

L'islam et les musulmans dans le regard du judaïsme médiéval

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS

Les juifs originaires des terres d'islam cultivent aujourd'hui une double mémoire de leur exil. Cette mémoire est tantôt évocation d'un paradis perdu, fait de confiance mutuelle et de valeurs partagées, que la colonisation, puis l'éveil des nationalismes arabes, la création de l'État d'Israël en 1948 et finalement la décolonisation auraient irrémédiablement détruit, tantôt, au contraire, rappel douloureux de siècles d'humiliation, de violences répétées culminant dans l'exode forcé de l'époque contemporaine et dans le rejet viscéral de l'État juif par un monde arabe ne rêvant que de l'anéantir. Aucune de ces deux mémoires n'est le reflet exact de ce que fut l'histoire des juifs en terre musulmane. Mais leur conjonction, souvent dans les mêmes esprits, est bien un produit de cette histoire.

Ce phénomène n'est pas absolument nouveau ni tout à fait original. La conscience juive médiévale fut elle aussi riche de contrastes. Qu'ils aient été contraints de le quitter pour se réfugier en terre chrétienne ou qu'ils aient continué d'y vivre dans des conditions variables, les juifs médiévaux eux aussi se sont forgé de leurs rapports avec le monde arabo-musulman une idée marquée au coin de l'ambivalence. Parce que l'histoire de ces rapports fut effectivement ambivalente. Et parce que la nature intrinsèque de ces rapports l'était tout autant.

Dix siècles d'histoire contrastée

Avant d'entrer dans le secret des imaginaires, un bref rappel historique s'impose¹. L'histoire des communautés juives en terre d'islam a ses moments de gloire. Elle n'est pas traversée de vagues d'exactions aussi constantes ni aussi radicales que celle des juifs en terre chrétienne. Le statut de « protégés » que le pacte de la *dhimma* garantit aux ressortissants des « peuples du Livre » y est certes pour quelque chose. Ce statut n'en entérine pas moins une infériorité juridique et sociale. Et la vie des juifs en terre d'islam n'a pas été un long fleuve tranquille. Les soubresauts de l'histoire musulmane elle-même ne furent pas sans effets sur la condition des juifs, les persécutions, les massacres, les tentatives de conversion forcée alternant avec de longues phases de cohabitation pacifique et culturellement fructueuse.

Après la mort de Muhammad, en 632, l'Empire musulman en pleine expansion s'étend bientôt sur un vaste territoire, allant de l'Atlantique aux confins de l'Inde et de la Chine. Toutes ces régions abritent des minorités juives parfois considérables. Leur profil économique, largement agricole, change profondément. Attirés par les opportunités nouvellement offertes par les cités musulmanes, les juifs s'investissent dans l'artisanat, tandis que les classes aisées ont désormais la possibilité de prospérer dans le négoce interrégional et développent des techniques commerciales sophistiquées. Autre conséquence de la conquête, les juifs abandonnent l'araméen et le grec au profit de l'arabe et entrent directement en contact avec la culture arabo-islamique. L'expansion musulmane contribue enfin à l'unification d'une partie de la diaspora juive. Désormais, l'Irak, la Perse, les provinces méditerranéennes font partie du même empire ou du moins d'une même aire culturelle.

1. Sur cette histoire, voir Bernard Lewis, *Juifs en terre d'islam*, op. cit. ; Michel Abitbol, *Le Passé d'une discorde. Juifs et Arabes du VII^e siècle à nos jours*, Perrin, Paris, 2003 (rééd.) ; Esther Benbassa et Aron Rodrigue, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Seuil, Paris, 2002 (rééd.).

Sous les Abbassides, à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle, l'Irak devient le centre commercial de tout l'Orient et l'un des plus importants foyers des arts et des sciences arabes. À l'époque de la conquête, le judaïsme de Babylonie formait déjà une communauté séparée, bien organisée, de haute culture, et dirigée par un exilarque. Persécutés par les Sassanides, les juifs avaient accueilli en libérateurs les conquérants arabes, qui confirmèrent l'autorité de l'exilarque. Même si leur pouvoir fut progressivement rogné par les familles de banquiers juifs, indispensables au pouvoir musulman et véritables détentrices de la puissance économique et politique, les princes de la captivité continuèrent de jouir de droits étendus. Leur tribunal avait une compétence extrêmement large, mais ils durent bientôt partager certaines de leurs prérogatives juridiques avec les chefs des académies talmudiques.

