

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 27/1 (2000)

DOI: 10.11588/fr.2000.1.46458

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

CHRÉTIENS ET JUIFS À L'ÂGE DES DEUX PREMIÈRES CROISADES

À propos de quelques publications récentes*

La production historique est devenue, depuis quelques décennies déjà, largement dépendante des commémorations. L'évocation – dans certains cas la célébration – du neuvième centenaire de l'appel à la première croisade par le pape Urbain II (1095/1995) et celui de la prise de Jérusalem par les Croisés (1099/1999) n'ont pas failli à la règle. La présente note bibliographique est limitée à une part infime des nombreux livres et articles parus à cette occasion au cours des deux dernières années. Elle a pour objet principal de mettre en valeur les orientations historiographiques actuelles dans le domaine des relations entre chrétiens et juifs à l'époque des croisades.

1. Changements de modèles

La première orientation est suggérée par le titre d'un article pionnier d'Amos Funkenstein, paru à la fin des années 1960, «Changements de modèles dans la polémique chrétienne contre les juifs»¹. L'ensemble des travaux examinés ici confirment le lien, évident à comprendre mais pas toujours bien documenté, entre pèlerinages armés chrétiens vers Jérusalem et persécutions des juifs, à commencer par les massacres perpétrés dans la vallée du Rhin en

- * [1] Anna S. ABULAFIA, *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot (Ashgate) 1998 (Variorum Collected Studies Series, 621).
- [2] Robert CHAZAN, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press) 1997.
- [3] Jeremy COHEN, *The Hebrew Crusade Chronicles in Their Christian Cultural Context*, in: *Juden und Christen* [7], p. 17–34.
- [4] Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^e–XIV^e siècle*, Paris (Le Cerf) 1999 (Patrimoines christianisme).
- [5] Gilbert DAHAN (éd.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, Paris (Le Cerf) 1999 (Nouvelle Gallia Judaica).
- [6] Simha GOLDIN, *Juifs et juifs convertis au Moyen Âge. »Es-tu encore mon frère?«*, in: *Annales HSS* (1999–4) p. 851–874.
- [7] Alfred HAVERKAMP (éd.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen (Thorbecke) 1999 (Vorträge und Forschungen, 47).
- [8] Bianca KÜHNEL, *Jewish and Christian Art in the Middle Ages. The Dynamics of a Relationship*, in: *Juden und Christen* [7], p. 1–15.
- [9] Rebecca MOORE, *Jews and Christians in the Life and Thought of Hugh of St Victor*, Atlanta (Scholars Press) 1998 (South Florida Studies in the History of Judaism, 138).
- [10] Robert C. STACEY, *Crusades, Martyrdoms and the Jews of Norman England, 1096–1190*, in: *Juden und Christen* [7], p. 233–251.
- 1 A. FUNKENSTEIN, *Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century*, in: *Zion* 33 (1968) p. 125–144 [en hébreu].

1096, largement évoqués dans le volume des *Vorträge und Forschungen* consacré aux rapports entre chrétiens et juifs à l'époque des croisades [7]. Malgré la violence des assauts menés contre les juifs en 1096, la dégradation des rapports ne relève pas d'une catastrophe soudaine mais plutôt d'un lent et inexorable processus engagé au XI^e siècle, se poursuivant au XII^e siècle et s'accéléralant au XIII^e siècle, qui peut se résumer en quelques dates clés: 1095–1099 (première croisade); 1182 (première expulsion des juifs du Royaume de France); 1215 (concile de Latran IV; les juifs sont définis comme un groupe à isoler au sein de la Chrétienté); 1242–1244 (dispute de Paris et brûlement du Talmud); 1290 (expulsion des juifs d'Angleterre); 1306 (expulsion des juifs de France).

