

REGARDS CROISÉS
SUR LE FAIT RELIGIEUX
MINORITAIRE
EN FRANCE ET EN EUROPE

Retour sur l'histoire des minorités françaises, d'hier à aujourd'hui.

Permanences et défis

Valentine ZUBER
EPHE, PSL

Les articles qui constituent ce dossier sont tous issus des allocutions présentées lors d'une journée d'études du Groupe de Recherche sur l'histoire des protestantismes, organisée par Rita Hermon-Belot et moi-même, qui s'est tenue à l'Institut protestant de théologie à Paris le 6 mai 2017. Intitulée « Protestantisme, judaïsme, islam, catholicisme, regards croisés sur la condition religieuse minoritaire en France et en Europe (XIX^e-XXI^e siècles) », cette journée de recherche et d'échanges a permis de faire dialoguer des spécialistes de plusieurs des mouvements religieux existant actuellement en France, étudiés sous leurs angles historique, philosophique et sociologique, tout en donnant une large part à l'étude comparatiste. Les auteurs ont, de plus, abordé ces différents groupes à travers le prisme de leur condition minoritaire, qu'elle soit passée ou présente, revendiquée ou subie, dans le cadre d'une société française contemporaine éminemment sécularisée, grand ouverte aux influences venues de l'extérieur et irrémédiablement composée d'identités plurielles.

Une courte réflexion préliminaire sur les permanences et les défis auxquels sont confrontés les minorités religieuses en France, de l'Ancien régime jusqu'à nos jours, servira d'introduction à ce passionnant dossier. Il est en effet nécessaire de commencer par ce constat, éprouvé tout au long de l'histoire de France, d'une difficulté proprement française à envisager sereinement un véritable pluralisme sociétal, qui dépasse le seul face-à-face religions-État. Cette réflexion questionne ainsi la mise en pratique, de manière à la fois juste et quasiment pacifiée, d'un principe de gouvernement considéré comme essentiel dans l'identité de notre République depuis 1905, et qui est pourtant incessamment revenu sur le devant de la scène depuis plus d'une trentaine d'années : la laïcité. Je voudrais en présenter tout d'abord, avant de présenter plus précisément le contenu de ce dossier, quelques-uns de ses enjeux les plus cruciaux.

Le statut minoritaire, aujourd'hui comme hier, pose problème aux différentes religions et confessions présentes dans l'espace français. Historiquement cette question remonte au Moyen Âge, période durant laquelle le statut des juifs a été régulièrement interrogé, entre persécutions périodiques et protections particulières, souvent discriminantes, toujours fragiles et révocables. Les guerres

de religions du xv^e siècle ont posé, à l'intérieur même de l'Europe chrétienne, la problématique renouvelée d'une concurrence interconfessionnelle dans des États-nations en voie de constitution. Ces dramatiques et sanglants événements ont amené les contemporains – et les commentateurs des siècles suivants – à interroger durablement la pratique traditionnelle du pouvoir politique vis-à-vis du religieux. Les solutions juridiques et politiques proposées successivement par plusieurs penseurs et philosophes européens, les expériences politiques innovantes en matière de gestion du pluralisme inaugurées dans quelques colonies américaines, ont finalement permis la mise en pratique généralisée d'une politique plus tolérante et en cela, plus sécularisée. Celle-ci s'est à la fois émancipée de la thèse de la légitimation proprement religieuse du pouvoir et progressivement détachée du dogme de la religion nationale forcément exclusive. Cela s'est bien sûr fait à un rythme différent selon chaque État, mais selon un schéma très semblable à chaque fois, en passant progressivement de l'intolérance politico-religieuse à la définition d'une première ébauche de tolérance civile, puis à la reconnaissance légale – et le plus souvent à égalité – des différentes minorités religieuses, y compris dans les États à forte majorité confessionnelle.

En France, cette égalisation des cultes a d'abord été l'œuvre de la Révolution française, avec la réintégration des protestants et l'émancipation des juifs, devenus des citoyens comme les autres, et ce, en quelques mois seulement de l'année 1789. Ce pluralisme légal, même limité à 4 cultes officiellement reconnus (catholicisme, protestantismes luthérien et réformé, puis judaïsme), a été confirmé et même subventionné par le système dirigiste élaboré par Napoléon Bonaparte, à la suite du Concordat signé en 1801. La politique de laïcisation républicaine, qui s'est accélérée sous la III^e République, a encore contribué à l'autonomisation progressive, mais paraissant inéluctable, de l'État vis-vis des propositions politiques et sociétales émanant des religions constituées. Celle-ci s'est finalement incarnée par un véritable divorce institutionnel au moment clé de la séparation des Églises (c'est-à-dire à la fois l'Église catholique alors majoritaire, mais aussi les cultes minoritaires reconnus) et de l'État en 1905. L'indépendance mutuelle inscrite dans la loi alors entre les domaines du religieux et du politique a ensuite été confirmée solennellement par l'inscription du qualificatif *laïque* accolé à la définition de la République qui se trouve dans le préambule de la Constitution de 1958, qui est la nôtre encore actuellement.

