

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

195-196 | 2010

Auto-biographie, Ethno-biographie

Autobiographie, histoire et fiction

Daniel Fabre, Marcello Massenzio et Jean-Claude Schmitt



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22464>

DOI : 10.4000/lhomme.22464

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 novembre 2010

Pagination : 83-101

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Daniel Fabre, Marcello Massenzio et Jean-Claude Schmitt, « Autobiographie, histoire et fiction », *L'Homme* [En ligne], 195-196 | 2010, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22464> ; DOI : 10.4000/lhomme.22464

Autobiographie, histoire et fiction

Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Jean-Claude Schmitt

MARCELLO MASSENZIO

— Vous avez publié un ouvrage qui fait date dans la réflexion sur l'autobiographie médiévale et l'autobiographie en général. Son héros est donné comme un juif converti du XII^e siècle, Judas devenu Hermann, qui rapporte ce que fut sa vie autour de sa conversion au christianisme dans un opuscule en latin : *Opusculum de conversione sua*. Votre réflexion porte d'emblée sur la question de la vérité de cette histoire : vérité de son référent (le juif Hermann), vérité de son récit (le narrateur de cette vie). Dans le sens commun, on identifie l'opposition entre histoire et fiction avec l'opposition du vrai et du faux, ou avec celle du réel et de l'imaginaire. Dans la discipline historique occidentale moderne, le critère qui permet d'établir la véridicité d'une personne ou d'une chose est celui des données factuelles, comme le disait le philosophe italien Giambattista Vico : « *Verum ipsum factum* ». Mais cette

démarche ne vaut qu'à une certaine époque de la culture occidentale, et elle est la cause de toute une série de malentendus. Dans le cas que vous avez traité, elle a poussé les historiens qui se sont occupés de l'*Opusculum de conversione sua* à ne privilégier que le problème de l'existence objective d'un certain juif nommé Judas, devenu ensuite le converti Hermann qui, à une époque donnée, a écrit son œuvre. Chacun de ces moments et chacune de ces identités ont nourri un débat. En principe, ces questions sont élucidables si l'on accède à des documents élevés au rang de preuves. Vous avez choisi de déplacer le problème en affirmant qu'il faut définir autrement la vérité dont est porteur l'*Opusculum de conversione sua*. De quelle autre vérité s'agit-il ? Où faut-il la chercher ? Comment la faire apparaître ? Sur le premier point vous faites remarquer qu'au Moyen Âge, il y a un lien très étroit entre la notion de vérité et d'autres notions complexes

Entretien de Daniel Fabre et de Marcello Massenzio avec Jean-Claude Schmitt, à propos de son livre, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Le Seuil, 2003. Cet entretien a été transcrit par Annick Arnaud, que nous remercions.

telles celles de foi et d'autorité (*auctoritas*). Il convient donc de procéder en tenant compte de cette différence médiévale. Cela entraîne la mise en cause du système de catégories qui correspond à la notion moderne et contemporaine, démarche qui est propre à l'anthropologie historique que vous pratiquez. Suivant cette perspective, inaugurée par Marc Bloch dans *Les Rois thaumaturges*, votre recherche constitue un véritable point de repère. Pour énoncer la vérité du récit d'Hermann, il faut en effet s'interroger sur la nature de son message, sur la multiplicité de ses niveaux de lecture, puis sur la relation de ce message et des représentations collectives d'un certain groupe social dans une phase historique déterminée. Ce type de vérité se situe sur un plan qui dépasse celui des données factuelles. Elle garde sa valeur que Judas Hermann soit une personne réelle ou une création fictive. Telle est la vision de votre méthode que j'ai retenue. Ai-je saisi votre pensée ou pas ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Je vous remercie beaucoup de cette lecture très fine et tout à fait exacte de mon propos. Vous avez bien distingué les problèmes essentiels que j'ai voulu très consciemment poser et éventuellement résoudre.

En ce qui concerne la réalité d'abord, qu'on peut distinguer de la vérité, la seule base solide n'est pas Hermann, mais un texte. Je sais, par l'analyse de la transmission manuscrite, que ce texte remonte au XII^e siècle, c'est le fait « prouvé » et dont je suis certain, c'est important pour dire au moins que le praticien de l'anthropologie historique

n'invente pas tout ! Nous sommes, en tant qu'historiens, contraints par une multitude de facteurs, à commencer par les lacunes de la documentation. Mais cela ne nous est pas propre, toute science sociale se trouve devant des données lacunaires, y compris l'anthropologie qui a pourtant le privilège de pouvoir interroger ses témoins. L'historien, d'une certaine façon, remplit les trous par son imagination mais il part de données qui ont une certaine matérialité. Pour moi, la donnée est un texte, ou plutôt des textes puisqu'il existe au moins deux versions, une longue et une courte, du récit d'Hermann, et puis naturellement des documents adjacents que je mobilise. À partir de là, nous sommes confrontés, comme vous l'avez noté, à deux problèmes quant à la vérité : la conception de la vérité de l'époque que nous étudions (ou, pour l'ethnologue, de la société dans laquelle il enquête) et notre propre conception de la vérité en tant qu'historien écrivant ici et maintenant.

Au Moyen Âge, comme saint Augustin l'avait enseigné, la vérité s'oppose au mensonge, à la falsification volontaire dont la source est le diable. Il existe donc une figure mythique du mensonge qui s'oppose à la figure mythique de la vérité qui n'est autre que le Christ (et Dieu). Entre les deux, il y a tout un ensemble de procédures à la fois mentales et institutionnelles. D'abord la foi, la *fides*, dont le sens est complexe au Moyen Âge, puisque il renvoie à la foi religieuse et aussi à la foi féodale, c'est-à-dire à un type très particulier de lien social ; ensuite l'autorité, l'*auctoritas*, qui est une notion plus institutionnelle, puisqu'il

faut une autorité pour conférer autorité, pour authentifier les documents, etc. L'auteur n'existe pas au Moyen Âge au sens où nous l'entendons, mais en tant qu'il est *auctor*, qu'il est qualifié pour tenir une parole d'autorité ; donc un clerc est légitimement *auctor*, il fonde une vérité textuelle. Tout cela spécifie la notion de vérité, et un médiéviste doit en tenir le plus grand compte. Par ailleurs, il y a la discipline historique, qui fait partie de l'ensemble des sciences sociales, de leur histoire commune et de leur distinction progressive – que personnellement je déplore –, distinction voire opposition qui se manifeste notamment dans le débat concernant ce document. La querelle appartient à la durée fondatrice de nos sciences. D'un côté se tiennent les tenants les plus stricts du positivisme historique, de l'autre les historiens attentifs aux sciences sociales naissantes, lecteurs de Durkheim, de Mauss, mais aussi de Simmel et Weber. Pour moi, Marc Bloch et ses *Rois thaumaturges* reste la référence, il introduit le premier de façon résolue l'idée d'une pluralité culturelle et d'une altérité comme objets de l'histoire. Ce débat demeure de pleine actualité, il est ancien mais sans cesse ranimé ; c'est pourquoi je m'appuie beaucoup sur les travaux de mon collègue allemand Otto Gerhard Oexle qui a proposé d'historiciser cette question, d'en montrer la profondeur et les récurrences.

