

Dans son chapitre sur les principaux Tossafistes français du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, Ephraïm E. Urbach, éminent biographe des Tossafistes, cite en bonne place R. Yehiel ben Joseph de Paris et R. Tobia ben Eliahu de Vienne, en Dauphiné. Urbach met l'accent sur le rôle de R. Yehiel dans ce qu'on a appelé le « Procès du Talmud » (Paris, 1240), sur sa contribution à la littérature tossafiste (*Tosafot*) et sur ses recueils de décisions rabbiniques (*pesaqim*)<sup>1</sup>. Il décrit également les relations entre R. Tobia et R. Yehiel, les contacts de R. Tobia avec

certains de ses collègues et élèves en Allemagne, ainsi que ses formulations dans le domaine de la *Halakha*<sup>2</sup>. R. Yehiel et R. Tobia y apparaissent comme des collègues, des maîtres tossafistes féconds et respectés, dignes successeurs de la tradition tossafiste du nord de la France, telle qu'elle fut illustrée par leur maître R. Juda Sire Léon (qui est mort en 1224 et dont R. Yehiel a été le successeur à

la tête du centre d'études tossafistes de Paris). Juda Sire Léon fut un des principaux élèves de Isaac ben Samuel de Dampierre (mort en 1189)<sup>3</sup>.

Des recherches récentes nous ont permis d'en savoir plus sur ces personnages. R. Yehiel a produit plus de *pesaqim* que nous ne lui en connaissions jusque-là : de même nous avons désormais accès à des *Tosafot* inédites de sa plume<sup>4</sup>. On a également retrouvé des récits d'autres rencontres et échanges polémiques auxquels R. Yehiel a participé<sup>5</sup>. R. Yehiel s'est mis en route pour la Terre d'Israël aux environs de l'année 1257 (plusieurs années avant sa mort qui ne peut être postérieure à 1265), il ne fut toutefois pas en mesure d'arriver à destination en raison d'une

## *R. Tobia de Vienne et R. Yehiel de Paris*

*La créativité  
des Tossafistes dans  
une période d'incertitude*

par  
*Ephraïm Kanarfogel*

santé fragile (il semble qu'il soit retourné dans le nord de la France). De fait, R. Yehiel a fait escale dans la maison de R. Tobia à Vienne lors de la première partie de son voyage malheureux vers la Terre d'Israël<sup>6</sup>. D'autres manuscrits font état de *pesaqim* rédigés par R. Tobia qui les aurait collectés dans un recueil qui ne nous est pas parvenu<sup>7</sup>. Abraham b. Ephraïm, son élève, a rassemblé quelque trente-cinq *pesaqim* de R. Tobia dans un compendium, *Kitsur Sefer Mitsvot Gadol* (ou *Simmanei Taryag Mitsvot*)<sup>8</sup>.

Dans cette étude, je souhaiterais élargir nos connaissances relatives à ces deux savants. On peut établir que R. Tobia de Vienne a adopté une approche novatrice en matière de décisions halakhiques, approche intégrant divers aspects des données sociales, un domaine des lois juives dans lequel ses prédécesseurs tossafistes avaient déjà excellé auparavant. À la même époque, comme le suggèrent bien des indices, R. Yehiel de Paris s'est attelé à une exégèse biblique plus ample et plus diversifiée qu'on ne l'avait relevé jusqu'à présent.

### *Le raisonnement halakhique de R. Tobia de Vienne*

La décision suivante, prise par R. Tobia, concerne un cas amplement discuté de loi domestique; elle est rapportée dans le *Kitsur Sefer Mitsvot Gadol*:

« Il arriva qu'une femme abandonnât à une nourrice [le soin de s'occuper] de son fils. Celle-ci dut prêter serment; aux termes de cet engagement sur lequel elle ne pouvait en aucune façon revenir, il lui était interdit d'interrompre les soins donnés à l'enfant avant [que] vingt-quatre mois [se soient écoulés]. Après le serment de la nourrice, la mère épousa un *Kohen* du nom de R. Jacob Sevara de Cracovie, en Pologne, un grand savant très versé dans le Talmud. Les plus grands maîtres

rabbiniques de cette génération mirent en cause sa décision [de se marier] et en vinrent presque à prononcer un ban contre lui. Ils adressèrent des *responsa* [à l'appui de leur point de vue: il ne devait pas épouser cette femme] à l'Ouest et au Sud; son point de vue [celui de R. Jacob] parvint à la connaissance de mon maître R. Tobia. Mon maître décida: il est clair pour nous que la nourrice ne quittera pas sa charge étant donné le caractère très sévère du serment qu'elle a prononcé; de ce fait, il [R. Jacob] ne devrait pas être contraint au divorce. Et quand bien même il ne l'aurait pas encore épousée, il pourrait le faire sans problème aucun. Comme le rapporte le Talmud dans le traité *Ketubbot*, R. Nahman autorisa les gens de la maison de l'Exilarque à agir ainsi parce que, une fois qu'ils avaient donné l'un de leurs enfants à une nourrice, elle ne renierait jamais son engagement auprès d'eux. Et il faut pousser plus avant l'étude de cette question<sup>9</sup>. »

Il n'y a plus de traces des échanges épistolaires (*responsa*) auxquels ce passage fait référence. Dans son ouvrage *Sefer or zaru'a*, Isaac b. Moïse de Vienne prend le parti de la majorité contre la position soutenue par Jacob ha-Kohen de Cracovie (et par Tobia de Vienne). Aucun serment contraignant, aucune caution de garantie d'importance (*'eravon gadol*) ne peut assurer que la nourrice restera à son poste (et ne partira pas à un moment ou un autre pour se marier ou pour toute autre raison personnelle). Le texte du *Sefer or zaru'a* indique que Moïse b. Hisdai (Taku) de Regensburg (tout comme d'autres savants de cette région) a également pris position contre R. Jacob, à l'instar d'une éminente autorité rabbinique (non identifiée) du nord de la France (*ga'on 'ehad mi-ge'onei Tsarfat*) qui a conclu qu'il n'y a aucune raison pour permettre » l'arrangement proposé par

R. Jacob en faveur de sa position<sup>10</sup>.

Selon le Talmud, une veuve qui allaite ne peut se remarier jusqu'à ce que vingt-quatre mois se soient écoulés après la naissance de son enfant, car cela pourrait l'obliger à interrompre l'allaitement. Bien qu'il existe une polémique entre les maîtres de la Mishna à propos du temps d'attente imposé à la veuve qui allaite, Rav et Samuel, de la première génération des Amoraïm (maîtres du Talmud), se sont accordés sur cette durée<sup>11</sup>. Rashi explique que le souci de l'enfant a conduit à instaurer ce temps d'attente. Si on autorise la femme à se remarier, elle peut se retrouver enceinte, ce qui l'obligera à sevrer le premier enfant. Dans la mesure où le nouveau mari n'est pas le père du premier enfant, on peut craindre qu'il refuse de fournir à l'enfant de sa femme le lait et les œufs (supplémentaires) nécessaires à l'alimentation de l'enfant sevré<sup>12</sup>. De fait, le Talmud maintient que même si la mère confie son enfant à une nourrice (ou s'il a déjà été sevré), elle ne peut pas se remarier avant la fin de la période de vingt-quatre mois. Pour Rashi, cette disposition était une précaution destinée à empêcher la mère de sevrer intentionnellement l'enfant afin de pouvoir se remarier<sup>13</sup>.

Néanmoins, quelques décisionnaires séfarades plus tardifs ont envisagé une plus grande clémence. Le Talmud relève que R. Nahman a autorisé les membres de la maison de l'Exilarque à garder une nourrice pour un enfant nourri au sein dont le père était mort (autorisant de ce fait sa mère à se remarier). Pour R. Nahman, on peut penser que la nourrice n'abandonnera jamais sa charge avant la fin de la période de vingt-quatre mois, le prestige et le pouvoir de l'Exilarque suscitant sa crainte. Dans la mesure où l'enfant est ainsi correctement nourri, la mère est libre de se remarier. De la même façon, selon ces décisionnaires tardifs, dès lors qu'il est possible de s'assurer d'une manière ou d'une autre (par un serment contraignant ou une garantie du même ordre) que la nourrice ne

se dérobera pas à sa responsabilité, alors le remariage de toute mère qui allaite devrait être autorisé<sup>14</sup>.

Tel fut également, semble-t-il, le raisonnement de Tobia de Vienne (comme celui de Jacob de Cracovie); de fait, la décision de R. Tobia a pu servir de modèle, plus tard, aux décisionnaires séfarades<sup>15</sup>. Si la nourrice prêtait un serment (*shevu'a min ha-Tora*) qui la liait très fortement, R. Tobia pensait que cela suffirait certainement à la dissuader d'abandonner sa charge: «Il est clair pour nous (*peshita lan*) que la nourrice ne partira pas, car violer un serment entraînerait de graves conséquences.» Pour les Tossafistes et autres décisionnaires ashkénazes ayant rejeté le point de vue de R. Tobia, toute comparaison avec la situation de la maison de l'Exilarque était par trop imprécise. La puissance et l'influence de l'Exilarque (comme élément dissuasif) étaient uniques en leur genre et connues de tous.