Comment qualifier la nature des changements entre chrétiens et juifs à cette époque? De multiples raisons peuvent être données à cette question inépuisable. Les travaux dont il est rendu compte ici nous orientent dans trois directions principales:

(1) Dans sa contribution aux *Vorträge und Forschungen* [10], Robert C. Stacey examine le rôle croissant des rois et des princes dans le mouvement de croisade à partir de la fin du XII^e siècle et, à partir du cas anglais, s'intéresse à la relation établie entre la constitution du corps du royaume autour de la personne du roi et l'exclusion des juifs de la communauté politique. Ernst Kantorowicz a jadis montré l'influence du mouvement de croisade et de la notion de Terre sainte sur la conception du *regnum*; aux XII^e–XIII^e siècles, suivant l'exemple donné par la levée d'impôts pour les croisades, se réalise le transfert à certains royaumes (France et Sicile par exemple) d'un impôt *ad tuitionem* ou *ad defensionem patriae* avec phénomène de sacralisation de l'entité bénéficiaire (*Francia Deo sacra*)². Le *regnum* est désormais décrit comme un espace purifié par le souverain, *rex christianissimus*, qui nettoie la France des hérétiques, bannit les juifs et définit une manière de »terre sainte«. Robert C. Stacey décrit un phénomène apparenté lorsque Richard Cœur de Lion refuse la présence des femmes et des juifs lors de son couronnement le 2 septembre 1181.

(2) Les discussions entre chrétiens et juifs constituent, depuis les origines de l'Église, la matière d'une littérature spécialisée, les traités *Contra Judeos*, qui connaît une inflexion majeure aux XII^e et XIII^e siècles. Pour reprendre la distinction proposée par Gilbert Dahan, si les »juifs réels« continuent souvent à cohabiter paisiblement avec leurs voisins chrétiens, la figure du »juif théologique« est de plus en plus sombre. Le tournant majeur auquel on accorde désormais toute son importance tient à la découverte par les chrétiens de la littérature rabbinique de l'exil, le Talmud. Dans un livre écrit il y a près de vingt ans, Jeremy Cohen estimait que la rupture établie par les chrétiens entre juifs de l'Ancien Testament et juifs du Talmud remontait au XIII^e siècle, époque à laquelle sont attestées de nombreuses disputes sur la base du Talmud ou tout du moins d'extraits du Talmud. Certains des travaux rassemblés par Gilbert Dahan dans *Le brûlement du Talmud* [5], en particulier la contribution d'Yvonne Friedman (»Anti-Talmudic invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin«, p. 171–189) tendent à montrer l'importance des premiers témoignages de la connaissance du Talmud et de l'utilisation d'extraits talmudiques à des fins polémiques dès le premier tiers du XII^e siècle par le converti Pierre Alphonse et le clunisien Pierre le Vénéral. Du coup la question de l'évolution des rapports entre chrétiens et juifs peut être examinée, comme le fait avec acribie et constance Anna S. Abulafia depuis des années [1], dans le cadre de la »renaissance« du XII^e siècle et des problèmes théologiques qui sont alors débattus autour de l'Incarnation, de la naissance virginal de Marie, de l'Eucharistie – autant

2 E. KANTOROWICZ, *Pro patria mori* in *Medieval Thought*, in: *American Historical Review* 56 (1951) p. 472–492 (trad. française, in: *Mourir pour la patrie*, Paris 1984, p. 105–141 [ici p. 117 et 119]). Voir également, J. R. STRAYER, *Defense of the Realm and Royal Power in France*, in: *Studi in onore di Gino Luzzato*, Milano 1949, p. 289–296 et ID., *France, the Holy Land, the Chosen People and the Most Christian King*, in: *Action and Conviction in Early Modern Europe*, sous la dir. de T. K. RABB, J. E. SIEGEL, Princeton 1969, p. 3–16.

de questions centrées sur le corps, l'humanité du Christ, le corps christique de ses imitateurs opposé au corps bestial de ceux qui le rejettent (hérétiques, infidèles) pour suivre la bête suprême (l'Antéchrist), ou encore le corps de la *communitas Christi* pensée comme une incorporation eucharistique. Le problème est que cette *communitas Christi* constitutive de l'Église tend alors à se confondre avec la société chrétienne. Dans la mesure où il n'existe pas de critère laïque d'appartenance, les juifs ne sauraient être membres de la *Christianitas*. Ce sont des outsiders. Dans son introduction au *Brûlement du Talmud* [5], Gilbert Dahan ne manque pas de rappeler l'évolution dans un sens de plus en plus englobant de la notion de *Christianitas* et le rôle déterminant d'Innocent IV dans la conception d'une juridiction universelle du pape non seulement en charge des chrétiens, mais aussi des païens, qui doivent respecter la loi naturelle, et des juifs qui sont tenus de suivre les préceptes de l'Ancien Testament. Ce qui revient à donner un tour juridique à une opposition entre juifs bibliques et juifs talmudiques qui émerge dès le premier tiers du XII^e siècle.

