

## David Aboab, ou l'itinéraire frustré d'un juif converti au XVIII<sup>e</sup> siècle entre lacunes et certitudes

*David Aboab, or the Frustrated Wanderings of a Converted Jew in the 18<sup>th</sup> C, between lacunae and factual knowledge*

Évelyne Oliel-Grausz

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8656>

DOI : 10.4000/rhr.8656

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 89-118

ISBN : 978-2-200-93125-4

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Évelyne Oliel-Grausz, « David Aboab, ou l'itinéraire frustré d'un juif converti au XVIII<sup>e</sup> siècle entre lacunes et certitudes », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 08 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8656> ; DOI : [https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE\[HY000\] \[2006\] MySQL server has gone away](https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away)

---

## David Aboab, ou l'itinéraire frustré d'un juif converti au XVIII<sup>e</sup> siècle entre lacunes et certitudes

*Restituer le destin de David Aboab, fils et arrière-petit-fils de rabbins vénitiens au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, est un défi pour l'historien. Un premier personnage de ce nom est attesté à Curaçao vers 1745, vite pris dans la tourmente d'une communauté en conflit qui provoque son expulsion. Peu d'années après, on retrouve Aboab à Londres, converti au christianisme non-conformiste des Huntchinsoniens pour lesquels il est un auxiliaire précieux, l'interprétation biblique s'y fondant sur un curieux hébraïsme anti-juif. La différence de ton entre les écrits signés est toutefois telle que l'unité auctoriale et biographique demeure en question. S'il y a bien un unique Aboab, ne seraient-ce pas la nécessité et la difficulté de tirer parti d'une expertise constituant son seul capital social qui donnent cohérence à son parcours éclaté ?*

### **David Aboab, or the Frustrated Wanderings of a Converted Jew in the 18<sup>th</sup> C, between lacunae and factual knowledge**

*Reconstructing the life of David Aboab, the son and grandson of Venetian rabbis in the mid-18<sup>th</sup> C, is a challenge for historians. There are records of a person of this name in Curaçao ca. 1745, but he was quickly caught up in the torments of a community in conflict and expelled. A few years later, Aboab can be traced to London, a convert to Hutchinson's non-conformist Christianity and a valuable and learned asset for the Huntchinsonians, whose biblical interpretation was based on a curious anti-Jewish Hebraism. The difference in tone between the various works signed with this name is however significant enough that the notion of a single author behind the writings or a single man behind the biographical elements remains questionable. If there was indeed only one Aboab, would it not have been difficult but necessary for him to take advantage of the specialized knowledge that constituted his only social capital and gave coherence to his scattered life story?*

En dépit de l'abondance relative des récits de conversion, née de l'impérieux besoin qui habite souvent les convertis de raconter et de justifier leurs choix et leurs itinéraires, le moment du passage d'une religion à l'autre demeure souvent opaque. Dans le cas du personnage qui fait l'objet de la présente étude, David Aboab, le mystère de la biographie redouble l'épaisseur du mystère de la conversion. À rebours de la chronologie pour l'instant, surgit à Londres en 1748 un certain David Aboab de Venise, lequel, après s'être converti, se fait connaître par sa participation active au courant des Hutchinsoniens : ce dernier regroupe des hébraïsants chrétiens trinitaires antinewtoniens, attachés en particulier à démontrer les racines vétéro-testamentaires de la Trinité, au moyen d'une instrumentalisation particulière de la langue hébraïque. Bien qu'il occupe une place notable dans l'histoire intellectuelle des Lumières et anti-Lumières anglaises, le courant hutchinsonien a été longtemps négligé, et avec lui la figure de ce converti<sup>1</sup>. Quelques années plus tôt, un David Aboab juif italien, jeune homme savant, lettré indigent et itinérant, turbulent voire rebelle, fait surface dans les Caraïbes et à Amsterdam. À Curaçao, il devient un acteur remarqué dans les conflits et les factions qui divisent les juifs de la colonie néerlandaise, jusqu'à être expulsé par le gouverneur de l'île en 1746.

L'un des objectifs de la présente étude est de démontrer qu'il s'agit bien du même individu, à Londres et à Curaçao, sans pour autant escamoter les faiblesses et les lacunes de l'entreprise, car sous le nom de David Aboab, se disputent les traits du même et de l'autre. Cecil Roth avait déjà évoqué cette piste d'identification dans son article sur la famille Aboab, publié dans la première édition de l'*Encyclopaedia Judaica*<sup>2</sup>. Néanmoins, relevant d'historiographies distinctes, celle des communautés séfarades d'une part, celle de l'hébraïsme chrétien fidéiste d'autre part, les deux figures n'ont pas été véritablement adossées ou confrontées pour examen. Du

1. Depuis deux décennies il a attiré quelque attention, et David B. Ruderman a consacré deux pages aux écrits d'Aboab hutchinsonien : *Jewish Enlightenment in an English Key : Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000, p. 65-67.

2. *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem, 1971, vol. 2, p. 89, et seconde édition, 2007, vol. 2, p. 265.

point de vue historique et historiographique, les deux personnages sont dissonants. Autant le David Aboab anglais est un personnage public, publié, publicisé même par le mouvement qu'il sert et qui l'utilise, autant le David Aboab des Caraïbes est une figure en pointillé, très discrète. Sur ce dernier, peu, ou presque rien n'a été écrit, malgré l'existence de sources abondantes, en particulier un manuscrit en hébreu, intitulé *Emet veyatsiv*, et rédigé par David Aboab à Curaçao – exceptionnel par son contenu et par la difficulté de sa langue.

Dans son ouvrage classique sur l'histoire des juifs dans les Antilles néerlandaises publié en 1970, Isaac Emmanuel expose longuement les conflits qui déchirent la communauté, mais se fait relativement discret sur David Aboab et sur son manuscrit sulfureux, *Emet veyatsiv*. Ce silence relatif se justifie sans doute parce qu'Emmanuel écrit son livre sous l'étroite supervision et sous le spectre de la censure des *parnassim* de Curaçao (les syndics élus, dirigeants de la communauté), lesquels l'emploient aussi comme rabbin. Emmanuel a lu, sans aucun doute, le récit au vitriol d'Aboab, mais lorsqu'il construit son riche volume d'annexes documentaires, il se contente d'en livrer quelques brefs passages, caviardés, explicitement mû par le souci de préserver la mémoire des acteurs vilipendés par Aboab, et de leurs descendants encore présents sur l'île pour certains. Ces passages relativement édulcorés ne laissent aucunement soupçonner la richesse, l'inventivité, et la verve mordante du texte original<sup>3</sup>.

Il s'agit donc ici de tenter de relier les deux figures, de reconstituer un itinéraire biographique, à la fois géographique et spirituel. Au-delà de l'opacité du passage, de la charnière, la difficulté réside

3. Pour un autre exemple de l'étroit contrôle que s'attachent à exercer les *parnassim* de Curaçao sur les chercheurs qui s'aventurent dans leur espace et leur histoire, voir l'ouvrage d'Alan Benjamin, un anthropologue qui effectue en 1990 des recherches en vue d'un travail doctoral sur les juifs de Curaçao : les premiers mois de sa recherche sont consacrés aux négociations préliminaires avec la communauté et ses avocats et à la rédaction d'un contrat accordant à ces derniers plein droit de regard sur son travail et un droit d'examen avant toute publication, avec des pénalités financières *per diem* très élevées en cas de contravention à cet accord. L'auteur choisit d'intégrer ce processus, qui aurait pu apparaître comme un simple obstacle tecnico-juridique, à son ouvrage, et consacre un chapitre judicieux à décrire ces négociations et leur impact sur le procès heuristique de la construction de son objet scientifique : *Jews of the Dutch Caribbean : Exploring Ethnic Identity on Curaçao*, Routledge, 2002, p. 23-33.

dans le fait que les portraits qu'on peut tracer du David Aboab de Curaçao et de celui de Londres présentent des discordances problématiques. Si l'on se situe du point de vue de l'historiographie de la conversion, d'aucuns pourraient s'interroger : à quoi bon raconter encore une histoire de converti, une de plus ? À cela, je répondrais que cette histoire particulière me semble pertinente car elle permet de poser un certain nombre de questions de méthode, relatives à l'exploitation des récits de conversion par exemple, et de réfléchir à certaines difficultés éprouvées par tous ceux qui se sont penchés sur ces récits, au premier rang desquelles la tension entre l'idiosyncratique et le typique.

