

mènes de circulation des idées et des savoirs entre Europe et Asie à l'époque moderne.

Hélène VU THANH
Université de Bretagne-Sud

Jeremy BROWN. *New Heavens and a New Earth. The Jewish Reception of Copernican Thought*. Oxford–New York, Oxford University Press, 2013. 24 × 16 cm, xviii-394 p., 2 ill. coul., 24 ill. nb. GBP 47,99. ISBN 978-0-19-975479-3.

Constatant que des hommes politiques d'une envergure certaine — en l'occurrence un membre juif ultra-orthodoxe du Parlement israélien et un membre chrétien fondamentaliste de la Chambre des députés de Géorgie — partagent encore et toujours, malgré tout ce qui les sépare, une même attitude de rejet à l'égard du système copernicien; que le créationnisme n'est ni un phénomène typiquement américain ni un phénomène marginal; que des idées scientifiques contemporaines (sur le déterminisme génétique notamment) sont aujourd'hui dans la même situation que ne l'était, il y a presque cinq cents ans, l'héliocentrisme en étant, comme lui, d'une part convaincantes, mais non rigoureusement démontrées et, d'autre part, a priori inquiétantes pour l'esprit religieux, l'A. se propose non pas d'étudier comment une religion monothéiste (à savoir le judaïsme) s'est attaché à *contester* une hypothèse scientifique (en l'occurrence l'héliocentrisme) qui semblait venir défier plusieurs de ses doctrines fondamentales, mais bien d'analyser le processus qui a finalement conduit une telle religion à globalement *accepter* et *absorber* une telle hypothèse alors même qu'elle l'avait initialement qualifiée de subversive ou même d'hérétique. Selon cette perspective, étudier la réception du copernicanisme au sein de la pensée juive, c'est donc moins combler une lacune historiographique — même si celle-ci, bien réelle, se trouve dorénavant heureusement comblée! — qu'examiner ce qui constitue le cas paradigmatique — d'autant plus révélateur qu'il se laisse observer sur une longue durée — de tout défi scientifique posé à l'esprit religieux, et ce dans l'espoir d'en tirer des leçons salutaires aptes à éclairer les situations analogues qui ne manqueront pas de se présenter et qui, d'ailleurs, se présentent déjà au portillon.

Cette étude chronologique de la réception du système copernicien au sein de la communauté juive s'ouvre par deux chapitres préliminaires: l'un rappelle utilement ce qu'il est bon de savoir sur la révolution copernicienne (chap. 1); l'autre remémore ce qui était l'authentique conception talmudique du cosmos — la Terre comme un disque plat, entouré d'eau, reposant sur des colonnes, recouvert par un ciel opaque et éclairé par un Soleil à l'orbite irrégulière — avant que le modèle ptolémaïque ne devienne, avec Maïmonide, non seulement le système cosmologique universellement accepté par les Juifs, mais encore celui qu'ils imbriqueront profondément au sein de leur pensée religieuse (comme en témoigne notamment son utilisation dans l'interprétation allégorique du menorah), en dépit du fait que Maï-

J. Brown, "New Heavens and a New Earth: The Jewish reception of Copernican thought", in *Review of Ecclesiastical History*, vol. 112, 2017, No. 3-4, pp. 917-922.

monide lui-même semblait être conscient du caractère probablement transitoire d'un tel système cosmologique (chap. 2).