Et pourtant, les autorités publiques françaises n'ont jamais cessé de prendre en compte et de chercher à réguler l'expression religieuse dans la société. La non-application de la séparation dans le cas du culte musulman en Algérie coloniale, jusqu'à l'indépendance de cette dernière, en est un premier signe. La persistance de situations d'exception au principe de séparation en matière de gestion des cultes, que ce soit en Alsace-Moselle ou dans certains espaces Outre-mer, un deuxième. L'attention constamment portée par l'administration

dès les lendemains de la loi de Séparation aux problématiques religieuses, qu'elles soient anciennes ou profondément renouvelées depuis un demi-siècle, un troisième.

Sans revenir sur les formes de cette histoire longue, et maintenant bien connue, je voudrais illustrer par un exemple particulier, l'implication continue de l'État dans la régulation de l'expression religieuse, ou, plutôt de l'expression antireligieuse vis-à-vis des minorités présentes sur notre territoire.

Celles-ci s'alarment en effet assez régulièrement de la résurgence cyclique des discours antisémites en France, dès la fin des années 1960. Plus récemment, les atteintes antimusulmanes se multiplient et se banalisent elles aussi, en particulier depuis les événements traumatiques de janvier 2015. Parce que ces discours de haine se transforment parfois en actes violents, leur recrudescence inquiète légitimement tous ceux qui ont à cœur la préservation de la paix sociale dans notre pays, durement secoué par les attentats terroristes de ces dernières années et tenté par un populisme simplificateur.

Pourtant la société française n'est pas complètement désarmée face à cette montée en visibilité du racisme ethnique ou antireligieux et de ses passages à l'acte. L'État a progressivement construit un dispositif légal de lutte contre ces dérives : les provocations à la haine raciale, ethnique ou religieuse, constituent en effet des limites légales précisément définies à la liberté d'expression garantie par la très libérale loi sur la presse de 1881. La loi Pleven de 1972, les lois dites mémorielles des années 1990-2000, ont encore accru la possibilité de répression de ces actes et paroles à la fois racistes et antireligieuses. Certains ont même considéré en leur temps qu'elles pouvaient constituer des atteintes parfois disproportionnées à la liberté d'expression garantie par les traités internationaux que la France avait ratifiés. Elles ont aussi été soupçonnées de révéler une politique différentialiste de l'État vis-à-vis des différentes victimes de ces attaques. La loi Gayssot, tout récemment constitutionnalisée, a été ainsi particulièrement critiquée pour son objet unique, la pénalisation du négationnisme vis-à-vis de la Shoah, aux dépens d'autres atteintes à la dignité des personnes blessées dans leur identité religieuse.

Ce soupçon s'est accru dans une partie de la population, avec l'émergence d'un nouveau discours de haine, popularisé, faute de mieux, sous l'appellation contestée en France d'islamophobie qui veut spécifier le racisme proprement anti-musulman. Des associations de lutte contre les discriminations à l'encontre des musulmans français se sont ainsi constituées, qui, par leur usage développé des nouvelles technologies d'information, ont acquis une surface médiatique et une visibilité inédites. Par leur activisme, elles ont aussi contribué à déstabiliser les associations traditionnelles de lutte contre le racisme et l'antisémitisme.

Les nouvelles associations de défense juives ou musulmanes, ou bien encore celles dédiées à la défense des chrétiens d'Orient agissant à l'extérieur de nos

frontières, se proclament toutes antiracistes. Elles ont cependant souvent réduit leur objet à la lutte contre une seule forme de racisme parmi d'autres, celui qui les atteint personnellement. Pire, elles semblent au mieux devoir s'ignorer, quand elles ne se soupçonnent pas mutuellement de cautionner chacune de son côté la haine de l'autre. Il ressort de cette absence de débat et de coopération comme une concurrence malfaisante, stérile et victimaire entre minorités religieuses – toujours menacées – dans notre République.

Cette situation de guerre idéologique n'est pourtant pas inédite en France. Au lendemain de l'affaire Dreyfus, on avait vu, parallèlement au déchaînement d'un violent antisémitisme et d'un antiprotestantisme plus feutré mais tout aussi réel, la banalisation d'un discours anticlérical très offensif. Anatole Leroy-Beaulieu, professeur à l'École Libre de Sciences Politiques, dénonça, dans un essai courageux publié en 1902, le succès grandissant de ces « doctrines de haine », jugées structurellement identiques et socialement néfastes. En partageant le même type d'exploitation des bas instincts de la foule, en prêchant la division, elles mettaient selon lui gravement en danger la liberté d'expression dans une société pluraliste, à la fois du point de vue politique et religieux, et donc la démocratie républicaine elle-même.