Le déclin des Abbassides aboutit cependant à la perte de territoires en Afrique du Nord et en Perse. Les Fatimides, une dynastie chiite, s'emparent de l'Afrique du Nord puis de la Palestine et de l'Égypte et, à la fin du X^e siècle, le monde islamique est divisé entre de nombreux petits États. La désintégration de l'Empire entraîne dans son sillage une décentralisation du judaïsme. Les académies babyloniennes perdent alors leur autorité incontestée sur le monde juif et de nouveaux centres émergent ou s'imposent ailleurs. En Égypte, en Tunisie et surtout en Espagne.

Sous les Fatimides, la vie juive en Égypte connaît un essor économique et politique important ; c'est à la fin du X^e siècle qu'est créée l'académie de Fostat. À la même époque, Kairouan, en Tunisie, devient un centre juif rayonnant avec des talmudistes prestigieux, des familles marchandes qui subventionnent ses écoles, et son *naguid*, le « chef » qui la dirige. Fès suit un parcours similaire. C'est dans cette ville qu'Isaac Alfasi, au XI^e siècle, produit sa grande œuvre de juriste, avant de gagner l'Espagne, qui devient le haut lieu de la culture juive médiévale sous le règne musulman. Les centres juifs de Cordoue, Grenade, Séville, Malaga, Lucène, Saragosse et, dans une moindre mesure, Tolède brillent alors de tous leurs feux.

Les XII^e et XIII^e siècles marquent le déclin progressif de la prospérité juive en terre musulmane, aussi bien en Afrique

du Nord qu'au Proche-Orient, en raison de l'arrivée au pouvoir de régimes beaucoup moins tolérants. Dans la péninsule Ibérique, tandis que la *Reconquista* chrétienne, au nord, soustrait toujours plus de communautés juives à l'autorité des princes arabes, au sud, le règne des Almohades, venus d'Afrique du Nord, inaugure une ère de persécutions qui pousse les juifs à la conversion ou à l'émigration en terre chrétienne ou ailleurs dans le monde musulman. Ainsi, né en Espagne en 1138 et passé par le Maroc, Moïse Maïmonide écrira-t-il la majeure partie de son œuvre en Égypte, où il mourra en 1204, dominant pour longtemps de sa haute stature tout le monde juif méditerranéen et oriental.

Au Proche-Orient, la mainmise des Mamelouks sur l'Égypte et l'invasion de l'Irak par les Mongols en 1258 altèrent un peu plus la condition des juifs. L'Égypte, la Syrie et le Liban demeurèrent sous domination mamelouke jusqu'en 1517. Les relations des juifs avec le pouvoir sont plus que médiocres. Mais l'extension de l'Empire ottoman, l'expulsion des juifs d'Espagne par Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille en 1492 et leur immigration, pour une très large part, sur les terres du Grand Turc bouleversent à nouveau la donne et font repasser à l'Est le centre de gravité du judaïsme sépharade² et oriental. Au XVI^e siècle, les juifs d'origine ibérique commencent de fait à jouer un rôle prédominant dans leur nouvelle aire d'implantation, devenant des intermédiaires privilégiés avec les marchés européens. Face aux communautés judéo-grecques ou judéo-arabes plus anciennement implantées, ils conservent leur langue vernaculaire (le judéo-espagnol), maintiennent et parfois imposent leurs traditions propres. Leur culture, florissante dans un Empire musulman qui sait ménager leur place à ses minorités utiles et « loyales », donnera au judaïsme quelques-uns de ses plus grands maîtres, juristes et kabbalistes.

2. À savoir ibérique ou d'origine ibérique. Terme couramment utilisé aujourd'hui, par extension, pour désigner l'ensemble du judaïsme originaire des terres d'Islam.

La médiation du tiers chrétien

L'histoire complexe que l'on vient d'évoquer brièvement ne se résume pas à un tête-à-tête, à un face-à-face judéo-musulman. Sans doute la continuité, dans le temps, et l'intimité, dans l'espace, des rapports entre juifs et musulmans ont-elles favorisé une multiplicité de rencontres et d'échanges. Aujourd'hui encore, certains vestiges d'une ancienne complicité linguistique, une parenté des comportements et des gestuelles, la communauté de certaines références et de certaines croyances, sens de l'hospitalité, culture matérielle, saveur des mets, cultes de saints partagés, témoignent des effets en profondeur d'une osmose longue et authentique. Rien de tout cela ne saurait pourtant faire oublier l'asymétrie et la variabilité des situations, avec ses dominants et ses dominés, la diversité d'un monde musulman, arabe ou non arabe, extraordinairement vaste et secoué de conflits violents, et celle de communautés juives dispersées de l'Iran au Maroc. Enfin et surtout, l'histoire médiévale des relations judéo-musulmanes a toujours fait intervenir un tiers. Ce tiers, ce fut d'abord, bien sûr, la chrétienté, d'Occident comme d'Orient.