En maintenant leur position inflexible, il est possible que ces décisionnaires d'Ashkenaz aient été sous l'influence du Talmud de Jérusalem, lequel n'autorisait aucune indulgence en la matière, même dans une situation où l'enfant était mort<sup>16</sup>. Ils manifestaient une grande sensibilité aux besoins physiques et affectifs des nouveau-nés et des enfants; ils auraient pu penser qu'il était nécessaire, dans ce cas, de protéger l'enfant en préférant une interprétation plus stricte<sup>17</sup>.

De toute façon, l'approche la plus traditionnelle était certainement bien enracinée dans la loi talmudique, alors que l'extrapolation intuitive de R. Tobia («il est clair pour nous, *peshita lan*»), fondée sur la pratique de la maison de l'Exilarque, relève plus de la spéculation. Pourtant, R. Tobia n'a pas seulement décidé que le second mari ne pouvait pas être contraint de divorcer de la mère s'ils étaient déjà mariés; il a soutenu qu'ils pouvaient se marier sans hésitation aucune<sup>18</sup>. Les mots de son commentaire «et il faut pousser plus avant l'étude de cette question» sont une addition de R. Abraham b. Ephraïm, l'élève

de R. Tobia, conscient, sans aucun doute, que le point de vue de son maître prêtait à controverse<sup>19</sup>.

Dans l'approche de R. Tobia, ici, avoir le souci de l'humain, ou de sa réaction, est un facteur important pour résoudre un dilemme halakhique. R. Tobia adopte cette approche inhabituelle dans un autre exemple, celui des joueurs invétérés qui prêtent serment pour en finir avec leurs habitudes de jeu ou pour s'en détourner. Le joueur se rendait souvent compte qu'il ne pouvait respecter son serment, et demandait à en être rabbiniquement délié. Un passage du Talmud de Jérusalem interdit de délier un homme de son serment lorsque cela lui permettrait de retourner à une activité coupable<sup>20</sup>.

Salomon ben Adret de Barcelone (Rashba, mort vers 1310) décida, en s'appuyant sur le Talmud de Jérusalem, qu'on ne peut annuler de tels engagements pris par un joueur: « Nous ne répondons pas à sa requête parce que le jeu est un péché, et nous ne pouvons pas annuler son serment, cela l'autoriserait à transgresser [une fois de plus]<sup>21</sup>. » Telle était aussi la position de certains décisionnaires parmi les premiers Tossafistes, notamment Isaac b. Asher ha-Levi de Spire (mort en 1133) et Rabbenu Tam (mort en 1171)<sup>22</sup>. Tobia de Vienne et son collègue tossafiste du nord de la France, Samuel b. Senior d'Évreux, furent les premiers à emprunter une autre voie. Selon R. Tobia, « maintenant, à notre époque, on devrait annuler le vœu, dans la mesure où [le jeu] est un acte involontaire, car ils ne peuvent se maîtriser et contrôler leur conduite<sup>23</sup> ». De la même façon, Samuel d'Évreux affirmait: « S'il est certain que [le joueur] ne sera pas capable de se contenir et qu'il violera son serment, il est préférable de l'en délier<sup>24</sup>. » Ici encore, R. Tobia (tout comme R. Samuel) a rendu un jugement halakhique indulgent qui manifeste une grande sensibilité à la nature humaine et aux pulsions comportementales<sup>25</sup>.

D'autres formulations de R. Tobia portent aussi

la marque de ce sentiment: les problèmes et les préoccupations de l'individu peuvent jouer un rôle décisif quand il s'agit, en pratique, de dire la *Halakha*. R. Meïr de Rothembourg cite R. Tobia lorsqu'il critique ces hommes qui ne veulent pas toucher leur femme quand elles ont leurs règles alors même qu'elles sont malades (et qu'elles requièrent assistance): ils agissent avec une « piété de fou » (*hassidut shel shetut*)<sup>26</sup>. R. Meïr a également cité une position de R. Tobia qu'il approuve: il ne convient pas de désigner une femme comme *sandaq* lors d'une circoncision dans la mesure où cela implique une présence féminine dans la partie principale de la synagogue (ce qui pourrait entraîner diverses formes de distraction)<sup>27</sup>.

Dans un cas où R. Tobia a statué en se fondant sur des contraintes ou des considérations sociales, il fait référence à un Tossafiste plus ancien: « J'ai entendu R. Tobia dire au nom de Riva que tous les aliments que des hommes jeunes (*bahurim*) se prennent les uns aux autres au moment de Pourim, même sans en avoir reçu la permission, ne peuvent être considérés comme volés et soumis à un jugement, à condition qu'ils ne transgressent pas les recommandations des sept 'notables de bon conseil' de la ville<sup>28</sup>. » Le nom de Riva, dans ce cas, fait très probablement référence à Isaac b. Abraham de Dampierre (mort en 1209, également connu sous l'acronyme de Rizba et frère de Samson de Sens) dont R. Tobia avait suivi les funérailles<sup>29</sup>. En tout état de cause, R. Tobia et R. Isaac, son prédécesseur, prenaient sereinement leur décision à la lumière des normes sociales dominantes, sans référence explicite au Talmud.

Un dernier exemple nous permettra de 'boucler la boucle'. Un débat avait cours parmi les Tossafistes: un non-Juif avait-il le droit de chauffer la partie centrale d'une habitation (*beit horef*, littéralement la maison d'hiver)<sup>30</sup> le jour de *Shabbat* en entretenant l'âtre? Plusieurs Tossafistes du nord de

la France du XII<sup>e</sup> siècle autorisaient une servante non-juive à le faire si elle-même avait froid, et aussi en vertu de ce principe : « tous peuvent tomber malades en s'exposant au froid (*ha-kol holim 'etsel qor ve-tsinq*)<sup>31</sup> ». Cette clémence n'était toutefois pas acceptée par les autorités rabbiniques allemandes, peut-être à cause des différences de climat, et aussi pour d'autres raisons halakhiques. Le récit suivant fut narré par un fils d'Isaac b. Meir de Dura. Comme l'indique le passage, R. Isaac était un élève de Tobia de Vienne :

« J'ai entendu ceci de mon père et maître, R. Isaac : lorsqu'il étudiait avec R. Tobia en France et que R. Yehiel [de Paris] est arrivé là-bas, [R. Yehiel] a constaté que de nombreuses personnes importantes étudiaient avec R. Tobia. La servante était assise près du feu avec le petit-fils de R. Tobia. Notre maître R. Tobia dit à R. Yehiel : "Vois le nombre de bienfaits que nous devons à cet enfant. Le feu a été fait pour lui [pour le protéger du froid] et c'est pourquoi nous pouvons, grâce à lui, nous réchauffer." R. Yehiel répondit : "Mais peut-être la servante va-t-elle raviver le feu en raison de notre présence ?" Les nombreux étudiants allemands répondirent que, même ainsi, il devrait quand même leur être permis de se réchauffer dans la pièce d'hiver de la maison le jour de *Shabbat*, là où la servante avait réchauffé la pièce pour le[s] besoins du] jeune enfant. R. Yehiel demanda comment leurs pièces d'hiver étaient chauffées. Ils répondirent que la chaleur requise pour une personne ne différait en rien de celle qui était nécessaire pour plusieurs. R. Yehiel répondit : "S'il en est ainsi, je me serais réchauffé dans une pièce de cette nature si j'avais été là"<sup>32</sup>. »

Le raisonnement halakhique formulé par R. Tobia à l'appui de sa décision clémente est le

suivant : si le froid persistant peut rendre malade (même si la maladie n'est pas grave), il est alors autorisé de charger un non-juif d'exercer une activité interdite le jour de *Shabbat*. Mais le plus intéressant en ce qui concerne la décision de R. Tobia, c'est qu'il l'appuie uniquement sur la présence de son petit-fils (ou de tout autre enfant). Il n'était pas disposé à autoriser que la pièce fût chauffée par la femme non-juive simplement parce que le froid aurait pu porter préjudice aux adultes présents. En revanche, puisque le froid poserait certainement problème à un bébé ou à un enfant, il était de la responsabilité de la servante de veiller au bien-être de l'enfant à cet égard. R. Yehiel était quand même préoccupé par le fait que la servante pourrait rajouter du bois, ou faire des efforts supplémentaires en attisant le feu, dans l'intérêt des autres personnes présentes dans la pièce, lesquelles n'étaient pas de jeunes enfants. Pourtant, lui et les étudiants allemands de R. Tobia ont accepté le principe de celui-ci selon lequel tout chauffage réalisé pour le jeune enfant était licite. Ainsi, dans un espace où la chaleur, une fois réglée, resterait à une température constante quel que soit le nombre des autres personnes présentes dans la pièce (ce qui était apparemment le cas dans certaines maisons en Allemagne), R. Yehiel aurait été absolument du même avis que R. Tobia<sup>33</sup>.

R. Tobia faisait preuve de clémence concernant des événements et des besoins de la vie courante dans une maisonnée juive, ce qui reflète à nouveau cette tendance qui lui était propre dans ses décisions halakhiques : mettre l'accent sur des besoins et des demandes banalement humains. Dans la mesure où la servante était censée s'occuper de l'enfant, elle pouvait également s'occuper du feu, sans se soucier de savoir si d'autres en profiteraient aussi. On attendrait de la part d'un décisionnaire qu'il soit pleinement conscient de tous les aspects d'une situation, et pourtant, il est remarquable de relever la capacité de

R. Tobia à formuler des principes halakhiques et des décisions clémentes, en s'appuyant dans une large mesure sur sa prise en compte des problèmes et des penchants humains<sup>34</sup>; d'autant plus qu'on ne peut le qualifier de manière générale de décisionnaire clément<sup>35</sup>.