### **PREMIER ACTE, DAVID ABOAB À CURAÇAO**

Dans un premier temps, il convient de présenter brièvement ce que l'on sait du premier David Aboab : dès son arrivée à Curaçao à la fin de l'année 1745, David Aboab se trouve immédiatement enrôlé dans le jeu complexe des dissensions qui divisent la communauté et ses dirigeants<sup>4</sup>. Ces conflits se cristallisent principalement autour de deux questions : la construction d'une deuxième synagogue de l'autre côté de la baie d'une part, et d'autre part un conflit successoral posant une question de droit matrimonial qui divise la communauté, à savoir faut-il accorder la préséance au droit du pays,

4. Sur cette partie de la vie d'Aboab et la situation à Curaçao, voir Evelyne Oliel-Grausz, « David Aboab : A Tale of Caribbean Deviance », in *The Religious Cultures of Dutch Jewry*, Yosef Kaplan, Dan Michman ed, Brill, Leiden, 2017 et sur les conflits à Curaçao plus généralement, voir I. S. and S. Emmanuel, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Jewish Publication Society of America, Cincinnati, 1970, le chapitre intitulé « Bitter Conflicts of 1744–1750 » p. 181–212, et Corinna Kaiser, « Islets of Toleration among the Jews of Curaçao » in *Toleration within Judaism*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, ed. M. Goodman, J. E. David, C. R. Kaiser, S. Lewis Sullam (Cambridge, MA, 2013), p. 130–60. Voir aussi sur les conflits à Curaçao, à travers en particulier les archives de la Compagnie des Indes Occidentales, Jessica Roitman, « 'A Flock of Wolves instead of Sheep'. The Dutch West India Company, Conflict resolution, and the Jewish Community of Curaçao in the Eighteenth Century », in *The Jews in the Caribbean*, Jane Gerber ed., Oxford, Littman, 2013, p. 85-105 ; et sur la gestion communautaire des conflits à Curaçao et Surinam, Aviva Ben Ur, Jessica Roitman, « Adultery Here and There. Crossing Boundaries in the Dutch Jewish Atlantic », in *Dutch Atlantic Connections, 1680-1800 : Linking Empires, Bridging Borders*, Leyden, G. Oostindie, J. Roitman ed., Brill, 2014, p. 185-223.

en l'espèce l'usage d'un testament mutuel entre époux, ou au droit juif et à la *ketouba* (le contrat de mariage)<sup>5</sup>. Moseh Penso, homme puissant et fortuné, représentant de la nation auprès des autorités, se trouve à la tête de la faction qui s'oppose au rabbin et à la plupart des syndics sur ces questions. Autre variable majeure de l'équation locale des forces en présence, l'arrivée à Curaçao d'un nouveau rabbin, Semuel Mendes De Solla qui vient seconder le rabbin en chef qui va sur ses vieux jours, Haham Jessurun. Né au Portugal mais formé au séminaire rabbinique Ets Haim de la communauté portugaise d'Amsterdam, le rabbin De Solla associe à un talent de prédicateur hors pair un tempérament volatil et le goût des pointes assassines, lesquels attributs, loin de calmer les passions locales, ne font que les attiser. Le nouveau rabbin se joint aux syndics contre la faction Penso. Ces conflits perdurent bien au-delà du départ de David Aboab de Curaçao, puisqu'en 1750 ces factions s'affrontent en batailles rangées dans le cimetière. Autre acteur majeur dans cette histoire, la communauté portugaise d'Amsterdam Talmud Torah, vers laquelle se tournent les uns et les autres pour chercher appui, médiation et autorité, et qui reçoit pléthore de lettres, documents, mémoires envoyés par les rabbins, les syndics et autres acteurs locaux. C'est pour l'essentiel de ces correspondances, mémoires, témoignages, pièces officielles, ainsi que du manuscrit hébreu d'Aboab, que sont tirés les éléments ci-dessous.

Que sait-on de David Aboab lorsqu'il arrive à Curaçao ? Il raconte lui-même qu'il vient d'Italie, se décrit comme descendant de « *kedoshim vetsadikkim* »<sup>6</sup> ; il est plausible qu'il soit le fils de Samuel Aboab, rabbin de Venise né vers 1692, et l'arrière-petit-fils du rabbin Samuel Aboab établi à Venise (1610/16-1694), talmudiste, auteur de *responsa* et anti-sabbataïste réputé ; si tel est le cas, alors il est bien fils de rabbin, arrière-petit-fils de rabbin, et petit-neveu de trois rabbins réputés<sup>7</sup>. On sait également qu'il arrive de La Jamaïque, où il a passé quatre ans, à la recherche d'un gagne-pain. Il est l'un de ces nombreux rabbins ou lettrés en droit juif itinérants, qui errent en déclassés à la recherche d'une carrière,

5. I. Emmanuel, *op. cit.*, p. 181-183.

6. *Emet veyatsiv*.

7. Voir la généalogie de la famille Aboab, *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 2007, vol. 2, p. 267 et Asher Salah, *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Leyde, Brill, 2007, p. 23-25.

et parfois la trouvent<sup>8</sup>. Peu de temps après son arrivée, des rumeurs sur sa mauvaise vie en Jamaïque commencent à circuler. Dès son arrivée Aboab est enrégimenté dans le clan Penso – favorable à une seconde synagogue, contre la préséance du contrat de mariage, et surtout hostile au rabbin De Solla, devenu l’ennemi personnel de Moseh Penso. L’intelligence de cette situation est la clé indispensable pour comprendre le libelle de David Aboab, tout entier consacré à vilipender le rabbin De Solla. Dans la masse des documents adressés à Amsterdam, chaque faction et acteur présente son étiologie des conflits : les syndics voient l’origine de ces disputes dans les problèmes relatifs au contrat de mariage et à la synagogue, et accusent Penso et son acolyte Aboab ; pour David Aboab, le fautif est le rabbin De Solla et ses alliés ; quant à Semuel Mendes de Solla, il accuse tout le monde.

Malgré les rumeurs désobligeantes qui circulent sur lui, et par égard pour sa qualité reconnue de *Talmid Haham*, de lettré en Torah, David Aboab est engagé par la communauté Mikve Israel pour enseigner au Bet midrash, à l’académie rabbinique du rabbin De Solla, non sans avoir été d’abord convoqué en secret par le *Bet din*, le tribunal rabbinique, pour s’expliquer sur les rumeurs, et confesser, le cas échéant, ses fautes. Il dément tout en bloc, est embauché, mais dans le même temps, les rabbins et les syndics diligentent une enquête, en convoquant des témoins présents à Curaçao qui ont connu David Aboab à Kingston en Jamaïque, ainsi qu’en s’adressant à la communauté de Kingston pour obtenir des éléments solides et des témoignages directs<sup>9</sup>. Les dépositions et documents collectés en Jamaïque sont expédiés à Curaçao

8. Roberto Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, Littman, 1990, p. 192 sq. où il est question des rabbins privés comme rabbins itinérants, attachés à un patron particulier, comme c’est le cas ici avec Penso. Voir aussi Jonathan Ray, *After Expulsion, 1492 and the Making of Sephardic Jewry*, New York, New York University Press, 2013, p. 104-106, où la question des rabbins itinérants est associée étroitement à celle de l’empiètement sur l’autorité et la juridiction des rabbins locaux.

9. La correspondance entre les communautés d’Amsterdam et de Curaçao, qui comporte de nombreuses annexes portant copies de documents originaux, permet de reconstituer cette affaire, ainsi que, secondairement, les registres de délibérations de la communauté portugaise d’Amsterdam Talmud Torah, et les résolutions des États Généraux, en l’absence de sources communautaires conservées pour l’île de Curaçao. Pour le détail et la description des sources, voir E. Oliel-Grausz, *op. cit.*, *passim*.

mais connaissent le sort picaresque de bien des marchandises qui circulent dans l'espace caraïbe : l'embarcation qui transporte les lettres et témoignages est prise par un corsaire espagnol, lequel les amène sur la côte de Caracas, où ils sont repérés par un moine qui est en relation d'affaires avec des marchands juifs de Curaçao, un partenaire de contrebande ; les papiers sont à nouveau envoyés vers Curaçao puis arraisonnés cette fois-ci par les Anglais, qui font finalement parvenir les papiers à Curaçao<sup>10</sup> ! Quand, au bout de ce périple sans frontières, les témoignages incriminants arrivent enfin, les syndics de Curaçao ont déjà demandé l'expulsion d'Aboab.

Ces témoignages décrivent un homme peu soucieux des commandements, qui transgresse ouvertement le *shabbat*, vit publiquement avec une Anglaise, et qu'un témoin voit entrer dans une église avec un Anglais un dimanche matin. À cela s'ajoutent les critiques patentes des commandements formulées par Aboab, qui dénigre l'obligation de mettre les *tefillin* (phylactères) et se dit *naturalista* ; quand un témoin lui demande s'il croit que Moïse a reçu la Sainte Loi, il répond positivement, mais ajoute que ce dernier y a fait des additions. Le personnage est complexe : il se montre laxiste en observance, déviant en parole, mais se pose en contre-autorité rabbinique en délivrant un *get*, une lettre de divorce. Ses rapports avec la communauté se dégradent encore lorsqu'il excommunie les syndics pour lui avoir refusé une aide matérielle alors qu'il était malade<sup>11</sup>.

À Curaçao, alors que les syndics lui ont accordé le bénéfice du doute, jusqu'à preuve du contraire, Aboab ne tarde guère à entrer en conflit avec les autorités communautaires, sur plusieurs points, et à recevoir plusieurs avertissements : il rédige *sponte sua* des opinions halakhiques, prérogative exclusivement réservée aux rabbins et au Bet din. Alors que David Aboab est venu dans la cour de la synagogue protester contre des propos du rabbin en chef Jessurun avec d'autres membres du clan Penso, il se retrouve en situation d'affrontement physique avec le rabbin De Solla. Excommunié, Aboab est sommé de faire amende publique pour son offense, à savoir de monter au pupitre et de lire, pieds nus un texte

10. Epitome, f° 419.

11. Voir le rapport détaillé de ces témoignages dans E. Oliel-Grausz, *op. cit.*, *passim*.

de pénitence. Penso tente d'épargner les aspects les plus humiliants de cette cérémonie à Aboab, en particulier l'obligation de se déchausser, sans succès. Provocant, Aboab se livre à une véritable pantomime dans la synagogue, balançant ses chaussures au bout du pied comme s'il s'était agi d'une pantoufle ; on les lui enlève de force ; mais, au lieu d'une lecture contrite, il entonne en chantant son texte de pénitence, refuse le siège bas et humble qu'on lui assigne. Il tourne en dérision la cérémonie, et fait enrager rabbins, syndics et opposants de Penso. Des batailles de rues entre factions s'ensuivent au sortir de la synagogue ce jour-là. Les syndics se tournent alors vers le gouverneur et obtiennent un ordre d'expulsion en septembre 1746. Pas moins de six proclamations publiques sont faites à la synagogue durant le mois de septembre concernant Aboab, pour annoncer son expulsion et mettre au ban ceux qui l'ont soutenu, suivies d'une nouvelle série d'annonces, imposée par le gouverneur, pour apaiser les esprits et lever le ban collectif. Pendant ce temps, Penso a réussi à obtenir un sursis pour Aboab, mais une nouvelle série de provocations à la synagogue conduit à son expulsion effective. Il s'embarque pour Amsterdam *via* Saint-Eustache, et est décidé, une fois aux Provinces Unies, à obtenir sa réadmission dans l'île et faire imprimer un livret qu'il a, dit-on, composé à Curaçao.