Si c'est dans *Netivot Olam* (1595) de Judah Loew, alias Maharal (c. 1512-1609), que nous trouvons la première allusion à Copernic — une allusion négative s'inscrivant dans le cadre de l'affirmation de l'infériorité de la science des Gentils par rapport à celle des Juifs —, c'est en revanche dans le *Magen David* (écrit vers 1612, mais seulement publié en 1743) de David Gans (1541-1613) que nous rencontrons tout à la fois la première mention du nom de l'astronome polonais dans un *écrit* hébraïque et la première réaction juive à sa pensée qui soit d'une certaine ampleur, avant que, dans le *Sefer Elim* (1628) de Joseph Delmedigo (1591-1655), nous voyions apparaître la première mention de son nom dans un livre hébraïque *imprimé*. Ces deux derniers auteurs, qui partagent en commun le fait d'avoir fait la connaissance de certains des astronomes les plus célèbres de leur temps (Tycho Brahé pour le premier et Galilée pour le second), divergent cependant par leur choix respectif: tout en témoignant de son respect pour le système copernicien, D. Gans opte finalement pour le système tychonien quand J. Delmedigo reconnaît sans ambages la supériorité du système héliocentrique, ce qui fait de lui, de façon remarquable pour son temps, le premier juif copernicien (chap. 3-4). Élevé comme s'il était catholique avant de vivre ouvertement en tant que juif, Fernando (devenu Isaac) Cardoso (1604-1683) présente, dans son *Philosophia libera* (1673), douze arguments en faveur du copernicanisme, avant de réfuter définitivement la nouvelle astronomie par une liste de treize arguments faisant valoir l'opposition au texte biblique, l'absence d'évidence expérimentale et le caractère plus «raisonnable» du géocentrisme. Après ce refus du copernicanisme, somme toute assez classique dans son expression et dans ses justifications, le *Ma'aseh Tuviah* (1708) de Tuviah Cohen (1652-1729), soit le travail hébraïque anticopernicien le plus célèbre de tous les temps, se démarque de bien des façons: d'abord par la virulence du propos qui assimile Copernic au «Fils de Satan»; ensuite par la première représentation graphique, dans la littérature hébraïque, de ce modèle héliocentrique qu'il venait pourtant de diffamer; enfin par sa première utilisation, toujours au sein de cette même littérature, de versets bibliques pour contrer le mouvement de la Terre (chap. 5). Toujours au début du 18^e s., mais à Londres cette fois-ci, d'autres penseurs sont examinés: certains ressentent le pouvoir de séduction du copernicanisme, mais y renoncent au nom de leur attachement à une lecture littérale de la Bible qui, à leurs yeux, suffit à faire la différence quand d'autres refusent purement et simplement toute mention, et par conséquent toute discussion, de la nouvelle astronomie. Toujours à Londres, mais à la fin du siècle cette fois, il convient d'épingler le *Ma'amar Hatorah Vehahokhmah* (1771) de Mordekhai Gumpel Schnaber Levison (1740-1797) qui, pour la première fois dans la littérature hébraïque, pose l'hypothèse copernicienne comme un donné qu'il suffit d'entériner (chap. 6). À la même

