacob en disant : « Vous avez été grandement égarés en étant baptisés… » (μέγα ἐπλανήθητε βαπτισθέντες…)[13]. À la fin du débat, Jacob triomphe et dit :

> « Donc qu'aucun d'entre nous ne vacille dans sa foi au Christ pour que nous ne nous retrouvions pas précipités dans ce grand et indicible chaos de perdition ; mais croyons plutôt au Christ, le roi de gloire : remercions Dieu, et les hommes par qui Dieu a ordonné que nous soyons baptisés de force.
> Tous ceux de la circoncision s'écrièrent : Gloire à Dieu qui nous a illuminés par ton enseignement, messire Jacob[14]. »

II. – Réalité sociale du dialogue : les insultes

Quel ancrage dans la réalité peut-on accorder à ce débat ? Tout ce qu'on pouvait dire sur le plan historique de ce texte écrit dans les années 640, sans doute par un chrétien de Ptolémaïs en Palestine, tout ce qu'on pouvait en dire aussi sur son inscription dans l'ensemble des dialogues avec ou contre les juifs a été dit par Gilbert Dagron et Vincent Déroche[15].

Mais je voudrais insister sur deux points. D'abord, d'une façon particulièrement vivante, la scène des insultes[16] que nous avons résumée plus haut montre qu'on est dans un débat codifié. Dans ce cercle restreint, les gens instruits s'en tiennent au code d'honneur de l'intellectuel, du maître, du *didascalos* : « Vraiment, messire Justus, s'écrie-t-on, cela est indigne d'un maître » (ὄντως, κύρι Ἰοῦστε, οὐκ ἔστι ταῦτα διδασκάλου)[17], et on empêche Justus d'agresser physiquement son interlocuteur après avoir échangé quelques insultes avec lui. On est bien ici dans

---

10. *Doctrina Jacobi*, III, 3, l. 10-11.

11. *Doctrina Jacobi*, III, 3, l. 21-22.

12. *Doctrina Jacobi*, III, 4, l. 9-10.

13. *Doctrina Jacobi*, III, 5, l. 2.

14. *Doctrina Jacobi*, V, 9, l. 18-23.

15. On se reportera à V. Déroche, « Commentaire II », *Juifs et chrétiens…*, p. 231-273, notamment pour la date et l'auteur, respectivement aux p. 247 et 243, et pour le rapport aux autres dialogues contre les juifs, aux p. 252-256.

16. *Doctrina Jacobi*, III, 3-4.

17. *Doctrina Jacobi*, III, 4, l. 9-10.

la situation de la *disputatio*[18] qui deviendra, à l'époque arabe, le *majlis*[19], la séance de discussion interreligieuse, sauf qu'ici manque l'autorité politique. On a là une situation intellectuellement codifiée, une vraie situation de dialogue, qui remplace celle du banquet athénien des dialogues de Platon. L'insulte est rare et se réduit pratiquement à la seule scène qui nous occupe. Pourtant la langue elle-même et le ton des échanges (mais non des démonstrations théologiques) sont populaires. C'est la preuve que ce dialogisme n'est pas un archaïsme, mais au contraire le signe d'une situation de conflit et de dialogue bien vivante : la traduction du texte en slave, en éthiopien et en arabe marque combien ce texte fut, un temps, un « best seller ».

La scène d'insultes pose la question du *manzir*, du « bâtard », du mot araméen *mamzer* transcrit en grec μάμζιρος[20]. Ce mot est en fait glosé par deux autres mots en grec : ἀποστάτης θεοῦ et ἀνάθεμα[21]. Le *manzir* est *apostat* dans la mesure où la pureté de la filiation sert de métaphore à la stricte appartenance communautaire ; il est *anathème* en tant qu'excommunié, pour ainsi dire, de la communauté. Il s'agit bien ici de la trahison de l'identité communautaire que Justus et Jacob se reprochent mutuellement. Le point commun des deux séries d'insultes est celle de l'apostasie, en grec ἀποστάτης. Jacob est *apostat* du judaïsme, ce qui est un fait vérifiable, institutionnellement. Et, position plus paradoxale, Justus serait *apostat* du judaïsme dans la mesure où le judaïsme rabbinique aurait « trahi » la véritable essence du judaïsme que serait le christianisme, *verus Israel*. C'est ce que dit Jacob de lui-même, avant sa conversion : « J'étais égaré par le diable et je haïssais le Christ[22]. » On a là une discussion qui met en jeu la question de la véritable

---

18. La *Disputatio Gregentii cum Herbano Judaeo* (*Patrologiae cursus completus… Series graeca*, J.-P. Migne éd., tomus 86/1, Paris, 1865, désormais : PG 86/1, col. 621-784) écrite probablement à la même époque que la *Doctrina Jacobi* a, elle, tous les caractères de la *disputatio*, avec notamment l'opposition de deux champions, Grégentius pour le christianisme et Herban pour le judaïsme, le patronage royal d'Abraam (PG 86/1, col. 621 A). Mais le ton de Grégentius est agressif contre Herban : ses interventions commencent souvent par des insultes. Ainsi la *Doctrina Jacobi* s'inscrit davantage dans le code de conduite de la *disputatio* que la *Disputatio Gregentii*. Sur la datation de ce texte dans la seconde moitié du VIIe siècle, voir V. DÉROCHE, « Polémique antijudaïque et émergence de l'islam (VIIe-VIIIe siècles) », *Juifs et chrétiens…*, p. 477-478.

19. Cf. *The Majlis. Interreligious Encouters in Medieval Islam*, H. Lazarus Yafeh – M. R. Cohen – S. Somekh – S. H. Griffith éd., Studies in Arabic Language and Literature 4, Wiesbaden, 1999.

20. Ce mot apparaît au vocatif sous l'orthographe μάνζηρε dans la *Vie de Syméon le fou*, quand Syméon brise les étagères pleines d'objets en verre d'un verrier juif : « Assurément, *manzir*, tant que tu ne feras pas le signe de croix sur ton front, tous tes verres vont se briser… » L. RYDEN, *Das Leben des Heiligen Symeon von Leontius von Neapolis*, Acta Universitatis Upsalensis, Studia graeca Upsalensia 6, Stockholm – Götteborg – Upsala, 1963, p. 163

21. *Doctrina Jacobi*, III, 3, l. 21-22 (slave).

22. *Doctrina Jacobi*, I, 40.

identité du judaïsme et qui, d'une façon très fine, explicite la logique de la conversion. Celle-ci consiste à retrouver une identité profonde cachée, plutôt que d'abandonner son identité. Autrement dit, Jacob oppose à Justus et à son judaïsme institutionnel un « judaïsme de cœur » qui serait le christianisme. Telle est la réponse profonde que l'on peut dégager de la prédication de Jacob. Mais sa première réponse est de rejeter les accusations d'apostasie sur sa première vie, celle qu'il menait dans sa jeunesse, dans un mouvement qui traduit un art consommé du débat :

> « Tu dis vrai : j'étais jadis une raclure, un apostat, une abomination, un aveugle, un calomniateur, ignorant le Dieu Très-Haut (…) mais c'est le Très-Haut lui-même, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de Moïse et des prophètes, qui fait tout pour le bien des hommes, qui m'a entravé : je fus arrêté, baptisé et je devins chrétien de force[23]. »

La conversion de Jacob est présentée comme un acte providentiel, nous y reviendrons, mais aussi, en dernière analyse, comme le moyen d'atteindre un certain statut social que sa jeunesse tumultueuse, qu'il insulte, ne lui avait pas permis de trouver : κάθαρμα καὶ ἀποστάτης καὶ βδέλυγμα καὶ τυφλὸς καὶ συκοφάντης ἤμην ποτέ[24]. D'une façon remarquable, quand Jacob participait aux émeutes entre les factions des Bleus et celles des Verts, il s'amusait sur l'identité des victimes : « Je livrais les chrétiens aux Bleus en prétextant qu'ils étaient Verts et je les traitais de juifs et de *manzirs*[25]. » Pour ainsi dire, dans le *langage*, dans l'*habitus* linguistique, juifs et *manzirs* « bâtards » seraient synonymes, comme si, dans l'esprit de la foule, dans son *habitus* de classe, être juif était en soi être exclu de la lignée familiale, en tant que produit d'une errance sexuelle, reflet de l'erreur doctrinale. Il faut citer ici l'analyse de Pierre Bourdieu : « Ce qui s'exprime avec l'habitus linguistique, c'est tout l'habitus de classe dont il est une dimension, c'est-à-dire, en fait, la position occupée, synchroniquement et diachroniquement, dans la structure sociale[26]. »