Autre temps, autre mœurs ? Certains stéréotypes racistes, qu'ils soient accolés aux juifs, aux musulmans ou autres, font appel, aujourd'hui comme hier, aux mêmes peurs et aux mêmes fantasmes, à la même technique bien connue de la désignation d'un bouc émissaire. Leur popularité renouvelée prouve aussi la difficulté récurrente de notre pays, unifié et centralisé depuis plusieurs siècles, à accepter l'expression d'un véritable pluralisme, en particulier religieux, dans l'espace public. Il me semble que, tant le débat public opposera de manière caricaturée les partisans d'un universalisme – catholique hier, laïque aujourd'hui – prônant une uniformisation culturelle face aux « communautarismes » supposés, juif, chrétien ou musulman, la France sera menacée par l'intolérance et la division. Les rancœurs et les haines croisées qui s'exacerbent entre certaines des minorités religieuses renforceront inévitablement une demande d'encadrement de l'expression publique par l'État. Celle-ci pourrait accentuer une censure parfois exagérée, qui mettrait en jeu nos libertés les plus fondamentales, et en particulier l'exercice pacifié de notre liberté de religion et de conviction, celle de croire et celle de ne plus croire.

C'est pourquoi, au lieu d'une concurrence victimaire, il me semble que les différentes minorités religieuses feraient mieux de partager à la fois leurs expériences et leurs pratiques, ne serait-ce que dans un souci pragmatique d'efficacité. Certaines le font déjà, mais leurs actions restent insuffisamment relayées. Elles ont fait de la dénonciation, claire et sans ambiguïté, des préjugés et de la haine véhiculés dans leur propre communauté d'appartenance à l'encontre de l'autre, leur exigence préalable. En cela, elles se révèlent véritablement tolérantes, ouvertes au pluralisme et au dialogue et socialement nécessaires.

C'est aussi notre projet aujourd'hui, et c'est par le biais d'une meilleure interconnaissance, que nous souhaitons, avec l'aide de nos seuls outils académiques, contribuer à une meilleure compréhension – et peut-être à l'apaisement – de certaines des tensions religieuses actuellement à l'œuvre, non seulement entre la majorité et les minorités, mais aussi entre les minorités elles-mêmes présentes dans notre pays. À cet effet, plusieurs questions structurent ce dossier :

L'historien Patrick Cabanel s'interroge d'abord dans un vaste panorama sur les relations spécifiques qui ont été entretenues historiquement entre les expressions religieuses juives et protestantes minoritaires en France ou dans les autres pays européens qui les ont vu coexister depuis le temps des Réformes jusqu'au ^{xx}^e siècle. Il montre combien les affinités culturelles entre protestants et juifs se sont renforcées dans les épreuves du siècle précédent, en raison d'une même condition partagée de perpétuels minoritaires et de boucs émissaires idéaux.

L'historien-sociologue des laïcités Jean Baubérot revient avec des propositions nouvelles sur l'un de ses chantiers de recherche privilégiés : l'équivalence structurelle et les différences de timing et d'intensité dans l'expression française des doctrines de haine appliquées aux minorités religieuses nationales, protestantes et juives, à la fin du ^{xix}^e siècle. Constatant la disparition presque totale de l'antiprotestantisme, en tout cas dans sa force haineuse à l'heure actuelle, il regrette, à l'instar de Georges Bernanos, que l'antisémitisme qui, lui, ne cesse de se réactiver dans une société de nouveau profondément divisée, ne soit pas plus unanimement « déshonoré ».

La philosophe Sophie Nordmann présente ensuite un éclairage pertinent de l'évolution des intellectuels juifs contemporains vis-à-vis de leur condition et de leur identité minoritaire au cours du tragique ^{xx}^e siècle. En rappelant les bouleversements qui ont affecté les différentes communautés juives existantes au lendemain des révolutions de la fin du ^{xviii}^e siècle, elle montre les différentes étapes du travail réflexif à l'œuvre dans ces communautés pour concilier leur appartenance juive à la nouvelle citoyenneté que l'affirmation de l'État-nation moderne leur a progressivement permise. Sans renoncer à leur identité, ces intellectuels ont tous essayé de penser leur particularisme nécessairement articulé à l'universel dont ils se réclamaient.

L'historien des idées Joël Sebban revient quant à lui sur la genèse et la fortune de l'expression de morale ou tradition « judéo-chrétienne ». En faisant une généalogie précise de ce concept artificiellement forgé, il démythifie l'usage qui en est fait tout en précisant quelques-uns de ses usages politiques les plus contradictoires. Il en conclut que c'est moins au bénéfice d'une prétendue tradition judéo-chrétienne que la modernité libérale et son cortège de libertés individuelles a pu solidement s'installer dans nos sociétés

qu'à l'affirmation volontariste de la laïcité par les États-nations au cours de constitution.