Ce manuscrit, *Emet veyatsiv*, unique, sulfureux et abscons, devient intelligible moyennant une connaissance précise de ces conflits. Faute d'une longue présentation, proposée ailleurs<sup>12</sup>, on se contentera ici d'une brève description. Il compte 24 folios, et se présente sous la forme d'un dialogue allégorique entre une mère, *Emet*, ou *Vérité*, et son fils *Yatsiv*, droit, stable ; constellé de citations bibliques et rabbiniques transformées en pointes rhétoriques, ce texte est bien plus qu'un simple collage de citations ; les emprunts sont systématiquement reformulés pour les besoins de la satire ; les jeux de mots souvent ingénieux, parfois offensants, voire grossiers, pullulent. Le dialogue s'organise en trois parties, qui correspondent à trois jours d'échange entre les deux personnages, durant lesquels le fils questionne la mère sur les événements qui se sont déroulés à Curaçao. Dans un

12. Une étude sur ce manuscrit, intitulée « The Hebrew MS of David Aboab, Wandering Caribbean Scholar », présentée lors du colloque *Mapping Western Sefardic diaspora in the Caribbean*, Hambourg, 16-18 novembre 2014, est en cours de publication.

long prologue, la mère Vérité fait l'éloge de Curaçao et de ses gouvernants, présentant l'île comme un lieu idyllique, peuplé de bonté et d'amour de la Torah, jusqu'à l'arrivée du rabbin De Solla, le *Rashah* (impie) suprême. Elle expose comment ce dernier s'est associé à deux autres hommes de peu, Mordehai Haim Senior et Shelomoh Nunes Redondo. Le premier occupe en 1744 les fonctions de *parnas* (syndic) de la communauté, et le second est l'adversaire principal de Moseh Penso dans le projet de construction d'une seconde synagogue à Otrabanda. David Aboab laisse libre cours à sa créativité verbale et savante pour produire une longue liste de surnoms destinés à dénigrer les ennemis d'Aboab. Il redistribue quelque peu les initiales hébraïques de Mendes De Solla pour en tirer une expression talmudique qui devient désormais le surnom par excellence du rabbin honni, *Shemets Pissul*, **Shlomo Mendes Tsolla**, ce que l'on peut traduire très imparfaitement par « soupçon d'illégitimité ». Quant à Mordehai Haim Senior, moyennant un traitement proto-oulipien similaire, il devient *ish Hamas*, « homme de violence », et Selomoh Nunes Redondo, *shunra bisha*, « le mauvais chat ». Lorsque les trois noms sont réunis, Senior-Redondo-Tsolla, cela donne *sherets*, « vermine », et le trio n'est plus désigné qu'ainsi. Le prologue s'achève sur une formule de *herem* (excommunication majeure), que David Aboab décrète à l'encontre de ces trois personnages et de leurs sectateurs.

Dans ce texte passionnant, Aboab a construit avant tout une véritable machine de guerre anti-Solla, bien plus qu'un récit ordonné des événements. Chacune des parties du dialogue, ou journées, contient un ensemble d'accusations-calomnies d'ordre différent : les attaques sont personnelles le premier jour, avec l'évocation d'origines et de professions honteuses pour la famille du rabbin De Solla, la dépravation du personnage, qui aime danser et affectionne une certaine veuve qui s'adonne à la magie ; le deuxième jour, la vérité selon Aboab est dite sur son ignorance et ses manquements aux commandements, et enfin la troisième partie du dialogue propose une critique des opinions halakhiques formulées par De Solla depuis son arrivée sur l'île : à savoir son avis sur la question du contrat de mariage, sur la façon d'agiter les espèces végétales pour observer le commandement du *loulav* lors de la fête des cabanes, et jusqu'à sa façon de tenir les *tsitsit* (les franges) de son châle de prière pendant la récitation du *Shema*,

chacune des déconstructions étant accompagnée de références halakhiques<sup>13</sup>. Aboab se livre à un véritable massacre à la plume. Il se décrit lui-même comme un mouton au milieu des loups, un être loyal envers ses protecteurs et persécuté par De Solla et ses complices, qui manigencent son expulsion.

Ce texte comporte un certain nombre de difficultés d'interprétation, au-delà même du sens littéral : on doit s'interroger d'abord sur les raisons qui ont poussé Aboab à le rédiger. Mon hypothèse est qu'il s'agit là d'une œuvre commandée par Penso, dans le dessein de mettre à profit le savoir et les talents de plume de David Aboab pour s'en servir comme d'une arme contre ses ennemis. Ensuite, ce manuscrit dans lequel Aboab se pose en défenseur de l'orthodoxie et de l'observance face à un rabbin décrit comme dévoyé, ne cadre pas vraiment avec le portrait du David Aboab dépeint par les témoignages recueillis à Curaçao et à la Jamaïque à son encontre, qui insistent sur le laxisme religieux du personnage et sa critique permanente de la norme religieuse. Ainsi, de ce premier chapitre de l'existence d'Aboab, il ressort un tableau plein de discordances, en décalage avec les témoignages de laxisme religieux recueillis à Curaçao et à la Jamaïque. Personnage à l'esprit et à la langue acérés, à la fois défenseur de l'orthodoxie et semble-t-il peu orthopraxe. La certitude majeure réside dans le fait que ce lettré itinérant a pour toute richesse son savoir et ses talents d'écriture, qui sont la source exclusive de son capital social.

Il semble plausible d'affirmer que les dirigeants de la communauté de Curaçao n'ont pas lu *Emet veyatsiv*. D'ailleurs, à l'exception bien sûr des rabbins, et de quelques lettrés, ils auraient été bien en mal de le comprendre. Ils connaissent néanmoins son existence, présument qu'Aboab y raconte sa vie en Jamaïque et ses désaccords avec De Solla, qu'il contient sans doute des propos désobligeants, et ils demandent aux syndics d'Amsterdam d'interdire à Aboab de le publier. C'est en effet dans cette intention, ainsi que pour être blanchi des accusations et de la peine de bannissement pesant sur lui, qu'Aboab se rend à Amsterdam, où il se trouve au printemps 1747. Amsterdam est alors l'un des centres de l'imprimerie juive, et indépendamment du caractère polémique de son œuvre, David Aboab

13. Staatsarchief Amsterdam, 334-1028B, f°349-58, copie des lettres et témoignages expédiés depuis Kingston à Curaçao.

rejoint par cette démarche de nombreux auteurs de manuscrits qui gagnent les bords de l'Amstel dans l'espoir de faire imprimer leurs travaux<sup>14</sup>. Dénoncé pour ses propos infamants par un étudiant du séminaire Ets Haim de la communauté portugaise Talmud Torah – ce dernier convoitant un poste à Curaçao, Aboab est convoqué par les syndics d'Amsterdam en mars 1747. Il accepte de signer un papier de pénitence par lequel il s'engage à ne plus tenir de propos infamants et à ne rien publier sans l'accord du *Mahamad* (le conseil dirigeant) de la communauté d'Amsterdam. Il est tout à fait curieux qu'il ne soit pas sanctionné plus sévèrement. Les syndics s'en expliquent d'ailleurs en disant qu'ils sont conscients de sa malice, qu'il emploie son savoir pour faire le mal et semer la discorde, mais qu'ils ont été indulgents parce qu'il était « *delirante* ». À mon sens, les syndics de Talmud Torah n'ont alors qu'une hâte, comme cela arrive souvent avec les fauteurs de trouble, c'est de le voir quitter Amsterdam, et lui proposent peut-être une aide au départ en échange de sa soumission. Il n'est pas absurde de penser également, car les factions curaçoennes ont leurs antennes en métropole, que le clan Penso a fait pencher la balance de la police communautaire dans le sens de l'indulgence. David Aboab disparaît des sources communautaires et portugaises à la suite du compromis de soumission passé avec le *Mahamad* d'Amsterdam au printemps 1747.

## DEUXIÈME ACTE, DAVID ABOAB À LONDRES

Dans un entrefilet discret du *Gentleman's Magazine* daté du 17 février 1748, apparaît la mention suivante, au sujet de la conversion d'un certain juif : « A Jew, very skilful in the Hebrew and Chaldee was, after a proper confession of his faith, publicly baptiz'd at the meeting-house in Paul's Alley, Barbican »<sup>15</sup>. Il n'est guère permis de douter que c'est la conversion de David Aboab qui est ainsi rapportée au milieu des nouvelles mondaines, politiques,

14. Le rabbin Selomoh Salem, quelques années plus tard, se rend également à Amsterdam afin d'y publier ses écrits à la fin des années 1750, et se voit alors offrir le poste de rabbin ; il était arrivé à plusieurs reprises auparavant que la communauté engage un rabbin de passage. Le poète Daniel Lopes Laguna (c.1640-1730), né dans la péninsule Ibérique puis établi à la Jamaïque, choisit lui de se rendre à Londres pour faire imprimer ses travaux.