Le choix d'une histoire anthropologique m'a donc amené à refuser l'alternative « vérité ou fiction » dans laquelle s'est enfermée la discussion concernant cet *Opusculum* depuis une vingtaine d'années. Il y avait jusque-là

une sorte de consensus mou sur ce texte qui a été rompu d'un seul coup par un historien israélien, aujourd'hui décédé, Saultman ; il a prétendu que tout cela n'était que du roman, et le roman ce n'est pas l'histoire. J'ai donc été choqué à la fois par les historiens qui prétendaient que tout était clair et transparent dans ce document, qu'il énonçait vraiment la réalité de la conversion d'Hermann, mais tout autant par le point de vue adverse, celui de Saultman disant qu'il n'y avait rien à en tirer puisque ce n'était qu'un roman, tout juste agréable à lire – à ce propos, j'espère que la traduction que j'en propose est à la fois fidèle et pas trop pesante –, ce qui en faisait un objet pour historien de la littérature. Entre ces extrêmes, j'ai essayé de trouver une troisième voie qui soit plus fidèle à la conception que les gens du Moyen Âge se faisaient de la vérité.

DANIEL FABRE

— Venons-en maintenant à cet objet : un texte qui transcrit le récit d'une vie, une biographie. Ce n'est pas la première biographie médiévale que vous étudiez, vous avez, en particulier, écrit sur l'autobiographie au Moyen Âge. À ce propos trois questions me sont venues.

- En amateur fidèle de ce genre de récit, j'avancerai qu'une biographie est d'abord une *rencontre*. Qu'elle soit à la première ou à la troisième personne, lointaine ou proche dans le temps ou l'espace, la biographie possède cette caractéristique, au fond assez mystérieuse, de nous parler, d'entrer aisément dans notre présent. Sa lecture nous met au contact d'une individualité que nous reconstituons et traduisons.

Qu'en est-il de cette rencontre ? Vous aviez déjà parlé de ce texte, dans une perspective qui n'était pas centrée sur les questions actuelles de la réalité et de la vérité, puis vous y êtes revenu, la rencontre s'est donc approfondie, le dialogue s'est noué. J'aimerais en savoir plus à ce propos.

- Ma deuxième question concerne la situation de cette autobiographie dans son temps. Vous montrez fort bien qu'elle est à la fois exceptionnelle, puisqu'elle est le récit de conversion d'un juif, tout en possédant un air de famille avec d'autres autobiographies de clercs de cette époque. On voit donc se profiler ce que vous avez appelé quelque part un « paradigme du récit de soi médiéval ». Quels sont alors les faits qu'un tel récit de vie est autorisé à retenir ? On s'aperçoit que l'éventail est assez large ; il comprend, par exemple, des récits de rêve dont le statut dans ce texte est particulièrement intéressant. Pourriez-vous revenir sur ces formes d'« époque », pourrait-on dire, de la biographie et de l'autobiographie ?

- Ma troisième question porte sur les raisons de cette autobiographie. Je disais qu'entendre ou lire une biographie, c'est faire une rencontre, personnalisée, individualisée, où la dimension d'identification est importante. Il s'agit de la rencontre d'un autre, où l'altérité s'incarne dans un individu – ce qui nous la rend évidemment plus accessible, puisque nous partageons au moins avec son auteur certaines coordonnées élémentaires de la subjectivité. Mais, et c'est là un

des axes les plus féconds de votre livre, cette biographie qui nous est donnée à lire après avoir traversé le temps était, quand elle fut écrite, *adressée* ; elle portait des intentions que le lecteur ne peut pas spontanément reconnaître dans une lecture actuelle, non historique. Toute biographie vise à faire un effet sur son récepteur ; on ne raconte pas sa vie sans chercher et sans produire un effet, et pas seulement chez le psychanalyste. Votre recherche me semble tout entière portée par cette question : quelle efficacité particulière visait, à ce moment-là, ce récit de conversion d'un juif ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Commençons par la question de la biographie et de l'autobiographie au Moyen Âge. Je pense qu'on peut les distinguer en tant que formes culturelles de la civilisation médiévale. La biographie correspond à des genres assez communs, dont le plus important est l'hagiographie, la vie de saint, la *legenda*, en effet efficace et exemplaire puisqu'elle est faite pour être lue. L'autobiographie est un phénomène qui n'a pas la même chronologie et surtout pas la même continuité que la biographie sous sa forme hagiographique. L'autobiographie a en effet une histoire. On connaît évidemment le fondement de l'autobiographie chrétienne que sont les *Confessions* de saint Augustin, et on observe, depuis longtemps, notamment grâce aux travaux de Georg Misch¹, comment, sans disparaître totalement, l'autobiographie connaît une sorte de longue éclipse qui

1. Cf. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Francfort-am-Main, Schulte-Bulmke, 1949-1969, 4 tomes en 8 volumes.

lui permet de resurgir, très soudainement, aux XI^e et XII^e siècles. C'est justement là que se situe l'*Opusculum de conversione sua* – texte à la fois très remarquable, très exceptionnel, et qui fait partie d'un mouvement plus général que je prends en compte.

Dans votre réflexion sur la lecture des autobiographies, j'aime beaucoup le mot « rencontre ». Une autobiographie, c'est en effet quelqu'un d'autre, être de fiction peut-être, mais qui nous parle, qui me parle à moi aujourd'hui qui lis ce texte. Ce phénomène est pour l'historien une expérience extraordinaire, qui s'apparente à la découverte, dans les archives, de ces vies que l'on « ressuscite » comme disait Michelet, qu'on tire de l'oubli. Mais, de plus, ces récits de vie nous parlent, non seulement à la première personne mais sur un mode affectif, émotionnel. C'est une expérience extrêmement troublante, sûrement une des plus extraordinaires que l'historien puisse vivre. Cependant Hermann ne m'a pas ému autant que d'autres, pourquoi ? Parce que justement son récit entre dans une forme préétablie – même s'il s'en distingue par certains aspects –, il fait moins « vrai » que d'autres récits. Permettez-moi ici un détour, que je n'aborde pas dans ce livre. Le texte autobiographique qui m'a le plus ému en tant qu'historien est le témoignage de Giovanni Morelli, que j'ai rencontré alors que je travaillais sur les morts, les revenants². Giovanni Morelli, patricien florentin du début du XV^e siècle, a perdu son fils et évoque l'obsession qui le hante : il se sent

coupable non d'avoir tué son enfant, mais de l'avoir peut-être empêché d'être sauvé, d'aller au paradis. C'est un cauchemar qui dure une année entière. La question du « travail de deuil » – j'utilise volontairement ce terme freudien –, telle qu'on peut la poser à propos d'une époque qui n'est pas celle de Freud, ne m'a jamais semblée aussi urgente que face à ce récit qui nous saisit comme le mort saisit le vif, c'est vraiment le cas de le dire. Dans le récit d'Hermann, ce n'est pas tout à fait la même chose, mais il reste cette rencontre avec une personne qui nous parle.