À la question de savoir si les musulmans se conçoivent comme une minorité religieuse parmi d'autre dans le paysage français, l'expert français de l'islam, Bernard Godard, rappelle d'abord l'ancienneté des relations entretenues par les musulmans, les juifs et les catholiques, en particulier ceux d'Afrique du Nord, avant et après le rapatriement des années 60. Dépassant les catégories de majorité et de minorités, les associations promouvant le dialogue entre les religions mettent plus l'accent sur la nécessité d'actions interconvictionnelles communes que sur les vertus d'un approfondissement du traditionnel dialogue interreligieux. Et il est intéressant de voir que les organisations islamiques de la société civile privilégient les modèles associatifs issus du catholicisme à ceux promus par les autres religions minoritaires telles que le judaïsme et le protestantisme.

La question de savoir si – et comment – une majorité peut progressivement se transformer en minorité religieuse parmi d'autres est décrite avec précision par l'historien du catholicisme Frédéric Gugelot. En faisant état des débats anciens à l'intérieur du catholicisme confronté à la profonde et ancienne sécularisation de la société française, il présente aussi les lectures qui en sont faites jusqu'à nos jours par ses membres les plus engagés. Il nous permet de mesurer ainsi les nouveaux enjeux auxquels se confrontent les catholiques en termes de positionnement dans cet espace public sécularisé, entre acceptation de leur déclin et résistance à leur minorisation sociologique et politique.

L'exposé par sa coordinatrice, la sociologue Anne-Laure Zwillling, d'une entreprise de recherche aussi ambitieuse qu'inédite referme – provisoirement – ce dossier. En revenant sur les enjeux et défis de l'exercice effectué par une équipe pluridisciplinaire de nombreux chercheurs apprentis ou confirmés, nous pouvons toucher du doigt la réalité complexe et particulièrement émiettée des différentes modalités d'exercice du religieux minoritaire dans notre société. L'immense effort de rationalisation effectué par cette équipe permet une meilleure vue d'ensemble de ces mouvements le plus souvent simplement ignorés dans les débats publics. En laissant espérer des comparaisons fructueuses, ce tableau forcément imparfait montre toute la complexité de ce monde si éclaté, qui contribue cependant aux évolutions dynamiques à l'œuvre dans notre société et à l'approfondissement de sa pratique démocratique.

À l'occasion de cette journée d'étude consacrée à la place du fait religieux minoritaire à l'époque contemporaine, notre objectif était clairement de partager des analyses croisées sur la nature et les évolutions historiques des relations entretenues entre les différents groupes religieux minoritaires dans un cadre devenu laïque et/ou pluraliste. Nous souhaitons vivement pouvoir partager plus largement nos connaissances, certes toujours fragmentées, mais,

à nos yeux, particulièrement utiles à la compréhension plus fine et se voulant dépassionnée du monde qui nous entoure.

Nous sommes donc très reconnaissantes et fières d'avoir pu accueillir lors de cette journée de réflexion particulière des intervenantes et des intervenants aussi prestigieux qu'érudits, mais sommes aussi très sensibles aux participants assidus qui ont entendu notre appel. C'est le résultat de ces réflexions qui fait le sel de ce dossier particulier proposé par la *Revue d'histoire du protestantisme*. En s'intéressant ainsi généreusement et confraternellement à l'histoire d'autres propositions religieuses présentes dans le même espace partagé, elle permet l'ouverture bienvenue d'un débat réflexif et prospectif, à la fois commun et solidaire.

Au miroir du pluralisme : minorités protestantes et juives en Europe du XVI^e au XX^e siècle

Patrick CABANEL
EPHE, PSL

Plutôt que les affinités électives, le thème autour duquel j'avais bâti naguère un ouvrage sur ce qui a pu unir à travers l'histoire les protestants et les juifs en France¹, je propose aujourd'hui de mettre au centre de la réflexion la construction du pluralisme religieux dans des sociétés européennes qui ont compté à la fois des minorités juives et protestantes, telles la France, l'Italie, la Bohême, la Hongrie... Je m'inspire ici notamment d'un ouvrage portant sur l'émancipation, dans le cadre des États-nations du XIX^e siècle, de huit minorités, les catholiques anglais et allemands, les protestants français et italiens, les juifs dans les quatre pays susnommés. Ouvrage suggestif, même si ses deux directeurs relèvent qu'ils n'ont pu qu'accoler des études de cas, les différents auteurs convoqués n'étant spécialistes que d'une minorité à la fois², la charge de tenter des comparaisons étant laissée dès lors aux soins du lecteur³. Le pluralisme intéressait directement ces minorités, et il s'agit de voir rapidement quels étaient leurs statuts avant son avènement, de quelle manière elles se le sont approprié et l'ont servi, et comment elles ont réagi lorsque les régimes antisémites des années 1930 et 1940 ont entendu ré-exclure les juifs de l'État et de la société. Le cas de la France, pour d'évidentes raisons de langue et de savoir historique, sera au cœur de la réflexion, mais chaque fois que je le pourrai je tenterai des excursus du côté d'autres sociétés, ce qui devrait permettre de vérifier si nous nous trouvons, ou non, en face d'un idéal-type du « pluralisme avec minorités religieuses historiques » – par « historiques », j'entends des minorités qui ne sont pas issues d'immigrations contemporaines