époque, mais sur le Vieux Continent, se distingue le *Sefer Haberit* (1797) de Pinhas Hurwitz (1765-1821), soit l'encyclopédie scientifique en langue hébraïque la plus lue de tous les temps. Dans celle-ci, et au terme de déclarations souvent contradictoires qui semblent manifester chez lui la persistance d'un conflit intérieur entre les différents systèmes du monde, Hurwitz adopte le compromis que représente le système tychonien au nom, notamment, de l'argument anthropocentrique: étant donné que toutes les planètes ont été créées *pour* la Terre et que, sur cette Terre, tout a été créé *pour* l'homme qui est dès lors le pinacle de la Création, il convient que la Terre soit au centre du monde; or, l'héliocentrisme retire à la Terre cette position particulière; donc, l'héliocentrisme est incompatible avec cette conviction essentielle de la pensée religieuse qu'est l'anthropocentrisme et doit, par conséquent, être rejeté (chap. 7). Alors que Newton avait apporté un soutien de poids à l'hypothèse héliocentrique (1687) et que la Congrégation de l'index avait retiré la prohibition des livres enseignant le copernicanisme (1758), la communauté juive ne semble pas s'apercevoir de ces changements et continue à privilégier le système géocentrique qui reste largement dominant. Chez plusieurs penseurs restés dans les institutions juives les plus traditionnelles et devenus par la suite des chefs religieux particulièrement respectés, l'argument anthropocentrique — opposé, dans le monde catholique, dès 1615 par l'archevêque de Pise à Benedetto Castelli (1578-1643), mais apparu vraisemblablement, dans le monde juif, seulement en 1797 avec Hurwitz — continue à être opposé à l'héliocentrisme — c'est le cas chez Moses Sofer (1762-1839) —, bien qu'Eliezer Lipman Neusatz (d. 1858), copernicien convaincu qualifiant de «rustres» ceux qui refusaient la réalité scientifique au nom d'un littéralisme dangereux, ait sagement jugé qu'il fallait mieux laisser à Dieu le soin de décider comment arranger les corps célestes (chap. 8). En avance sur son temps, David Friesenhausen (1756-1828) est un rabbin profondément religieux, ce qui ne l'empêche pas de séparer le magistère de la science de celui de la foi, d'accepter le système copernicien comme un donné fondamental, d'affirmer que la connaissance de l'astronomie divinement révélée à Moïse a été ensuite perdue de sorte que l'attachement du monde juif au modèle ptolémaïque est non fondé et, enfin, de reconsidérer le démenti apporté à l'argument anthropocentrique: que la Terre ne soit plus au centre du monde et puisse ainsi paraître insignifiante rend encore plus manifeste l'importance du don qu'a fait Dieu à ceux qui l'habitent en leur délivrant la Torah (chap. 9). Avec le 19^e s. marqué par le retrait du *De Revolutionibus* de l'index des livres prohibés (1835), la mesure exacte de la parallaxe stellaire (1838), l'expérience du pendule de Foucault (1851) et l'augmentation des revues scientifiques, la situation se clarifie quelque peu: Isaac Samuel Reggio (1784-1855) présente comme un devoir religieux préalable de développer la science afin d'éviter d'interpréter erronément la Bible même s'il reste tributaire d'une conception épistémologique assez naïve de ce

qu'est véritablement l'entreprise scientifique; quant au copernicien Hayyim Zelig Slonimski (1810-1904), il rejette la possibilité que la science puisse menacer les convictions juives (chap. 10). Il n'empêche: nombre de Juifs restent tiraillés entre leurs convictions traditionnelles d'une part et la pensée scientifique de l'autre. Avec le *Mahalah Hakohavim* (1882) de Reuven Landau (v. 1800-1883) — qui juge préférable que Copernic soit enlevé du monde, avec mille autres personnes comme lui, plutôt qu'une seule lettre de la Torah ne soit reconnue fausse —, c'est une attitude sceptique à l'égard de la science qui permet à son auteur d'espérer que ce qui se trouve aujourd'hui rejeté (à savoir le géocentrisme) soit, demain, réhabilité et c'est l'argument anthropocentrique qui revient en force (ainsi, d'ailleurs, que chez Hiyah David Spitzer): en effet, c'est moins l'incompatibilité de l'héliocentrisme avec une lecture littérale de la Bible qui l'inquiète que les implications spirituelles d'un système du monde dont la Terre n'occupe plus la position centrale. Face à cette prégnance historique de l'argument anthropocentrique, il eût été sans doute judicieux que l'A. se souvienne que l'on retrouve, exactement à la même époque (notamment chez A. Comte et chez C. Flammarion), le même argument, mais utilisé dans le sens opposé: non plus le rejet de l'héliocentrisme au nom de la religion, mais bien celui de la religion au nom du démenti imposé par la nouvelle astronomie (chap. 11). Dans la seconde moitié du 19^e s., deux phénomènes nouveaux surgissent: d'une part, l'apparition, suite à l'introduction de l'hypothèse darwinienne, d'auteurs, tels que Yudel Rosenberg (1859-1935) et Menahem Nahum Friedman (1879-1933), qui acceptent le copernicanisme tout en rejetant le darwinisme sans s'apercevoir que leur posture, loin d'être le résultat d'une véritable résolution du fond du problème, manifeste seulement qu'ils se sont habitués à la première théorie, mais pas encore à la seconde; d'autre part, l'avènement inédit d'une conception sécularisée de l'astronomie au sein des livres hébraïques (chap. 12). Alors même que le 20^e s. restera comme celui de la conquête spatiale, les néo-géocentristes (qu'ils soient juifs ultra-orthodoxes ou catholiques fondamentalistes) s'attachent à détourner la relativité du mouvement affirmée par la théorie einsteinienne pour soutenir scientifiquement leur revendication d'une Terre immobile (chap. 13). À ce jour, certains — heureusement minoritaires! — continuent encore et toujours à s'entêter dans cette direction au lieu de prendre le temps de réfléchir à l'articulation qu'ils feraient bien d'établir entre discours scientifiques et discours religieux. Il n'en demeure pas moins, et c'est la conclusion foncièrement optimiste de cet ouvrage, que le monde juif a fini par trouver une façon, tout à fait acceptable, d'incorporer totalement ce qui était initialement pour lui une hypothèse au minimum déconcertante.