Au départ il y a donc une forme, celle qu'invente saint Augustin, celle de la *confessio*. Hermann, me semble-t-il, n'entre pas aussi profondément dans les arcanes d'une subjectivité que le fait saint Augustin, et que le font, à son époque, d'autres auteurs. Je pense à Guibert de Nogent, ce moine du nord de la France, très augustinien, dont les *Monodiae*, les « chants de lui-même sur lui-même », commencent par *Confiteor*, « Je confesse », absolument comme chez saint Augustin ; je pense à d'autres encore, comme un contemporain et voisin dans l'espace, Rupert de Deutz, grand abbé bénédictin, qui raconte ses extases mystiques avec une volonté d'assimilation au Christ tout à fait extraordinaire. On n'a pas cela dans le texte d'Hermann, peut-être parce qu'il est davantage conforme à ses modèles ; si ce n'est pas exactement saint Augustin, c'est évidemment le récit de la conversion de saint Paul. Cela n'est pas surprenant, puisque

2. Cf. Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

nous savons que ce texte provient d'un milieu prémontré, donc de chanoines réguliers, ordre nouveau à l'époque, marqué par l'idéal de la vie apostolique et donc par le modèle paulinien. Mais qu'est-ce qui fait la singularité de l'*Opusculum* attribué à Hermann ? Sans doute la manière dont son récit de vie est enchâssé dans un récit de rêve. Le rêve et l'autobiographie – j'y insiste dans ce livre – ont partie très étroitement liée, sans doute aussi à d'autres époques, et la psychanalyse nous aide à poser rétrospectivement ce problème. Dans les récits monastiques ou religieux des XI^e et XII^e siècles européens, le rêve occupe toujours une place centrale parce qu'il est la manière la plus sûre, la plus approfondie de se découvrir soi-même en tant que sujet chrétien, donc sujet de Dieu. C'est là que cette subjectivité diffère de notre notion, récente, de subjectivité autonome. Dans la culture chrétienne, la seule forme de subjectivité concevable est celle, si l'on peut dire, du *sujet assujetti* : sujet du roi et, en l'occurrence, sujet de Dieu. On se reconnaît sujet de Dieu dans la mesure où l'on approfondit la réflexion sur soi-même. Or le rêve, est, en deçà de toute médiation, notamment cléricale, la manière d'appréhender, de nouer directement ce rapport à Dieu, source de vérité.

Ici, le récit de la conversion – et non de toute la vie – est enchâssé entre un rêve et son interprétation. Le premier chapitre rapporte un rêve d'enfant, dont le narrateur va découvrir la valeur vingt-deux chapitres plus loin, dans le tout dernier, donc au moment où il est devenu chrétien, prémontré, prêtre, enfin capable d'interpréter son rêve

dans le sens vrai, comme un rêve prémonitoire de son élection par Dieu. C'est une très belle construction narrative et rhétorique, presque trop bien charpentée mais dans laquelle il y a tout de même un *je* qui parle.

Votre troisième question touche aux raisons, aux intentions et à l'efficacité. Curieusement, aucun historien n'avait envisagé cette perspective. Jusqu'à présent, ce sont essentiellement des historiens américains, allemands et israéliens qui, pour différentes raisons, ont traité de ce texte d'Hermann, mais aucun n'a posé véritablement cette question, ou alors en termes étroitement fonctionnalistes en soutenant qu'il pourrait avoir été écrit pour servir à la conversion des juifs. En effet, c'est un écrit latin, rédigé dans un milieu clérical et grâce auquel on pourrait prêcher l'exemple. Le problème est qu'il se distingue nettement d'autres textes que nous avons et qui visent explicitement ce but avec des moyens rhétoriques très différents, en accumulant les autorités, bibliques notamment, pour être véritablement convaincants face à des juifs pétris de la Torah. Pour moi, c'est un texte qui vise d'abord à la légitimation du milieu même qui l'a produit, le milieu prémontré, surtout dans sa première implantation en Allemagne, Cappenberg, où nous savons qu'il a été écrit. L'ordre fondé à Prémontré, dans le nord de la France, se distingue du clergé séculier mais également du monachisme traditionnel ; ces chanoines réguliers ne sont pas des clercs séculiers – des curés de paroisse – mais ce ne sont pas non plus des moines. De là une polémique entre clercs, *clerici* (ces chanoines), et *monachi* (les moines), et un très grand débat, au

XII^e siècle, visant l'organisation même de l'*ecclesia*, de l'Église. Cet ordre religieux, nouveau dans sa conception, a vite essaimé vers l'Allemagne, d'abord par cette implantation à Cappenberg, deux ans après sa création française. Sur place, s'impose la nécessité de produire des textes justificatifs forts, c'est le cas de la biographie, la *vita*, du fondateur de Cappenberg, Gottfried, qui résume le texte de la conversion d'Hermann, mais sans le nommer, insistant sur la force spirituelle de ce lieu nouveau, tellement rayonnant qu'il est capable de convertir un juif. Les religieux se sont pénétrés de cette capacité par ce récit, oral puis écrit. La question est alors de savoir si un converti, Judas devenu Hermann, a réellement existé, s'il a raconté cette histoire ou bien si on a non pas totalement inventé mais façonné, à partir d'un ou plusieurs cas, une figure exemplaire. Le problème qu'illustre cette autobiographie n'est pas banal : comment, étant juif, peut-on volontairement – et non par conversion forcée comme on la pratiquait en ce temps de croisades – entrer dans le christianisme, dans un ordre religieux, dans le sacerdoce ? Cette exception racontée fait ressortir le rayonnement de l'institution ecclésiastique.

DANIEL FABRE

— Et confirme l'attraction de cet ordre au statut intermédiaire...

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Oui, mais qui manifeste le mouvement général du XII^e siècle, y compris

sur le plan intellectuel ; l'Église est en train de bouger, la mutation va conduire aux ordres mendiants. N'oublions pas que les dominicains eux-mêmes sont des chanoines réguliers ; les franciscains, c'est un peu différent, mais nous sommes quelques décennies plus tard. Il y a donc une très profonde évolution institutionnelle, sociologique et religieuse dont ce texte évidemment témoigne.

DANIEL FABRE

— L'ordre est essentiel mais il y a également le lieu, cette implantation particulière...

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Cappenberg est en effet un lieu singulier, ce qui donne au livre – en tout cas, c'est ce que j'ai tenté de faire – une sorte de respiration entre l'universel et le local, de même qu'il y a une respiration entre le présent historiographique et le passé, le XII^e siècle. J'ai essayé d'écrire à la fois une sorte de microhistoire de ce lieu, de la production de ce récit, et de macrohistoire puisque ce texte ne peut être compris que situé dans des structures beaucoup plus larges. Mais je voudrais insister ici sur l'importance du terrain localisé, qui existe aussi pour l'historien. Le travail sur place a été très important, comme il l'avait été pour Guinefort, le saint lévrier³. Il me fallait connaître ces lieux, aller à Cologne, à Münster, à Cappenberg, voir très concrètement ces effigies de pierre des fondateurs, aller à Scheda

3. Cf. Jean-Claude Schmitt, *Le Saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1979, ouvrage que l'un de nous avait commenté : cf. Daniel Fabre, « Le saint, le chien et l'enfant des faunes », *Critique*, 1982, 419 : 295-311.

aussi où il ne reste pas grand-chose, comprendre l'espace de cette histoire, voir où sont les rivières, où sont les routes. Bien sûr, les hommes ne sont plus là, mais il était absolument essentiel de travailler sur des lieux qui furent le cadre donné à cette vie et auxquels a été conféré un tel pouvoir. On ne peut pas seulement travailler dans les livres. Même si ce récit paraît un peu désincarné, puisqu'il est peut-être fictif, il s'inscrit tout de même dans un espace de production. Certes, le lieu a changé, aujourd'hui ce n'est plus une abbaye, mais peu importe, il y a encore des traces médiévales qui m'aident à imaginer ce qui s'est passé, à comprendre l'inclusion de ce lieu dans un espace plus large...