-
1. Patrick CABANEL, *Juifs et protestants en France, les affinités électives XVI^e-XIX^e siècle*, Paris : Fayard, 2004.
 2. Pour les protestants français, il s'agit d'André Encrevé ; pour les juifs français, de Frances Malino.
 3. Rainer LIEDTKE et Stephan WENDEHORST (éd.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in nineteenth-century Europe*, Manchester – New York : Manchester University Press, 1999, p. 4-5 et 191, S. Wendehorst évoquant une juxtaposition de contributions sur les minorités plutôt qu'une étude comparative. L'ouvrage dirigé par Alberto CAVAGLION, *Minoranze religiose e diritti. Percorsi in cento anni di storia degli ebrei e dei valdesi (1848-1948)*, Milan : Franco Angeli, 2001, bute sur le même écueil, s'en tenant à accoler, sans chercher de rapprochements, les actes de deux journées d'études séparées sur les juifs et les vaudois.

mais tiennent soit à la diaspora juive, soit aux « hérésies » et autres réformations du christianisme au cours du Moyen-Âge et au xvi^e siècle.

Avant le pluralisme

Trois points sont ici à relever, dont seuls les deux derniers intéressent le fait minoritaire. Je passe rapidement, car il s'agit à proprement parler des affinités évoquées plus haut. Il importe de rappeler toutefois que la Réforme a ramené la Bible – toute la Bible, y compris l'Ancien Testament, et ce trait ne saurait être trop souligné – sur le devant de la scène religieuse mais aussi culturelle européenne, et que les juifs sont par là devenus plus « proches », sur le plan scripturaire, de ces populations européennes occupées à ouvrir et à lire les Écritures, tandis que leurs théologiens et intellectuels apprennent l'hébreu et entrent dans le commerce avec les érudits et les livres juifs. Quels qu'aient été les errements antijudaïques des principaux Réformateurs – sauf un Calvin, et là encore cela ne saurait être trop souligné⁴ –, quelque profondément ancrée que soit restée en eux la vieille haine du peuple dit déicide, plus rien ne pouvait être comme avant, dès lors que des expressions comme « le peuple d'Israël » résonnaient chaque dimanche dans les temples et que pasteurs et pieux fidèles apprenaient, pour les Français, à parler le « patois de Canaan », une langue truffée de bibles, à la fois bientôt archaïque (c'est celle notamment des Psaumes de Clément Marot et Théodore de Bèze, figée dans son xvi^e siècle) et culturellement en avance puisqu'elle a placé ses locuteurs occitanophones, notamment, dans une situation de bilinguisme longtemps avant l'école obligatoire de la Troisième République⁵. Les Hébreux du Livre ne sont certes pas les juifs rencontrés ici et là dans la diaspora européenne, et pourtant leur familiarité nouvelle fait mesurer autrement la distance qui sépare les chrétiens des juifs. C'est là peut-être une forme primitive de « pluralisme », strictement scripturaire et culturel, mais dont les conséquences à long terme doivent être pesées, même si elles ne pouvaient, à elles seules, faire bouger les lignes : il a fallu que d'autres conjonctures surgissent, et principalement

-
4. Voir notamment, en attendant la publication des actes du colloque organisé par mes soins en 2017 au Musée d'art et d'histoire du judaïsme, les articles de Salo W. BARON, « John Calvin and the Jews », dans *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, Jérusalem, 1965, t. I, p. 141-163 ; Pierre-François MOREAU, « Calvin, le peuple hébreu et la continuité des deux Testaments », dans Daniel TOLLET (éd.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne*, Paris : PUF, 2000, p. 85-96 ; Myriam YARDENI, « Calvin, le calvinisme français et le judaïsme », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section*, t. 102, 1994-1995, p. 375-377 et « Juifs et judaïsme dans la théologie calviniste française du xvii^e siècle », *Foi et Vie*, CII, juillet 2003, p. 3-13.
 5. Patrick CABANEL, « "Patois" marial, "patois de Canaan" : le Dieu bilingue du midi occitan au xix^e siècle », *Les parlers de la foi. Religion et langues régionales*, Rennes : PUR, 1995, p. 117-131.

l'expérience minoritaire faite par divers protestantismes européens – les luthéranismes, l'anglicanisme, le calvinisme suisse et peut-être hollandais, ne sont pas concernés, et l'aire abordée par cet article se réduit drastiquement, même si c'est au bénéfice de pays dont la portion protestante est souvent passée, à tort, inaperçue...