La facilité de Jacob à la conversion dans le texte repose sur le fantasme d'une fluidité confessionnelle comparable à celle qui existe entre les dèmes, au rêve de certains chrétiens, majoritaires, que les démarches individuelles de conversion triomphent des structures sociales de la minorité juive. Il suffirait, dans ce rêve, que le contrôle social « saute » pour permettre à l'individu de suivre son désir : tel devait être la raison imaginaire et le but de la contrainte au baptême. Dans la *Doctrina Jacobi*, on voit des chrétiens devenir juifs[27] et des juifs devenir

---

23. *Doctrina Jacobi*, III, 3, l. 11-17.

24. *Doctrina Jacobi,* III, 3, l. 11-12.

25. *Doctrina Jacobi*, I, 40, l. 9-10.

26. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, 1982, p. 85.

27. Ainsi Léontios, clerc de Kaparsa, qui se suicidera, *Doctrina Jacobi*, IV, 5, l. 18-26.

chrétiens[28], comme Jacob est tantôt Bleu, tantôt Vert. Le débat entre Jacob et Justus oppose donc une identité juive définie socialement (celle de Justus) à une identité juive définie individuellement (celle de Jacob), dans une quête qui peut trouver quelque séduction dans le discours chrétien.

III. – Thèse 1 : « Le temps du saint baptême n'est pas encore venu »

Dans ce contexte se comprend bien le débat sur le baptême : ne fallait-il donc pas baptiser de force les juifs ? C'est le second point sur lequel je voudrais insister désormais : l'auteur du texte laisse entendre plusieurs fois une objection à cette injonction au baptême : « Le Christ n'est pas encore venu et ce n'est pas le temps du saint baptême[29]. » Autrement dit, cette thèse accepte le lien entre baptême forcé et fin des temps, mais refuse précisément de lire les événements récents comme les signes de la fin des temps.

La *Doctrina Jacobi* montre Georges ou Serge, le gouverneur de Carthage, qui se fâche et se met en colère en réponse à cette position, dans une évidente volonté de mettre en valeur, théâtralement, cet argument : « À cette réponse, Serge se mit en colère et, se précipitant sur cet homme, il le frappa[30]. » Comme dans les bons dialogues platoniciens, l'auteur construit le point de vue adverse dont son héros, Jacob, va triompher. Par la bouche au moins de trois personnages, Jonas d'abord[31], Jacob juste après lui[32], puis Justus[33], le même cri retentit : « Le temps du saint baptême n'est pas encore venu. » A-t-on là la trace d'un refrain qui a pu être opposé historiquement par les juifs à ces baptêmes forcés ?

Certes, on trouve dans l'évangile de Jean, un passage particulièrement éloquent, quand des Pharisiens viennent interroger Jean le Baptiste : Τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστὸς οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης; « Pourquoi baptises-tu si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le Prophète[34] ? »

Il est clair que ce propos mis dans la bouche des Pharisiens par l'évangéliste associe baptême (et il ne s'agit pas d'un baptême chrétien, mais de celui de Jean le Baptiste) et l'arrivée d'un personnage « messianique » de la fin des temps[35].

---

28. Ainsi le *prôtos* de la communauté juive de Ptolémaïs qui aurait été assassiné pour avoir déclaré que « le Christ qui est venu, celui qu'adorent les chrétiens, est le roi d'Israël », *Doctrina Jacobi*, IV, 5, l. 71-72.

29. *Doctrina Jacobi*, III, 4, l. 18.

30. *Doctrina Jacobi*, I, 2 (arabe).

31. *Doctrina Jacobi*, I, 2 (arabe/slave).

32. *Doctrina Jacobi*, I, 2 (arabe/slave).

33. *Doctrina Jacobi*, III, 4, l. 18.

34. Évangile selon Jean, 1, 24.

35. Cette idée s'appuie-t-elle originellement sur le livre de Malachie 3, 23 : « Voici que je vais envoyer Élie le prophète (ou : *le Thesbite*, selon les Septante) avant que ne vienne le jour du

Cependant, l'idée d'un baptême eschatologique n'apparaît nulle part ailleurs dans les sources juives que sont la Bible hébraïque et le talmud, à mon humble connaissance... A-t-elle engendré la légende d'un baptême des juifs à la fin des temps par Élie, légende qui eut cours à Byzance selon Gilbert Dagron[36] ? On aurait là une première explication de cette position chrétienne que l'auteur de la *Doctrina Jacobi* fait adopter aux juifs.

On a un autre indice qu'il s'agit là d'une position chrétienne. Dans les années 878/879, Grégoire de Nicée, *alias* Grégoire Asbestas, compose un traité contre le baptême des juifs. Il s'attaque à des chrétiens qui s'appuyaient, pour défendre le baptême forcé des juifs, sur un verset de la lettre aux Romains, 11, 5 : « Ainsi donc, encore en ce temps présent, il y a un reste (d'Israël) selon l'élection de la grâce » :

> « On aurait donc tort de croire que le 'reste' est aujourd'hui à sauver : le temps n'est pas celui du 'reste' judaïque, mais celui des (juifs) endurcis, à propos desquels le même apôtre poursuit en disant : 'Un endurcissement s'est produit pour une partie d'Israël, jusqu'à ce que soit entrée toute la plénitude des Nations ; et alors tout Israël sera sauvé[37].' Par conséquent, la plénitude des Nations n'étant pas encore entrée, ils font quelque chose de vain et de prématuré ceux qui entreprennent de sauver les endurcis[38]… »

Autrement dit, pour Grégoire de Nicée, la volonté de procéder au baptême forcé des juifs correspond à une confusion d'ordre chronologique[39]. Par conséquent, l'auteur de la *Doctrina Jacobi* place dans la bouche de juifs une opinion chrétienne sur la question du baptême forcé des juifs, opinion qui sera deux siècles plus tard celle de notre haut dignitaire ecclésiastique, Grégoire de Nicée.

Je reviendrai sur cette question à la fin de cet article, il me faut d'abord analyser la position de l'Église sur cette question des baptêmes forcés.

Seigneur grand et redoutable » combiné avec un passage eschatologique du texte massorétique du livre de Zacharie 13, 1 : « Ce jour-là, une source jaillira pour la maison de David et les habitants de Jérusalem, en remède au péché et à la souillure », passage qui est compris autrement par les Septante : « en ce jour, tout lieu sera ouvert dans la maison de David » ? Le passage de Malachie 3, 23-24 sera repris au XIIe siècle par Michel Glykas pour défendre l'idée d'une réconciliation entre juifs et chrétiens, dans la question 17 des *Questions sur l'Écriture sainte*, comme le signale G. DAGRON, « Judaïser », *Juifs et chrétiens…*, p. 361, n. 11.

36. G. DAGRON, « Judaïser », *Juifs et chrétiens…*, p. 361, n. 11 : « d'où l'idée assez répandue que le baptême des Juifs au dernier jour se fera par Élie ».

37. Cf. Rm 11, 26.

38. G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *Juifs et chrétiens…*, p. 322.

39. Pour cela, *Grégoire de Nicée* dans son traité II, 10, l. 8, reprend une citation de *Basile de Césarée* (*Lettres*, éd. Y. Courtonne, tome 2, Paris, 1961, lettre 160, 4) qui se moque de celui « qui ne distingue pas les époques » (καταγελῶ τοῦ τῶν νομοθεσιῶν τοὺς καιροὺς μὴ διακρίνοντος) à l'encontre d'une sorte de fondamentalisme chrétien ; cf. G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *Juifs et chrétiens…*, p. 328.