DANIEL FABRE

— C'est une manière de réaliser la rencontre...

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Voilà, comme pour l'ethnologue, qui ne pourrait pas travailler uniquement sur des textes imprimés – il l'a fait jadis –, aujourd'hui le terrain interroge, trouble, vivifie.

MARCELLO MASSENZIO

— Une des questions majeures abordées par le récit concerne la définition du statut du converti. Il s'agit à mon avis d'une façon d'interroger l'identité du christianisme, considéré dans ses relations avec le judaïsme d'une part et le paganisme de l'autre, même si le paganisme reste en arrière-plan. J'ai été frappé par les mots prononcés par Judas face à la Crucifixion, quand il rentre pour la première fois dans la cathédrale de Münster : « *idolum*

monstruosum ». Le christianisme et le judaïsme se rejoignent dans une commune opposition au paganisme, mais ils diffèrent profondément sur toute une série de points d'importance capitale. Par exemple, vous dites que le juif donne une interprétation matérielle des signes envoyés par Dieu, tandis que les chrétiens en proposent une interprétation spirituelle, et c'est le point de départ d'une antithèse qui devient de plus en plus marquée. D'où ma première question : la prise de conscience de la spécificité du christianisme confronté à l'altérité juive constitue-t-elle le message ultime du récit d'Hermann ?

Par ailleurs, vous parlez plusieurs fois de ce récit comme d'un mythe. En effet, il y a une analogie entre la vérité propre au récit d'Hermann et la vérité du mythe. Le mythe est de toute évidence une fiction, c'est-à-dire une création culturelle qui se situe de manière très nette au-delà des événements historiques. Mais ce caractère ne l'empêche pas de renfermer une vérité qui concerne à la fois les fondements du monde, la dimension des origines et l'ensemble des valeurs qui donnent sens à la réalité humaine. Mais cette vérité n'est pas éternelle. Le mythe est vrai dans la mesure où il y a correspondance entre son message et l'organisation sociale au sein de laquelle ce message est proféré et reçu. Lorsqu'une telle correspondance se perd à la suite de transformations politiques, économiques et sociales, le mythe devient faux ou, plus exactement, inactuel, et la prise de conscience de cette perte d'actualité stimule la création d'un nouveau mythe. L'*Opusculum de conversione sua* semble se prêter à une

telle interprétation dans la mesure où il vise à fonder un nouveau paradigme de la conversion, *lato sensu*. Il s'agit de la conversion en général, de la *mutatio* aussi bien de l'espace que du cœur et de la vie de tout individu, juif ou chrétien. Acceptez-vous l'idée d'établir une analogie entre le type de récit représenté par l'autobiographie d'Hermann et le mythe en tant que tel ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Retenons l'idée de conversion à double détente, d'abord la conversion des juifs au christianisme et, à travers elle, la mise en place d'un paradigme qui vaudrait pour cette période, le XII^e siècle, et qui concerne la société chrétienne tout entière. Pour faire fonctionner ce paradigme de la conversion, il faudrait un mythe, un nouveau mythe dont le récit d'Hermann serait la manifestation. En gros je suis d'accord, bien sûr, mais reprenons les termes, les uns après les autres.

D'abord le rapport au paganisme et en même temps, ou ensuite, au judaïsme. Le paganisme porte un autre nom au Moyen Âge, c'est l'idolâtrie ; on l'identifie immédiatement au culte indu des images. Si l'on met à part le baptême final, au cœur du récit d'Hermann se trouve le débat sur les images. L'accusation d'idolâtrie est généralisée au Moyen Âge, elle règle tous les rapports entre soi et les autres, entre l'identité et l'altérité. Bien sûr, les rapports entre chrétiens et juifs, mais aussi les rapports des chrétiens latins avec les chrétiens grecs, dont le culte des icônes est assimilé dans les moments de forte polémique à l'idolâtrie, ou des chrétiens avec les musul-

mans que, bizarrement, on accuse, eux qui pourtant ne sont pas très favorables aux images, d'adorer en Mahomet une idole, etc. Donc l'idolâtrie est un grand ressort polémique au XII^e siècle. D'où sa place ici. La conversion est abandon de l'idolâtrie au profit du christianisme, elle peut concerner des païens mais aussi des juifs ou des musulmans. Dans la représentation de l'autre, entre également en jeu un deuxième couple notionnel : l'opposition du charnel et du spirituel, catégories fondamentales pour penser la société dans sa globalité. Les clercs se disent du côté du spirituel par opposition aux laïcs. C'est la grande originalité de cette société comparée à la nôtre. L'opposition clerc/laïc est fondée dans la seconde moitié du XI^e siècle par la réforme grégorienne qui, par exemple, valorise et légitime le mariage en tant qu'acte sacramentel propre aux laïcs, distinct du sacerdoce des clercs. Cette opposition est fondamentale sur le plan de l'anthropologie médiévale, elle permet de penser non seulement la distinction entre clercs et laïcs, mais aussi entre les chrétiens et les autres, en particulier les juifs. Ceux-ci sont accusés d'avoir une conception charnelle de la Bible ; ils s'en tiennent à l'Ancien Testament et ne se donnent pas les moyens de comprendre le sens de leur propre Torah car, disent les chrétiens, ce sens ne peut jaillir que de la révélation du Christ, du Nouveau Testament. De la même façon, l'opposition charnel/spirituel est une manière de penser la différence des genres : les hommes sont du côté spirituel, les femmes du côté charnel, etc. Ainsi classe-t-on toutes les différences sociales, d'où la place de ces notions

dans le processus même de conversion. J'en viens maintenant à la question du mythe. Pourquoi ai-je parlé de mythe dans ce livre et dans d'autres travaux ? D'abord un peu par provocation ; le mythe, on le sait bien, c'est bon pour les autres. Nous, nous avons quoi ? L'histoire, la vérité ! Or, bien évidemment, le christianisme fabrique des mythes, la *Légende dorée* est un ensemble de mythes, la Bible aussi, la Genèse est un mythe d'origine, absolument superbe. Si l'on défend l'unité des sciences sociales, il n'y a aucune raison de faire *a priori* une exception pour le christianisme. Ensuite, il y a l'injonction méthodologique. Si je veux analyser ces récits chrétiens de façon pertinente, à la manière des anthropologues, et notamment de l'analyse structurale, il faut bien que je les admette comme des mythes, car c'est sur des mythes que ces analyses ont montré leur fécondité. Cela, je le fais depuis longtemps, mon travail sur le saint lévrier était déjà une analyse modestement inspirée de Lévi-Strauss. Mais, comme vous le dites, à partir du moment où l'on se saisit du mot et de la chose, on doit penser le fonctionnement du mythe dans la société. J'aime assez l'idée que vous avancez de l'actualité des mythes dans l'histoire, car nous nous référons à une histoire que nous connaissons bien, à la différence de celle des sociétés dans lesquelles l'anthropologie a d'abord travaillé. Ici les questions, passionnantes et difficiles, abondent. Dans l'histoire comment passe-t-on d'une mythologie