Cette expérience minoritaire reste bien le trait majeur, pour des chrétiens d'Europe qui ne l'avaient jamais connue, si ce n'est peut-être dans certaines zones conquises durablement par l'Empire ottoman. Elle rapproche objectivement des juifs ces minorités protestantes, souvent infinitésimales (2 % dans la France d'après 1685, 2,3 % dans la Bohême-Moravie à la fin du XIX^e siècle, 0,0013 % dans l'Italie unifiée de 1861⁶); comme la foi et la culture protestantes sont truffées de lectures et de références bibliques, et d'autant plus volontiers prophétiques et psalmiques que la persécution redouble, on a assisté, ici et là, à des formes d'hébraïsation de ces minorités, dans leur représentation d'elles-mêmes et dans le récit de leurs tribulations et de leur fidélité. Le huguenot devient un Hébreu métaphorique. Ici encore, les conséquences à long terme d'un tel rapprochement, certes tout intertextuel, ne peuvent être négligées. Que le grand chef militaire des vaudois au XVII^e siècle s'appelle *Josué* Janavel, et les prophètes et chefs militaires camisards, en 1702, *Abraham* Mazel, *Salomon* Couderc ou *Élie* Marion, attire l'attention. Et plus encore le nom de Désert choisi par les huguenots pour décrire, à chaud, le temps de leur captivité sous Louis XIV : l'avocat Claude Brousson, devenu leur plus grand prédicateur clandestin, au début des années 1690, intitule *La manne mystique du Désert* le recueil de ses sermons, dont le plus célèbre, « La colombe mystique dans les fentes des rochers », est une lecture spirituelle – l'Église du Christ aimant est la colombe – du Cantique des cantiques. En 1851, le pasteur Alexis Muston, un vaudois installé dans la Drôme, se fait l'historien des vaudois et intitule son épopée en quatre volumes *L'Israël des Alpes*⁷.

Une fois encore se crée et se consolide sur les plans métaphorique, historique, sociologique, un pluralisme pour l'heure dominé et secondaire, celui des minorités juives et protestantes européennes. Il n'est pas perçu comme tel, encore moins théorisé ou légitimé, mais il produit une expérience sociale. Certains huguenots, toutefois, commencent à percevoir le parallèle des destinées et ce qu'il faudrait obtenir pour en finir avec l'intolérance. On connaît les passages qu'un Jacques Basnage, exilé à Rotterdam, consacre, dans son *Histoire des Juifs* (1706), à la « folie » d'un Ferdinand le Catholique « qui

6. 33 000 protestants sur 25 millions d'habitants, d'après le recensement officiel : vaudois et autres protestants d'Italie où des missions britanniques sont à l'œuvre; 123 000 protestants en 1911, pour 34,7 millions d'habitants, soit 0,0035 %.

7. Cf. mon édition de son *Journal (1825-1850)*, Grenoble : PUG, 2018.

dépeuplait ses États d'un nombre considérable d'habitants riches et habiles au commerce» (le même argument, depuis Vauban, visait Louis XIV et la révocation de l'édit de Nantes, avec la perte des réfugiés huguenots), ainsi qu'à la perversité des persécuteurs dont le parti « change l'usage ordinaire des termes, et colorie la violence, sous le titre de charité pour les errants. On l'appelle une sainte sévérité » (c'était, longtemps avant les remarques d'un Victor Klemperer sur ce que le nazisme a fait à la langue allemande⁸, mettre le doigt sur l'euphémisation pratiquée par les ennemis de la liberté). Basnage revient également sur la douleur de l'exil :

L'Église a-t-elle le pouvoir de transformer en douceur ce qui est une peine dure et insupportable chez toutes les nations du monde ? Est-ce que ces milliers de juifs, bannis de l'Espagne, que la famine et la misère firent périr, ne souffraient point ? ou que la nécessité de quitter tout, et de s'exposer au péril évident de la vie, devait être regardée comme une persuasion qui ne donnait aucune atteinte à leur liberté ? Qu'on parle nettement⁹.

On est là face à une expérience partagée : Basnage parle des juifs d'après 1492, pas des Hébreux du Livre ; et de juifs qu'il a pu croiser dans les grandes villes portuaires des Provinces-Unies, où se pressent également ses coreligionnaires. Mais ce partage de la diaspora – le Refuge, pour les huguenots, le philosophe Pierre Bayle ayant salué dans ces Provinces-Unies « la grande arche des fugitifs¹⁰ » – a-t-il véritablement rapproché les minorités juives et protestantes, wallons, vaudois et hussites précédant ou rejoignant ici les huguenots ? L'enquête a été ouverte par Myriam Yardeni qui signale, même si les documents caractérisés semblent rares, au-delà d'un certain nombre d'ouvrages (dont Bayle, Jurieu, Basnage), des « aspects d'un philosémitisme naissant aux Pays-Bas » ; aux côtés de ce philosémitisme subsiste ou surgit, notamment dans la Prusse marquée par la forte intégration des huguenots, un antijudaïsme tranché¹¹. Après le grand livre de Basnage, je m'en tiendrai ici à convoquer Daniel Marot (1661-1752), réfugié en Hollande, qui est à la fois le fils de Jean Marot, l'auteur de très belles coupe et perspective du temple de Charenton près de Paris, rasé en octobre 1685, et l'architecte de la synagogue portugaise de La Haye, qui n'est

8. VIKTOR KLEMPERER, *LTI. La langue du Troisième Reich. Carnets d'un philologue*, Paris : Albin Michel, 1996.

9. JACQUES BASNAGE, *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent pour servir de continuation à l'histoire de Joseph, nouvelle édition augmentée*, La Haye : H. Scheurleer, 1716, livre IX, vol. 13, p. 356-357.