À l'évidence, les méthodes de R. Tobia n'étaient pas largement suivies dans les communautés juives médiévales d'Ashkenaz, pour ce que nous en savons<sup>36</sup>. Les Tossafistes donnaient en général des réponses très créatives aux questions halakhiques touchant les réalités de leur temps, on pourrait alors penser que la méthodologie halakhique de R. Tobia trouvait un précédent en Ashkenaz, et qu'elle avait peut-être emprunté à un fonds commun.

### La portée des commentaires de la Tora de R. Yehiel de Paris

On s'en doute, nombre de commentaires de la Tora de R. Yehiel qui ont été conservés se rapportent aux versets et aux questions halakhiques. Dans un commentaire tossafiste de la Tora figurant dans un manuscrit (Florence), on trouve un recueil de commentaires relatifs à la *parasha Mishpatim* qui se conclut sur ses mots : « Ce recueil de commentaires de la *parasha Mishpatim* a été composé par R. Yehiel qui est parti vers la Terre d'Israël. » Savoir si R. Yehiel est responsable de tout ou partie de ce recueil reste cependant obscur<sup>37</sup>.

R. Yehiel est cité dans le corps du texte par rapport au commentaire de Rashi sur Exode 21, 6. En s'appuyant sur le cas du lépreux, Rashi indique que c'est l'oreille droite de l'esclave hébreu qui est percée lorsque ce dernier demande à rester avec son maître au-delà du temps de servitude initialement prévu. Tout comme l'oreille droite du lépreux reçoit le sang utilisé dans son processus de purification, l'oreille droite est celle que l'on perce dans le cas de l'esclavage. Examinant ces détails, R. Yehiel se demande

pourquoi cette règle n'est pas dérivée de la cérémonie de consécration du *mishkan*, lors de laquelle l'oreille droite du *kohen* reçoit le sang de la consécration (Lv 8,24). Pour R. Yehiel, il serait incorrect de déduire une procédure qui ne relève pas du service du Temple (ou du *mishkan*) à partir des procédures qui en relèvent<sup>38</sup>.

S'agissant de la portée des méthodes exégétiques de R. Yehiel, il est instructif de se reporter à un commentaire qui précède celui-là dans ce même manuscrit (Florence), à propos de Gn 38,26<sup>39</sup>. Voici comment Rashi interprète la phrase par laquelle Juda reconnaît que Tamar était plus vertueuse que lui (*sadka mimeni*): cela signifie que la revendication de Tamar avait été estimée correcte (ou justifiée) parce qu'effectivement elle était enceinte de son enfant à lui. Le commentaire du manuscrit de Florence donne en revanche l'explication suivante: pour Juda, Tamar ne devait pas être punie parce que leur rencontre avait été consommée une fois donnés les *kiddushin*. Leurs relations étaient de ce fait autorisées selon la Loi juive (*beheter 'asta*) et Tamar n'avait pas agi de façon immorale<sup>40</sup>.

Dans un autre passage d'un manuscrit (de la Bodleian Library), R. Yehiel soulève un problème lié à ce qui précède. Selon l'interprétation de Rashi: « puisque l'enfant est de moi, elle est maintenant exemptée de châtement », quelle était la force de l'argument de Juda, dans la mesure où leur relation restait illicite ? Pour R. Yehiel, puisque Juda croyait que ses fils avaient consommé leur mariage avec Tamar, elle avait été légalement mariée à eux. En conséquence, Tamar était alors liée par le *yibbum* (quand bien même cela se déroule avant la révélation du Sinaï) et donc il lui était interdit de se marier (ou d'avoir des relations) avec n'importe quel autre homme jusqu'à ce que le *yavam* (ou le *go'el*) la libère. C'était aussi bien la situation de Ruth et Boaz. Ce qu'ignorait Juda, cependant, jusqu'à ce que Tamar ait prouvé qu'elle avait eu des relations avec lui, c'est que ses fils n'avaient pas eu de

rapports conjugaux avec elle.

Même si le *yibbum* n'avait pas été formellement prescrit (et par conséquent Tamar ne méritait en aucun cas un châtiment), R. Yehiel invoque un passage trouvé dans la *Pesikta* qui suggère que ce principe avait été donné à Juda (avant même que la Tora ne fut donnée au Mont Sinaï), tout comme Abraham et Isaac avaient été invités à se circoncire et de la même manière Jacob n'avait pas mangé du nerf sciatique<sup>41</sup>. L'exégète biblique Joseph b. Isaac Bekhor Shor d'Orléans (XII<sup>e</sup> siècle), Tossafiste du nord de la France et prédécesseur de R. Yehiel, avait aussi interprété la justesse de l'attitude de Tamar envers Juda en se fondant sur la notion du *yibbum* pré-sinaïtique : Juda lui-même aurait dû faire *yibbum* s'il ne voulait pas donner Shelah, son troisième fils, à Tamar. Bekhor Shor et R. Yehiel de Paris ont tous deux utilisé cette approche et cette analyse rabbiniques comme une sorte de *'aggada / halakha ha-meyashevet divrei miqra* pour aborder efficacement les défis contextuels et linguistiques présents dans cette partie de la Tora<sup>42</sup>.

L'intérêt manifesté par R. Yehiel pour des formes plus pointues de l'interprétation *peshat* est aussi attesté. Un manuscrit de Paris contient un traité intitulé *Te'amim shel Humash* composé par un successeur de Samuel he-Hassid (et ses fils, R. Abraham et R. Juda). Même s'il y a eu un débat érudit sur l'identité de l'auteur (et la datation) de ce traité, Israël Ta-Shma a établi définitivement que Salomon b. Samuel ha-Tsarfati, père du Tossafiste Samuel de Falaise, émit l'auteur de ce traité (et de plusieurs sections du manuscrit qui suit et qui traite principalement des Noms Divins aussi bien que de quelques passages difficiles du commentaire de la Tora d'Ibn Ezra). Né en France, R. Samuel fit route vers l'Allemagne pour étudier avec le cercle des Piétistes allemands, en particulier avec R. Eleazar de Worms (mort en 1230). Le commentaire de ce dernier contient pas mal de *gematria* et de *sod* (en plus des commentaires

ésotériques), et R. Samuel ainsi que R. Juda he-Hassid y sont cités par leur nom<sup>44</sup>.

R. Salomon b. Samuel fait état d'une discussion qu'il a eue avec R. Yehiel de Paris au sujet d'une interprétation de type *peshat* proposée par Ibn Ezra : « R. Yehiel b. Joseph m'a rapporté, au nom d'Abraham Ibn Ezra, une solution permettant d'interpréter (*pittaron*) ces deux versets (Lv 24, 15-16), *lefi ha-pesh.* » Le premier verset indique que celui qui blasphème le nom de Dieu en le nommant *E-lohim* (*'ish 'ish ki yeqalel E-Lohav*) n'est pas passible d'un châtiment infligé par un tribunal terrestre, mais uniquement de celui provenant d'un jugement céleste dont la forme nous est inconnue (*ve-nasa het'o*, littéralement : il transporte son péché avec lui). D'autre part, le verset suivant, qui fait également référence à celui qui blasphème le Nom Divin (*ve-noqev Shem ha-Shem*), rend obligatoire le châtiment par lapidation publique.

L'interprétation d'Ibn Ezra rapportée par Yehiel à R. Salomon (qu'on peut trouver, pour l'essentiel de son contenu, dans le commentaire d'Ibn Ezra sur Lv 24, 15) est la suivante : dans le cas du premier verset, on laisse le Ciel châtier le blasphémateur, car Lui seul peut connaître avec certitude sa véritable intention. Dans ce cas, un tribunal terrestre ne peut savoir avec certitude si son intention avait été de blasphémer Dieu Lui-même ou (seulement) d'insulter un juge, dans la mesure où la Tora fait aussi référence aux juges en les nommant *'elohim*. Dans le cas du second verset, cependant, dans lequel le blasphémateur invoque sans équivoque le Nom Divin, un *beit din* terrestre peut prescrire le châtiment par lapidation<sup>45</sup>.

R. Salomon (ou le copiste) note, toutefois, que le traité talmudique *Sanhedrin* (56a) ne semble pas comprendre ces versets de cette façon (*peshat*). Plus exactement, alors que le second verset fait référence à celui qui blasphème le Tétragramme (le *Shem ha-Meyuhad*) après avoir été averti comme il se doit de ne pas le faire, le premier verset (comme Rashi

l'interprète aussi) parle d'un cas où il n'y a eu aucune mise en garde, et dans ce cas, le châtement de *karet* (= *ve-nasa het'o*) est appliqué par le Ciel. Dans cet exemple, la volonté de R. Yehiel d'épouser une interprétation (de type *peshat*) pertinente (à la suite d'Ibn Ezra), à la lumière des autres interprétations rabbiniques disponibles, est très significative<sup>46</sup>.