à une autre ? Comment un récit mythique peut-il se perpétuer sur un autre mode que le mythe ? Mais votre question présuppose l'idée, que Paul Veyne a réfutée, de la croyance au mythe⁴. Est-ce qu'on croit aux mythes, ou est-ce que les mythes croient pour nous, croient à travers nous ? C'est un grand problème, mais enfin admettons l'idée que le rapport au mythe change dans l'histoire et que le mythe devenant inactuel, il faut de nouveaux mythes. Celui d'Hermann me paraît en effet très caractéristique de cette période d'extrême mutation, de grande invention de formes, dans la théologie, l'architecture, l'institution cléricale ... La conversion d'Hermann le juif apparaît à ce moment-là comme la métonymie d'une conversion généralisée, d'une nouvelle ère qui touche naturellement les idolâtres mais aussi et avant tout les chrétiens. C'est pourquoi encore une fois, ce texte est moins destiné aux juifs qu'il n'est destiné aux chrétiens. Il y a toujours une voie pour la conversion : quand on est laïc, on peut devenir clerc ; quand on est clerc d'un certain ordre, on peut toujours se convertir à un ordre plus pur...

Cet appel généralisé à la conversion devient manifeste dans un traitement nouveau de l'espace. Comment Cappenberg, de château qu'il était, est-il devenu une abbaye ? Ce n'est pas un cas isolé puisque l'autre établissement dont je parle un peu, qui est Scheda de Cappenberg, est aussi un château, une maison forte transformée en abbaye.

4. Cf. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Le Seuil, 1983.

Mais la transformation va plus loin, jusqu'au détail. Comment comprendre, par exemple, qu'une effigie de Frédéric Barberousse, donnée à Cappenberg parce que le parrain de l'empereur était frère du fondateur et lui-même prieur, soit devenue un reliquaire de saint Jean, qui existe toujours, que j'ai vu ? Je pense, en fait, que tout cela est englobé dans un problème théologique immense, celui de la « présence réelle », puisque le paradigme même de la mutation, de la transmutation, est évidemment l'Eucharistie. Nous sommes à l'époque de très grands débats sur celle-ci, sur l'efficacité de la consécration des espèces, pain et vin, qui conduit, au concile de Latran IV, en 1214, à affirmer la réalité de la transsubstantiation. Le texte d'Hermann parle dans ces horizons élargis, il me permet d'identifier le paradigme de la conversion dans une période que je décris en pleine mutation.

DANIEL FABRE

— Le mythe devient inactuel, mais il peut en quelque sorte être rechargé de nouvelles lectures, et c'est ce qui se passe effectivement puisque l'*Opuscule* sera repris, imprimé, et aura une sorte de nouvelle vie dans des contextes nouveaux, des siècles après sa première apparition.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— J'essaie, en effet, de montrer comment, au XVII^e siècle, il est réactualisé dans un conflit interne à l'ordre de

Prémontré, un conflit très important à l'époque, qui est celui du recrutement noble ou roturier. Les prémontrés nobles ayant réussi à garder le monopole du recrutement, les prémontrés roturiers ont alors exhibé le cas d'Hermann qui, n'étant même pas chrétien, est devenu chanoine régulier, ce qui montre bien que n'importe qui doit pouvoir entrer dans l'ordre. Alors l'efficace se fonde sur la matérialité des preuves. On fouille la terre pour retrouver la tombe, que naturellement on découvre puisqu'on l'a cherchée ; on prétend même reconnaître l'effigie du juif converti sur une pierre tombale où, tout en étant en habit prémontré, il garde à ses pieds le chapeau caractéristique des juifs. Cette fiction marche très bien au XVII^e siècle.

DANIEL FABRE

— L'autobiographie d'Hermann, en tant que récit de conversion, prend toute son ampleur d'être insérée dans un moment de mutation de la religion et de la société chrétiennes. La réflexion, comparative et très générale, que votre lecture me suggère est celle-ci : au fond, toute autobiographie n'est-elle pas, à des degrés divers, un récit de conversion ? Toute autobiographie n'existe qu'à partir du moment où est repérable dans la vie que l'on rapporte, ce qu'on appelle très justement un *tournant*, le tournant d'une vie. L'autobiographie moderne, telle que Philippe Lejeune a proposé de la définir⁵, celle qui surgit au

5. Cf. Philippe Lejeune, *L'Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 1971.

XVIII^e siècle, déjà en Allemagne, mais singulièrement dans la figure de Rousseau – celui-ci reprenant volontairement le titre de saint Augustin, alors même qu’il introduit une distance considérable avec la posture augustiniennne –, est un récit permanent de conversion. La lecture des *Confessions* de Rousseau nous place devant des événements séparateurs, des tournants qui font que l’individualité se recompose. Alors comment définir la différence avec un autre régime de l’autobiographie incarné par les autobiographies médiévales ? Dans le cas d’Hermann, la question de la conversion est sociale et même, plus précisément, institutionnelle. Le sujet est pris dans un réseau que l’historien reconstitue, démontrant que ce type de récit opère l’individualisation, autour d’une personne et de ses noms propres (Judas puis Hermann), de mouvements de fond, plus généraux. Mais cette individualisation implique chez le narrateur une forme de prise de conscience d’un phénomène que son ampleur rend immaîtrisable pour ceux qui le vivent. La tension entre le mouvement structurel de la société et la personne particulière en laquelle il s’incarne se résout avec l’entrée en scène d’un *type* bien identifié, ici un juif qui doit à sa position d’*autre proche* une transfiguration en stéréotype d’idolâtre aveuglé, soumis à une religion toute charnelle, ce qui en fait un gibier idéal de la conversion. Dans le cas de l’autobiographie moderne, ce serait presque l’inverse, il y aurait une intériorisation, je dirais même une insularisation de

la transformation, elle n’intéresse plus que le sujet qui se raconte en se distinguant explicitement de tous ces semblables et de « la société », notion qui reçoit son sens de cette opposition. Cela m’amène à une question plus générale : vous écrivez un livre dont l’intitulé est un nom de personne, vous avez affaire à une singularité qui, de plus, n’est pas une singularité majeure, Hermann n’est pas un saint, ni un roi ni un empereur, c’est un personnage, qu’il soit fictif ou réel, relativement commun, sauf que sa vie a été marquée par la conversion. Qu’en est-il, de ce point de vue, du débat sur la définition médiévale de l’individualité ? Vous avez écrit un texte, que j’aime bien, sur la naissance de l’individu médiéval, une « fiction historiographique », texte provocateur et très stimulant⁶. Est-ce que vous pourriez nous éclairer sur ce point ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Toute autobiographie est, en effet, récit de conversion, elle met en exergue un tournant ou des tournants puisque la transformation n’advient pas toujours d’un coup, on le voit bien chez saint Augustin. Chez Hermann, c’est sans doute plus simple que dans la réalité vécue dont témoignent quelques-uns de ses contemporains dont je n’ai pas de raisons de douter de ce qu’ils racontent d’autant qu’ils sont bien connus par ailleurs. J’ai déjà cité les noms de Rupert de Deutz ou Guibert de Nogent. Les tournants de ces vies sont multiples et successifs car la vie chrétienne est soumise à la tenta-

6. Cf. « La découverte de l’individu : une fiction historiographique », in Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2002.

tion et donc à la rechute permanente. Même dans le cas d'Hermann, il y a des chutes qui permettent des relances. Par exemple, la famille juive faisant pression, Judas prend une épouse, dont le nom n'est même pas donné, puis, apparemment, il la quitte sans qu'on sache vraiment pourquoi et comment, mais il a goûté aux tentations de la chair, il y a pris un certain plaisir, et il peut rebondir d'autant mieux sur un chemin qui est pourtant tracé d'avance.