IV. – Thèse 2 : La position de l'Église latine

À la différence de la *Disputatio Gregentii*[40], l'institution ecclésiastique n'apparaît quasiment pas dans la *Doctrina Jacobi*, sinon par le biais de livres remis à Jacob dans un monastère de Carthage. Mais où sont, dans le dialogue, les « amis chrétiens d'un monastère de Carthage[41] » à qui Jacob emprunte ces livres ? Je voudrais rappeler le paradoxe de cette situation qui consiste à vouloir rendre les juifs chrétiens, pour ainsi dire sans les chrétiens[42]. Certes, le dialogue est une sorte de catéchisme préparatoire à la vie chrétienne, puisqu'il est question des dogmes que les juifs baptisés n'ont pas encore compris et qu'il se termine par l'enseignement du *Credo* et du *Notre père*[43]. Ce catéchisme remplace celui qu'aurait dû dispenser l'Église : « La *Doctrina* implique donc que l'Église n'a pas suivi les mesures impériales, par conviction ou non[44]. » Pourquoi cette attitude attribuée à l'Église de Carthage ?

Rappelons que cette Église dépend du patriarcat romain. Or la doctrine papale témoigne d'une relative complaisance, ou pour le moins d'une certaine ambiguïté concernant ces baptêmes forcés. Le pape Grégoire le Grand dans sa lettre de juin 591[45], adressée aux évêques Virgile d'Arles et Théodore de Marseille (alors sous domination franque), loue l'intention de ceux qui ont procédé au baptême, même s'il émet des doutes sur son efficacité pour la conversion des juifs et appelle à une véritable prédication à leur égard : *Nam intentum quidem huiuscemodi et laude dignum censeo et de domini nostri descendere dilectione profiteor*. « De fait, j'estime l'intention dans cette procédure digne même d'éloge et je confesse qu'elle provient d'un amour de notre Seigneur. »

---

40. En effet, la présence de l'Église est soulignée à la fois par la fonction du débatteur chrétien Grégentius, qui est évêque, et aussi par cette extraordinaire vision finale qui insiste sur la puissance de la grâce sacramentelle du baptême considéré par la tradition ancienne comme une *illumination* (φωτισμός) : le Christ apparaît en gloire à tous les assistants du débat, mais les juifs en restent aveugles ; ils ne retrouvent la vue qu'à leur baptême. Cf. PG 86/1, col. 776 D – 781 A.

41. *Doctrina Jacobi*, I, 7, l. 5-7 : ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας χρώμενος βιβλία διὰ φίλων χριστιανῶν ἀπὸ ἑνὸς μοναστηρίου ἐν Χαρθαγέννῃ, « en me servant de livres qui venaient de l'Église, par l'intermédiaire d'amis chrétiens d'un monastère de Carthage ».

42. « Ces juifs baptisés de force ne sont pas intégrés à la communauté chrétienne… », note dans son commentaire V. Déroche, *Juifs et chrétiens…*, p. 261-262 : « d'une façon caractéristique, les chrétiens apparaissent à peine dans la *Doctrina* ».

43. *Doctrina Jacobi*, 5, 18, l. 1-3 : Καὶ ἐδίδαξεν αὐτὸν τὸ Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὴν πίστιν τῶν χριστιανῶν, καὶ τὸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. « Et (Jacob) enseigna (à Justus) le *Credo* qui est la foi des chrétiens et le *Pater.* »

44. V. Déroche, « Commentaire II », *Juifs et chrétiens…*, p. 262.

45. Grégoire le Grand, *Registrum epistularium, libri I-VII*, éd. D. Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140, Turnhout, 1982, I, 40, p. 59.

Les actes du quatrième concile de Tolède, présidé par Isidore de Séville en 633, actes contemporains donc du baptême de Carthage du printemps 632, tout en condamnant les baptêmes forcés de juifs sous le précédent roi wisigoth Sisebut, entérinent la *situation de fait* ainsi créée, dans le canon LVII[46]. Ce canon précise la ligne édictée plus tôt par Grégoire le Grand :

> *Ergo non vi sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt non potius impellendi. Qui autem iam pridem ad christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam suscepisse, et chrismate unctos esse, et corporis domini et sanguinis extitisse participes oportet ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen domini blasphemetur, et fides quam susceperunt, vilis ac contemptibilis habeatur.*
>
> « (Les juifs) doivent être persuadés par la faculté du libre arbitre à se convertir plutôt que poussés par la force. Mais ceux qui auparavant ont été contraints d'adhérer au christianisme, comme il a été fait au temps du prince très religieux Sisebut, parce qu'il est établi qu'ils sont associés aux sacrements divins, qu'ils ont reçu la grâce du baptême, qu'ils ont été oints du saint chrême et qu'ils sont devenus participants du corps et du sang du Seigneur, il faut qu'on les contraigne à garder la foi (chrétienne) qu'ils ont reçue par force ou nécessité, pour éviter que le nom du Seigneur ne soit blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue soit tenue pour (chose) méprisable et sans valeur[47]. »

Ces derniers mots traitent-ils de l'assistance obligatoire aux sermons que prévoyait déjà Grégoire le Grand dans sa lettre de juin 591[48] ? Toujours est-il que « le paradoxe fondamental du baptême forcé illicite et valide », comme l'a bien vu Elsa

---

46. Les canons suivants, LVIII à LXVI, restreignent fortement les libertés des juifs et visent à séparer les chrétiens des juifs tout en gardant de force les juifs baptisés parmi les chrétiens. Ainsi ils stipulent que les enfants des juifs (baptisés récalcitrants ?) seront enlevés à leurs parents, mais sans être privés de leur héritage (canon LX et LXI), que l'on interdira par la menace d'une peine de mort aux juifs baptisés de fréquenter leurs anciens coreligionnaires (canon LXII), que les juifs relapses ne peuvent porter témoignage dans un procès (canon LXIV). L'on interdit aux juifs et même aux chrétiens issus du judaïsme toute charge officielle (canon LXV), et aux seuls juifs (non baptisés) d'avoir une femme chrétienne (canon LXIII) ou un esclave chrétien (canon LXVI). Pour les canons LVII-LXVI, cf. *Patrologiae cursus completus… Series latina*, J.-P. Migne éd., tomus 84, Paris, 1850 (désormais : PL 84), col. 379 D – 381 D.

47. PL 84, col. 379 D.

48. Le canon LVIII prévoit « que les transgresseurs de ce genre (les juifs retournés au judaïsme) soient redressés par l'autorité du pontife (l'évêque) et qu'ils soient rappelés à honorer le dogme chrétien, afin que ceux que leur volonté propre ne corrige pas, les remontrances des prêtres les y contraignent ». Cela concorde avec l'appel de Grégoire le Grand aux évêques d'Arles et de Marseille à « convoquer les gens de cette sorte à une prédication nourrie, de façon à ce qu'ils désirent davantage changer de vie, émus par la douceur du prêcheur », *Fraternitas ergo vestra hujuscemodi homines frequenti praedicatione provocet, quatenus mutare veterem magis vitam de doctoris suavitate desiderunt*. Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum epistularium, libri I-VII*, éd. D. Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140, Turnhout, 1982, I, 40, p. 59

Mamurstejn, deviendra la doctrine de la papauté durant le Moyen Âge puisque ce canon LVII sera « inséré au *Décret* de Gratien avant le milieu du XIIIe siècle[49] ».

C'est aussi la position en fin de compte de la *Doctrina Jacobi* : elle constitue en soi, par la fiction du dialogue, une catéchèse en douceur *inter Iudaeos* (et non *aduersus Iudaeos*), même si cette douceur s'oppose à la colère de l'éparque qui ordonne le baptême forcé[50]. Cependant, la position de l'auteur de la *Doctrina Jacobi* est « acrobatique », puisqu'il se retrouve privé de la dynamique chrétienne prônée par le pape et le concile. Pourquoi ?