15. *Gentleman's magazine*, 1748, vol. 18, p. 90, 18 février 1748.

philosophiques. En effet, elle correspond aux informations qu'il donne dans son récit de conversion qui paraît peu après, intitulé : ספר חסד ואמת – *Sefer hesed ve'emet The Mercy and Truth. Or, a brief account of the dealings of God with David Aboab, A native of Venice : born and educated a jew, but now converted, from the darkness and blindness of Judaism, to the glorious light of the Gospel of Christ.* Cette mention constitue la première apparition, à notre connaissance, d'un David Aboab en Angleterre.

Cet opuscule d'une cinquantaine de pages est divisé en trois parties, qu'annoncent les titres et les sous-titres, dans une page de titre ternaire, et sans doute l'obsession trinitaire n'est-elle pas tout à fait étrangère à cette mise en titre et en page : ספר חסד ואמת – [*Sefer hesed ve'emet*] *The Mercy and Truth. Or, a brief account of the dealings of God with David Aboab, A native of Venice : born and educated a Jew, but now converted, from the darkness and blindness of Judaism, to the glorious light of the Gospel of Christ* [1]. *To which is subjoined a Compassionate Expostulation to his Brethren the Jews* [2], *Concerning Many of their Superstitions ; with Sevrал Proofs from the Old Testament, that the Messiah is already come : With other Doctrines and Particular Remarks upon Ancient Prophecies concerning their Conversion* [3].

La page de titre seule mérite l'attention : elle mêle caractères hébreux et romains, le corps du titre en langue anglaise est encadré par deux citations en hébreu : celle du titre, en haut de la page, et un long passage d'Isaïe, en bas de page : « *Et en ce jour-là, le Seigneur étendra une seconde fois la main pour reprendre possession du reste de son peuple, qui aura échappé à l'Assyrie, à l'Égypte, à Patros, à Kouch, à Elâm, à Sennaar ; à Hamat et aux îles de la mer.* »<sup>16</sup>. L'effet de ce passage en hébreu, inséré sans traduction, est avant tout visuel, et une démonstration performative en soi. Il est tiré du début du livre d'Isaïe, et s'insère dans la vision des temps messianiques associée à la venue du descendant de David, vision interprétée de longue date par l'exégèse chrétienne comme préfiguration du Christ, même si les lectures modernes au sein même des courants réformés sont loin d'être uniformes<sup>17</sup>.

16. Isaïe 11, 11.

17. Voir par exemple Brevard S. Childs, *The Struggle to understand Isaiah as Christian Scripture*, Cambridge, 2004, en particulier dans le chapitre consacré aux lectures d'Isaïe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, p. 230-238, sur le caractère novateur de

Cette dimension préfiguratrice du texte de la Bible des juifs est rendue plus claire encore car la citation d'Isaïe est suivie immédiatement d'un passage en anglais de l'Épître de Paul aux Romains, qui marque la continuité thématique et spirituelle entre l'Ancien et le Nouveau Testament, en reprenant exactement le questionnement sur Dieu rejetant son peuple, discuté dans Isaïe : « I say then : Hath God cast away his People ? God forbid ; for I also am an Israelite of the Seed of Abraham »<sup>18</sup>.

L'opuscule *The Mercy and Truth* s'organise en trois temps ; il débute par un récit de conversion sur un substrat de narration autobiographique, quitte la dimension individuelle pour présenter une démonstration exégétique sur la vérité du christianisme, puis s'achève sur un tableau affligeant de la misère spirituelle et morale des juifs et de leurs pratiques superstitieuses.

Le récit de conversion lui-même se présente comme un diptyque, dont le premier volet déroule une histoire de vie en forme d'une succession de miracles annonciateurs de la conversion, au nombre de dix, datés entre 1726 et 1747 : ces derniers scandent ses années d'enfance à Venise, enfant chéri de la Providence sauvé à plusieurs reprises de grands dangers, victime d'une quasi-nyade dans les canaux gelés, d'une estrade qui s'effondre lors d'une traditionnelle chasse au taureau durant le carnaval, ou encore d'un violent orage sur le Po alors qu'il se rendait à Ferrare. La narration de ce chapelet de miracles se double de l'évocation de la rencontre avec le Nouveau Testament, qui se répète en imprimant à chaque fois davantage sa marque sur l'esprit du jeune homme. Passé à l'âge adulte, il continue d'être choyé par la Providence, durant ses tribulations en mer des Caraïbes, entre la Jamaïque, la côte de Caracas, Curaçao et la Hollande, sauvé à maintes reprises de l'hostilité des hommes et des éléments. Plus il avance dans la relation des dangers auxquels il échappe, plus son salut est dû à l'exhortation explicite au Dieu des chrétiens : l'épisode de l'orage sur le Po, qui se déroule alors qu'il est âgé de dix-neuf ans et est tout à fait juif, est une réécriture de l'histoire de Jonas dans

l'approche philologico-historique de Grotius, lequel resitue le livre d'Isaïe dans le contexte des guerres d'Assyrie, en rupture avec la tradition préfigurationniste de l'exégèse chrétienne.

18. « Je dis donc : Est-ce que Dieu a rejeté son peuple ? Loi de là ! Car moi aussi, je suis Israélite de la postérité d'Abraham », Rom, XI, 1.

la tempête ; dans le cas d'Aboab, la furie des flots ne cesse que lorsqu'il en appelle à Dieu en ces termes : « Oh Lord, be merciful unto me, for thy Sake, and for the Sake of Jesus Christ, thine only son » ; son récit mentionne la présence d'un autre juif qui le couvre d'injures et de malédictions, et menace de le jeter à la mer, conduit par la Providence à succomber quelques jours plus tard lors d'un duel à Ferrare. Il est aisé de remarquer l'exacte similitude entre la géographie miraculeuse du futur converti et l'itinéraire de notre Aboab première version. La seule nouveauté dans le parcours décrit est une étape à Londres durant laquelle Aboab aurait entendu, peu avant de s'embarquer pour la Jamaïque en 1740, après une rencontre accidentelle, plusieurs sermons du Révérend Whitefield (1714-1770), prédicateur et théologien méthodiste, l'un des acteurs du « Grand Réveil » américain<sup>19</sup>.

Dans ce récit, où alternent selon une série de clichés, les miracles préfigurateurs, avec les étapes de l'éveil de l'âme à la vérité du christianisme, – soit *sponte sua*, soit du fait de rencontres textuelles ou personnelles –, Aboab dresse le portrait d'un juif déjà proto-chrétien : les miracles préservent l'enfant pour une destinée encore obscure, mais singulière, laquelle s'éclaire alors que s'impose la conscience de la vérité chrétienne au cours d'un parcours naturel et surnaturel<sup>20</sup>. Si la confrontation des informations de ce récit avec les déplacements connus d'Isaac Aboab « première manière » fait apparaître une correspondance chronologique presque parfaite, il convient de souligner que nulle mention n'apparaît concernant ses rapports avec les juifs locaux : sa seule qualité avouée, outre celle de chrétien en gestation, est d'être marchand. En 1748, de retour à Londres via la Hollande – sans autre détail sur ses raisons d'y être –, Aboab substitue au récit des miracles la description de sa route vers le baptême, ponctuée des sermons du révérend Richard Burnham, « evangelical minister and servant of Jesus Christ, who

19. Voir la chronologie et l'itinéraire de Georges Whitefield qui revient brièvement en Angleterre en 1740-41, se brouille avec l'autre grande figure du méthodisme, John Wesley, et tient toute une série de séances de prédication en plein air à Moorfields et Kennington Common à Londres, *Sermons of George Whitefield*, Hendrickson publishers, 2013, p. X.

20. Todd M. Endelman, « Memories of Jewishness : Jewish Converts and their Jewish Pasts », in *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Elisheva Carlebach *et al. ed.*, Brandeis University Press, 1998, p. 311-329.

has been very useful to me, whom with great Reason and Truth I must call my Spiritual Father, as he was the instrument under God, for the bringing of me to a saving Acquaintance with his Son Jesus Christ »<sup>21</sup>. Il est piquant de noter que David Aboab date de ce temps son inclination plus appuyée pour l'examen des Saintes Écritures. Le travail d'évangélisation prend la forme à la fois de la condamnation du blasphème dans lequel vivent ses congénères juifs et d'une prédication assidue fondée en bonne part sur la Bible juive et en particulier sur les Psaumes. La résolution d'Aboab de s'éloigner de la communion des juifs se fortifie au fil des prêches, aidée par le constat de leur déchéance, « how the Jews are fallen from a high State to the lowest one »<sup>22</sup>. Des Psaumes, les discussions privées et les prêches s'orientent vers le Nouveau Testament, et le coup de grâce survient avec le commentaire par Richard Burnham d'un passage de la première épître de Paul à Timothée « Who was before a Blasphemer and a Persecuter, and injurious ; but I obtained Mercy, because I did it ignorantly in Unbelief »<sup>23</sup>. D'autres figures apparaissent dans l'entourage de Burnham, lequel semble ne pas quitter Aboab dans le récit, qui confortent par leurs propos, par des textes, le dessein de la conversion, la crise violente du bouleversement de l'âme laissant la place désormais à la suavité, la douceur et la consolation. Le baptême a lieu le mercredi 17 février, et lors de l'immersion, une citation du livre de Job s'impose à Aboab, qui figure en hébreu dans le texte, car elle est plus emphatique que sa traduction anglaise<sup>24</sup>. Le lieu du baptême, s'il faut en croire le *Gentleman's Magazine*, est Saint Paul's Alley, Barbican : cette église, dotée d'un baptistère érigé en 1716, et partagée par deux congrégations baptistes, est l'un des lieux de prédication non conformiste qui pullulent dans la capitale<sup>25</sup>. Le récit d'Aboab est publié à nouveau plus d'un demi-siècle après sa première parution, en 1815, alors que se développent les entreprises de conversion des juifs avec

21. *Mercy and Truth*, op. cit., p. 11

22. *Ibid.*, p. 13.