Quant à la différence médiévale, en matière d'autobiographie, elle n'est pas facile à définir. Je pense qu'on n'a pas attendu Rousseau pour creuser l'intériorité ; le schéma un peu linéaire – pas de véritable autobiographie avant Rousseau, puis naissance de l'autobiographie moderne – me paraît trop simpliste. D'ailleurs, Philippe Lejeune lui-même est plus ou moins revenu là-dessus. Je crois qu'il faut être en histoire beaucoup plus sensible aux chevauchements et à la pluralité du sens de certaines pratiques à une même époque.

DANIEL FABRE

— Rousseau marque sans doute une rupture mais qui est loin d'avoir été immédiate, si l'on excepte le cas du *Monsieur Nicolas* de Restif de la Bretonne, la réception et, surtout, l'imitation des *Confessions* prendront beaucoup de temps. De plus, l'idée même d'intériorité et d'intimité qui rendrait la vie de chaque individu incomparable, les douleurs et les jouissances de la remémoration, les

effets rédempteurs de l'aveu écrit... sont bien présents, sur un mode moins délibéré, chez les mémorialistes des XVII^e et XVIII^e siècles, y compris ceux d'origine populaire, et même avant si l'on inclut dans le genre autobiographique l'autoportrait dont Montaigne a été l'inventeur. Mais qu'en est-il du Moyen Âge ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Saint Augustin, le modèle, était déjà très intériorisé, et Rousseau l'avait beaucoup lu et s'y réfère. Chez Guibert de Nogent, on découvre un très important travail de soi sur soi qui peut inviter, au delà des schèmes généraux, à se pencher sur sa personnalité avec les instruments de la psychanalyse comme certains l'ont tenté. Dans son cas, le complexe affectif est central : il y a son père mort, la découverte de son vrai père qui est Dieu, les rapports avec sa mère qu'il aime beaucoup et qu'il assimile plus ou moins à la Vierge Marie... Tout cela, à peu près conscient, affleure dans un récit très remarquable. Évidemment, Hermann ne va pas à cette profondeur.

Enfin j'en viens à la question que j'ai déjà abordée dans cet article volontairement provoquant où, à la suite de Jean-Pierre Vernant⁷, j'ai cherché à distinguer certaines notions cruciales. Il m'a semblé, en effet, que l'historiographie utilisait des mots qui sont ceux de l'époque sur laquelle nous travaillons et ceux de nos catégories analytiques, d'où des confusions entre les termes de l'objet et les termes de l'historiographie elle-même. Je crois

7. Cf. Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

qu'il y a trois notions importantes dont on peut discuter, indépendamment des mots du passé : la notion d'individu, la notion de sujet et la notion de personne. Je dirais, très brièvement, que des individus il y en a dans toutes les sociétés ; c'est ce que montre Vernant pour la Grèce avec le guerrier, l'hoplite qui se met en avant. De la même façon, le chevalier médiéval est un individu qui veut se distinguer en tant que tel dans la société ; il va au combat seul, mais il n'accorde aucune attention à son intériorité ! Le sujet, c'est autre chose : dans un contexte historique et idéologique particulier, il s'agit de la découverte de soi ; et, naturellement, la forme que prend cette découverte n'est pas du tout la même dans le christianisme médiéval, où le sujet se découvre comme sujet de Dieu, et aux XVIII^e et XIX^e siècles, où il accède à l'autonomie. Enfin la personne reste, pour moi, une notion anthropologique très importante. Comprendre la personne, c'est situer l'idéologie, au sens large du terme, au sein de laquelle la subjectivation prend forme. Dans les cas dont je parle, cette conception de la personne n'est pas propre au christianisme, mais elle n'est pas universelle non plus. La personne chrétienne est à la fois corps et âme. Le corps est fait d'une série de composants – les os, la chair, le sang, le sexe, les humeurs, qui ont chacun leur sens, des vertus métaphoriques – et il est associé à l'âme – et à l'esprit puisqu'on peut aussi distinguer les deux notions. Cette représentation de la personne importe au plus haut point dans la saisie subjective de soi, ainsi

c'est en privilégiant son âme qu'on se découvre sujet de Dieu, tout est très lié.

DANIEL FABRE

— Vous plongez dans l'histoire des catégories qui pourraient sembler élémentaires et universelles, prolongeant la voie ouverte par Mauss dans son admirable conférence de 1931, « La notion de personne, celle de moi ». Je note cependant que, pour ce qui est du sujet, Louis Dumont voyait justement dans le christianisme – dès le temps des Pères de l'Église –, dans le rapport personnel qu'il instaure avec la transcendance, une conception de l'individu hors-du-monde, source d'une modernité qui produira, au temps des Lumières, la notion d'individu dans-le-monde et d'autonomie du sujet⁸. Lui dit « de l'individu », mais je crois que vous avez raison, avec Jean-Pierre Vernant, de distinguer nettement les deux choses en rappelant qu'il n'y a pas de société sans expression possible des singularités, ce que l'ethnologie a trop longtemps oublié. Mais qu'en est-il de ces catégories dans une autobiographie comme celle que vous analysez ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Dans le cas d'Hermann, nous avons un sujet, peut-être fictif, sans aucun doute moins enclin à l'intériorisation qu'un Augustin ou un Guibert, et puis un individu qui est socialement exalté parce qu'il sert la communauté. Voilà qui est très important dans la conception médiévale de l'individua-

8. Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

lité ; elle est non seulement dans le monde mais dans des mondes sociaux particuliers. On ne peut jamais séparer deux tendances apparemment contradictoires mais en fait absolument liées : l'individu se distingue mais il le fait toujours au sein d'une communauté qui se renforce de cette distinction. C'est la même chose dans les confréries : on y est individu, et même sujet, mais dans une forme nouvelle d'association qui alors se développe. De même, le XII^e siècle est le grand moment de l'*universitas*, c'est-à-dire de toute forme de collectivité juridiquement légitimée. Il y a l'université, qui va naître à la fin du siècle et conservera ce titre jusqu'à nos jours, et puis, au XIII^e siècle, les métiers, les communes urbaines qu'on appelle aussi des *universitas*, c'est-à-dire, pour moi, des lieux d'individuation et de subjectivation.

DANIEL FABRE

— D'ailleurs Hermann ne peut parler de lui, énoncer sa vie, que de l'intérieur d'une communauté, d'une nouvelle communauté...