V. – Thèse 3 : Maxime le Confesseur et la peur de la contagion

J'interprète le don d'une Bible grecque par des moines de Carthage, comme un geste à la sauvette, un contournement en fin de compte d'un refus de l'institution ecclésiastique de soutenir l'entreprise de conversion forcée. Car telle fut la position adoptée par ce penseur « d'un monastère à Carthage » que fut Maxime le Confesseur, véritable tête pensante de l'Église de Carthage. Maxime eut-il à Carthage dès 632 la position dominante qu'il aura assurément en 641 ? Comment sinon explique-t-on que l'Église de Carthage n'ait pas suivi la politique de l'Église romaine dont elle dépendait[51] ?

On n'a guère mis en avant la dimension « ecclésiale » de la condamnation du baptême forcé des juifs par Maxime. Sa position n'a pas été parfaitement bien comprise[52]. En dernier lieu, Gilbert Dagron n'a pas saisi l'hétérogénéité de la position de Maxime et de celle tout à la fois de la *Doctrina Jacobi*, du concile de Tolède et de Grégoire le Grand[53]. Il faut relire dans ce sens la justification de la

---

49. E. Mamurstejn, « La raison dans l'histoire de la persécution. Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés », *Annales*, *Histoire et Sciences sociales*, 67, 1, 2012, p. 719.

50. *Doctrina Jacobi*, I, 2 (slave/arabe).

51. On est pourtant gêné évidemment par l'influence de Maxime sur l'éparque Georges en 641, et qu'il n'avait manifestement pas en 632. Voir C. Boudignon, « Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain ? », dans *Philomathestatos*, B. Janssens – B. Roosen – P. van Deun éd., Orientalia Lovanensia Analecta 137, Louvain, 2004, p. 37. Pourquoi n'a-t-il pas pu dissuader le gouverneur de procéder à ce baptême forcé ? Mais *primo*, il y a hésitation sur le nom : Georges dans la version slave et Serge dans les versions arabe et éthiopienne et *secundo*, il est possible d'imaginer que justement la condamnation de l'illégitimité du baptême forcé ait pu mettre Maxime en position de force pour gagner ensuite la sympathie de l'éparque Georges, s'il s'agit bien de lui…

52. C. Laga, « Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works, Theoretical Controversy and Practical Attidude », *Byzantinoslavica*, 51, 2, 1990, p. 188, va jusqu'à s'interroger sur la question de savoir si la virulence de Maxime contre les juifs n'aurait pas été l'instigatrice de l'ordonnance d'Héraclius sur le baptême forcé !

53. G. Dagron, « Introduction historique », *Juifs et chrétiens…* p. 37-38. Je ne parlerai pas de la position intenable et hypercritique (qui met en doute l'ordonnance d'Héraclius et la lettre VIII

condamnation que Maxime adresse dans la lettre 8 à Sophrone de Jérusalem, qui fut lui aussi un temps moine de Carthage avec Maxime :

> Δέδοικα γὰρ πρῶτον μὲν μή πως καθυβρισθῇ τὸ μέγα τοῦτο καὶ θεῖον μυστήριον δοθὲν τοῖς μὴ προεπιδειξαμένοις τῇ πίστει γνώμην ἁρμόδιον. Δεύτερον δὲ καὶ αὐτῶν ἐκείνων ἐννοῶ τὸν εἰς ψυχὴν κίνδυνον, μή πως – τὴν πικρὰν ῥίζαν τῆς πατρικῆς αὐτῶν ἀπιστίας κατὰ τὸ βάθος διέμειναν ἔχοντες, καὶ τὸ [μὲν] τῆς χάριτος φῶς ἑαυτοῖς ὑποτέμνουσιν – τὴν [δὲ] κατάκρισιν πολλαπλασίονα καταστήσωσι τῷ ζόφῳ συναυξηθεῖσαν τῆς ἀπιστίας. Καὶ τρίτον τὴν κατὰ τὸν ἅγιον ἀπόστολον προσδοκωμένην ἀποστασίαν ὑφορῶμαι, μή πως ἀρχὴν λάβῃ τὴν τούτων πρὸς τοὺς πιστοὺς λαοὺς ἐπιμιξίαν, δι' ἧς ἀνύποπτον ἐν τοῖς ἀφελεστέροις ποιῆσαι δυνήσονται τὴν κατὰ τῆς ἁγίας ἡμῶν πίστεως πονηρὰν τῶν σκανδάλων σποράν, καὶ εὑρεθῇ τοῦτο σημεῖον φανερὸν καὶ ἀναμφήριστον τῆς θρυλλουμένης τοῦ παντὸς συντελείας.
>
> « J'ai peur en effet *premièrement* que n'ait été violé ce mystère grand et véritablement divin quand il fut donné à des gens (les juifs et samaritains) qui n'ont pas montré un état d'esprit conforme à la foi. *Secondement*, je conçois le danger pour l'âme de ces gens, qu'ils ne multiplient leur condamnation en l'accroissant par les ténèbres de leur infidélité : ils n'ont pas cessé de conserver au fond d'eux-mêmes l'amère racine de leur infidélité ancestrale et ils se coupent même de la lumière de la grâce ! Et *troisièmement*, j'ai quelque soupçon (qui me font craindre) que l'apostasie attendue selon le saint apôtre ne trouve là un commencement dans le mélange de ces gens avec les fidèles laïcs, mélange qui leur permettra de semer insensiblement chez les simples (fidèles) contre notre sainte foi la mauvaise graine des scandales et (alors) ce sera là le signe clair et incontestable de la fin des temps dont on parle tant[54]… »

Maxime constate que les juifs baptisés *ont gardé leur foi*, qu'il appelle précisément, en tant que chrétien, *infidélité* (ἀπιστία) : « Ils n'ont pas cessé de conserver au fond d'eux-mêmes l'amère racine de leur infidélité ancestrale. » Dès lors, la tentative de conversion est vaine. La position du concile de Tolède visait à « éviter que le nom du Seigneur ne soit blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne soit tenue pour (chose) méprisable et sans valeur[55] ». Pour Maxime, avec le baptême forcé, c'est chose faite, l'abomination de la désolation est déjà là, pour ainsi dire ! On peut certes hésiter sur la traduction en français du subjonctif aoriste καθυβρισθῇ[56]. Le subjonctif aoriste grec ne marque certes pas l'antériorité mais le fait que l'action soit conçue sans durée ; cependant, dans le contexte, on peut comprendre qu'ici Maxime pense au passé que fut le baptême forcé : le baptême a donc été, craint-il,

---

de Maxime) de P. SPECK, « Maximos der Bekenner und die Zwangtaufe durch Kaiser Heraklios », dans *Varia VI*, Poikila byzantina 15, Bonn, 1997, p. 441-467.

54. C'est ma traduction du texte édité par R. DEVREESSE, « La fin inédite d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de juifs et de Samaritains à Carthage en 632 », *Revue des sciences religieuses*, 17, 1937, p. 35, l. 2-13.

55. Voir plus haut le canon LVII du concile de Tolède.

56. R. DEVREESSE, art. cit., p. 35, l. 3. Je propose de traduire : « J'ai peur en effet premièrement que *n'ait été violé* ce mystère grand et véritablement divin » plutôt que : « J'ai peur, en effet, d'abord que soit profané le grand et véritablement divin mystère », comme le fait G. DAGRON, « Introduction historique », *Juifs et chrétiens*…, p. 31.

profané. Le mal est fait et il est bien là, à l'indicatif présent : ὑποτέμνουσι[57], « ils se coupent » de la foi. Maxime nous déploie alors les conséquences de ce qui ressemble à une « maladie contagieuse » à travers les relations, le *mélange* (ἐπιμιξία)[58] qui s'opère avec les fidèles laïcs. L'apostasie déjà consommée des juifs baptisés est un germe futur de scandale pour les simples chrétiens dès lors que les contacts continuent… Je crois comprendre que la logique sous-jacente des propos de Maxime est la logique d'une séparation totale entre chrétiens et juifs. Maxime analyse froidement le baptême forcé : cet acte n'a pas changé d'un pouce la conviction juive ou samaritaine des baptisés de force, mais il a rompu la séparation entre chrétiens et juifs. Il faut donc « endiguer la contagion », procéder à une politique de « containment », si l'on peut ainsi développer les propos de Maxime. Gilbert Dagron[59] avait parfaitement compris l'enjeu, mais il n'en a pas tiré les conséquences pratiques : il faut, suggère Maxime, séparer juifs et chrétiens. En effet, cette logique de la contamination est bien à l'œuvre dans la pensée de Maxime.