(3) Simlah Goldin s'intéresse aux conséquences à moyen terme des conversions forcées de juifs à l'époque des premières croisades [6]. Comment un juif converti est-il perçu par ses anciens coreligionnaires? Est-il encore un frère? La tradition rabbinique veut que »Israël, quoique pécheur, demeure Israël«, la conversion ne pouvant entamer »l'essence du judaïsme«. Au cours du XII^e siècle, les disciples de Rashi (Tosafistes) estiment, au contraire, qu'un converti est un individu qui a agi par provocation; il est »*m'shumad*«; ce n'est plus un frère. La question de l'essence juive est elle-même indirectement débattue. On se méfie largement des convertis qui choisissent de revenir au judaïsme. Certains sages considèrent que la nature profonde de l'ancien converti a été souillée par »l'eau stagnante et puante du baptême«. C'est une tare qui affecte jusqu'à la complexion génétique de l'individu et qu'il transmet à sa descendance. L'appartenance confessionnelle tend ainsi à se définir en terme de nature.

Comment qualifier le changement de relations entre chrétiens et juifs contemporains des croisades? La question est largement ouverte, objet de débats parfois houleux dans la mesure où se profile à l'arrière-plan l'ombre de nos cauchemars contemporains. Nombreux sont les médiévistes persuadés que leur pratique, à l'instar de celle des anthropologues, les met en rapport avec des sociétés exotiques avec lesquelles ils n'entretiennent qu'une empathie intellectuelle. D'autres pensent, à la suite de Croce, qu'il n'est de problèmes d'histoire que contemporains. Pareille opposition est secrètement à l'œuvre dans nos façons de qualifier l'évolution des perceptions chrétiennes du judaïsme à partir de la fin du XI^e siècle: anti-judaïsme, judéophobie, voire antisémitisme? Dans son œuvre, abondante et exigeante, Gavin I. Langmuir a très largement contribué à éclairer les termes au centre des débats³. »Antijudaïsme« caractérise les accusations proférées contre les juifs, parfois de façon exagérée, sur la base de sources bibliques. Mais à côté de cet antijudaïsme religieux traditionnel, l'historien canadien voit apparaître des formes d'antisémitisme dès le milieu du XII^e siècle. L'»antisémitisme« défini par Langmuir se distingue, bien sûr, des théories raciales élaborées à partir des années 1870. Il s'agit, pour le Moyen Âge, de qualifier tous les exemples connus où les juifs sont considérés de façon fantasmagorique comme des êtres redoutés appartenant à une sous-humanité; de tels »fantasmes« sont à l'œuvre, en particulier, dans les accusations de meurtres rituels qui commencent à fleurir en Allemagne, en Angleterre et en France dans les années 1140–1150. Poursuivant très largement dans la voie des distinctions établies par Langmuir, Robert Chazan insiste sur la place capitale du XII^e siècle comme tournant judéophobique dont les influences se font indirectement sentir à long terme [2]. Comme l'indique clairement le titre de son livre, »des stéréotypes médiévaux à l'antisémitisme moderne«,

3 Voir en dernier lieu G. I. LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Angeles 1990.

Chazan pense que les fantasmes constitutifs de l'antisémitisme médiéval (dans le sens de Langmuir) ne s'organisent pas en système racial mais qu'ils n'en sont pas moins à la source de stéréotypes propres à alimenter plus tard des théories raciales. Au titre des stéréotypes médiévaux constitutifs d'une véritable judéophobie, il convient d'accorder toute leur importance aux premières caractérisations en «nature» des différences entre chrétiens et juifs, fugaces au XII^e siècle mais plus nettes au XIII^e siècle, qui voit apparaître les premiers profils juifs (nés crochus et lèvres protubérantes) et naître d'intéressantes questions d'école (*Quodlibet*) autour de la «singularité» des juifs⁴.