Deux autres manuscrits peuvent également éclairer le travail exégétique de R. Yehiel. Le premier des deux est un commentaire partiel (de la Genèse et de la première moitié de l'Exode) intitulé *Peshatim la-Tora*<sup>47</sup>, dont le compilateur, R. Isaac b. Hayyim, se décrit comme l'élève de [son oncle] Moïse de Coucy et de R. Yehiel de Paris<sup>48</sup>. R. Isaac rapporte aussi ce qu'il a entendu de Moïse d'Évreux, un proche collègue de R. Yehiel<sup>49</sup>, afin de préciser le sens d'une phrase du commentaire de Rashi sur Gn 3,14<sup>50</sup>. Trois interprétations au nom de R. Samuel reflètent la méthode de Rashbam, omeq *peshuto shel miqra* (sur Gn 12,3<sup>51</sup>; 23,20<sup>52</sup> et 24<sup>53</sup>), et cet ouvrage contient également des commentaires de Moïse ha-Kohen Ibn Gikatilla et de Joseph Kimhi (qui est quelquefois cité par d'autres commentaires tossafistes de la Tora). Dans la mesure où les citations de R. Moïse ha-Kohen figurent dans l'exégèse d'Ibn Ezra, leur présence dans un commentaire provenant du cercle de R. Yehiel de Paris n'est pas surprenante<sup>54</sup>.

R. Isaac cite deux commentaires au nom de R. Yehiel, son maître. Le premier revêt un caractère polémique et a trait à Exode 14,7<sup>55</sup>. Le second aborde un problème d'exégèse en Ex 15,26, « Car je suis le Dieu qui vous guérit ». Puisque Dieu avait dit précédemment dans ce verset: « Je ne porterai pas sur vous la maladie dont vous avez souffert en Égypte », il ne semble pas nécessaire qu'en plus Dieu les guérisse. Pour Rashi, dans la seconde de ses approches de ce verset (qualifiée de *lefi peshuto*), en donnant la Tora et les *Mitsvot* grâce auxquelles l'homme peut être sauvé du châtement, le Tout-Puis-

sant s'apparente à un médecin qui met en garde son patient contre certains aliments de crainte qu'il ne tombe malade. R. Yehiel développe son approche dans un style plus naturaliste: « Mon maître R. Yehiel m'a dit qu'ici la guérison divine faisait référence au fait de suivre un régime ou une diète salutaires qui permettent à des personnes en bonne santé de ne pas tomber malades<sup>56</sup>. »

Le manuscrit Parme (De Rossi) 541 contient un autre recueil d'interprétations bibliques apparemment compilées par un étudiant de R. Yehiel de Paris. Il s'agit là de commentaires distincts, dans les deux registres *peshat* et *derash*, ainsi que de longues citations du Midrash. Presque tous les savants rabbiniques nommés dans ce recueil sont originaires du nord de la France et Salomon Schechter a suggéré (en s'appuyant sur deux passages) que le compilateur en fut R. Nathanael qui parle de R. Yehiel comme de son maître<sup>57</sup>. R. Yehiel de Paris envoya des *responsa* à Nathanael de Chinon (qui est souvent cité dans les *Tsafot*), tous les deux ayant été interrogés à propos d'un individu qui avait refusé de faire *halitsa*<sup>58</sup>. Cette compilation cite un commentaire d'Isaac b. Abraham (Rizba) de Dampierre<sup>59</sup> qui avait précédé R. Yehiel à la tête de l'école tossafiste à Paris, ainsi qu'un commentaire de R. Joseph de Paris, manifestement le fils de R. Yehiel<sup>60</sup>, dont la démarche littéraliste va au-delà de celle de Rashi<sup>61</sup>.

Une longue discussion concernant l'âge d'Abraham à l'époque de l'alliance entre les parties (Gn 15,1) est citée au nom de R. Yehiel. L'hypothèse qu'Abraham avait soixante-dix ans (comme l'affirme Rashi dans Ex 12,40) ne s'accorde pas avec plusieurs autres versets. Celui où il est dit qu'Abraham quitta Haran à l'âge de soixante-quinze ans pose particulièrement problème. Le compilateur du manuscrit Parme 541 indique ce qu'il a vu dans le commentaire sur la Tora de Rashbam confirmant qu'Abraham avait effectivement soixante-dix ans au moment de cette



alliance, et ce qu'il a trouvé dans le Seder 'Olam et d'autres textes rabbiniques. Il conclut : « Mon maître, R. Yehiel de Paris, soutenait qu'Abraham avait quitté trois fois Haran : une fois à l'âge de soixante-dix ans (bien qu'il y soit revenu par la suite), une fois à l'âge de soixante-quatorze ans (lorsqu'il vainquit les rois puis retourna à Haran) et pour finir, lorsqu'il partit pour de bon à l'âge de soixante-quinze ans. » L'approche de R. Yehiel résout les questions textuelles, tout comme la signification du passage du Seder 'Olam et il se confronte ainsi à un problème de *peshat*, soulevé par le commentaire de Rashi<sup>62</sup>.

Plusieurs manuscrits rapportent une interprétation de R. Yehiel sur cette question : comment Aaron pouvait-il revêtir ses habits sacerdotaux lorsqu'il a gravi la montagne *Hor ha-Har* avant sa mort (Nb 20,26), puisqu'il était interdit de porter ces vêtements en dehors de l'enceinte du *mishkhan* ? R. Yehiel suggère que cette interdiction s'applique uniquement lorsque le *Kohen* est (encore) impliqué dans la pratique effective du service sacerdotal ; mais lorsque ce service n'est pas en cours, il n'y a pas d'interdiction de cette nature. Il dit aussi qu'il s'agissait là d'une situation unique en son genre (*hora'at sha'a*) qui ne relevait donc pas des réglementations concernant le port de ces vêtements<sup>63</sup>.

Plusieurs recueils de compilations tossafistes de la Tora ayant été publiés transmettent aussi des interprétations au nom de R. Yehiel. R. Yehiel relie les noms donnés aux fils de Moïse, Gershom et Eliezer (Ex 18,3-4) à la transcription de la Tora par Moïse. Le premier fils fut nommé Gershom « parce que Moïse a dit (*ki 'amar*): j'étais un étranger (*ger hayiti*) dans une terre étrangère ». On nomma l'autre fils Eliezer « parce que le Dieu de mon père m'a aidé, et m'a sauvé de l'épée de Pharaon ». R. Yehiel note : lorsque Eliezer, fils de Moïse, fut nommé, l'expression *ki 'amar* n'apparaît pas. R. Yehiel explique : « Dans la mesure où Moïse a écrit son livre et qu'il a souvent

mentionné que Dieu l'avait aidé, s'il avait écrit *ki 'amar*, cela impliquerait qu'il n'avait exprimé cette notion qu'une seule fois, au moment de la naissance de son fils. » Bien qu'on trouve la phrase *Moshe kataf sifro* dans le Talmud (*Baba batra* 14b), R. Yehiel n'avait apparemment pas de problème avec cette idée de Moïse comme *kotev ha-Tora*, idée partagée par plusieurs exégètes tossafistes du nord de la France plus anciens (y compris Rashban, Josef Bekhor Shor and R. Yom Tov de Joigny)<sup>64</sup>.

La compilation du XIV<sup>e</sup> siècle connue sous le nom d'*Imrei No'am* attribuée à R. Yehiel de Paris la solution d'un problème exégétique à propos de Gn 11,11 : pourquoi la mort de ceux qui ont vécu avant le déluge est-elle explicitement mentionnée par la Tora alors que ceux qui ont vécu après le déluge sont cités par rapport aux enfants qu'ils ont eus, sans qu'il soit fait mention de leur mort ? Cette solution est également attribuée à R. Juda par le fils de R. Juda he-Hassid, R. Zal(t)man. Il est possible que les initiales de Juda he-Hassid (יהוה) aient pu être identifiées à tort avec celles de R. Yehiel (יהי), il est aussi possible que ces deux figures rabbiniques aient proposé une solution similaire.

On trouve dans le texte de la compilation *Da'at zeqenim* un intérêt pour le commentaire de Rashi à Nb 21,34 : Moïse ne devrait pas craindre de combattre 'Og même si 'Og avait eu le mérite de faire savoir à Abraham que son neveu Lot avait été capturé. Sihon (frère de 'Og) n'avait pas ce mérite, et par conséquent Israël s'est battu contre lui sans aucune angoisse (Nb 21-24). Alors que Rashi repère une allusion substantielle suggérant que 'Og a survécu au déluge, il n'existe aucune indication de cet ordre concernant son frère. *Da'at zeqenim* cite R. Yehiel : alors que 'Og était né avant le déluge, sa mère était enceinte de Sihon pendant la période du déluge. Elle épousa ensuite l'un des fils de Noé et donna naissance à Sihon dans l'arche<sup>66</sup>.

Le commentaire de R. Yehiel était autant destiné à corriger les diverses traditions midrashiennes concernant 'Og qu'à soutenir l'interprétation de Rashi. Effectivement, R. Yehiel était apparemment très impliqué dans l'étude du Midrash, en plus de ses incursions dans l'interprétation de type *peshat*. Un étudiant rabbinique (allemand) non identifié rapporte ses efforts pour vérifier un passage de *Bereshit rabba* qui avait été cité par Rashi dans son commentaire de la Tora, mais qui n'apparaît pas en entier dans la copie d'étudiant du *Bereshit rabba* (ce qui l'amena à penser que cette copie était peut-être défectueuse). Arrivé en France, il vérifia les textes du *Bereshit rabba* qui appartenaient à ses maîtres, R. Yehiel de Paris et R. Tobia de Vienne, et découvrit que ces deux textes étaient identiques au sien. L'étudiant émit alors sa propre suggestion pour combler cette lacune<sup>67</sup>.