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Absolument.

MARCELLO MASSENZIO

— Considérons donc l'individu converti, il me semble fortement marqué par l'ambivalence. J'ai beau-

coup utilisé cette notion dans mon travail sur le Juif errant, dont l'histoire est un des grands modèles biographiques que nous devons au christianisme médiéval, et qui est le premier juif converti⁹. À ce propos, j'ai lu votre essai sur Cartaphilus, premier nom du juif errant, qui m'a passionné¹⁰. Le converti est un individu ambivalent, car il ne cesse pas d'appartenir à son monde d'origine même après son entrée dans un monde autre, le christianisme. Vous dites : « le converti garde la trace matérielle de son identité antérieure ». À mon avis, cette duplicité prédispose le converti à jouer le rôle de médiateur, entre l'univers juif et l'univers chrétien. C'est un rôle tout à fait essentiel, par plusieurs aspects : s'il est vrai, par exemple, qu'il faut convertir la matérialité de l'Ancien Testament dans la spiritualité du Nouveau Testament, cela présuppose que l'Ancien Testament en tant que fondement représente une réalité qui doit demeurer, qu'il n'est pas possible d'effacer à moins de perdre ses racines, même si ses racines sont juives. La prise de conscience d'un tel lien à l'origine peut aboutir à la création de personnages ambivalents qui, dans le passé, ont mis en rapport l'Ancien et le Nouveau, à commencer par saint Paul. Cartaphilus, que la légende présente comme le juif qui n'a pas eu pitié de Jésus et qui l'a brutalement poussé sur le chemin du calvaire (mais que le

9. Cf. Marcello Massenzio, *La Passion selon le Juif errant*, Paris, L'Échoppe, 2006 (avant-propos de Daniel Fabre) ; *Le Juif errant ou l'art de survivre*, Paris, Le Cerf, 2010, « Conférences de l'ÉPHE », (préface de Giordana Charuty).

10. Cf. Jean-Claude Schmitt, « La genèse médiévale de la légende et de l'iconographie du Juif errant », in AA. VV., *Le Juif errant, un témoin du temps*, Paris, Adam Biro-Musée d'art et d'histoire du judaïsme, 2001.

contact avec le corps du Christ a fait instantanément chrétien), est un témoin direct de la Passion, il met en rapport l'Ancien et le Nouveau, et il en témoigne jusqu'à la fin des temps, jusqu'au Jugement dernier, puisqu'il revient sans cesse. Ces personnages ambivalents qu'on va créer sont censés exercer encore, dans le présent, une fonction médiatrice, au moins dans la perspective chrétienne. Judas devenu Hermann médiatise entre judaïsme et christianisme pour permettre à l'espace de devenir chrétien, et Cartaphilus devenu Joseph médiatise entre judaïsme et christianisme pour permettre au temps – désormais orienté, de l'incarnation du Messie vers sa seconde venue – de devenir chrétien. À travers la création de ces personnages, l'espace-temps dans sa globalité est placé sous le signe du Christ, de l'origine jusqu'à la fin. Aussi je me demande s'il est possible d'entrevoir un rapport de complémentarité entre ces deux médiateurs Judas-Hermann et Cartaphilus-Joseph.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Je vous remercie de réunir ces deux figures qui me sont chères effectivement, puisque j'ai aussi travaillé sur le Juif errant dans sa version première, la version de Matthieu Pâris au XIII^e siècle. Je les avais rapprochés, mais pas aussi bien que vous le faites là, avec l'idée d'un jeu de miroirs entre Hermann convertisseur d'un espace chrétien qui doit devenir plus chrétien encore et le Juif errant qui concentre en lui tout le temps chrétien : il est le témoin du Christ, mais on le rencontre aujourd'hui, on peut le rencontrer n'importe quand, n'importe où, et il

doit vivre, il ne meurt pas, une sorte de malédiction bénéfique lui permet de témoigner. C'est lui qui convertit le temps, je suis assez d'accord là-dessus. Mais revenons sur les termes d'ambivalence et de médiation et situons-les dans le temps. L'historien essaie de s'interroger sur les conditions d'apparition de ces mythes, pour reprendre le terme, et il remarque qu'Hermann est antérieur au Juif errant auquel Matthieu Paris a donné sa forme médiévale. Je me demande si ces deux biographies ne renvoient pas à deux étapes des rapports entre les chrétiens et les juifs, mais aussi sans doute entre les chrétiens et le monde de l'Orient. Car le Juif errant vient d'Arménie : c'est l'évêque d'Arménie qui va, à Londres, raconter qu'il a rencontré le Juif errant car, à cette époque-là, celui-ci est encore en Orient. Le Juif errant n'apparaît pas encore en Occident, sauf à l'extrême fin du Moyen Âge. Il faut donc aller en Orient pour le voir, tandis, qu'à l'époque moderne, il vient en Europe, on le rencontre dans les Alpes, en Italie, un peu partout. Je crois qu'il y a là une histoire à déchiffrer ; peut-être faut-il l'étape Hermann pour avoir, un siècle plus tard, l'étape Cartaphilus, c'est-à-dire le Juif errant dans sa première version. Quant à l'ambivalence, je l'exprime clairement dans le titre : *Hermann le Juif* n'est jamais le nom qu'on lui donne, c'est un titre que j'invente. Dans les textes, il est *quondam Judaeus*, l'ancien juif, ce qui montre bien qu'on le pense comme converti. À l'origine, dans sa généalogie juive, il est Judas, fils de David, de la lignée de Lévi, etc. Hermann est son nom chrétien et j'essaie d'expliquer pourquoi il fut

choisi. Je l'appelle « Hermann le Juif » pour maintenir le juif dans Hermann, ce que j'exprime finalement dans la toute dernière phrase du livre : « La conversion transforme, elle n'abolit pas ». Donc cette ambivalence me semble effectivement essentielle : on est toujours, on reste juif même quand on devient chrétien. C'est le sort tragique des marranes en Espagne à l'époque moderne ; bien que convertis, bien qu'intégrés dans la société chrétienne, on continue de les distinguer comme juifs et on les soupçonne de maintenir des rites juifs à domicile. Il y a là, pour moi, une leçon civique, je pense que la question de l'insertion de l'étranger dans notre société est posée dans ces mêmes termes et que l'étranger émigré naturalisé reste étranger et stigmatisé. C'est le devoir de l'historien, sans forcer les textes, de faire penser et de penser lui-même à la société dans laquelle il écrit car la manière dont il écrit l'histoire dépend aussi du présent de cette société. Le converti reste donc dans l'ambivalence. Vous dites : le juif converti est un médiateur et c'est naturellement toute l'idéologie chrétienne, toute l'exégèse chrétienne qui le pense ainsi. Le Nouveau Testament réalise l'Ancien Testament, lui donne son sens mais ne l'abolit pas, bien évidemment, puisque l'Ancien Testament contient la première Alliance, Abraham, Moïse, l'établissement de la Loi et d'un premier rapport exclusif avec Dieu qui préfigure la deuxième Alliance des hommes avec Dieu grâce à la médiation du Christ. D'ailleurs, toute l'exégèse chrétienne aux XII^e et XIII^e siècles est pensée selon les termes de ce qu'on appelle la typologie, c'est-à-dire qu'une figure de

l'Ancien Testament apparaît comme une préfiguration du Nouveau et qu'on ne peut comprendre donc l'Ancien Testament qu'à travers le Nouveau ; c'est ce qu'on reproche aux juifs de ne pas faire. Saint Paul apparaît comme figure exemplaire, puisque saint Paul est juif et se convertit, d'où la prégnance de cette figure biographique sur toutes les formes de conversion de juifs.