C'est en concurrents de populations chrétiennes désormais dominées que les juifs des terres d'islam construisent leurs rapports avec les dominants musulmans. Et c'est en observateurs attentifs, tantôt inquiets tantôt enthousiastes, qu'ils analysent l'évolution du rapport de forces entre islam et christianisme. Des Croisades à l'avancée des Ottomans jusqu'à la chute de Constantinople aux mains de Mehmet II, en passant par la *Reconquista*, les juifs médiévaux, dépourvus de territoire et de puissance armée, ne se contentent pas de vivre passivement les retombées de ces événements. Ils cherchent à les interpréter, y voient des signes. Toute limitation du pouvoir des uns par la montée en puissance des autres comporte, pour les juifs, un bénéfice théologique. Car nul ne peut se prévaloir de sa puissance temporelle pour affirmer la précellence de sa foi. Ainsi, lors d'une disputation célèbre, à Barcelone, en juillet 1263, le juif Moïse Nahmanide n'hésite pas à opposer aux tenants de la supériorité du christianisme

un simple constat politico-stratégique : « À l'heure actuelle, les serviteurs de Muhammad, vos ennemis, disposent d'un pouvoir supérieur au vôtre³. » Et n'est-ce pas, plus généralement, dans l'attente d'une confrontation finale et d'un effondrement conjoint du Turc et du chrétien que l'espérance messianique juive puise périodiquement sa force ? C'est sur les décombres des deux empires que le judaïsme est appelé à asseoir sa suprématie spirituelle ultime, et à rassembler une humanité enfin délivrée de ses erreurs.

Cela étant, chrétiens et musulmans ne sont pas simplement renvoyés dos à dos. Et ils ne sont pas seulement, pour le juif médiéval, de simples puissances temporelles. Comme religions, le christianisme et l'islam, monothéismes imparfaits, sont d'abord de pâles imitations du judaïsme, des « contrefaçons », si l'on veut, du judaïsme. Sur ce terrain, l'islam jouit peut-être d'une certaine avance. Il présente en effet maintes affinités avec le judaïsme sur le plan dogmatique (point de Dieu incarné, point de Trinité), dans la définition des devoirs sociaux (charité) et rituels (prière, règles de pureté, etc.) qui s'imposent au croyant, aussi bien que dans la primauté accordée à l'approche légale. Et il ne s'est pas approprié, comme le christianisme, les écrits saints du judaïsme. Mais ce privilège n'est pas absolu. Et il y a toujours là quelque chose de frelaté.

Cette idée d'un christianisme ou d'un islam « contrefaçons » du judaïsme se retrouve aux XII^e-XIII^e siècles sous la plume d'auteurs judéo-arabes aussi prestigieux et différents que Judah Halévi ou Moïse Maïmonide. Pour le premier, chrétiens et musulmans, « si leurs actions ne contredisaient pas leurs paroles », pourraient être comparés à des « convertis au judaïsme qui n'accepteraient pas tous les détails de la Loi mais [seulement] ses principes ». Il reconnaît qu'« ils ne croient qu'en Dieu⁴ ». Leur culte, pourtant, les en éloigne. Adorateurs du bois de la Croix ou de la pierre de la Kaaba,

3. Moïse Nahmanide, *La Dispute de Barcelone*, Verdier, Lagrasse, 1984, p. 41.

4. Judah Halévi, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Verdier, Lagrasse, 1994, p. 162-163.

chrétiens et musulmans ne sont que d'imparfaites imitations des prosélytes véritables... La critique de Maïmonide, elle, plus acerbe, se situe sur un autre plan. Il reproche à Jésus d'avoir interprété la Torah de sorte à abolir la Torah. Et si Muhammad ne fut pas, comme Jésus, un renégat, un hérétique et un intrigant, mais simplement un illuminé ou un dément, il suivit, pour Maïmonide, une voie assez similaire, n'y ajoutant que la soif de pouvoir temporel. Jésus et Muhammad n'eurent en fait qu'un seul désir : « Faire ressembler la religion de Dieu à leurs mensonges ⁵. » Ainsi, à la différence de Halévi, pour qui l'effet de contrefaçon n'est que la conséquence d'une imperfection dans l'imitation, Maïmonide voit lui à l'origine même du christianisme et de l'islam une volonté maligne d'imitation mensongère. Et si, pour lui, ressemblance il y a, cette ressemblance est seulement comparable à celle qui rapproche l'homme vivant de l'image du même homme sculptée dans le bois. Le judaïsme serait œuvre des mains de Dieu, comme l'homme vivant, comme la Nature. Christianisme et islam seraient œuvre humaine, imitation trompeuse de l'œuvre divine. Et ils ne seraient que l'ultime stratagème trouvé par le paganisme pour ruiner le judaïsme de l'intérieur et le supplanter...