Maxime compare les rapprochements avec les juifs et l'union avec les monophysites que fut le monothélisme[60]. Or, dans la *Disputatio Bizyae*, un document écrit par un disciple, le personnage de Maxime explicite sa pensée en s'adressant aux partisans du monothélisme :

> « Si donc nous dépouillons de leurs oripeaux les innovations (*scil.* du monothélisme) qui ont eu lieu de notre temps et que nous découvrons qu'elles se réduisent à ce malheur extrême[61], veillez à ce que sous prétexte de paix, nous ne *soyons trouvés malades de l'apostasie* (τὴν ἀποστασίαν εὑρεθῶμεν νοσήσαντες) ou prédicateurs (*scil.* de l'apostasie), qui sera, a dit l'Apôtre divin, l'avant-coureur de la venue de l'Antéchrist[62]. »

---

57. R. DEVREESSE, art. cit., p. 35, l. 7-8. Je traduis : « ils *se coupent* de la lumière de la grâce ». La traduction de G. DAGRON, « Introduction historique », *Juifs et chrétiens…*, p. 31 : « (je) crains qu' … ils ne se coupent de la lumière de la grâce », suppose un subjonctif présent au lieu de l'indicatif présent. Quant à moi, je m'en tiens au texte édité par R. Devreesse, dans l'attente de l'édition future de B. Markesinis.

58. R. DEVREESSE, art. cit., p. 35, l. 10.

59. G. DAGRON, « Introduction historique », *Juifs et chrétiens…*, p. 38 : « L'une des obsessions qu'avive en (Maxime) la conversion des juifs est celle d'un 'mélange' qui ternirait la pureté de la foi. Par l'image sous-jacente d'abâtardissement, la rigueur dogmatique se colore du reste d'antisémitisme. »

60. Comme l'avait déjà noté G. DAGRON, « Introduction historique », *Juifs et chrétiens…*, p. 38, dans la *Relatio Motionis* écrite par un disciple, on fait dire à Maxime dans son débat avec les partisans du monothélisme en réaction à leur proposition d'union : « Dans ce cas-là, demain, même les juifs infâmes diront : 'faisons la paix entre nous, unissons-nous et nous supprimerons, nous, la circoncision et vous, le baptême, et ne nous faisons plus la guerre.' » Cf. *Relatio Motionis, Scripta saeculi VII uitam Maximi illustrantia*, éd. P. Allen – B. Neil, Corpus Christianorum Series Graeca 39, Turnhout, 1999, p. 25, l.164-168.

61. À savoir le fait d'accueillir le diable.

62. *Disputatio Byzae, Scripta saeculi VII uitam Maximi illustrantia,* éd. P. Allen – B. Neil,

Certes, ce texte n'est pas de Maxime, mais de ses disciples. Mais on a la même référence à la seconde lettre aux Thessaloniciens[63] qu'à la fin de la lettre VIII et ce passage explicite le danger de contagion de la maladie auxquels les « bons » chrétiens seraient exposés, selon Maxime.

Maxime craint en fait qu'advienne ce qu'on pourrait appeler une anti-*Doctrina Jacobi*, avec une prédication juive antichrétienne diffusée parmi les chrétiens. Cette angoisse suggère l'existence d'une certaine fluidité et d'une certaine interpénétration culturelle des deux communautés. Cette position de Maxime, différente de celle de l'Église latine, prendra force de loi dans l'Église grecque, dans le canon VIII du second concile de Nicée, qui s'est tenu en 787 :

> « …nous décidons que ces gens-là (les juifs) ne soient ni reçus en communion, ni associés à la prière, ni admis dans une église, et qu'il soit bien clair qu'ils sont de religion juive, et qu'ils n'aient pas le droit de faire baptiser leurs enfants, ni d'acheter et de posséder un esclave (non juif)[64]. »

Dans son *Traité sur le baptême des juifs*, en 878/879, Grégoire de Nicée aboutit à la même *containment policy* et s'en prend à ceux qui baptisent de force les juifs :

> Αὐτοὶ δέ, τοῖς ὑπ' αὐτῶν βαπτιζομένοις μεταδιδόντες ὧν βούλονται μυστηρίων, ἡμᾶς αὐτοῖς μὴ καταναγκαζέτωσαν κοινωνεῖν,
>
> « Mais qu'eux-mêmes, en faisant participer ceux qu'ils baptisent aux mystères qu'ils voudront, ne nous forcent pas à communier avec eux[65]. »

Grégoire exprime haut et fort ce que Maxime pense tout bas : le baptême forcé des juifs induit une communion forcée des chrétiens avec ces juifs baptisés qui, dans le contexte d'inimitié avec les juifs, est vécue comme une forme de judaïsation par certains chrétiens. C'est ce qu'exprime Maxime le Confesseur, sur le plan plus intellectuel que sacramentel, et l'on peut imaginer qu'il souscrit au refus d'accepter les conséquences du baptême forcé.

Maxime témoigne cependant d'une lecture différente de la fin des temps par rapport à celle de la *Doctrina Jacobi*. Alors que l'auteur de la *Doctrina Jacobi* a en ligne de mire les propos de la lettre aux Romains[66] qui prévoient qu'à la fin des temps, quand toutes les nations se seront converties au christianisme, les juifs y adhéreront, Maxime quant à lui pense toujours au passage de la seconde lettre aux

---

Corpus Christianorum Series Graeca 39, Turnhout, 1999, p. 93, l. 207-212.

63. 2 Th 2, 3 : voir plus bas.

64. Nous citons la traduction de G. DAGRON, « Introduction historique », *Juifs et chrétiens…*, p. 45.

65. G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *Juifs et chrétiens…*, p. 337, § 16, l. 4-6.

66. Rm 11, 25-26 : « Je ne veux pas vous laisser ignorer, frères, ce mystère, afin que vous ne fassiez pas les savants par vous-mêmes : un endurcissement partiel est arrivé à Israël jusqu'à ce que la plénitude des Nations entre ; et ainsi tout Israël sera sauvé. »

Thessaloniciens[67] sur l'apostasie qui précédera la venue de l'Antéchrist. Pourquoi pareille crainte de l'apostasie ? Parce que son système philosophique et théologique repose sur le principe de la distinction sans confusion[68]. Pour Maxime, les juifs sont en fait à bien distinguer des Nations. La perception qu'il a des juifs se résume dans l'interprétation que, dans les *Quaestiones et Dubia*, il donne de la toison de Gédéon, tantôt pleine de rosée, tantôt sèche au milieu du pré plein de rosée :

> « La toison signifie le culte juif : sur elle est venue la rosée ; elle avait de bonnes raisons pour son culte. Et 'sur toute la terre, sécheresse' : toutes les Nations se trouvaient sèches, sans connaissance de Dieu. Le fait d'essorer l'eau dans un bassin signifiait la grâce future du baptême. Car l'Ancien Testament portait en de nombreux passages des figures du saint baptême. Et donc ces passages, essorés dans le bassin du baptême, nous ont suggéré ce mystère du baptême. Le fait de répéter l'histoire et qu'inversement la toison ait sécheresse, tandis que toute la terre avait la rosée, signifiait la grâce de l'évangile : car toute la terre a été remplie de la rosée évangélique ; le peuple juif a été laissé sec, sans aucune foi[69]. »

En quelques mots, tout est dit. Le monde se divise en deux : les juifs et les païens, ou après le Christ, les juifs et les chrétiens. Une inversion s'est produite avec la venue du Christ entre les juifs d'avant et les juifs d'aujourd'hui. Mais la distinction est toujours là. Cette distinction s'exprime métaphoriquement dans l'opposition de la sécheresse et de la rosée. Dans la mesure où l'eau est le symbole du baptême, les juifs d'aujourd'hui ne peuvent qu'être secs. Mais il est inconcevable, dans ce système, d'opérer la confusion entre juifs et chrétiens.