DANIEL FABRE

— On peut se demander alors si, dans le fond, il n'existe pas deux polarités majeures du biographique dans la culture chrétienne du plein Moyen Âge. D'une part, le Christ. Sa vie, constamment rappelée dans le rite, fournit un modèle narratif très riche et très puissant qui a été mis à l'œuvre dans la vie des saints martyrs et dans l'hagiographie en général. La vie du Christ se raconte et s'imité, y compris par le corps souffrant, et ces imitations littérales donnent lieu à d'autres récits eux-mêmes lus publiquement et offerts à l'imitation. D'autre part, le converti – comme saint Paul, le Juif errant ou Hermann –, qui propose un modèle biographique assez complexe centré sur la qualité de *témoin* dont les juifs sont les incarnations privilégiées. Au Moyen Âge, les juifs sont présents au sein du monde chrétien comme traces de l'origine ; le pape a ses juifs, et il ne cherche pas à les éliminer mais au contraire les protège, à Rome ou à Avignon quand la papauté s'y transfère. Il y a donc une part de la société qui rappelle par son existence même l'origine. Bien sûr, elle est prise dans un jeu de présence et de distance puisqu'on ne cesse de lui rappeler, et

parfois brutalement, qu'elle est « autre ». Avec le cas d'Hermann, on assisterait au passage du collectif au singulier et de la trace au témoin – puisque le témoin est celui qui prend personnellement une parole qu'on écoute –, donc à une subjectivation de la trace. Sur un plan général, il me semble que nous tenons là un des ressorts les plus puissants de l'acte autobiographique. La conversion, ce moment où la vie tourne et trouve son orientation, autorise justement à parler d'un avant et d'un après, parce qu'on est, en quelque sorte, également compétent sur l'avant et sur l'après pour les avoir vécus l'un et l'autre. Le témoin ramène dans le présent un savoir qu'il tient du fait qu'il a été mis en présence d'un état antérieur. Le témoin oculaire, considéré comme le témoin parfait, idéal, est celui sur lequel une vérité peut s'appuyer, tout simplement parce qu'il a vu la réalité. La vérité prend assise sur cet attribut du témoin qui est d'avoir perçu par ses sens ce qui a précédé. On peut nommer Hermann soit ancien juif soit nouveau chrétien, mais, quelle que soit l'expression, il y a toujours en lui coexistence de cet avant et de cet après, et sa parole confronte l'un et l'autre temps qui deviennent plus réels par cette confrontation. En ce sens, je trouve ce texte fascinant : dès le début du XIII^e siècle, il pointe du doigt l'une des propriétés générales de l'autobiographie qui est l'institution du témoin qui fait foi par la vie qu'il raconte. À la limite, c'est presque encore plus saisissant si Hermann est une création fictive : le rédacteur de ce texte a compris qu'il fallait le faire parler à la première personne et donc intérioriser le processus temporel de la conversion.

On peut se déclarer comme témoin ou, quand on est informateur d'un ethnologue, négocier cette place, mais accepter cette position implique que vous articuliez votre présent et votre passé et même le présent et le passé collectifs. Alors, d'une certaine manière, l'individu devient individu-monde dans le sens où son individualité parle d'une histoire particulière pour l'histoire en général. Et votre livre démontre qu'Hermann ne s'éclaire que sur cet horizon.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— C'est d'autant plus vrai, en l'occurrence, qu'à l'intérieur même du récit à la première personne, du récit autobiographique, la forme du dialogue dramatise le passage, rend sensible la bifurcation du chemin. C'est là, face à Rupert de Deutz, qu'Hermann se présente comme celui qui est encore juif bien qu'il soit tenté par le dépassement de son état. On a donc deux formes discursives enchâssées, le monologue et le dialogue, sans parler du récit de rêve qui les encadre. Par ailleurs, je suis frappé par l'invention narrative que génère cette situation de transition. Parce que le narrateur est toujours le juif et déjà le chrétien, mais pas encore tout à fait, le glissement de l'un à l'autre est incertain, il y a des chevauchements, des retours en arrière aussi. De plus, les épisodes qui scandent la progression sont toujours des rencontres. Il y a celle de l'intendant qui fait acte de charité chrétienne, ce qui le séduit mais pas assez pour le convertir, le moment n'est pas encore venu. Il y a le débat avec Rupert de Deutz, où il entend les raisons de devenir chrétien, mais elles ne lui suffisent pas. Il y a enfin ces deux

saintes femmes, d'ailleurs nommées bien qu'elles soient très humbles, qui, à Cologne, prient pour lui et là, c'est la grâce, il fait le pas décisif même s'il n'est encore baptisé. Avec le baptême, il y a une sanction institutionnelle, et en plus spirituelle et divine, car le baptême est un sacrement qui fait que cette fois il est vraiment chrétien, mais tout en restant *quondam Judaeus*, l'ancien juif.

DANIEL FABRE

— Décidemment, la situation du converti est d'une grande richesse, voilà une vie où « il se passe quelque chose », une vie intéressante, passionnante même !

MARCELLO MASSENZIO

— À propos de *quondam Judaeus*, me vient un parallèle avec Cartaphilus-Joseph, le Juif errant. Celui-ci rencontre le Christ à l'âge de trente ans et est témoin oculaire de sa Passion. Il le persécute mais il devient chrétien par le fait même. Le Christ lui interdit de mourir, il continue donc à vivre, mais il ne peut pas s'éloigner trop du moment de la rencontre : quand il arrive à l'âge de cent ans, il doit rajeunir, revenir à l'âge où il a rencontré le Christ. Au fond, c'est une répétition biographique, une sorte de

réincarnation en lui-même, qui en fait un témoin qui revit, qui répète l'acte qui a marqué le tournant de sa vie. C'est tout autre chose pour Hermann qui, lui, fait, ou est censé faire, de sa conversion un récit que nous lisons toujours.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

— Oui le Juif errant fonctionne comme la *veronica*, la *vera icona* ; il est une icône vivante, une vraie icône vivante. Or l'image de la Véronique, ce tissu qui porte le visage du Christ, apparaît aux XII^e-XIII^e siècles, mais surtout à partir du début du XIII^e, quelques années avant le Juif errant. D'ailleurs, c'est le même Matthieu Paris qui a le premier raconté le miracle de la Véronique qui s'est retournée entre les mains du pape Innocent III, et dessiné lui-même dans son manuscrit qui est à Cambridge, je crois, la Véronique et Cartaphilus. Il y a là un long processus, qui commence avec saint Paul et dont Hermann est un relais local, pas très célèbre...

DANIEL FABRE

— ... mais très précieux puisqu'il met en évidence la puissance du modèle, du paradigme du converti comme témoin, et son lien séminal avec l'autobiographie.