Impossible, pourtant, de s'arrêter là. Impossible de ne pas reconnaître que toute imitation du judaïsme est encore hommage rendu au judaïsme. Et comment imaginer un instant que l'extraordinaire extension du christianisme et de l'islam soit seulement l'effet des pouvoirs du mensonge ou de l'illusion ? Cette extension ne s'est-elle pas faite en réalité au prix de l'éradication, encore partielle mais réelle, de l'idolâtrie et du polythéisme ? Ainsi, chez Halévi, dans le christianisme et dans l'islam, la vérité est en germe, elle croît, fleurit et se révèle enfin, fruit dépouillé de toute écorce, pour ce qu'elle est : juive. Et elle ne peut le faire que par la grâce de la dispersion d'Israël, grain semé parmi les nations qui, par lui, se transforment en lui. Chez Maïmonide, le christianisme et

l'islam sont erreur et mensonge, mais malgré eux mêlés de vérité, et préparent contre toute attente à l'avènement du vrai. Chez tous deux, christianisme et islam ont ainsi valeur de « préparation messianique » : ils préparent les nations à la reconnaissance d'un monothéisme vrai. L'Autre chrétien et l'Autre musulman sont ainsi cooptés. Ils sont en marche, même s'ils n'en ont pas conscience, vers la résolution de toutes les altérités et de tous les conflits...

En terre musulmane, cette implication du tiers chrétien dans le rapport que le juif médiéval construit avec le musulman s'observe ainsi à tous les niveaux : politique, socioéconomique, géostratégique, pourrait-on dire, mais tout autant théologique, ou historico-messianique. Le ménage à deux cache un ménage à trois. Et le troisième permet d'instituer une médiation, de sublimer le face-à-face polémique en dialogue authentique, de dépasser la confrontation pour penser le partage, voire pour dessiner une communauté de projet. Mais cette intervention du tiers positif et médiateur s'observe au Moyen Âge encore à un autre niveau.

La médiation du tiers « païen »

La rencontre du judaïsme médiéval avec la culture arabo-islamique fut extraordinairement féconde – au moins pour le judaïsme. Le statut très particulier que l'islam a reconnu au Coran et à sa langue, l'arabe, a eu un impact immédiat sur la manière dont les juifs en sont venus eux-mêmes à valoriser leurs Écritures, et leur langue, l'hébreu. Une science philologique hébraïque nouvelle se développe, de même qu'une poésie hébraïque inédite (profane et religieuse), et toutes deux prennent exemple sur des précédents et des modèles arabes. Le poète juif espagnol des XI^e-XII^e siècles Moïse Ibn Ezra reconnaît sans fausse gêne ce principe d'*imitation* (notamment des Arabes) qui préside au développement de la culture juive dans l'Exil. Inédit dans le judaïsme rabbinique, ce souci central de la Bible comme langue, comme littérature, comme pilier de l'identité juive, comme source d'une valorisation de soi parfois arrogante semble typiquement judéo-arabe. Or

5. Moïse Maïmonide, « Épître au Yémen », dans *Épîtres*, Verdier, Lagrasse, 1983, p. 59.

cette valorisation de soi est le fruit d'une émulation – et paradoxalement d'une imitation de l'Autre non juif, de l'Arabe et du musulman. Reste que l'imitation de l'Autre comme modalité paradoxale d'affirmation de soi fonctionnera d'autant mieux qu'elle usera, elle aussi, de la médiation d'un tiers. Or ce tiers, sur le plan philosophique, sera un tiers « païen ».