Somme toute, R. Yehiel de Paris a proposé plusieurs interprétations de type *peshat*, dont certaines suivaient les commentaires de Rashbam et

d'Ibn Ezra. Il a aussi analysé les commentaires de Rashi (en termes de *peshat* et d'interprétation rabbinique) et a également porté un intérêt constant à l'interprétation midrashique<sup>68</sup>. Dans l'ensemble, il apparaît que les parcours et les inclinaisons intellectuels de R. Yehiel de Paris comme ceux de R. Tobia de Vienne sont encore bien plus riches et bien plus variés que dans la description qu'on en a faite jusqu'ici. De plus amples recherches sur l'histoire intellectuelle de la communauté juive du nord de la France pendant cette période révéleront sans aucun doute de nouveaux aspects de l'époque et de la littérature tossafistes qui n'ont pas été jusqu'à aujourd'hui pleinement compris.

Traduit de l'anglais par Rosine Feferman

#### Ephraïm Kanarfogel

est professeur d'histoire à la Yeshiva University  
(E. Billi Ivry / Bernard Revel Graduate School  
of Jewish History)

1. Cf. E. E. Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot, Jérusalem, 1980*, vol. 1, pp. 448-60.

2. *Ibid.*, pp. 486-492.

3. Il semble que R. Tobia, plus âgé que R. Yehiel, aurait aussi étudié avec R. Samson b. Abraham de Sens (mort en 1214), un autre disciple renommé de R. Isaac, cf. Kitsur *Sefer Mitsvot Gadol* le-R. Avraham b. Ephraïm, *Jérusalem, Y. Horowitz (éd.), 2004*, p. 240 et S. Emanuel, « R. Yehiel mi-Paris : Toledotav ve-zikato le-eret Yisra'el », *Shalem*, vol. 8, 2008, p. 97 (note 43).

4. Cf. S. Emanuel, *Fragments of the Tablets : Lost Books of the Tosaphists, Jérusalem, 2006*, pp. 187-198; I. Ta-Shama, *Ha-sifrut ha-parshanut la-Talmud*, vol. 2, *Jérusalem, 2011*; A. Shoshana (dir.), *Tosafot*

ha-Rosh 'al massekhet Pesahim, *Jérusalem, 1997*, pp. 834, 843, 922, 976 (et l'introduction, pp. 25-28).

5. *Ms Bodl.*, 271, f. 27v (Teshuvot R. Yehiel le-min u-meshammud). Voir aussi *Sefer Yosef ha-meqanne*, éd. Juda Rosenthal, *Jérusalem, 1970*, pp. 53, 67; et S. A. Poznanski, *Mavo 'al Hakhmei Tsarefat mefarshai ha-miqra, Varsovie, 1913*, p. CXL. *Le ms Vatican 324 (Ashkenaz, 1398)*, f. 278r (Teshuvot ha-Rav R. Yehiel mi-Paris le-Paul hamin) contient un fragment dont le contenu diffère du passage correspondant dans les versions connues de Vikkuah R. Yehiel mi-Paris. Voir *Fragments of the Tablets*, p. 185 (n. 3), et Y. Galinsky, « *The Talmud Trial of 1240 in Paris: R. Jehiel's Disputation and R. Moses of*

*Coucy's Book of Commandments* » (hébr.) *Shenaton ha-Mishpat ha-'lvri*, n°22, 2001-2003, pp. 456-9; I. Ta-Shama, « *Rabbi Yehiel de Paris* », *Annuaire 99, 1990-91, École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses)*, pp. 215-219. *Ms British Library 243*, f. 137r, contient la réponse de R. Yehiel à un hérétique à propos de l'expiation associée à l'apparition de la nouvelle lune.

6. Cf. S. Emanuel, « *R. Yehiel mi-Paris* », pp. 86-99.

7. Cf. Haggahot Rabbenu Perets le-Sefer Mitsvot Qatan, section 244. Pour les autres pesaqim, voir par exemple, *ms Vatican 183* (f. 124v). R. Tobia soutient l'idée suivante : un verset qui ne figure pas dans le Targum Onqelos devrait être lu une troisième fois, cela afin

de respecter la règle de la lecture hebdomadaire shenayim miqra ve-'ehad Targum ([lire] deux fois le texte [hébreu] et une fois le [texte du] Targum). Voir *Pisqei ha-Rosh le-Massekhet Berakhot*, 1, p. 8; et *Arba'a Turim, Orah Hayyim*, section 295. Voir aussi *ms Bodl.* 874 (f. 102), *ms Moscou 1434*, (f. 34v, dans la marge), *ms Montefiore 129* (f. 114, dans la marge, au nom de Tosafot, Shita, à propos de hefseid merubba), *Perushim u-pesaqim le-Rabbenu Avigdor*, éd. Machon Harerei Qodem, *Jérusalem, 1996*, pp. 294-295. Le nom de R. Tobia est cité à plusieurs reprises par un de ses élèves, dans un commentaire liturgique. Voir *ms Cambridge Or. 790* (ashkénaze, 1300).

8. On trouvera un inventaire et

une brève description de ces pesaïm dans l'introduction de l'éditeur au Kitsur Sefer Mitsvot Gadol, op. cit. Voir aussi S. Emanuel, « Pisqei R. Menahem Recanati », Shenaton ha-Mishpat ha-ivri 25, 2008, pp. 156-158, 162-163, 187-188.

9. Cf. Kitsur Sefer Mitsvot Gadol, op. cit., p. 88-89 [= ms Vatican 176 (f. 50v-51r)]. Voir aussi Ms Moscou 1 (f. 22v), ms Parme (De Rossi) 813 (f. 43r), ms Montefiore 129 (f. 130v), I. Ta-Shma « On the History of Polish Jewry in the Twelfth and Thirteenth Centuries » (hébr.), Zion n°53, 1988, p. 353 [= id., Knesset Mehqarim, vol. 1, Jérusalem, 2004, p.231].

10. Cf. Sefer or zaru'a, Zhitomir, 1862, pt. 1 (responsa), sec. 740, et I. Ta-Shma, « On the History of Polish Jewry », art. cité, pp. 354-55. Ta-Shma soutient que cet incident s'est déroulé entre 1225 and 1234, alors que E. E. Urbach, 'Arugat ha-Bosem le-R. Avraham b. Azriel, vol. 4, Jérusalem, 1963, pp. 120-121, le date de 1245. R. Meir de Rothembourg comptait aussi au nombre de ceux qui s'étaient farouchement opposés à la position prise par R. Jacob. Voir Sefer Mordekhai 'al Massekhet Yevamot, sec. 19; et Beit Yosef à Even ha-'Ezer, sec. 13, s.v. 'afilu 'im gemala ha-na'ar

11. Voir Ketubbot 60a-b, et Yebamot 43a. Un responsum de l'un des étudiants de Rashba, R. Moïse Halawa (Responsa of Maharam Halawa, éd. M. Hershter, Jérusalem, 1987, p. 146) suggère que R. Yehiel de Paris était à l'origine de la décision clémente de R. Tobia de Vienne à cet endroit. Voir I. Ta-Shma, ibid., p. 354 (n. 25); et plus bas, n. 32.

12. Voir Rashi, Ketubbot 60b, 'ad 'esrim ve-'arba' a hodesh. Maimonide (Mishné Tora,

hilkhot gerushin, 11, 25) explique que la grossesse peut affecter la qualité du lait maternel et que son nouveau mari peut ne pas prendre les mesures médicales (et financières) adéquates nécessaires à l'amélioration de la qualité du lait.

13. Voir Rashi, Ketubbot 60b, bi-gezerotav et gemalato 'asur. Le Talmud de Babylone rejette (car excessive) la possibilité que la mère ne puisse pas se remarier pendant vingt-quatre mois pleins même si le premier enfant meurt, comme l'avait énoncé Maïmonide (Hilkhot gerushin 11, 27)

14. Pour des références sur ces décisionnaires séfarades, cf. Maggid Mishné, hilkhot gerushin, 11, p. 26; Teshuvot ha-Rashba, 1, p. 723; Teshuvot ha-Ran, #58; et Beit Yosef, Even ha-'Ezer, sec. 13, s.v. 'afilu 'im nishbe'a le-'adam gadol. Remarquons, cependant, que Rabbenu Yona de Gérone, Rashba lui-même, et d'autres rishonim espagnols rejettent cette approche.

R. Isaac Alfasi et Maïmonide omettent toute référence au cas de l'Exilarque, ce qui suggère qu'ils pensaient, eux aussi, que ce modèle n'est pas viable pour d'autres. Voir aussi R. Menahem ha-Meir, Beit ha-Behira sur Ketubbot, op. cit.

15. Cf. Teshuvot ha-Rosh, 53, pp. 1-2, et Teshuvot ha-Ran, #12.

16. À propos de la sphère d'influence du Talmud de Jérusalem dans les cercles ashkénazes et tossafistes, cf. Ba'alei ha-Tosafot, op. cit., 2, pp. 704-12; I. Ta-Shma, Early Franco-German Ritual and Custom, Jérusalem, 1992, pp. 61-85 (hébr.); Avraham Grossman, The Early Sages of Ashkenaz: their Lives, Leadership and Works (900-1096), Jérusalem, 1981, pp. 384-386,

428-430 (hébr.).

17. Voir mon article « Attitudes Towards Children and Childhood in Medieval Jewish Society », in D. Blumenthal (dir.), Approaches to Judaism in Medieval Times, vol. 2, Chico, 1985, pp. 1-34; I. Ta-Shma, « Children of Medieval German Jewry: A Perspective on Aries from Jewish Sources », Studies in Medieval and Renaissance Studies, vol. 12, 1991, pp. 269-270.