10. Il utilise cette expression à propos du théologien allemand Jean Kuchlin, émigré en 1578 à Amsterdam pour n'avoir pas voulu passer du calvinisme au luthéranisme (*Dictionnaire historique et critique*, « Kuchlin (Jean) »).

11. Myriam YARDENI, *Huguenots et juifs*, Paris : Champion, 2008.

pas sans ressemblances avec le monument disparu¹². Mais c'est du côté des juifs que l'on aimerait saisir des documents sur la manière dont ils ont pu percevoir l'arrivée de ces compagnons de défaite et d'exil – si tant est qu'ils aient vu en eux des êtres partageant une expérience similaire. Ces traces, je les ai trouvées, abondantes et caractéristiques, mais pas avant le XIX^e siècle et le surgissement d'une historiographie « israélite » de langue française¹³ : mais s'agit-il d'une vraie mémoire communautaire qui aurait été alors mise par écrit, ou d'une reconstruction opérée à titre rétrospectif à partir de l'expérience vécue dans la France du pluralisme que je vais maintenant aborder ?

Dans la construction d'une société pluraliste

Les processus d'émancipation pour les protestants et les juifs, dans les États qui comprennent deux minorités de ce type, sont parfois contemporains. Ce n'est pas le cas en Autriche, qui accorde la tolérance aux luthériens et aux réformés dès 1781, mais seulement dans les années 1860 aux juifs ; il est vrai qu'alors, après l'abrogation du concordat qui avait été signé en 1855, les choses marchent de pair, en dépit des protestations de la hiérarchie catholique ; et plus encore du côté hongrois de la double monarchie, à partir de 1867. En France, en revanche, les protestants sont reconnus citoyens à part entière en 1789, les juifs deux ans plus tard. Le judaïsme entre dans le système des cultes reconnus en 1808, six ans après les articles organiques des cultes protestants (et catholique) qui accompagnent la promulgation du Concordat de 1801 en loi de la République ; il est organisé sur le modèle protestant, la même circonscription administrative dite du *consistoire* régissant les deux cultes¹⁴. Le Piémont-Sardaigne accorde plus tardivement, mais dans un seul et même texte, exemplaire de ce point de vue, le *Statuto* de 1848, la reconnaissance aux juifs et aux vaudois. Ce processus s'inscrit dans celui d'une sécularisation croissante de la politique dans la péninsule :

The change of attitude of the Savoy authorities towards the Waldensian coincided with the political change in attitude of the leading liberal group, which still had

12. Murk Daniël OZINGA, *Daniel Marot, de schepper van den hollandschen Lodewijk XIV-stijl*, Amsterdam : H.J. Paris, 1938, p. 161-164 et planche 45 ; André BÉRARD, *Catalogue de toutes les estampes qui forment l'œuvre de Daniel Marot architecte et graveur français*, Bruxelles : A. Mertens, 1865.

13. Voir mon *Juifs et protestants*, *op. cit.*, p. 40-45, et « Les historiens israélites français au XIX^e siècle », dans Jean-Marc CHOURAQUI, Gilles DORIVAL et Colette ZYTNIKI (dir.), *Enjeux d'histoire, jeux de mémoire*, Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2006, p. 287-300.

14. Mais la prise en charge du salaire des rabbins n'intervient qu'en 1831, avec près de trente ans de retard sur les pasteurs...

strong links to the «neo-Guelph» Catholic tradition in the early 1850s, became more laical in the 1860s and turned potentially anticlerical towards the end of the century¹⁵.

En retour, l'auteur de cette étude montre combien les vaudois ont manifesté leur loyauté et leur reconnaissance au Piémont-Sardaigne puis à l'Italie – quelques milliers d'entre eux participant à la guerre d'indépendance de 1866.

Ce parallélisme des « sorties » juridiques et métaphoriques du Désert et du « ghetto » et des entrées en citoyenneté et en égalité peut être suivi et mesuré de bout en bout. Il lie en France, en Italie, en Hongrie également, les destins des deux groupes d'une manière exceptionnelle, sur les plans historique, juridique, politique, sociologique. Il y a là une expérience que l'on peut considérer comme idéal-typique, et qui outrepassé largement les affinités entre minorités, puisqu'il y va du destin objectif de nations pourtant restées massivement ou majoritairement (la Hongrie) catholiques sur le plan des appartenances et des pratiques mais entrées dans des processus de sécularisation, de laïcisation, à tout le moins de déprise du théologico-politique qui les caractérisaient jusqu'à ce siècle. Peut-on comprendre la France du XIX^e siècle, notamment sous la Monarchie de Juillet puis sous la III^e République, sans cet événement fondateur de la double émancipation des protestants et des juifs ?