Ses dissensions internes, sa confrontation au judaïsme et au christianisme comme au dualisme manichéen ont rapidement amené l'islam à se doter d'une théologie rationnelle qui est aussi une apologie défensive, le *Kalam*⁶. Au VIII^e siècle, le *Kalam* devient le fer de lance d'un islam rationaliste, décidé à combattre avec les armes de la raison tous ses adversaires doctrinaux, et par ailleurs vivement critiqué par l'orthodoxie traditionaliste. Or le *Kalam* s'affirme très vite comme une réalité transconfessionnelle et l'on voit apparaître un *Kalam* juif. Les juifs ont adopté l'arabe comme langue vernaculaire ; leurs intellectuels ont accès aux travaux des théologiens musulmans ; et le judaïsme doit lui aussi faire face à des problèmes internes et aux défis que lui lancent les grands systèmes religieux concurrents. C'est Saadia Gaon, au X^e siècle, qui donnera ses lettres de noblesse au *Kalam* juif avec son *Livre des croyances et des opinions*, qui constitue l'une des premières présentations et justifications rationnelles des principes du judaïsme.

Le *Kalam* n'est toutefois pas encore complètement assimilable à une pratique philosophique. Mais lorsqu'il s'implante en Orient, l'islam entre en contact avec la philosophie grecque cultivée dans les milieux païens de Harran et parmi les chrétiens de Syrie et de Perse. Entre le VIII^e et le X^e siècle, sous l'impulsion du califat abbasside de Bagdad, une formidable entreprise de traduction met à la disposition des intellectuels de toutes confessions un corpus considérable de classiques grecs antiques. Prenant appui sur ce corpus, une philosophie arabo-musulmane se développe en Orient, puis, à partir du XI^e siècle, en Espagne musulmane. C'est dans cet essor de la pensée musulmane que la philosophie juive puise l'essentiel

6. En arabe, « discours », « argument ».

de ses forces et trouve les plus vénérés de ses modèles. L'héritage gréco-arabe est repensé, assimilé, mais cette fois c'est à la vérité du judaïsme qu'est confrontée la vérité des philosophes. Cet héritage est d'ailleurs d'autant mieux accepté que se développe un véritable mythe de la science perdue. Aristote aurait en fait été l'élève de Moïse, et les juifs médiévaux se mettant à l'école des Arabes, eux-mêmes disciples des Grecs, ne feraient que recouvrer un bien égaré, d'origine et de nature indiscutablement juives...

Du IX^e au XIII^e siècle, le système de référence de la philosophie juive est un néoplatonisme médiéval s'alimentant à la lecture de Plotin et de Proclus. Cette école fleurit d'abord à Kairouan, mais c'est en Espagne musulmane qu'elle connaît son heure de gloire aux XI^e-XIII^e siècles avec des hommes comme Salomon Ibn Gabirol ou Abraham Ibn Ezra. Certaines productions majeures du judaïsme ibérique de cette époque n'entrent cependant pas exactement dans ce cadre, et même y réagissent. Ainsi Bahya Ibn Pakuda (seconde partie du XI^e siècle), auteur d'une *Introduction aux devoirs des cœurs* qui doit autant au néoplatonisme et au *kalam* mu'tazilite qu'aux mystiques arabes et à leur théologie ascétique. Ou encore Judah Halévi, déjà cité, dont le *Livre de la réplique et de la preuve en faveur de la religion méprisée*, plus connu sous le titre de *Kuzari*, comporte une sévère critique de la philosophie et de ses prétentions.

Suivant avec quelque retard une évolution amorcée en monde musulman, les penseurs juifs vont bientôt se rapprocher d'un aristotélisme de plus en plus pur – que du moins ils imaginent tel – et très dépendant de l'interprétation qu'en ont donnée les grands commentateurs arabes. En même temps que s'affirme cette tendance, la tension se fait plus forte entre foi positive et philosophie, entre traditionalistes fidéistes et penseurs rationalistes. L'œuvre d'un Maïmonide marque l'apogée de cette évolution, et les résistances que de larges secteurs du monde juif lui opposent bientôt signent les débuts du lent reflux d'un universel et d'une rationalité philosophique et scientifique appris chez les Grecs et enseignés par les Arabes.

L'aventure ne s'arrête pourtant pas là. À partir du XIII^e siècle, les progrès de la *Reconquista* en Espagne et l'émergence de

centres philosophiques actifs et non arabophones en France méridionale et en Italie modifient les conditions d'exercice de la pratique philosophique. Les grands classiques de la philosophie grecque ancienne, les commentateurs musulmans d'Aristote, les principaux représentants de la pensée et de la science islamique et juive produite en arabe deviennent peu à peu, grâce à des traducteurs hébraïques, accessibles à un public juif élargi. C'est désormais en hébreu, dans l'ombre de Maïmonide et subissant une influence croissante de l'averroïsme, que sont écrites les œuvres originales des intellectuels juifs d'Espagne chrétienne, de France méridionale ou d'Italie.