23. 1-13.

24. *Mercy and Truth*, op. cit., p. 18.

25. Sur cette église qui fonctionne jusqu'en 1777, voir Walter Wilson, *The History and Antiquities of Dissenting Churches and Meeting Houses in London, Westminster and Southwark*, Londres, 1810, vol. 3, p. 228-233 ; Jennifer Farooq, *Preaching in Eighteenth-Century London*, Boydell & Brewer, 2013, p. 28-30.

en particulier la création en 1809 de la London Society for the Promotion of the Conversion of the Jews<sup>26</sup>.

Le troisième volet du pamphlet, abordé ici dans le but de fournir un panorama d'ensemble de l'opuscule, est un catalogue des superstitions et erreurs des juifs, qui s'ouvre sur le constat de leur ignorance de la langue hébraïque et des Écritures, due à la fois à l'incompétence des maîtres, à l'habitude de se contenter de la mémorisation du texte cantilé, et surtout au fait que les années d'initiation laissent place rapidement et exclusivement à l'étude du Talmud. S'ensuit la liste des « ridiculous superstitions that the fabulous and blasphemous Talmud oblige you to believe for divine » : le port des phylactères, l'abattage rituel, l'observance du sabbat, la bénédiction de la nouvelle Lune, les pains azymes de la Pâque, les rites liés aux fêtes de Pourim ou des Cabanes, l'usage de vider ses poches symboliquement près d'un cours d'eau pour se débarrasser des fautes commises au moment du Nouvel An, etc. Cette section présente une combinaison de descriptions rituelles enveloppées dans un tissu de condamnation et de dérision<sup>27</sup>.

Le second volet du pamphlet signé de David Aboab, intitulée « Compassionate address to my brethren the Jews », est la pièce centrale et majeure du récit de conversion. Il s'agit d'une démonstration en forme de leçon de lecture de l'Ancien Testament à l'attention de ses frères juifs demeurés dans l'affliction et l'aveuglement, qu'il compare à des cailloux abjects et délaissés qui autrefois avaient été des pierres précieuses et des rubis. De longues citations en hébreu ponctuent cet exposé, dont l'objectif trouve une formulation sans ambiguïté : « Be undeceived, O my Brethren, and be convinced and persuaded (if you regard the everlasting Welfare of your souls) to read and study carefully the Holy Scriptures. I don't speak only of the New Testament, which is a plain and bright Light, a very clear Sun ; but for the Old Testament too. In the Old Testament you will find Proofs and Reasons that may convince you and persuade you of the Truth of the Christian

26. David Aboab, « Narrative of the Circumstances which led to the conversion of Mr. David Aboab, who was baptized by the Rev. Richard Burnham, of Ratcliff, on the 17th of February, 1748. Related by Himself », *Jewish Repository* 3, 1815, p. 255–58, p. 289–94.

27. *Mercy and Truth, op. cit.*, p. 31-42.

Religion, and not leave a doubt upon your Conscience, if you would carefully attend unto it without Prejudice »<sup>28</sup>.

L'un des objectifs de l'exposé de David Aboab est d'établir que le Messie est déjà venu, accomplissant les prophéties bibliques, et que ce Messie est le Christ. Ce faisant il rejoint l'un des argumentaires les plus convenus dans les récits de conversion comme dans les échanges polémiques entre chrétiens et juifs, depuis la célèbre dispute de Barcelone, consacrée tout entière à cette thématique, et au-delà. L'autre dessein d'Aboab est de prouver à ses lecteurs juifs présumés que la source indubitable de la Trinité se trouve dans l'Ancien Testament. Ce faisant, en même temps qu'un récit de conversion « classique », Aboab livre un pamphlet qui s'inscrit de façon patente dans un courant important de la scène théologico-scientifique anglaise du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, le courant hutchinsonien.

### UN JUIF LETTRÉ AU SERVICE DES HUTCHINSONIENS

Il est indispensable d'éclairer ce mouvement, et d'évoquer les enjeux du débat autour de la pensée et de la méthode de Hutchinson – mort en 1737 –, pour comprendre la teneur, la tonalité et les fonctions non seulement de ce récit de conversion, mais de l'ensemble des textes signés par Aboab II, d'autant plus que du volet anglais de l'histoire de David Aboab nous ne connaissons que ce que laissent percer ses publications.

La démarche hutchinsonienne, longtemps considérée par l'historiographie comme « excentrique ou obscurantiste »<sup>29</sup>, et ses tenants comme des égarés ou des marginaux, a connu une réévaluation et une recontextualisation qui ont conduit à réhabiliter ses catégories et son discours et à en faire un chapitre digne d'intérêt de l'histoire intellectuelle de l'Angleterre des Lumières. La pensée de Hutchinson ne peut être en effet aisément reléguée au cabinet des curiosités, tout d'abord parce qu'elle enrichit de son argumentaire la confrontation séculaire entre le Livre de la Nature et le Livre des

28. *Mercy and Truth*, *op. cit.*, p. 22.

29. Nigel Aston, « From personality to party : the creation and transmission of Hutchinsonianism, c. 1725–1750 », *Studies in History and Philosophy of Science*, Volume 35, 2004, p. 625.

Écritures et alimente l'arsenal anti-déiste et anti-newtonien<sup>30</sup>, mais aussi parce qu'il est indéniable que les théories hutchinsoniennes représentent une pensée dominante à Oxford durant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce courant constitue une expression radicale d'un plus vaste débat sur l'authenticité et l'utilité du texte biblique massorétique transmis par les juifs qui occupe l'essentiel du XVIII<sup>e</sup> siècle anglais et dont l'aspect le mieux connu est dans les décennies qui suivent l'entreprise de Benjamin Kennicott pour établir un texte biblique indépendant de la tradition massorétique, à partir de manuscrits antérieurs à l'imprimerie<sup>31</sup>.

John Hutchinson (1674-1737) commence son parcours dans le Yorkshire en aidant un médecin naturaliste, John Woodward, à collecter des fossiles dans l'idée de réconcilier l'Ancien Testament avec la géologie, et pour ce dernier de montrer la vérité du récit biblique de la création. Hutchinson part du postulat que la Bible est nécessaire et suffisante pour comprendre l'univers tout entier, ses lois, ses secrets. Si l'Écriture est le guide fondamental pour comprendre le plan divin, le moyen d'expression de ce plan est la langue hébraïque, et elle seule peut donner accès aux codes de l'Écriture et permettre de déchiffrer les vérités philosophiques tout comme de comprendre le monde physique. Nul n'est besoin de recourir à l'expérience pour saisir la trinité élémentaire, l'air, le feu, l'eau, inscrite dans la Genèse et expression de la Sainte Trinité. Cependant, contrairement à la tradition mystique de l'hébraïsme chrétien inauguré par Pic de la Mirandole, qui attribuait aux juifs un rôle de conservation et de transmission des secrets de la langue hébraïque, l'entreprise de Hutchinson est teintée d'un antijudaïsme hargneux. Il rejette la tradition du texte vocalisé établi par les massorètes juifs et insiste sur la nécessité de revenir à un texte biblique purement consonantique,

30. David S. Katz, « The Hutchinsonians and Hebraic Fundamentalism in Eighteenth-Century England », in *Sceptics, Millenarians and Jews*, David S. Katz, Jonathan I. Israel ed., Leyde, Brill, 1990, p. 237-255. David Katz rappelle en particulier l'apport des travaux de Richard Popkin, et l'idée que certaines conceptions qui apparaissent aujourd'hui comme de bizarres impasses ont eu parfois un impact historique à l'égal des découvertes scientifiques indiscutées. Voir Richard Popkin, « The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy », *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 2, Daniel Garber ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 393-422.

31. David Ruderman, *Jewish Enlightenment in an English Key*, op. cit., *passim*, qui analyse les réponses juives à ces entreprises, et sur Kennicott et les acteurs de ce débat chap 1, p. 23-56.

mais outre ce parti pris, son entreprise souligne la nécessité d'une langue purifiée des machinations juives, des démons du rabbinisme et d'une interprétation selon une méthode non altérée par les juifs. Hutchinson, puis ses disciples, cherchant à évacuer la médiation juive, élaborent ainsi une nouvelle modalité de l'hébraïsme chrétien antijuif, en rupture patente avec les traditions philosémites des hébraïsants anglais du siècle précédent<sup>32</sup>. L'herméneutique développée par Hutchinson repose sur l'examen des racines trilittères consonantiques du lexique biblique, de la Genèse en particulier, en appliquant au besoin le principe exégétique selon lequel toutes les permutations des lettres formant une même racine sont autorisées, liées par le sens et interchangeable. La matrice trinitaire est donc au centre de la méthode exégétique. L'exemple le plus célèbre des démonstrations exégético-théologico-scientifiques de Hutchinson fondé sur cette méthode de lecture apparie les deux mots hébreux lourd, ou poids (כבד) et gloire (כבוד), constitués de la même succession de consonnes, Q, V, D pour en conclure, après avoir éliminé la lettre ך, *mater lectionis* insérée par les massorètes, que la gravité est le produit de la gloire divine, et non la force obscure proposée par Newton. L'hébreu purifié des altérations juives devient une clé herméneutique et épistémologique qui permet de construire une véritable machine anti-newtonienne<sup>33</sup>. Cela explique le succès à Oxford de la doctrine hutchinsonienne, laquelle trouve un auditoire d'autant plus enthousiaste qu'elle permet aux théologiens de l'Église établie de contrer la philosophie newtonienne<sup>34</sup>. Plus que par les écrits de Hutchinson lui-même, fort abscons, le succès de sa doctrine à Oxford est assuré par ses disciples, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant qu'elle ne soit adoptée en Écosse puis transplantée en Nouvelle Angleterre<sup>35</sup>.