Au terme de ce voyage passionnant retraçant le processus ayant conduit à l'intégration du copernicanisme au sein du monde juif, la conception simpliste, linéaire, mais intellectuellement rassurante que nous nous étions sans doute forgée de ce processus — celle d'une *négligence* initiale à l'égard de la nouvelle théorie, que suivrait un

moment de *refus* crispé, avant que ne soit mis en place une stratégie d'*accommodation* conduisant finalement à la *recupération* idéologique de ladite théorie — se trouve démentie. L'histoire réelle s'avère beaucoup plus complexe et tortueuse: il n'y a eu aucune réponse juive à la nouvelle astronomie, mais seulement des réponses de juifs individuels. En l'état des recherches, poursuit l'A., il est même impossible de rendre compte de ces choix individuels, tant il est vrai que des juifs ayant vécu à la même époque, au même endroit, ayant fréquenté la même institution ou la même personnalité peuvent, au final, avoir aussi bien opté pour le rejet que pour l'acceptation du copernicanisme.

En choisissant l'un ou l'autre, ils adoptaient — ou même, exceptionnellement, créaient — une des postures figurant dans l'éventail diversifié, mais néanmoins limité qui leur était proposé: pour notre part, nous avons par exemple relevé la *paisible indifférence* — c'est l'attitude sceptique ou faillibiliste de celui qui, sachant qu'une théorie scientifique est inéluctablement destinée à être remplacée par une autre, est d'autant moins enclin à ressentir le copernicanisme comme une menace qu'il lui est facile d'opposer, à cette incertitude intrinsèque du savoir scientifique des Gentils, la certitude et la supériorité de la science juive divinement révélée à Moïse —; le *refus intransigent* — soit l'attitude qui présente l'intérêt de ne même pas devoir discuter la nouvelle astronomie, mais qui, aux yeux de certains du moins, présente l'inconvénient de ne pas donner l'occasion d'épurer sa foi des scories scientifiques qui n'ont rien à y faire —; ou encore le *rejet partiel* — c'est la posture de celui qui, en raison de son attachement à l'interprétation littérale de la Bible, rejette le système copernicien tout en laissant transparaître une certaine sympathie à son égard, laquelle peut se manifester par des affirmations incohérentes entre elles résultant d'une attitude ambivalente. Il nous aurait semblé opportun que l'A., fort du corpus impressionnant rassemblé par ses soins, s'attache à dresser une telle typologie des principales postures adoptées à l'égard de l'hypothèse copernicienne.