2. Interactions

La seconde orientation, particulièrement accentuée ces dernières années, touche aux interactions entre chrétiens et juifs au Moyen Âge. Il faut voir là une réaction à la constitution – pour des raisons évidentes à comprendre – des études juives en domaine auto-suffisant et d'une historiographie largement clivée (monde chrétien d'un côté, monde juif de l'autre) dont les effets rétrospectifs sont désastreux puisqu'ils tendent à occulter la fluidité des rapports entre chrétiens et juifs pendant une bonne partie du Moyen Âge. Les deux communautés n'ont, pendant de nombreux siècles, pas été aussi closes qu'on le suppose souvent et leur histoire ne saurait se lire de façon séparée.

Un bon terrain pour mesurer non seulement l'existence mais aussi la nécessité de tels rapports est probablement l'exégèse. Deux études récentes nous invitent à une reconsidération assez profonde de problèmes largement débattus dans le passé par Beryl Smalley et Henri de Lubac. La première est l'œuvre de Rebecca Moore, qui, dans une monographie consacrée à Hugues de Saint-Victor et les juifs [9], entend apporter quelques nuances à la vision, un peu trop univoque à ses yeux, d'un rejet du «littéralisme» juif par les controversistes chrétiens du XII^e siècle. Le choix d'Hugues tient au fait qu'il n'a jamais été partie prenante dans les débats préscolastiques constitutifs de l'«antijudaïsme théologique» et qu'il semble avoir entretenu des rapports paisibles avec les juifs «réels». Dans le panorama contemporain, il constitue, avec Abélard, une exception qu'il était intéressant d'étudier de façon détaillée⁵. Rebecca Moore rappelle l'importance du travail de critique biblique mené par Hugues, ses préoccupations en matière d'étude de la lettre de l'Écriture et la nécessité afférente d'un échange étroit avec les juifs, vivants porteurs de la langue vétéro-testamentaire. Se penchant sur l'ensemble de l'œuvre exégétique du Victorin, la chercheuse américaine tente ensuite de dégager les traits essentiels de la théologie d'Hugues, largement inclusive du judaïsme dans la mesure où elle valide la Loi et le rituel juifs, aux deux extrêmes de l'histoire du salut: aux origines chrétiennes et dans la perspective espérée d'une réunification future.

La seconde contribution, plus ample, est due à Gilbert Dahan [4]. Après avoir livré, il y a moins de dix ans, dans *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*⁶, une riche étude sur la dynamique des échanges intellectuels entre chrétiens et juifs dans le Moyen Âge latin,

4 Sur ce point voir, G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990 (Patrimoine judaïsme), p. 528–529, la contribution du même auteur à *From Witness to Witchcraft. Jews and Medieval Christian Thought*, éd. J. COHEN, Wiesbaden 1996 (Wolfenbütteler Mittelalterstudien), et P. BILLER, *Views of Jews from Paris around 1300: Christian or «Scientific»*, in: *Christianity and Judaism*, éd. D. WOOD, Oxford 1992 (Studies in Church History, 29), Appendix B, p. 205–207.

5 Pour les rapports intellectuels qu'Abélard a entretenus avec les juifs, on se reportera à C. J. MEWS, *Peter Abelard and the Enigma of Dialogue*, in: *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, éd. J. C. LAURSEN, C. J. NEDERMAN, Philadelphia 1998, p. 25–52, ainsi qu'à P. VON MOOS, *Les Collationes d'Abélard et la question juive au XII^e siècle*, in: *Journal des savants*, juill.–déc. 1999, p. 449–489.