Si l'on revient à présent à l'opuscule *Mercy and Truth* paru sous le nom de David Aboab en 1748, la dimension hutchinsonienne

32. *Ibid.*, p. 254 (« anti-Jewish brand of Hebraism », l'expression est de D. Katz) ; sur le philosémitisme anglais, la bibliographie est vaste, voir l'ouvrage classique de David Katz, *Philo-semitism and the Readmission of the Jews to England. 1603-1655*, Oxford, Clarendon Press, 1982, et Eliane Glaser, *Judaism without Jews. Philosemitism and Christian Polemic in Early Modern England*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 34-63.

33. *Ibid.*, voir p. 240-1 pour cette démonstration.

34. « The Hutchinsonians.. », *op. cit.*, p. 240-241, 245.

35. *Ibid.*, p. 247-8.

de sa démonstration sur les sources vétéro-testamentaires de la Trinité acquiert toute son intelligibilité. Sans reprendre dans le détail les éléments développés par Aboab à l'attention de ses frères juifs demeurés dans l'aveuglement, on peut néanmoins en retenir quelques-uns : Aboab puise tout d'abord dans le répertoire des noms divins et de leurs occurrences scripturaires, reprenant ainsi des arguments multiséculaires sur la préfiguration trinitaire contenue dans la Genèse. Il invoque ainsi la forme grammaticale du nom de Dieu le plus courant, *Elohim*, qui contient une terminaison caractéristique du pluriel (**im**), ou encore la parole divine même qui marque cette pluralité : « Faisons l'homme à **notre** image, à **notre** ressemblance »<sup>36</sup> (נעשה אדם בצלמנו כדמותנו). Il allègue encore le passage du Deutéronome d'autant plus apte à impressionner les juifs qu'il ouvre la prière du *Shema*, l'un des éléments majeurs de la liturgie juive ; l'interprétation de Hutchinson vise à démontrer la caducité du sens littéral, conçu dans la tradition juive comme un hymne à l'unicité de Dieu : « Écoute, Israël : [l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel] est un ! »<sup>37</sup>. Dans cette recherche des fondements trinitaires, l'apposition des trois noms de Dieu – ici les trois éléments encadrés par les crochets ci-dessus – est comprise comme la preuve mosaïque de la Sainte Trinité. Pour achever ce survol de l'argumentaire hutchinsonien d'Aboab, mentionnons l'incontournable citation d'Isaïe, livre qui constitue le matériau par excellence de toutes les approches préfigurationnistes de l'Ancien Testament : là encore, ce passage est très familier à tout juif ayant jamais participé à un office collectif (par opposition à la prière individuelle), puisqu'il figure dans la répétition collective de la *Amida* (élément central des offices, qui se récite debout, d'où son nom), laquelle avec le *Shema* et le *Kaddish* constituent le socle de la liturgie juive : « S'adressant l'un à l'autre, ils [les Séraphins] s'écriaient : **Saint, Saint, Saint** est l'Éternel-Cebaot ! Toute la terre est pleine de sa gloire ! »<sup>38</sup>. Dans cette lecture, la répétition triple du mot saint, qui renvoie à l'Éternel, ne peut signifier autre chose qu'une évocation trinitaire<sup>39</sup>.

36. Genèse, 1-26.

37. Deutéronome, 6-4 : שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד

38. Isaïe 6-3, וקרא זה אל זה ואמר, וקדוש, קדוש, קדוש

יהוה צבאות מלא כל הארץ כבודו

39. *Mercy and Truth*, op. cit., p. 23-24.

La démonstration d'Aboab est d'inspiration directement hutchinsonienne, non seulement dans sa démarche linguistique, dans son contenu, dans son dessein, mais également dans le ton adopté, tout empreint du mépris, de la détestation des juifs, de leur ignorance et de leurs superstitions, qui caractérise la pensée du trinitariste anglais<sup>40</sup>. Ce même ton, ces mêmes invectives à l'encontre des inventions, de la superstition et des machinations des rabbins, se retrouve dans l'ensemble des opuscules parus sous le nom de David Aboab, tout comme le dédain hargneux de tout le courant hutchinsonien à l'égard des massorètes<sup>41</sup>.

S'intéressant au nom de Dieu, dans cet écrit et par la suite, Aboab intervient dans l'un des débats les plus suivis au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui porte sur les noms de Dieu et enflamme les esprits bien au-delà du cercle des savants, au point d'être communément abordé dans les journaux. Si le récit de conversion d'Aboab illustre la pensée de Hutchinson sur un mode élémentaire – en termes éditoriaux modernes, on dirait « Hutchinson pour les nuls » –, l'une de ses publications suivantes constitue une contribution remarquée qui fait de lui l'une des voix qui se répondent dans les polémiques virulentes aux confins de la science et de la théologie sur *Elohim/elahim*, lesquelles à partir de 1750 mobilisent tous les acteurs et courants de l'exégèse en Angleterre. Hutchinson avait affirmé que *Elohim* provient de la racine *alah* qui signifie prêter serment ; les libertés habituelles autorisées par sa méthodologie avec la vocalisation permettent de passer de *Elohim* à *Elahim*, mais la question n'est pas simplement d'ordre linguistique : l'affirmation grammaticale sert ici de fondement à une construction théologique double, à savoir la preuve de la pluralité divine, et aussi l'idée que les éléments constituant cette pluralité sont liés par une alliance entre elle, un *berit*, contenue dans la notion de serment<sup>42</sup>. Cette idée suscite la réfutation du pasteur Thomas

40. L'un des termes courants employés par Hutchinson pour désigner les traditions textuelles et productions des juifs est « rubbish » : voir par exemple, *Moses, Sine Principio, Philosophical and Theological Works of the Late Truly learned John Hutchinson*, Londres, James Hidges, 1748, vol 3, p. x, p. 82.

41. Voir par exemple : *A Short, Plain and Well-Grounded Introduction to Christianity, with the fundamental maxims of Jesus-Christ ; and the confession of a true Christian, Translated into English by David Aboab*, Londres, J. Oswald, 1750, p. x.

42. David B. Ruderman, *Jewish Enlightenment in an English Key*, op. cit., p. 62-63.

Sharp, lequel rejette aussi bien la méthode que ses conclusions, à savoir l'alliance entre les personnes divines avant la création. Aboab réplique à Thomas Sharp, en fournissant une illustration de la position hutchinsonienne fondée sur sa connaissance de la grammaire hébraïque : *Remarks upon Dr Sharp's two dissertations concerning the etymology and scripture-meaning of the Hebrew words Elohim and Berith*<sup>43</sup>. Dans ce livret tout entier consacré à la défense de la méthode exégétique et partant de la théologie hutchinsonienne, Aboab mène une enquête lexicale sur le terme *alahlelah*, construisant ce faisant une concordance biblique *ad hoc* à partir d'un texte épuré de l'apport des massorètes. Il conclut de cette exploration qu'il est légitime de dériver *Elohim* de *Alah*, et que l'idée de serment, d'alliance se justifie entièrement dans ce cas, même si ce n'est pas le sens premier du mot<sup>44</sup>. Une fois cette association établie dans la première partie du traité, Aboab examine le sens de *Berith* dans la seconde, pour démontrer, avec Hutchinson et contre Sharp, que ce dernier peut et doit être entendu aussi dans son acception de purification. La langue, les mots se mettent au service de l'affirmation théologique fondée sur l'articulation de sens et d'étymologie entre *alah-elohim-berith* (serment-Dieu-purification/alliance) : un pacte-*elah* a été fait par Dieu avant la création du monde pour racheter l'homme pécheur, Dieu-*Elohim* lui-même porte un nom qui évoque cette alliance, et l'Alliance-*Berith* porte en son sein et en son nom la purification rédemptrice annoncée<sup>45</sup>.

Avec ces écrits, David Aboab auteur prend donc place aux côtés des disciples les plus connus de Hutchinson, Julius Bates et Robert Spearman, pour défendre la méthode et la théologie du maître, contre l'école adverse, incarnée en particulier par Thomas Sharp. Il représente dans ces échanges une voix mineure, mais néanmoins audible, dont le sens est assez clair du point de vue de l'histoire intellectuelle des Lumières et contre les Lumières

43. Le sous-titre en est : *By David Aboab, professor and teacher of Hebrew, Chaldee, Italian, Spanish and Portuguese*, Londres, 1751.

44. *Remarks upon Dr Sharp's, op. cit.*, p. 67.

45. *Ibid.*, p. 22-23 : « Now that a Covenant was made by God to redeem fallen Man before the foundation of the World is evident from many places in the New Testament [...] Lastly, God assuming a Name from the Transaction of swearing to a Covenant, the Purport of which was to redeem Man from Sin and Misery, undoubtedly conveys a most comfortable and rational Idea ».

anglaises. Rapportés à l'aune de la biographie de David Aboab qui nous occupe ici, ces écrits constituent en revanche une source de questions et de perplexité.