Bref, pour Maxime, l'idée même du baptême forcé est condamnée absolument et continûment. Il n'y a pas *en fin de compte* contradiction entre :

1. son refus du baptême des juifs que nous venons de voir dans la lettre VIII pour éviter la condamnation des juifs et l'apostasie des chrétiens ;
2. son explosion de haine contre les juifs, « peuple apostat et fou » (ἀποστάτης λαὸς καὶ μωρός)[70] dans la lettre XIV[71] ;

---

67. 2 Th 2, 3 : « Que personne ne vous trompe d'aucune façon : (malheur à moi) si ne vient pas d'abord l'apostasie et que ne soit révélé le fils de l'iniquité (ou *du péché*), le fils de la perdition... »

68. Je renvoie à Hans Urs von Balthasar qui analyse le rôle de la formule du Concile de Chalcédoine dans la pensée de Maxime : « 'Deux natures, *pures de tout mélange*, dans une hypostase.' Le trait de génie, c'est d'avoir donné à cette formule qui n'exprimait qu'un fait théologique, une portée universelle, d'en avoir fait l'axe de l'être même qu'on retrouve dans tous les domaines. » H. URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, *Maxime le Confesseur*, Théologie 11, trad. fr. de L. Lhaumet – H.A. Prentout, Paris, 1947, p. 22.

69. *Quaestiones et Dubia*, éd. J. Declerck, Corpus Christianorum Series Graeca 10, Turnhout, 1982, p. 62-63, qu. 80, l. 71-83,

70. PG 91, col. 541 A.

71. PG 91, col. 540 B – 541 B. Je citerai juste ces mots : « et le peuple juif (λαὸν ἰουδαικὸν) qui depuis longtemps trouve sa joie dans le sang des hommes et qui ne connaît pour plaire à Dieu

3. et le modèle du Christ qui aime même les « juifs iniques possédés par le diable » dans le *Liber asceticus*[72].

Les juifs sont pour Maxime, plus ou moins volontairement (et plutôt plus que moins) l'instrument du diable et il faut garder la distinction des religions qui, paradoxalement, par peur de la contagion, préserve chez les juifs une certaine liberté de culte et de pratique, alors que, par une étrange charité, la *Doctrina Jacobi* soutient la violence d'un baptême forcé des juifs.

VI. – Comment la *Doctrina Jacobi* réfute les thèses de Maxime

Je ne suppose pas que la *Doctrina Jacobi* ait eu connaissance directe de l'épître VIII de Maxime : les deux textes sont bel et bien « indépendants l'un de l'autre[73] ». Mais je soutiens que la *Doctrina Jacobi* se développe à partir d'un état de fait (dont Maxime est soit l'instigateur soit au moins le théoricien), à savoir le refus de l'Église de Carthage de soutenir l'initiative du baptême forcé. C'est cette position qui est l'objet de la contestation de la *Doctrina Jacobi*.

La *Doctrina Jacobi* et Maxime sont d'accord sur l'imminence de la fin des temps, ils divergent sur la légitimité du baptême forcé et surtout sur la place des juifs vis-à-vis des chrétiens, puisque Maxime prône une complète séparation entre les deux confessions.

Commençons par ce second point, celui de la place des juifs dans l'Église. Pour Maxime, les juifs sont secs, sans aucune foi. On a là un trait de la polémique antijuive : les juifs sont secs, ou, pour le dire autrement, comme dans la *Disputatio Gregentii*[74], ils sont comme la *lie* (τρυγίας) restée au fond des jarres. D'une façon remarquable, dans la *Doctrina Jacobi*, une subtile distinction est posée entre les juifs qui ont accueilli le Christ avec les Nations et les juifs qui n'ont pas cru au Christ, et qui, eux seuls, sont la lie et restent desséchés :

---

que le meurtre (cf. Évangile de Jean, 16, 2) (…), le seul de tous les peuples de la terre à être tout à fait infidèle (τὸν μόνον πάντων τῶν ἐπὶ γῆς λαῶν ἀπιστότατον), et pour cette raison tout à fait disposé à accueillir la puissance ennemie (*scil.* les Arabes), lui qui par toutes ses façons et ses manières fait cortège à l'arrivée du Malin, qui annonce par ses actions la venue de l'Antéchrist, puisqu'il a ignoré celle de celui qui est véritablement le Sauveur… », PG 91, col. 540 B.

72. « Ce commandement d'amour (…) (le diable) agissant à travers les juifs iniques lutta pour que (le Christ) le transgresse à travers ceux qu'il possédait. (…) Mais le Seigneur, parce qu'il était Dieu, connaissant leurs pensées, il ne prit pas en haine les Pharisiens possédés – comment l'aurait-il pu, lui qui est par nature bon ? – mais à travers l'amour qu'il leur portait il se défendait contre celui qui les possédait. » *Liber asceticus*, éd. P. Van Deun, Corpus Christianorum Series Graeca 40, Turnhout, 2000, p. 27, l. 200-219.

73. Cf. G. Dagron, « Préface », *Juifs et chrétiens…*, p. 8 : « Les deux textes étant à l'évidence indépendants l'un de l'autre… ».

74. PG 86, col. 673 B.

> « Et de fait, le Christ, le fils de David, règne en Dieu sur les Nations et sur les juifs qui ont cru. Quant aux juifs qui n'ont pas cru, de même qu'une lie (τρυγία) restée au fond d'une jarre quand le vin a été puisé, est sans valeur et inutilisable, toute desséchée qu'elle est, de même restent-ils de côté, desséchés[75]. »

Tandis que Maxime dresse de belles antithèses, plus habilement, l'auteur de la *Doctrina Jacobi* souligne la composante juive du christianisme et s'interdit par là de refuser une adhésion, même forcée, des autres juifs encore « secs » du baptême. Pour ainsi dire, la *Doctrina Jacobi* oppose un argument historique de poids aux simplifications maximiennes. Comme l'a souligné Vincent Déroche :

> « C'est là que réside la vraie originalité de la *Doctrina*. L'auteur est logiquement conduit à mettre en valeur la composante juive de l'Église (III, 6 ; IV, 3) pour gagner la confiance des Juifs baptisés auxquels il s'adresse, en leur montrant que leur conversion ne serait pas une abdication de leur identité juive (contrairement à la majorité des textes antijudaïques où le 'bon Juif' converti perd toute trace de judéité après sa conversion). Du coup, la ligne de démarcation des communautés ne passe plus entre Juifs et Chrétiens, mais entre Juifs qui ont cru et ceux qui l'ont rejeté[76]. »

Je n'ai rien à ajouter à ces propos[77] sinon que je crois qu'il s'agit là de la réfutation de la position soutenue par Maxime le Confesseur et sans doute, par d'autres. D'une façon remarquable, l'auteur de la *Doctrina Jacobi* dépasse, on l'a vu plus haut, les positions d'anathème et d'insulte, voire de diabolisation, visant l'abâtardissement des juifs, pour entrer dans un véritable dialogue.