Comme tout bon livre, celui-ci fait naître le désir d'en savoir encore davantage. Par conséquent, nous voudrions inviter l'A. à pousser, plus loin encore, ses investigations. En effet, si celui-ci fait preuve d'une parfaite maîtrise des auteurs et des œuvres qu'il analyse ainsi que du contexte, propre à l'histoire juive, dans laquelle les uns et les autres s'insèrent, s'il a assurément une bonne connaissance de l'histoire de l'astronomie en tant que telle, il nous semble qu'il ne parvient pas toujours à exploiter complètement les textes dont il fait état, faute d'une maîtrise suffisante de certains thèmes «non scientifiques», en l'occurrence ceux qu'il est convenu de qualifier d'«arguments de convenance». Certes, ceux-ci apparaissent subrepticement, mais les enjeux religieux qu'ils dénotent sont loin d'être anodins. Ainsi, pour reprendre l'exemple de l'argument anthropocentrique que nous avons déjà évoqué, si l'A. identifie clairement (et traite correctement) les textes qui font *explicitement* référence à cet argument, il ne semble pas identifier ceux qui, *implicitement* (du moins pour nous), relèvent de la même thématique.

Très bien documenté et très dense tout en restant très agréable à lire et très accessible, rempli de bon sens et de pondération dans ses analyses et ses conclusions, très utile pour notre temps (comme on l'aura compris), cet ouvrage manifeste aussi l'intime connaissance que possède son auteur, grâce à son activité professionnelle, de la démarche scientifique. Soulignons enfin que cette étude n'est assurément pas sans intérêt pour les lecteurs de la *R.H.E.* même si ceux-ci sont naturellement davantage intéressés par l'histoire du christianisme que par celle du judaïsme: forts de cette connaissance de la réception du copernicanisme dans le judaïsme, n'y a-t-il pas lieu, maintenant, de poursuivre l'enquête en comparant cette réception avec celle qui fut de mise au sein du christianisme (l'A. le fait déjà deux ou trois fois), afin non seulement de repérer les similitudes et les divergences de ces deux réceptions, mais également de comparer les stratégies d'évitement et d'appropriation mises en place de part et d'autre ?

Jean-François STOFFEL

Haute école Louvain-en-Hainaut

Daniel SCOTT HENDRICKSON. *Jesuit Polymath of Madrid. The Literary Enterprise of Juan Eusebio Nieremberg (1595–1658)*. (Jesuit Studies, 4). Leiden, Brill, 2015. 24 × 16 cm, x-232 p., 10 ill. € 114; USD 145. ISBN 978-90-04-29351-9, 978-90-04-29544-5 (e-book).

Cet ouvrage que complètent une abondante bibliographie (p. 210-226), un index général (p. 227-243) et onze illustrations est la publication d'une thèse de doctorat précédemment soutenue à Oxford.

Le patronyme germanique de Nieremberg détonne dans la série des auteurs jésuites espagnols: fils de domestiques allemands de l'Impératrice Marie, sœur de Philippe II et veuve de l'Empereur Maximilien II, il naquit et vécut à Madrid (1595-1658). On sait que ses œuvres sont très nombreuses: environ 5740 pages F° en espagnol et 5000 pages F° en latin et qu'elles embrassent des sujets très divers. L'A., d'ailleurs, a choisi pour le définir le terme de *polymath*, lequel est donné par le dictionnaire Longman comme *a person who has a wide range of knowledge in many subjects*, suggérant une effrayante diversité.

Sans négliger celle-ci, ce livre insiste sur le dessein catéchétique ou apostolique poursuivi par Nieremberg, dessein que l'A. met en rapport avec le renouveau tridentin (Décrets conciliaires reproduits p. 207-209). Mieux que cela ne l'avait jamais été fait jusqu'à présent, il souligne l'enracinement de Nieremberg dans les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola et dans la tradition jésuite (p. 17–20, *Faithful Son of Saint Ignatius*, p. 21–23, *Nieremberg and the Exercises*, p. 31–39). Ce que l'A. définit comme un *Erudite Eclecticism* (p. 43) est mis au service de fins apostoliques: *aider les âmes*.