### L'OBSCURE CLARTÉ DE LA CONVERSION

La question essentielle est d'une simplicité confondante : a-t-il écrit ces opuscules ? Pour qui a lu son manuscrit hébreu, *Emet ve yatsiv*, le premier mouvement, la première réponse ne peut être que négative : impossible en effet de reconnaître le style, l'esprit, la pointe, la verve, la violence, l'inventivité et l'humour dudit manuscrit. Par ailleurs, il semble difficile de croire qu'il ait pu acquérir une telle maîtrise de la langue anglaise en l'espace de quelques mois, même si l'on prend en compte son passage par la Jamaïque. Il semble plus raisonnable de faire l'hypothèse pour son récit de conversion dans un premier temps, qu'il a été rédigé de la main d'un homme d'Église, sans doute celui-là même qu'il désigne dans sa relation comme un compagnon de tous les instants du temps de la préparation à la conversion.

En cela, son cas rejoindrait celui de nombreux convertis, dont les récits de conversion sont couramment produits par des clercs et non de la plume des convertis eux-mêmes, comme le souligne Todd Endelman<sup>46</sup>. Des motifs de critique interne confortent cette hypothèse : « Aboab », ou l'auteur de ce récit, écrit en théorie pour un lectorat juif ; or, lorsque sa démonstration trinitaire mentionnée ci-dessus s'appuie sur deux des passages les plus lus dans tous les offices juifs, figurant dans le *Shema* et la *Amida*, seule la référence scripturaire est fournie, sans allusion aucune à leur fonction liturgique. Enfin, le fond et la forme sont trop profondément et exclusivement hutchinsoniens pour avoir été écrits entièrement par un néophyte. Le sceau typiquement hutchinsonien transparaît en particulier dans les modalités de la détestation des juifs et de leurs pratiques, marque distinctive de Hutchinson et de ses disciples, en dissonance avec de nombreux autres courants hébraïsants anglais clairement philosémites : « open your Eyes, my Brethren, and you

46. Todd Endelman, *Leaving the Jewish Fold : Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History*, Princeton University Press, 2015, p. 39.

will see and find that what you call divine Traditions are nothing but diabolical Abominations. [...] Open your Eyes, my Brethren, and you will see that the Talmud is no more than a Pick-pocket of your Money, and a diabolical Net for your souls »<sup>47</sup>.

L'hypothèse la plus radicale consisterait à considérer que David Aboab n'est qu'un prête-nom et un prétexte dans l'entreprise à la fois savante et conversionniste illustrée par les opuscules mentionnés ci-dessus. Le troisième pamphlet signé de son nom pourrait fournir des éléments allant dans le sens d'un auteur fictif : *A Short, Plain and Well-Founded Introduction to Christianity, with the fundamental maxims of Jesus-Christ ; and the confession of a true Christian, Published first at Venice in Arabic and Italian*<sup>48</sup>. Il s'agit d'un exposé des fondements du christianisme à l'intention des néophytes, dont Aboab ne serait que le traducteur. Tout d'abord cette publication fournit l'occasion d'une préface à tonalité et contenu hutchinsoniens caractérisés. Doit-on considérer l'histoire du manuscrit comme une généalogie fantastique, ce que laisserait entendre l'évocation des pérégrinations du texte originel dans la préface de David Aboab ? Composé en 1735 par un jésuite anonyme, missionnaire chez les Turcs, lui-même repent, converti à la vraie foi, ce dernier est confié à Venise à « Andrew Celsius », secrétaire de l'Académie des sciences de Uppsala, puis le texte passe de la Suède à Londres pour arriver entre les mains du « Dr Mortimer », et être traduit de l'italien et de l'arabe par David Aboab. Les connexions évoquées sont plausibles : Anders Celsius, astronome suédois bien connu pour ses travaux sur le baromètre, voyage bien en Europe durant ces années et se trouve à Londres en 1737, en contact avec Cromwell Mortimer, médecin et franc-maçon, secrétaire de la Société Royale de Londres<sup>49</sup>. S'agirait-il d'ancrer en autorité et en science un pamphlet conversionniste à tonalité hutchinsonienne en lui associant les noms de savants réputés, et plus encore de la cheville ouvrière du monde savant,

47. *Mercy and Truth*, op. cit. p. 39.

48. Londres, J. Oswald, 1750, préface, p.v.

49. (c.1693-1756), médecin anglais et secrétaire de la Société royale de Londres à partir de 1752. Voir sur ses liens avec Swedenborg et d'autres savants suédois, Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, secret agent on earth and in heaven : Jacobites, Jews, and Freemasons in early modern Sweden*, Leyde, Brill, 2012, p. 299 sq. Par ailleurs, Mortimer est aussi en contact avec Anders Celsius au sujet de la théorie newtonienne de la forme terrestre.

avec le secrétaire de la Royal Society de Londres ? La généalogie de ce texte comporte-t-elle des éléments d'authenticité ? Il est difficile de le savoir.

Peut-on envisager une autre hypothèse, moins radicale, d'une collaboration de David Aboab à la composition de textes qu'il n'écrit pas véritablement ? Son itinéraire de néophyte, sa connaissance profonde de l'hébreu, des textes et des rites juifs pouvaient faire de lui un partenaire de choix, et pour son apport effectif et pour le poids de sa signature, pour la captation de l'audience et de son attention. Tout ce que l'on sait pour l'instant de cette période anglaise vient de ces publications, et on ne peut le saisir que malaisément, du fait des écrans et des filtres utilitaires et conventionnels liés à son statut de savant néophyte étranger.

À bien des égards, l'itinéraire de David Aboab s'écrit en pointillé, sans que l'on puisse appuyer le trait comme l'historien épris de certitudes aime à le faire, construisant le discours sur des bases documentaires solides, cohérentes et indiscutables, loin du parcours labile, fuyant, embrumé d'un Léon l'Africain tel que le dépeint avec virtuosité Natalie Zemon Davis<sup>50</sup>. Peut-on identifier à coup sûr les deux David Aboab ou du moins réconcilier les deux volets de l'histoire en une seule biographie, tenir ensemble les épisodes, les styles, les aspects du personnage, subsumer les discordances sous une même histoire, au-delà des mutations liées à la conversion ? Entre le premier et le second David Aboab, la chronologie et la biographie concordent. On peut y ajouter des indices complémentaires, de nature différente : il n'est pas interdit de suggérer une autre explication à la hâte et à l'indulgence apparentes avec lesquelles les syndics d'Amsterdam expédient l'affaire Aboab au printemps 1747, à savoir la crainte entretenue par ces derniers de voir Aboab désertir le groupe de la façon la plus radicale, comme il avait menacé de le faire à Kingston. Dernier élément enfin, relevant de l'intuition des textes et du personnage plus que d'arguments rationnels irréfutables, l'écho entre les titres de son manuscrit et celui de son récit de conversion : *Emet veyatsiv* pour le premier, vérité et stabilité<sup>51</sup>, et *hessed va*

50. Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels : a Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, Farrar, 2006.

51. Cette traduction est approximative puisqu'en hébreu on a un substantif, vérité, et un adjectif signifiant stable, ferme.

*emet*, grâce et vérité, pour le second. Entre ces deux expressions, outre la similitude apparente, on peut établir des correspondances, en particulier autour de l'importance accordée à la question des phylactères : *Emet veyatsiv* est un texte liturgique qui est récité après la lecture du *Shema*, élément central de la liturgie juive, qui comporte en son centre le commandement du port des phylactères. Dans son opuscule *Hessed va emet*, Aboab consacre un long passage à démontrer l'erreur des juifs qui s'obstinent à pratiquer ce rite matériel, les renvoyant à un passage du livre des *Proverbes* : « Que la **bonté** [*hessed*] et la **vérité** [*emet*] ne te quittent jamais : attache-les à ton cou, inscris-les sur les tablettes de ton cœur »<sup>52</sup>. Ainsi dans le texte des *Proverbes*, la bonté et la grâce apparaissent littéralement comme les phylactères du cœur, et l'injonction comme un équivalent spiritualisé du commandement de porter les phylactères traditionnels formulé dans le texte du *Shema*. Les deux citations peuvent donc se lire en écho, et le passage au christianisme comme la traditionnelle transformation du rite en spiritualité, ici concrètement du rite des phylactères. Ces éléments fournissent à eux seuls des indications solides, quoique non absolues, pour l'identification entre les deux David Aboab.

Lorsqu'on s'attache à comprendre l'itinéraire spirituel, la simplicité de la démonstration s'évanouit. Peut-on se fonder sur les témoignages désignant son laxisme religieux, ses propos provocateurs, pour en faire des signes annonciateurs, on aimerait presque dire préfigurateurs, d'une conversion à venir ? Certes, alors qu'il est en Jamaïque, malade, délaissé de tous, privé des secours financiers de la communauté, il menace de vendre son *tallit* (châle de prière), ses livres, et d'aller au Portugal si on ne lui en vient pas en aide : il semblerait excessif de faire de ces propos d'un homme en colère, déclassé, un ensemble de jalons conduisant à l'adoption de la foi chrétienne... Parmi les témoignages de Jamaïque recueillis par le *Bet din*, le tribunal rabbinique, de Curaçao, l'un d'entre eux pourrait néanmoins laisser deviner un intérêt pour le christianisme, celui qui dépeint David Aboab entrant dans une église le jour du dimanche... mais là aussi seule l'analyse rétrospective et téléologique lui confère un surcroît de sens. Le fil est tenu et dépourvu d'une causalité patente, et cependant il demeure visible.