18. Il est certain que dans le cas particulier de R. Jacob ha-Kohen de Cracovie, il existait un impératif supplémentaire. Si le second mari n'avait pas été un Kohen, quand bien même il eût été contraint de divorcer de la mère, il aurait pu alors se remarier avec elle une fois les vingt-quatre mois écoulés (à condition qu'elle n'ait pas épousé quelqu'un d'autre entre-temps). R. Jacob étant un Kohen, il lui aurait été absolument impossible de divorcer puis de se remarier.

19. Cf. Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 491.

20. Voir Talmud de Jérusalem, Nedarim 5, p. 4, et Tosafot Gittin 35b, s.v. ka-savar.

21. Cf. Teshuvot ha-Rashba, 1, p. 755; 3, p. 305; 7, p. 4; Teshuvot ha-Rashba ha-Meyuhasot la-Ramban, #252; et cf. Teshuvot ha-Rosh, 12, pp. 5-6; Teshuvot Zikhron Yehuda le-R. Yehuda ben ha-Rosh, #71; et Teshuvot ha-Ran, #51.

22. Cf. Sefer Mordekhai 'al Massekhet Gittin, sec. 374; Sefer Mordekhai 'al Massekhet Shevu'ot, secs. 756, 787 (haggahot); ms Paris BN 1408 (f. 68r, pasaq Rabbenu Tam de-'ein le-hatir neder shel mesaheq); Beit Yosef sur Yoré De'a, sec. 228; et mon article « Rabbinic Attitudes toward Nonobservance in the Medieval Period », in J. Schacter (dir.), Jewish Tradition and the Nontraditional Jew, Northvale,

1992, p. 29.

23. Cf. Mordekhai Shevu'ot, sec. 787, et de même dans le ms JNUL 8\*1987 (f. 253r), JNUL 8\*1136 (f. 63v); Teshuvot ha-Rashba, 7, p. 537; Teshuvot ha-Meyuhasot, #281 et Teshuvot Rema, éd. A. Siev, Jérusalem, 1971, 440 (#103).

24. Cf. Sefer orhot hayyim le-R. Aharon ha-Kohen mi-Lunel, deuxième partie, vol. 3, éd. M. Schlesinger, Berlin, 1889, p. 495; L. Landman, « Jewish Attitudes toward Gambling: the Professional and Compulsive Gambler », Jewish Quarterly Review, n°57, 1967, p. 302.

25. La formulation de R. Samuel s'exprime lorsqu'il dit : « Il est préférable qu'ils pêchent par inadvertance plutôt que délibérément » (mutav she-yihyu shogegin ve-'al yihiyu meizidin). Pour R. Tobia, il n'y a encore que la suggestion de ce principe (ki kemo shegaga hi).

26. Ms Budapest Kaufmann A 174 (f. 124, sec. 156); le commentaire Shiltei ha-Gibborim du Sefer Mordekhai 'al Massekhet Shabbat, sec. 238 (n. 5), qui relève également des opinions divergentes; Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 488 (n. 37); Darkhei Moshé, Yoré De'a, sec. 195 (n. 6). On peut aussi trouver significative, à cet égard, la clémence de la décision de R. Tobia en ce qui concerne le fait de boire du vin ou de l'eau durant le Seder de Pâque après les quatre verres de vin. Voir Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 490 (n. 47); Kitsur SeMaG, éd. Horowitz, 72; et cf. Haggahot Maimuniyyot, hilkhot hamets u-matsa, 8, p. 10 (sec. 20, 40); Pisqei ha-Rosh, Pesahim 118a (sec. 33); Beit Yosef, Orah Hayyim, sec. 481, katav 'adoni 'avi.

27. Cf. R. Samson ben Zadoq, Sefer Tashbez, sec. 397; Sefer minhagim de-bei Maharam mi-Rothenburg, éd. I. Effenbein, New York, 1938, p. 80; R. Meir

b. Barukh mi-Rothenburg: Teshuvot, Pesaqim u-Minhagim, éd. I. Z. Kahane, vol. 2, Jérusalem, 1960, p. 149 (secs. 155-56); D. Sperber, Minhagei Yisra'el, vol. 1, Jérusalem, 1989, pp. 64-65.

28. Ms Cambridge Or. 71 (f. 66v); Kitzur SeMaG, éd. Horowitz, p. 244; Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 487 (n. 35); Terumat ha-Deshen (responsa), #110.

29. Cf. Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 271; H. Gross, Gallia Judaica (Paris, 1897), p. 193; l'introduction de Y. Horowitz, à son Kitzur SeMaG, p. 4 (n. 10); et S. Emanuel (ci-dessus, n. 6). Remarquez que le Tossafiste allemand Riva de Spire faisait partie de ceux qui soutenaient que les serments des joueurs ne pouvaient pas être annulés (contre R. Tobia, voir ci-dessus n. 22). Le passage du Terumat ha-Deshen identifie R. Isaac b. Meir, manifestement frère de Rashbam et de Rabbenu Tam, comme l'origine de la décision de R. Tobia, alors que dans Ms Paris BN 407, f. 236, on le nomme simplement R. Isaac de Dampierre (ce qui peut également se rapporter à Rizba).

30. Sur cette structure, cf. M. Breuer, « Towards the Investigation of the Typology of Western Yeshivot in the Middle Ages », in I. Etkes et al. (dir.), Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Early Modern Period, Jérusalem, 1980, pp. 51-52.

31. Voir les sources in I. Ta-Shma, Ritual, Custom and Reality in Franco Germany, 1000-1350, Jérusalem, 1996, pp. 163-164 (hébr.).

32. Ms Cambridge Add. 377 (f. 114r, note dans la marge); Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 487; Ta-Shma, ibid., p. 165; S. Emanuel, « R. Yehiel mi-Paris », p. 95 (n. 35), pp. 96-97

(n. 42); et plus bas, n. 67.

33. Tout comme R. Tobia (ci-dessus, n. 26), R. Yehiel de Paris condamnait les pratiques ou les habitudes qu'il estimait superficielles ou sans véritable fondement. Voir par exemple, Haggahot Rabbenu Perets le-Sefer mitsvot qatan, 93, p. 4, Beit Yosef sur Orah Hayyim, sec. 553, s.v. ve-yesh 'osrim; et Ba'alei ha-Tosafot, 1, pp. 459, 463-464, et Kitzur SeMaG, op. cit., p. 181 (à propos de l'autorisation donnée par R. Tobia de manger du riz à Pâque).

34. En citant la position du maître de Rashi, Isaac b. Juda de Mayence: un Kohen non marié ne peut offrir la bénédiction sacerdotale puisqu'il est sans femme et de ce fait dénué de la joie nécessaire pour offrir une véritable bénédiction (en se fondant sur la bénédiction qu'Isaac a offerte à ses fils), R. Tobia demande pourquoi un Kohen veuf pouvait le faire. Il explique qu'un Kohen qui n'a jamais été marié désire trouver une femme, et ses pensées peuvent le distraire lors de sa bénédiction. On pouvait en revanche compter sur un veuf, qui avait régulièrement prononcé la bénédiction sacerdotale sans souffrir de ces distractions (murgal levarekh be-yishuv ha-da'at) lorsqu'il était marié, pour continuer à le faire avec toute la sérénité requise. Voir ms JNUL 8\*1136 (f. 64r) et cf. Kitzur SeMaG, op. cit., p. 51; et R. Meir b. Barukh mi-Rothenburg, Teshuvot pesaqim u-minhagim, éd. Kahana, Jérusalem, 1957, p. 63 (sec. 40).

35. En comparant les positions de R. Tobia à celles de son contemporain Moïse de Coucy, (auteur du Sefer Mitsvot Gadol), dans les domaines du issur ve-heter, comme le tamam lifgam, la suppression de toute trace de levain à la veille

de Pâque et la cuisson de la matsa, ainsi que les lois concernant le deuil, on découvre, dans tous ces domaines, un R. Tobia bien plus strict que Moïse de Coucy. Voir Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 490. Voir aussi Kitzur Seman, éd. Horowitz, p. 176 (sur la question: peut-on écrire ou pas durant les demi-fêtes?) et p. 53 (sur la question: pose-t-on ou non des tefillin surhol ha-mo'ed? voir aussi Ms Varsovie 258, f. 222d). Je remercie Pinchas Roth et le P<sup>r</sup> Simcha Emanuel pour m'avoir indiqué plusieurs références de manuscrits.

36. Voir, par ex., Kitzur SeMaG, op. cit., p. 43; Haggahot Maimuniyyot, Hilkhot tefilla 8, p. 4 [6], et Sefer Mitsvot Qatan, sec. 11 (en ce qui concerne la constitution d'un quorum pour une seule personne qui n'a pas encore prié). Voir aussi Eleazar b. Juda de Worms, Sefer Rokeah, p. 210 (sec. 320).

37. Ms Florence/Laurenziana Plut. II.20 (Séfarade, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, f. 208r). Voir S. Emanuel, Fragments of the Tablets, p. 187; id., « R. Yehiel mi-Paris 93 »; et Ba'alei ha-Tosafot, pp. 458-460.

38. Ms Florence (f. 195v). Dans Moshav zeqenim, 191 (Ex 21, p. 29 = Tosafot ha-shalem, éd. J. Gellis, 8, p. 236, sec. 12). Tel qu'il est cité, R. Yehiel s'interroge sur l'analyse du verset par Rashi en s'appuyant sur un passage du traité Baba qamma (lequel n'offre pas de réponse à la question). Immédiatement après ce commentaire, est citée une explication de Joseph Bekhor Shor sur un autre détail halakhique trouvé dans le commentaire de Rashi.