6 Voir ci-dessus n. 4.

Gilbert Dahan publie un ouvrage capital pour la compréhension d'un pan majeur de l'histoire culturelle occidentale: le rapport entretenu par des générations de lecteurs (clercs et parfois laïcs) avec la Bible. L'auteur n'entend pas écrire, après d'autres, une histoire de l'exégèse occidentale dans la seconde moitié du Moyen Âge (XII^e–XIV^e siècles); son propos est d'analyser les *procédures* de cette exégèse que l'on peut qualifier, avec Paul Ricœur, de »confessante«, dans la mesure où l'on soumet son existence au texte commenté, et de »savante«, parce que l'exégète fait de l'Écriture un »objet par rapport auquel [il] assume son altérité«. Le travail sur la Bible, soumis à des règles et à des procédures rationnelles, se révèle ainsi être une manière d'atelier de Vulcain de l'esprit scientifique occidental. Un axe fort de l'ouvrage retiendra particulièrement l'attention ici: l'étude, très pénétrante, des influences réciproques de l'exégèse chrétienne et de l'exégèse juive (chap. VII, p. 359–387). Le constat des différences ne surprend guère; d'un côté, les chrétiens dénoncent la cécité des juifs et se gaussent, à la suite de l'apôtre Paul (*Rom.* 7,6), de »la lettre qui tue«; de l'autre, les juifs s'en prennent à l'arbitraire de l'exégèse spirituelle des chrétiens, accusés d'accommoder les textes sacrés à volonté. Doit-on s'en tenir à ce jeu d'oppositions entre deux types d'exégèse dont les finalités diffèrent – christologique pour l'une, historique et eschatologique pour l'autre? L'apport capital des recherches de Gilbert Dahan est de montrer que les commentateurs chrétiens et juifs vivent, en fait, une histoire mêlée dont l'origine commune se trouve dans l'exégèse hellénistique, partagée entre mythe (récit à contenu philosophique qui fournit, en lui-même, les éléments de son exégèse) et allégorie (qui dissocie les deux plans du récit et de son interprétation). À la suite de Philon d'Alexandrie, la première exégèse juive s'inscrit dans cette tradition; elle est autant mythique qu'allégorique, avant de faire, avec le *midrash*, une place prépondérante au mythe. Suivant l'enseignement de Paul, qui oppose mythe et vérité (*II Tim.* 4), l'exégèse chrétienne opte, en revanche, pour l'allégorie. Mais ces deux voies distinctes se rejoignent, dès les XI^e–XII^e siècles, pour désormais s'enchevêtrer. Pareil enchevêtrement en dit long sur l'intensité des échanges entre communautés, que l'historiographie du XX^e siècle s'ingénie généralement à séparer de façon tranchée. Avec Rashi et Samuel ben Meir, les commentateurs du monde ashkénaze tendent à limiter la place du *midrash* et à donner le premier rôle à l'exégèse littérale (*peshat*); on est fondé à voir, dans l'importance que les exégètes chrétiens contemporains accordent à la *littera*, un effet de retour. On note, par ailleurs, des options herméneutiques proches, à défaut d'être identiques terme à terme, telle la pluralité des sens de l'Écriture, les quatre sens canoniques chrétiens (littéral, tropologique, anagogique et allégorique) pouvant être rapprochés des *peshat*, *remez*, *derash* et *sod* des commentateurs juifs. Enfin, il convient d'insister sur l'importante présence de l'exégèse juive dans l'exégèse chrétienne. On connaissait bien jusque-là le recours des Latins – qui doivent interpréter un texte révélé *traduit* – à des intermédiaires juifs, avant que les clercs de l'Occident médiéval n'en viennent, au XIV^e siècle, à apprendre eux-mêmes l'hébreu pour éclairer la lettre. Sous la déclaration »les Hébreux disent«, qui revient comme une ritournelle, les Latins cherchent ainsi à emprunter tout matériel propre à faciliter l'exégèse littérale, en particulier les notions relatives à l'histoire et aux institutions, voire aux personnages. Plus surprenante – et c'est l'un des apports majeurs des recherches de Gilbert Dahan sur des centaines de commentaires pour une bonne part inédits – est l'influence sur les commentateurs latins de l'exégèse midrashique, par exemple les compléments donnés à la Bible sous forme de »sur-récits«, que les exégètes chrétiens n'hésitent pas, au besoin, à faire leur, tout en proclamant que les »juifs disent ou écrivent des fables« (*Iudei fabulantur*). Dépassant le strict niveau polémique de la formule, Gilbert Dahan ramène justement *fabulari* à *fabula*, terme qui ne désigne pas tant la »fable« des affabulateurs que le »mythe«, dont on a noté la place prépondérante dans le *midrash*.