Et c'est précisément à ce moment clé de l'histoire culturelle du judaïsme médiéval que les juifs vont jouer un rôle non négligeable dans le transfert, en Occident chrétien, de tout le bagage culturel gréco-arabe. En Espagne chrétienne, des savants juifs, dont le bilinguisme (arabe et espagnol) est particulièrement apprécié, sont associés à une remarquable entreprise culturelle assurant en quelques décennies le passage cette fois au latin d'une notable partie du corpus philosophique gréco-arabe. Initié dans la Tolède reconquise de la seconde moitié du XII^e siècle, ce processus se poursuit au XIII^e siècle. Et au début du XIV^e siècle encore, le juif Kalonymos ben Kalonymos ben Méir d'Arles traduit Averroès, commentateur musulman d'Aristote, pour un souverain angevin chrétien, Robert V le Sage...

Ce que les Arabes musulmans avaient appris des païens et des chrétiens d'Orient, ce que les juifs avaient appris des Arabes musulmans, les chrétiens d'Occident s'aidaient ainsi des juifs pour l'apprendre à leur tour. À chaque étape de cette histoire, l'héritage transmis s'était enrichi de strates nouvelles, et chacun avait su puiser dans l'universel gréco-païen de quoi partager avec l'autre – en même temps que de quoi se construire et s'affirmer soi-même.

Alors, ce moment judéo-arabe et judéo-musulman de l'histoire juive médiévale, enfer ou paradis ? Écoutons les acteurs eux-mêmes. Le poète Moïse Ibn Ezra, pour commencer. Témoin à deux reprises des effets dévastateurs du fanatisme musulman dans sa Grenade natale, ayant subi de plein fouet

les effets de l'hostilité almoravide à la philosophie et aux lettres, et contraint de se réfugier en Espagne chrétienne, Moïse Ibn Ezra, à la fin du XI^e siècle, n'en garde pas moins une nostalgie profonde des « demeures magnifiques » de son Andalousie natale, « la plus exquise des contrées », et ne voit guère en la Castille que « le pays d'un peuple inique, méprisé de Dieu et maudit de l'homme ⁷ ». Paradoxal, évidemment. Moïse Maïmonide ne l'est pas moins. Médecin, philosophe et juriste juif du XIII^e siècle, habitué de la cour du vizir de Saladin, l'un des chefs incontestés de la communauté juive égyptienne, Maïmonide ne peut oublier, lui, les heures sombres de son enfance et de sa jeunesse, à Cordoue puis à Fès, sous le joug impitoyable des Almohades : « Il n'y a pas eu de nation plus hostile qu'elle [la nation ismaélite], ni de nation qui ait fait preuve de méchanceté systématique pour nous humilier, nous rapetisser et nous détester comme eux [les Ismaélites] ⁸. » Paradoxe encore.

Les médiévaux, on le voit, y compris les plus engagés dans l'appropriation juive de l'héritage culturel arabo-musulman, ont cultivé de l'expérience juive en terre d'islam une perception ambiguë. Et sans doute ne devons-nous pas nous-mêmes céder à la fascination d'âges d'or réels ou supposés, ni verser dans l'évocation complaisante d'un Moyen Âge obscur, violent et sanguinaire. Reconnaître la complexité de cette histoire est le meilleur moyen de proposer à ceux qui veulent bien la découvrir quelques repères pour aujourd'hui.

La tâche n'est évidemment pas aisée en un temps où l'on préfère les face-à-face réducteurs et où ce tiers médiateur dont j'ai à plusieurs reprises signalé les mérites ne semble guère avoir de place. Un temps où l'Occident se plaît à se penser comme l'héritier d'Athènes et de Jérusalem, et oublie allégrement Bagdad et Cordoue. Un temps où le fondamentalisme musulman voit dans ces médiévaux pétris de culture

7. Paul B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XI^e siècle*, E. J. Brill, Leyde, 1997, p. 19-20.

8. Moïse Maïmonide, « Épître au Yémen », *op. cit.*, p. 105.

grecque et de sens critique les fauteurs d'une trahison du pur islam des origines. Un temps où un certain communautarisme juif voudrait nous faire croire que le judaïsme ne fut jamais plus grand que lorsqu'il ne fut que lui-même – ce qu'il ne fut jamais, en vérité. La tâche est ardue, certes. Raison de plus pour s'y mettre.