Revenons au premier point, celui de la légitimité du baptême forcé. L'auteur de la *Doctrina Jacobi* a conscience que ce baptême forcé est une expérience traumatique, et c'est dans ce cadre-là, au niveau des sentiments intérieurs et de la construction de soi, autant que dans les arguments scripturaires, que se joue la prédication de Jacob. Ce traumatisme serait justifié en ce qu'il permettrait d'échapper à un péril plus grand, celui de la fin des temps. C'est précisément ce que finit par dire le juif Herban avant de se faire baptiser à la fin de la *Disputatio Gregentii* : « Mais si tu n'accomplis pas cela avec nous (*scil.* nous faire chrétiens), tu en rendras compte pour nous au jour du Jugement[78]. » Ces propos ne sont pas présents sous cette forme dans la *Doctrina Jacobi*, mais on trouve l'idée exprimée différemment :

> « Et ainsi je crois, dit Justus, que le Dieu plein de miséricorde, ne voulant pas la perte des juifs à la fin (εἰς τέλος), eux qui toujours résistent à Dieu lui-même, a ordonné que ces juifs soient baptisés même de force (ἐκέλευσεν ἵνα κἂν ἀπὸ βίας βαπτισθῶσιν οἱ ἰουδαῖοι) et viennent à la lumière[79]. »

---

75. *Doctrina Jacobi*, IV, 3, l. 34-38.

76. V. DÉROCHE, « Commentaire II », *Juifs et chrétiens*…, p. 262-263.

77. Ces propos ne défendent pas un judéo-christianisme hypothétique, mais la dimension historiquement juive de l'Église, comme le précise V. DÉROCHE, « Polémique antijudaïque et émergence de l'Islam (VIIe-VIIIe siècles) », *Juifs et chrétiens*…, p. 473.

78. PG 86, col. 780 B.

79. *Doctrina Jacobi*, IV, 5, l. 7-9.

Et, comme nous l'avons vu, Jacob conclut sa *catéchèse* ainsi :

> « Donc qu'aucun d'entre nous ne vacille dans sa foi au Christ pour que nous ne nous retrouvions pas précipités dans ce grand et indicible chaos de perdition (ἀπολείας), mais croyons plutôt au Christ le roi de gloire : remercions Dieu, et les hommes par qui Dieu a ordonné que nous soyons baptisés de force (ἐκέλευσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἀπὸ βίας βαπτισθῆναι)[80]. »

Ainsi, premièrement, pour Justus et pour Jacob, le baptême forcé devient un acte providentiel, presque un acte de charité pour le salut des juifs. Bien plus, le baptême apparaît comme un commandement divin : « Dieu l'a ordonné », ἐκέλευσεν ὁ θεός, est-il dit par deux fois. Qui va résister à un commandement divin ? Pour contrer cette apparente charité, Maxime, dans sa diabolisation des juifs, a pourtant eu souci des juifs et de leur salut, en affirmant, paradoxalement pour un chrétien, que leur salut ne passait pas par le baptême : « Je conçois le danger pour l'âme de ces gens, écrit-il, qu'ils ne multiplient leur condamnation en l'accroissant par les ténèbres de leur infidélité[81]… »

Deuxièmement, le baptême des juifs a lieu εἰς τέλος, « à la fin » des temps, c'est-à-dire *maintenant* pour l'auteur de la *Doctrina Jacobi*, pour affronter la seconde étape, celle de la perdition et de l'apostasie. À la différence de la *Disputatio Gregentii*, l'eschatologie est commencée dans la *Doctrina Jacobi*. Elle montre, en effet, à travers ses personnages, à travers leur situation historique et les événements politiques qu'ils relatent, que la fin des temps est arrivée : « L'originalité de la *Doctrina Jacobi*, écrit Vincent Déroche, réside principalement dans le rôle qu'elle accorde à l'eschatologie[82]. » Et ce n'est pas, ajouterai-je, seulement un effet de l'atmosphère de l'époque, mais un argument de la démonstration visant à prouver la nécessité du baptême forcé. Cette arrivée de la fin des temps, voici comment le personnage de Jacob la développe en reprenant l'interprétation courante du livre de Daniel, interprétation qui associait la quatrième bête à l'Empire romain[83]. Or cette quatrième bête qu'est l'Empire romain est déchue, donc la fin des temps est arrivée, et il est temps de faire entrer les juifs dans l'Église : ce qui est fait par le décret d'Héraclius qui répond à un commandement divin.

---

80. *Doctrina Jacobi*, V, 9, l. 18-21.

81. R. DEVREESSE, art. cit., p. 35, l. 4-8.

82. V. DÉROCHE, « Commentaire II », *Juifs et chrétiens*…, p. 263.

83. « Et nous voyons que les nations ont cru au Christ, que la quatrième bête est déchue et déchirée par les nations pour que l'emportent les dix cornes et que viennent l'Hermolaos, le Satan, la petite corne et pour que bientôt après 'se dressent ceux qui étaient dans la terre, les uns pour la vie éternelle, les autres pour une honte éternelle' », *Doctrina Jacobi*, III, 9, l. 4-7. Jacob continue un peu plus loin en citant une vision du chef des juifs : « Et si cela arrive, nous avons été dans l'erreur en ne recevant pas le Christ qui est venu ; car c'est avant que la quatrième bête ne soit broyée et déchirée et avant les dix cornes que vient l'Oint au nom du Seigneur, celui qui vient de la souche de Jessé, le Seigneur Dieu », *Doctrina Jacobi*, 3, 12, l. 9-13.

Troisièmement, dans la *Doctrina Jacobi*, au moment de l'apostasie généralisée, le baptême sauve les juifs baptisés *et* convertis, tandis que pour Maxime, il condamne les juifs baptisés, de toute façon inconvertibles ; bien plus, il hâte le passage de la première étape, le « maintenant » de la fin des temps, à la seconde étape, l'apostasie généralisée. On avouera que Maxime se trouve sur le fil du rasoir : il doit soutenir devant une opinion acquise à l'idée que la fin des temps est là, que le baptême qui est bon pour les chrétiens serait mauvais pour les juifs.

Or justement une fois établi que la *Doctrina Jacobi* soutient que les juifs sont « convertibles » et que leur baptême et leur conversion sont un commandement divin, finissons notre analyse par ce mot que l'auteur a mis dans la bouche des juifs : « Le temps du saint baptême n'est pas encore venu. » En fin de compte, cette thèse pourrait n'être qu'une construction intellectuelle sans répondant du côté juif (faute d'attestation) ni même peut-être au VIIe siècle du côté chrétien, puisque, tant chez les juifs que chez les chrétiens, tout le monde ou presque est persuadé qu'on est à la fin des temps[84] : Maxime, nous l'avons montré, et même le quatrième concile de Tolède sont dans une logique eschatologique puisque les juifs y sont définis comme « serviteurs de l'Antéchrist[85] », ce qui est probablement révélateur d'une atmosphère eschatologique particulière…

Je propose de voir dans ce mot : « Le temps du saint baptême n'est pas encore venu », l'art du dialogue qui consiste à faire soutenir de faux arguments à un adversaire pour mieux ruiner ses positions. Après avoir distingué, contre la position attestée par Maxime, les juifs qui se convertissent des juifs qui résistent, après avoir établi, toujours contre la thèse attestée par Maxime, que Dieu ordonnait le baptême des juifs *même par force* à la fin des temps, la *Doctrina Jacobi* développerait là une caricature grossière de ses adversaires qui condamnent le baptême forcé. On pourrait en faire résumer dans le syllogisme suivant :

1. si vous condamnez le baptême forcé, c'est que vous jugez que « le temps du baptême n'est pas encore venu » ;
2. or ce baptême est attendu pour la fin des temps quand les juifs se convertiront après toutes les nations païennes ;
3. et la fin des temps est arrivée ;
4. donc le temps du baptême est bel et bien venu, malgré la violence que suppose ce baptême forcé ;
5. et donc il n'y a pas de raison de condamner ce baptême forcé.

---

84. L'emploi du nom « Hermolaos » chez les juifs pour désigner l'Antéchrist est signe de la reconnaissance par l'auteur de la *Doctrina Jacobi* de la pertinence des apocalypses juives, y compris pour les chrétiens. Voir V. DÉROCHE, « Commentaire II », *Juifs et chrétiens*…, p. 264, n. 169.