Le volume des *Vorträge und Forschungen* consacré aux juifs et aux chrétiens à l'époque des croisades offre, de son côté, d'autres précieux angles d'attaque pour l'étude de la dialectique des relations entre les deux communautés. En ouverture des essais rassemblés par

Alfred Haverkamp, l'historienne de l'art Bianca Kühnel [8] remet en cause l'existence d'une iconographie juive transmise sans rupture depuis les représentations des premières synagogues jusqu'à l'art juif de la fin du Moyen Âge. Elle traite d'abord des représentations concurrentes dans les synagogues et les églises de Palestine au V^e siècle, avant de trouver d'autres exemples d'interactions dans les traits iconographiques partagés en Espagne, au XIII^e siècle, entre manuscrits illustrés par les juifs et les chrétiens, spécialement les Bibles.

Pour sa part, Jeremy Cohen [3] revient sur le complexe problème de la martyrologie juive. La question de départ consiste à expliquer le contraste entre les deux branches du judaïsme médiéval face aux problèmes des conversions forcées. La tradition talmudique prend en compte et valorise le martyr au nom de Dieu; mais souffrir le martyr ne revient pas à se donner la mort ou la donner à ses enfants, comme le firent les juifs de la vallée du Rhin en 1096. Comment expliquer cette inflexion martyrologique dans le monde ashkénaze, sans équivalent chez les Sépharades qui ont préféré la voie de l'exil ou de la conversion apparente et du maranisme lors des (rares) tentatives de conversions forcées de la part des autorités islamiques? Entre autres interprétations possibles, Jeremy Cohen penche pour un processus d'interaction entre chrétiens et juifs. Il remarque avec justesse que les récits chrétiens de la première croisade, écrits au cours du XII^e siècle, sont contemporains des chroniques hébraïques relatant les martyres juifs. Cet ensemble de récits doit être envisagé dans un contexte eschatologique commun. Les uns (chrétiens) font croisade pour recouvrer la Jérusalem réelle; les autres (juifs) sont attachés à une Jérusalem intérieure atteinte au prix du sang versé. Les premiers suivent la voie sacrificielle du Christ, les seconds celle d'Isaac. Plutôt que d'interroger inlassablement la seule tradition juive pour tenter de comprendre l'«exception» ashkénaze, il suffirait donc de faire un peu plus de place aux études synchroniques propres à révéler, dans une même aire géographique, le jeu des échanges culturels. La thèse de Jeremy Cohen représente une contribution dans un débat plus large, parfois très houleux, lancé il y a quelques années par Israel Yuval⁷. La thèse de ce dernier peut être résumée de la façon suivante. Le judaïsme ashkénaze a, pendant la période des croisades, mis au centre de son eschatologie le thème de la vengeance divine et la nécessité du martyr (au sens propre ou entendu comme «auto-martyr») pour attirer la colère vengeresse de Dieu sur les chrétiens. Comme dans un jeu de miroir déformant, les chrétiens ont transformé les images du martyr juif (en particulier le thème de la mort des enfants de la main des parents) en croyance fantasmagorique aux meurtriers juifs assoiffés du sang des enfants chrétiens, mise en forme dans les années 1140–1150 dans les fameuses accusations de meurtres rituels.

L'histoire n'étant pas la science des monocausalités, on peut s'attendre à ce que cette ouverture vers une étude des relations entre chrétiens et juifs en termes d'interactions plutôt que de rejet pur et simple fasse plus ou moins rapidement son temps, au gré des modes lancées sur les campus américains. Pour autant, l'intérêt à long terme de ce débat est de désenclaver les études juives, qui n'ont aucune raison d'être considérées pour elles-mêmes dans un splendide solipsisme. Le rêve d'un Moyen Âge total, permettant d'envisager comme un ensemble des communautés dont les existences nous paraissent si clivées, est peut-être pour demain.

7 I. J. YUVAL, *Vengeance and Damnation, Blood and Diffamation. From Martyrdom to Blood Libel Accusation*, in: *Zion* 48 (1993) p. 33–90 [en hébreu].