52. Proverbes 3, 3-4.

La concordance chronologique et géographique entre les deux itinéraires est quasi indiscutable, mais demeurent au-delà de tous les efforts d'importantes discordances, lorsqu'on s'intéresse à l'homme, à sa psychologie, à ses motivations, à ses croyances et à sa praxis. Elles existent déjà du temps où Aboab est encore juif, comme il a été signalé. Après le passage de la conversion, le plus difficile est de retrouver la trace, l'odeur, la patte du premier David Aboab dans le néophyte hutchinsonien ennemi des juifs et du judaïsme. Par moments seulement on croit néanmoins entendre un peu sa voix, lorsqu'il se plaint de l'incompétence des maîtres qui enseignent aux enfants l'inanité des apprentissages centrés sur la mémorisation et le chant, ou encore lorsqu'il vante la beauté ou la perfection de la langue hébraïque. Pour le reste, soit la conversion a émoussé sa plume acérée, lui a ôté tout mordant intellectuel et tout dard et art verbal, soit il n'est pas l'auteur, au sens strict de ces opuscules.

Un point commun majeur entre les deux temps présumés de cette existence mérite l'attention, le lien entre savoir, expertise judaïco-hébraïque et capital social : c'est son savoir distinctif qui permet à Aboab I d'être recruté dans le cercle d'élite de Penso pour servir de plume de commande contre les adversaires de ce dernier, rabbins et syndics, et c'est la qualité d'expert en choses juives et en hébreu qui rend le néophyte désirable dans la cohorte des auteurs hutchinsoniens. On peut imaginer la frustration de ce jeune savant/*talmid haham* qui voit ses compétences ignorées, ses décisions en matière de droit juif invalidées, et son œuvre censurée. La quête de la reconnaissance intellectuelle, la rencontre d'un milieu avide de savoir juif et hébraïque, constituent peut-être des facteurs explicatifs cruciaux pour comprendre ce qui peut l'être de la conversion. Aboab partage un certain nombre de traits en commun avec la figure de Moses Marcus, jeune juif ashkénaze originaire de Hambourg, converti au christianisme en 1723 à Londres, et exhibé par l'Église anglicane. Son savoir juif et hébraïque est également mis à contribution, mais ses aptitudes s'avèrent décevantes au regard des espérances de ses parrains d'Église. Reconnaissance, instrumentalisation, stratégie individuelle et écho public sont dans les deux cas les ingrédients majeurs de ces histoires de vie. Le beau titre de l'ouvrage que lui a en grande partie consacré David Ruderman pourrait également évoquer l'itinéraire de David Aboab,

*Connecting the Covenants*, et dans les deux cas, ces jeunes convertis jouent le rôle de médiateurs culturels entre mondes juifs et chrétiens. Au-delà de la singularité du parcours de David Aboab, singularité géographique, biographique, spirituelle, on peut s'interroger sur la façon dont sa conversion se rapporte à des types et à des modèles récurrents, tels que les a dessinés l'historiographie récente. Étudiant un certain nombre de figures d'apostats séfarades aux trajectoires tortueuses et picaresques dans la diaspora des judéoconvers du xvii<sup>e</sup> siècle, David Graizbord construit la catégorie intéressante de l'« aberrant sefardi », ou aberration séfarade : il avance l'idée que la déviance, définie comme instabilité sociale et religieuse pour des « transient sephardim », est sinon normative, du moins normale dans la diaspora séfarade du xvii<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. Moins fréquents au xviii<sup>e</sup> siècle, ces parcours séfarades aberrants ne sont cependant pas inexistants. Aboab, quoiqu'issu d'une grande famille séfarade, n'appartient pas à cette catégorie des juifs éphémères, nés dans le christianisme, qui, ayant traversé des aléas géographiques, religieux, spirituels parfois, circulent entre les espaces et les attaches, et sont, selon les termes de l'auteur, des « commuters ». Aboab appartient plutôt à la catégorie des juifs anciens, nés et élevés dans le judaïsme, ici dans une communauté renommée, instruit à bonne école, puis devenu maître et prédicateur itinérant. La caractérisation de Graizbord, commode en ce qu'elle permet de concilier l'idiosyncratie et le générique, n'est ici pas la plus pertinente.

Aboab ne relève pas non plus du modèle anglais de défection silencieuse, « drift and defection », qui caractérise le xviii<sup>e</sup> et le premier xix<sup>e</sup> siècles, éloignement graduel et multigénérationnel par lequel Todd Endelman désigne une spécificité anglaise de la seconde modernité et du xix<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>. Bien que tout à fait séfarade, Aboab se rapproche plutôt des convertis de l'aire germanique

53. David L. Graizbord, « A Historical Contextualization of Sephardi Apostates and self-styled Missionaries of the Seventeenth Century », *Jewish History*. 2005, 19, p. 287-313 : « The contextual evidence I have presented here, moreover, warns that the social and religious instability of some transient Sephardim, though far from normative, was normal in the sense that it fit logically within a range of historically-conditioned and hence predictable behaviors that early modern Sephardim exhibited » (p. 305).

54. « German Jews in Victorian England : A Study of Drift and Defection », in *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth Century Europe*, Jonathan Frankel, Steven J. Zipperstein ed., Cambridge University Press, 2004, p. 57-87.

moderne étudiés récemment par Todd Endelman : ce dernier décrit le converti typique dans l'espace allemand moderne comme un homme jeune, sans résidence fixe, dépourvu d'un emploi ou moyen stable de gagner sa vie, disposant d'un capital social pauvre, marqué donc par une certaine vulnérabilité matérielle et émotionnelle<sup>55</sup>. Elisheva Carlebach avait auparavant dressé le portrait collectif de ces convertis ashkénazes d'Empire dans son ouvrage *Divided Souls*<sup>56</sup> : comme beaucoup d'entre eux, qui sont professeurs, tuteurs, répétiteurs, Aboab occupe du point de vue socio-professionnel un poste de second rang, lorsqu'il enseigne à Curaçao, pour une modique allocation, dans le *bet midrash* (l'académie talmudique) de Mendes De Solla, ou lorsqu'il exerce comme prédicateur dans la confrérie de Penso. Ces figures allient souvent un savoir notable, une situation précaire caractérisée par l'itinérance, un maigre salaire et une faible considération. Comme tant d'autres convertis, comme Moses Marcus, mentionné plus haut, fils d'un riche marchand de diamants, qui se convertit à Londres en 1723, comme Karl Anton qui se convertit la même année qu'Aboab pour aller enseigner ensuite à Helmstadt, la seule voie de survie est de mettre leur expertise juive au service de leur nouvelle Église<sup>57</sup>.

D'autres aspects de la conversion d'Aboab font de lui un converti « générique », en particulier son récit de conversion et son autobiographie. Ce dernier est tissé de deux fils principaux, l'évocation factuelle de son parcours géographique d'une part, et la mise en œuvre d'un paradigme littéraire caractéristique du genre d'autre part, avec son tissu de *topoi* : les parents ennemis du Christ, son enfance et son jeune âge sont une suite de dangers auxquels il échappe miraculeusement, autant de signes qui le conduisent peu à peu vers la lumière, et qui ressemblent point pour point aux textes analysés par Elisheva Carlebach ; ce récit est en fait l'adaptation, comme cela se fait souvent pour les convertis, du sermon de conversion prêché lors du baptême, dont parfois seule la personne est changée pour donner la plume et la parole

55. Todd M. Endelman, *Leaving the Jewish Fold : Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History*, Princeton University Press, 2015, p. 37-38

56. *Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500-1750*, Yale University Press, 2008, p. 124-127, et *passim*.

57. David Ruderman, *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, Princeton University Press, 2010, p. 184-188.

au converti lui-même. Enfin, dans le cas du texte d'Aboab comme pour les autres, le récit de conversion sert de faire-valoir au reste de l'ouvrage, dont il constitue un argument fort et attendu<sup>58</sup>.

L'analyse du récit de conversion d'Aboab, lequel est à la fois un récit artificiel, conventionnel, à structure téléologique, et la compilation d'éléments factuels et personnels, amène à conclure que tout travail sur les conversions impose de réfléchir à la tension à plusieurs niveaux – dans les récits de conversions – dans les parcours eux-mêmes, entre l'idiosyncrasique et le générique, entre le singulier et le collectif, entre la singularité du choix individuel et destin type qui rapporte ce choix à des phénomènes culturels et socio-religieux plus vastes.

Tenter de reconstituer et de comprendre le parcours et les choix des convertis dans l'Europe ancienne peut conduire à des interprétations différentes selon le choix narratif retenu : elles peuvent dessiner l'itinéraire d'un converti dans un récit téléologique écrit à marche forcée ; ou bien, si l'on renonce à construire un chemin en les reliant par des pointillés, elles peuvent demeurer des fragments de la vie d'individus marqués par l'ambivalence, les discordances, dans le cas d'Aboab d'un homme en colère contre son sort, à l'étroit dans sa condition, d'un homme aux aspirations frustrées, ou encore d'un homme dont les éclats de vie, disposés en vues kaléidoscopiques, ne présentent qu'une image absconse, rétive au désir de l'historien de parvenir à l'intelligence des êtres. Au-delà des histoires et des narrations construites directement à partir du matériau des sources, l'historien qui cherche à combler les lacunes, à effacer les pointillés, est tenté d'insuffler à son propre récit une mesure de fiction.

Evelyne.Oliel-Grausz@univ-paris1.fr

58. *Divided Souls. Converts from Judaism in Germany*, op. cit., p. 91-101.