39. Ms Florence (f. 168v).

40. Tosafot ha-shalem, 4, p. 87, sec. 22. A. R. Moïse remarque qu'on ne peut en aucun cas donner les kiddushin à sa belle-fille. Il faudrait donc

comprendre la déclaration de Juda comme suit: puisque l'enfant de Tamar est de lui (et non d'un non-Juif), elle n'a pas à subir le châtiement du feu comme cela avait été proposé en premier lieu. Une autre possibilité est également suggérée: puisque 'Er et Onan n'avaient jamais eu de relations conjugales avec Tamar, elle conservait son statut de femme célibataire (non mariée).

41. Ms Bodl. 274, cité dans Tosafot ha-shalem, 4, p. 87, sec. 20. On trouve une brève version de la première partie de ce passage, sans le nom de R. Yehiel, dans Pa'aneah Raza, p. 174, alors que, dans le même manuscrit, d'autres exégètes ossafistes de la Bible, tout en abordant cette question différemment, proposent des solutions similaires. Voir Tosafot ha-shalem, 4, pp. 84-86, et voir aussi Ms Gaster 9931 (f. 18r), au nom de R. Samuel Bamberg. Dans Ms Bodl. 271/2 (cité dans Tosafot ha-shalem, 4, p. 87, sec. 18), il est écrit: « A cette époque, un autre membre de la famille pouvait accomplir le yibbum » bien qu'il n'y ait aucune référence à Boaz et Ruth, comme il en est fait état dans le passage associé à R. Yehiel. La question posée par R. Yehiel fut aussi soulevée par R. Juda he-Hassid, même si sa réponse est assez différente. Voir Perushei ha-Tora le-R. Yehuda he-Hassid, éd. Y. S. Lange, Jérusalem, 1975, pp. 53-54, et aussi Ms Parme 541 (f. 31r), qui est très certainement une compilation réalisée par un élève de R. Yehiel de Paris.

42. Perushei R. Yosef Bekhor Shor'al ha-Tora, éd. Y. Nevo, Jérusalem, 1992, pp. 70-71 (sur Gn 38, 13 et 38, 26). L'interprétation de Bekhor Shor, ou peut-être celle de R. Yehiel, a apparemment influencé

l'exégèse de Nahmanide sur ce passage; voir mon article «On the Assessment of R. Moses b. Nahman and His Literay (Œuvre)», *Jewish Book Annual*, 1966-97, p. 71. Ramban réfléchit avec un principe de yibbum étendu à cette époque pré-sinaïtique; il fait mention de Ruth et Boaz, et il explique le comportement «correct» de Tamar de la même façon que le font ces exégètes

tossafistes Bien que Ramban ne cite pas R. Yehiel dans ses commentaires talmudiques, achevés à une époque relativement précoce de sa carrière (voir I. Ta-Shma, *Ha-sifrut ha-parshani ha-Talmud*, 2, pp. 29-45, et Hiddushai ha-Ramban le-Massekhet Ketubbot, éd. E. Chwat, Jérusalem, 1993, introduction de l'éditeur; pp. 32-37), il a aussi bien pu être influencé par R. Yehiel dans son commentaire de la *Tora* (qu'il termina vers la fin de sa vie). Pour ce qui est de la connaissance de R. Yehiel de Paris par Ramban et de ses contacts avec lui (et avec ses contemporains tossafistes du nord de la France, R. Moïse et R. Samuel d'Évreux) par l'intermédiaire de son parent, R. Yonah de Géronne, voir le sermon de Ramban pour Rosh ha-Shana, in *Kitvei ha-Ramban*, éd. C. Chavel, Jérusalem, 1968, vol. 1, p. 228, et S. Yahalom, «Ha-Ramban u-Ba'alei ha-Tosafot be-Akko: Ha-narativ ha-histori bi-drashat ha-Ramban le-Rosh ha-Shana», *Shalem*, n°8, 2008, pp. 100-125.

43. *Ms Paris*, BN 353, fols. 68v-81v. Des passages de ce manuscrit ont été publiés par I. Levi, *REJ*, n°49, 1904, pp. 231-243.

44. Cf. I. Ta-Shma, *Knesset Mehqarim*, vol 1, pp. 273-281. Le débat érudit antérieur est brièvement cité par A. Grossman, op. cit., pp. 86-87.

45. *Ms Paris* 353 (f. 77r). Sur R. Salomon b. Samuel (et son

filis R. Samuel de Falaise), voir mon livre *Peering through the Lattices*, Detroit, 2000, pp. 94-102. Sur l'influence d'Ibn Ezra en Ashkenaz, au XIII<sup>e</sup> siècle, cf. I. Ta-Shma, *Knesset Mehqarim*, 1, pp. 277-279; S. Abramson, «Iggeret ha-qodesh ha-meyuheset la-Ramban», *Sinai*, n°90, 1982, pp. 244-49; A. Lifshitz, «R. Avraham Ibn Ezra be-Perushei Ba'alei ha'tosafot 'al ha-Tora», *Hadarom*, n°28, 1968, pp. 202-221; N. Golb, *The Jews in Medieval Normandy*, pp. 352-308; U. Simon, «Transplanting the Wisdom of Spain to Christian Lands: The Failed Efforts of Ibn Ezra», *Simon Dubnov Institute Yearbook*, n°8, 2009, pp. 181-189.

46. *Ms Paris* 353, ibid. De la même façon, *Rashbam* distingue entre le blasphème utilisant une forme mineure du nom Divin de celui qui cite un Nom explicite, alors que Hizquni adopte l'approche d'Ibn Ezra (comme R. Yom Tov de Joigny, tossafiste contemporain de Bekhor Shor; voir *Ms Munich* 50, fols. 214v-215r). Bekhor Shor suggère une autre approche (éd. Nevo, p. 228): *ve-nasa het'o* dans le premier verset fait référence à un châtiment (mineur) par le fouet (qui s'applique à celui qui maudit un juge, *elohim*) bien qu'il note également l'interprétation talmudique selon laquelle ce verset fait référence à celui qui n'avait pas été averti dans les règles. Pour l'utilisation par R. Yehiel du terme *pashteh di-qera* dans une formulation talmudique, cf. Ba'alei ha-Tosafot, 1, p. 460.

47. *Ms Bodl.* 2343 (f. 1-16v).

48. *Ms Bodl.* 2343 (f. 16fv). Voir S. Poznanski, op. cit., p. XCIV, et *Tosafot ha-shalem*, vol. 1, introduction de l'éditeur; p. 24.

49. Voir par ex Ba'alei ha-Tosafot, 1, pp. 479-80; et S. Emanuel, *Fragments of*

the Tablets, pp. 191-198.

50. *Ms Bodl.* 2343 (f. 3r) = *Tosafot ha-shalem*, 1, p. 134, sec. 9).

51. *Ms Bodl.* 2343, f. 5r. Le commentaire de *Rashbam* vient ici d'une section perdue de son commentaire (intégral) de la *Tora*. Voir *Rabbi Samuel b. Meir's Commentary on Genesis*, éd. M. Lockshin, *Lewiston*, 1989, pp. 165-166; *Tosafot ha-shalem*, 2, p. 8, sec. 15; et le commentaire de *Rashbam* sur *Gn* 28, 14.

52. *Ms Bodl.* 2343 (f. 7r). Voir les commentaires de R. *Juda he-Hasid* et *Ms Bodl.* 271/2in *Tosafot ha-shalem*, 2, p. 244, et voir aussi *Perushei R. Yosef Behor Shor*, éd. Nevo, p. 40

53. *Ms Bodl.* 2343, f. 7v. Voir aussi *Tosafot ha-shalem*, 2, p. 274, sec. 3.

54. Pour *Joseph Kimhi*, voir f. 15r. Voir par ex, *Tosafot ha-shalem*, 1, p. 96, sec. 4; 1, p. 101, sec. 8; 1, p. 110, sec. 7; 1, p. 147, sec. 1; 1, p. 154, sec. 2; 1, p. 187, sec. 1; 5, p. 41, sec. 11; 8, p. 64, sec. 9; S. Japhet, «Hizkuni Commentary on the Pentateuch», *Sefer ha-yovel le-R. Mordechai Breuer*, éd. M. Bar-Asher; Jérusalem, 1992, pp. 101-02 (hébr.). R. Moïse ha-Kohen est cité dans f. 16r, en ce qui concerne le *hataf qamets* dans la phrase *'ozi ve-zimrat* (Ex. 15, p. 2); *Ibn Ezra* inclut l'approche de R. Moïse dans son bref commentaire de ce verset.

55. *Ms Bodl.* 2343, f. 16r. Cf. *Tosafot ha-shalem*, éd. Gellis, 7, pp. 184-85, sec. 1; *Nimmuqei 'umash le-R. Yeshayah di Trani*, éd. C. Chavel, Jérusalem, 1972, p. 42; et *Ms Hambourg* 45 (peshatim), f. 42v.

56. *Ms Bodl.* 2343, f. 16r-v (=Tosafot ha-shalem, 7, p. 253, sec. 11). Formulée en ces termes, l'interprétation de R. Yehiel anticipe peut-être la question que pose ici *Ramban* sur *Rashi*.