85. On trouve en effet dans le canon LXVI sur l'interdiction pour les juifs d'avoir des serviteurs chrétiens : *Nefas est enim ut membra christi serviant antichristi ministris*. « Il ne convient pas en effet que les membres du Christ servent les ministres de l'Antéchrist », PL 84, col. 381 D.

Certes, je suis conscient de la fragilité d'une telle reconstruction, mais je crois qu'il s'agit de l'hypothèse de travail qui donne au texte le plus de sens.

En guise de conclusion, je voudrais énoncer les trois résultats de ces nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi*. La *Doctrina Jacobi* est un véritable dialogue construit comme une réponse à des prises de positions idéologiques de milieux qui dénoncèrent, peu après l'événement de 632, l'idée même de baptême forcée et/ou l'intrusion ainsi réalisée des juifs dans l'Église. Habilement, ces dénonciations sont combattues de trois façons. Premièrement, l'auteur de la *Doctrina Jacobi* tente de les réduire à une thèse quasiment indéfendable, « le temps du baptême n'est pas encore venu », qu'il réfute facilement en s'appuyant sur le sentiment communément partagé dans ces années-là qu'on assistait à la fin des temps. Pour cela, il renouvelle profondément le genre du *dialogus aduersus Iudaeos* en lui donnant une considérable extension eschatologique et fait passer le baptême forcé des juifs pour un moindre mal, un mal providentiel qui permet d'éviter la damnation éternelle des juifs. Contre la dénonciation par Maxime le Confesseur de l'intrusion des juifs dans l'Église, l'auteur procède encore à un profond renouvellement du genre en insistant sur la dimension historiquement juive de l'Église, qui fait que les juifs ne devraient pas s'y sentir étrangers. Il dépasse aussi très habilement l'hostilité qu'il peut y avoir dans toute *disputatio* entre juifs et chrétiens, en plaçant ce dialogue à l'intérieur de la communauté juive, en en faisant donc un *dialogus inter Iudaeos*. En discréditant la violence verbale autour de l'idée de « bâtard » *(mamzer)*, il dénonce à son tour la violence intrinsèque au refus de laisser entrer les juifs dans l'Église, tout en prenant bien soin de ne pas montrer le mélange des juifs avec les chrétiens, qui restent absents du dialogue.

Le deuxième résultat, qui découle du premier, est que l'on a bien à faire à un dialogue, qui, sans renoncer à l'aspect fictif de sa composition, s'inscrit dans les débats qui avaient cours parmi les chrétiens de Méditerranée. L'auteur de la *Doctrina Jacobi* réinvente les structures fondamentales du dialogue platonicien : on débat alors *dialogiquement* de sujets brûlants comme le baptême forcé des juifs. Au nom de quoi pourrait-on supposer un *lack of investment in the dialogue form among Christians*[86] ? Au contraire, l'auteur de la *Doctrina Jacobi* renouvelle profondément ce genre littéraire, par le biais d'une fiction subtile, de personnages bien trempés, ce qui permet de traiter *littérairement* un débat théologico-politique de première importance.

Le troisième résultat est d'ordre historique. Il concerne à la fin de l'Antiquité l'une des premières persécutions *générales* contre les juifs et les samaritains sous forme de baptême forcée, dans la longue histoire médiévale des persécutions contre les juifs. En confrontant la *Doctrina Jacobi* aux positions de Maxime le

86. R. LIM, art. cit., p. 171.

Confesseur et du quatrième concile de Tolède, on peut montrer que ce dialogue s'appuie sur une réalité historique et esquisser *contradictoirement et rétrospectivement* quelques-unes des raisons qui ont pu justifier le baptême forcé des juifs et des samaritains pour les persécuteurs chrétiens :

– l'urgence de la fin des temps et la peur de la damnation ;

– la volonté en ces temps de crise de l'Empire romain de recréer une unité en intégrant, même de force, les juifs dans l'Église officielle ;

– et, chose moins attendue dans ce contexte, mais hélas !, très moderne et catastophique, la croyance partagée en une raison humaine capable d'être éclairée (ou dévoyée) par le débat scripturaire, au-delà de toute appartenance confessionnelle…

Christian BOUDIGNON
Université d'Aix-Marseille, Centre Paul-Albert Février (CNRS)

TABLE DES MATIÈRES

Sébastien MORLET, Olivier MUNNICH, Bernard POUDERON, Avant-propos 7

Sébastien MORLET, Les dialogues *aduersus Iudaeos* : origine, caractéristiques, référentialité 21

JUSTIN DE NÉAPOLIS

Dan JAFFÉ, *Aduersus Iudaeos* : la loi et les observances dans le *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 49

Bernard POUDERON, La source de l'argumentation de Tryphon dans le *Dialogue* de Justin : confrontation de deux thèses 67

Olivier MUNNICH, Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin 95

ANTIQUITÉ TARDIVE

Laetitia CICCOLINI, La *Controverse de Jason et Papiscus* : le témoignage de l'*Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate* faussement attribué à Cyprien de Carthage 159

Mickaël RIBREAU, Quand deux allégories débattent devant les censeurs : fonctionnement rhétorique et argumentatif de l'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae* 175

Patrick ANDRIST, Polémique religieuse et dialogue *aduersus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem 199

Pierluigi LANFRANCHI, L'image du judaïsme dans les dialogues *aduersus Iudaeos* 225

Christian BOUDIGNON, « Le temps du saint baptême n'est pas encore venu. » Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi* 237

Vincent DÉROCHE, Les dialogues *aduersus Iudaeos* face aux genres parallèles 257

MOYEN ÂGE

Immacolata AULISA, La polemica *aduersus Iudaeos* nell'agiografia dell'alto medioevo 269

Claudio SCHIANO, Il *Dialogo contro i giudei* di Nicola di Otranto tra fonti storiche e teologiche 295

Gilbert DAHAN, Les questions d'exégèse dans les dialogues contre les juifs XIIe-XIIIe siècles 319

Anna SAPIR ABULAFIA, The Service of Jews in Christian-Jewish Disputations 339

Claire SOUSSEN, La parole de l'autre, la prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge 351

Marie-Hélène CONGOURDEAU, Dialogues byzantins du XIVe s. entre des chrétiens et des juifs 369

ÉPILOGUE

Philippe BOBICHON, Persistance et avatars de la forme dialoguée dans la littérature chrétienne et juive de controverse : XIVe-XVIIIe siècles 385

INDEX BIBLIQUE 403

INDEX DES AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX 409

TABLE DES MATIÈRES 427

COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES
SÉRIE ANTIQUITÉ 196

Les dialogues aduersus Iudaeos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique*. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne, édités par Sébastien MORLET, Olivier MUNNICH et Bernard POUDERON.

Les dialogues mettant en scène des chrétiens discutant avec des juifs constituent une branche importante de la littérature chrétienne antique et médiévale. Longtemps délaissés en raison d'*a priori* négatifs, ces textes ont suscité un regain d'intérêt depuis quelques années. On bénéficie à présent d'éditions critiques récentes et de monographies détaillées, mais il manque encore à ce jour un ouvrage consacré exclusivement à ce groupe de textes, depuis ses origines jusqu'à l'époque moderne. Ce livre, constitué des actes du colloque organisé à Paris en décembre 2011, en offre une première étude d'ensemble. Il est consacré notamment aux aspects littéraires, historiques et doctrinaux des dialogues *aduersus Iudaeos*.

The dialogues in which Christian characters are debating with Jews constitute an important aspect of ancient and medieval Christian literature. Though these texts have long been neglected due to negative prejudice, they have recently come into new focus. Modern critical editions and detailed monographs are now available, but we still need a book which would be exclusively devoted to this group of texts, from its origins to the modern period. This volume, based on the proceedings of the conference organized in Paris in December 2011, offers the first general study of these texts. It is centred primarily on the literary, historical and doctrinal aspects of the *aduersus Iudaeos* dialogues.

Diffusion exclusive : Brepols
www.brepols.net

ISBN : 978-2-85121-263-4
ISSN : 1158-7032
46 €