57. Cf. S. Schechter, «Notes on a Hebrew Commentary to the Pentateuch in a Parma Manuscript», *Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut*, éd. G. A. Kohut, Berlin, 1897, pp. 485-944. La pagination de ce manuscrit, telle qu'on la trouve actuellement dans l'Institut des manuscrits microfilmés de Jérusalem (# 13218), diffère de celle de Schechter (en général de deux pages).

58. Ba'alei ha-Tosafot, 1, pp. 458-459, 480-81; et S. Emanuel, *Fragments of the Tablets*, p. 189

59. *Ms Parme* 541 (f. 6v). Cf. *Tosafot ha-shalem*, 1, p. 198, sec. 30.

60. Sur R. Joseph (qui était le fils aîné de R. Yehiel et auquel on avait donné le nom du père de Yehiel) cf. Ba'alei ha-Tosafot, 1, pp. 456-57, et S. Emanuel, *Fragments of the Tablets*, p. 186.

61. *Ms Parme* 541, f. 20v, et *Tosafot ha-shalem*, 2, p. 28, sec. 6. Un commentaire supplémentaire attribué à R. Joseph de Paris possède également une dimension *peshat*. Voir *Ms Vatican* 45, f. 22v. (=Minhat Yehuda, Exode, f. 13a-b), et *Tosafot ha-shalem*, 7, p. 67, sec. 7.

62. *Ms Parme* 541, f. 11v-12v; *Tosafot ha-shalem*, 2, p. 55, sec. 8; et *Tosafot Berakhot* 7b, lo. Un passage au nom de «mon maître, le rabbin, R. Y.» (f. 70v) pourrait aussi faire référence à R. Yehiel. Il concerne la réponse de R. Y. à une tradition massorétique fondée sur un passage midrachique qui reflète néanmoins une distinction de type *peshat* entre les prophéties de Moïse et Bilaam. Un autre élève de R. Yehiel, R. Salomon de Château-Landon, se trouvait aussi mêlé au parshanut haMiqra, bien que, à ma connaissance, il ne cite nommément aucune

des interprétations de R. Yehiel. Sur R. Salomon, qui fut aussi l'auteur des pesa'qim, voir S. Emanuel, *Fragments of the Tablets*, pp. 31, 198, et voir Ba'alei ha-Tosafot, I, p. 456.

63. Voir, par ex., ms Bodl. 270 (f. 75v). Ce passage apparaît dans Ms Vatican 45 (f. 55r), avec une réponse supplémentaire. Voir aussi ms Jérusalem Karlin 668 (#73995, sur Huqqat), et Yoma 69a, sur la rencontre du Kohen gadol (vêtu de ses habits) avec Alexandre le Grand (à l'extérieur de Jérusalem). Une question du même type, concernant la récompense donnée à Pinhas (in Nb 25, 11), est également résolue par R. Yehiel; voir Moshav zeqenim, p. 480.

64. Voir Hazi Menashoh, éd. Menashe Grossberg, Londres, 1901, p. 42 (Ex 10, 14) = Minhag Yehude (Ex.), f. 22a. Voir aussi ms Parme 541 (f. 55v), et Tosafot ha-shalem, 8, p. 11, sec. 5. Voir Perushet ha-Tora le-R. Yehuda he-Hassid, p. 31 (=Tosafot ha-shalem, ibid., sec. 10) pour une réponse différente donnée par R. Juda, et voir également Moshav zeqenim, p. 152, pour une interprétation au nom de R. Jacob d'Orléans. Sur la conception du nord de la France concernant la rédaction de la Tora, voir par ex. Robert Harris, « Awareness of Biblical Redaction among Rabbinic Exegotes in Northern France », Shenaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies, n°13, 2000, pp. 289-310 (hébr.).

65. Voir Imrei No'am, éd. M. Harris, Jérusalem, 1970, p. 6; Tosafot ha-shalem, I, pp. 283-94, sec. 1; Perushet R. Yehuda he-Hassid 'al ha-Tora, éd. Lange, p. 16, et ms Saint-Petersbourg, Evr I 22 (f. 7r). Voir aussi Sefer ha-gan, éd. M. Orliani, Jérusalem, 2009, p. 145, pour une solution à ce problème au nom de Bekhor

Shor (éd. Nevo, p. 24). Ms Munich 50 (f. 305v), contient une question de R. Yehiel (qui apparaît aussi dans l'un des manuscrits où on trouve le commentaire rabbinique de R. Juda he-Hassid, ms Moscou 82): pourquoi la Tora liq-t-eite le sort de la femme fiancée qui a été violée dans un endroit désert au fait qu'elle ait ou non appelé à l'aide (Dt 32, 24) au lieu de faire dépendre son statut du fait de savoir si elle avait été correctement avertie du châtement qu'entraînerait sa participation volontaire? Pourtant, dans ce cas, le commentaire n'est en fait jamais attribué à R. Juda he-Hassid, mais précède seulement un commentaire de R. Juda sur un autre verset; voir Perushet R. Yehudah he-Hassid, éd. Lange, pp. 206-207. Imrei No'am fait également état d'une interprétation rabbinique de R. Yehiel (jointe au commentaire de Rashi sur Ex 35, 2) concernant la juxtaposition du Sabbath et du mishkan (ce qui n'est lié à aucune autre figure d'Ashkenaz), tout comme ms Moscou 82 (f. 30v). Voir également Hadar zeqenim, f. 48b; et Tosafot ha-shalem, 12, p. 192, sec. 3-4; Moshav zeqenim, et ms Hambourg 45 (peshatim), f. 39v.

66. Voir Da'at zeqenim, Rabbotenu Be'alei ha-Tosafot sur Nombres, f. 18a. Voir Sefer ha-gan, éd. Orliani, pp. 312-13. La solution attribuée à R. Yehiel se trouve sans aucune attribution dans ce qu'on a appelé le commentaire de la Tora de R. Asher (Rosh), f. 4b. Voir aussi Da'at zeqenim (sur Ex 27, 4), f. 41a; Tosafot ha-shalem, 9, p. 125, sec. 5; et 9, p. 38, sec. 12.

67. Ms Paris 260 (f. 92v), sur Gn 44, 8, reproduit dans Y. S. Lange, « Sefer moshav zeqenim », Ha-ma'ayan, n°12, 1972, p. 3, 76. Dans Moshav zeqenim, 87 (= Tosafot ha-shalem, 4, pp. 186-87), on

trouve ce passage sans les noms de R. Yehiel et R. Tobia, bien qu'il contienne le nom de l'oncle du narrateur. Sur les relations entre R. Yehiel et R. Tobia (et peut-être aussi sur l'identité de leur étudiant), voir ci-dessus n. 32.

68. Le traité trouvé dans Ms Paris 1408, f. 159r-160r, qui concet sur la phrase 'ad kan mi-perushot perushet ha-R. Yehiel, est un recueil de Tosafot de R. Yehiel sur le traité Mo'ed qatan, plutôt qu'un ensemble d'interprétations bibliques; voir S. Emanuel, *Fragments of the Tablets*, pp. 188-89. Le commentaire sur Gen. 32, 38, attribué à R. Yehiel au nom de R. Meir dans Ta'amei masoret ha-Miqra, éd. Y. S. Lange, Jérusalem, 1981, p. 28, (concernant le fait que l'ange a demandé son nom à Jacob, li'lshosh 'al makkato she-kakh derekh ha-mitlahashim li-refu'a), ne semble pas faire référence à R. Yehiel de Paris.

## THÈME: MAÎTRES ET GOUROUS

---

- R. Tobia de Vienne et R. Yehiel de Paris. La créativité des Tossafistes dans une période d'incertitude / *Ephraïm Kanarfogel* 4
- Le magicien, le Tsaddik et le charlatan / *Yosef Perl, présenté et traduit par Jean Baumgarten* 18
- « Avec nous plus que jamais ». Au-delà de l'absence, maintenir la présence du Rebbe de Loubavitch / *Yoram Bilu* 26
- Sous le regard du Rebbe / *Laurence Podselver* 40
- « Désirez-vous vous couvrir la tête ? ». Les bénédictions de Rabbi Amnon Yitzhak / *Michele Rosenthal* 48
- Les 'femmes voilées' de Beit Shemesh / *Tamar El-Or* 57

## RÉSONANCES : AUTOUR DE BEN-ZION DINUR

---

- La construction de l'histoire juive dans l'œuvre de Ben-Zion Dinur / *Arielle Rein* 72
- Entre Palestinocentrisme et nationalisme diasporique. Le double héritage de Ben-Zion Dinur / *David Myers* 92
- En défense de l'abbé Grégoire / *Ben-Zion Dinur, texte traduit et présenté par Maurice Kriegel* 97

## VARIATIONS

---

- Une scène « all'ebraica » nouvelle : « Le Novantanove disgrazie di Pulcinella » / *Erica Baricci* 106
- Herschel Grynszpan et la presse française / *Diane Afoumado* 115
- Umberto Eco entre Rome et Jérusalem / *Emmanuel Foucaud-Royer* 126

## BIBLIOTHÈQUE

---

- Tom Keve, *Trois explications du monde* / *Jean Baumgarten* 131
- Émile Meyerson, *Lettres françaises* / *Christian Bonnet* 128
- Dan Diner et Gotthart Wunberg (dir.), *Restitution and Memory* / *Johanna Linsler* 136

## HOMMAGE AU PRÉSIDENT ADY STEG

---

## ENGLISH ABSTRACTS

---