C'est bien la France, de fait, qui illustre le mieux ce qu'ont pu être les effets sociaux du pluralisme à minorités religieuses historiques, quand bien même la population reste catholique à 98%. La double présence protestante et juive, d'une part, contraint le pays à « faire avec » (c'est l'ancien sens de la « tolérance ») : bâtir une coexistence sociale et maintenant juridique, et le faire de manière positive (l'égalité l'emportant sur la tolérance octroyée, ou supportée, par la majorité). Signalons que l'édit de 1787 sur les non catholiques, dérisoire par sa durée de vie mais important par son contenu et l'idéologie qui a présidé à sa rédaction, concevait déjà l'organisation d'une nation avec les minorités, et que les juifs ont tenté de l'utiliser à leur profit, du fait que le texte avait pris garde de ne pas nommer les seuls protestants mais l'ensemble des « non catholiques », selon un dessein pluraliste (pour les seuls minoritaires) explicité et légitimé par Malesherbes dans des textes préparatoires à l'édit. La loi de 1802 et les articles de 1808 sur les juifs n'ont pas fait que rétablir le catholicisme après la tourmente révolutionnaire et organiser les cultes non catholiques : ils ont lié pour un siècle catholicisme, protestantismes et judaïsme, offrant une base

15. Gian Paolo ROMAGNANI, « Italian Protestants », dans Rainer LIETKE et Stephan WENDEHORST (éd.), *The emancipation of Catholics, Jews, op. cit.*, p. 157 [148-168]. [Le changement d'attitude des autorités de Savoie à l'égard des vaudois a coïncidé avec le changement politique dans l'attitude du groupe libéral dominant, qui avait encore des liens étroits avec la tradition catholique « néo-guelphe » dans les années 1850, devint plus laïque au cours des années 1860 et se révéla potentiellement anticlérical vers la fin du siècle.]

sans précédent à la pluralisation juridique de la société. Il faut insister sur cette belle et forte expression de *cultes reconnus* qui caractérise le siècle: ce pluriel de noms communs a contribué à gommer la personnalité écrasante de l'Église catholique et à normaliser la situation des groupes religieux minoritaires¹⁶.

L'autre partie s'est jouée dans des domaines non religieux: dans le politique, l'économique, le social, le sociétal. En d'autres termes dans l'immense chantier de la modernisation des États et des sociétés, mais aussi des cultures. J'évoquerai rapidement quelques exemples. C'est tout d'abord la France des années 1820-1840, dont l'entrée en révolution industrielle, bancaire, ferroviaire, scolaire, politique, doit beaucoup à des hommes comme Benjamin Constant, Benjamin Delessert, François Guizot, les patrons de Mulhouse, les Rothschild, les Péreire, les d'Eichtal, les protestants et juifs saint-simoniens – et aussi à des femmes comme Émilie Mallet (la fille de l'industriel Oberkampf). On observe à propos des d'Eichtal un premier grand exemple de mariage entre membres des élites juives et protestantes (les Mirabaud, en l'occurrence) et de passage à cette occasion de juifs au protestantisme; le Second Empire offre d'autres exemples, ceux des banquiers Émile d'Erlanger et Achille Fould, dans un contexte de modernisation qui n'est pas sans similitudes avec celui des années 1830¹⁷ – on trouve dans l'Italie contemporaine le ministre Sidney Sonnino (1847-1922), juif par son père, protestant par sa mère, une Galloise, et de confession anglicane¹⁸. Ce sont ensuite les premières années de la République, avec son grand œuvre de la laïcité: je prends ici la liberté de renvoyer à deux ouvrages, celui de Pierre Birnbaum sur les juifs d'État, ces « fous de la République », et le mien sur le « Dieu de la République », écrit pour partie sous l'influence du premier¹⁹. Des protestants, surtout, et des juifs œuvrent ensemble à la modernisation scolaire et familiale. Le député juif Camille Sée fait voter la loi sur l'enseignement secondaire des jeunes filles, la fille de pasteur Julie Velten (Mme Jules Favre) dirige l'École normale supérieure de jeunes filles de Sèvres et lui donne, sinon une spiritualité, du moins un esprit particulier, bien étudié. L'École forme les

16. Sur ces questions, voir l'ouvrage de Rita HERMON-BELOT, *Aux sources de l'idée laïque. Révolution et pluralité religieuse*, Paris: Odile Jacob, 2015, et la thèse de Joël SEBBAN, *Aux sources de la tradition judéo-chrétienne. L'État-nation, la synagogue et les Églises chrétiennes en France de Napoléon à Vichy, 1806-1940*, Univ. Paris I, 2017.

17. Cf. mon article «Le judéo-protestantisme, phantasme catholique ou moment fondateur de la laïcité?», *Les cahiers du judaïsme*, 9, hiver/printemps 2001, p. 88-103.

18. La presse protestante italienne hésitait sur son appartenance: *L'Italia Evangelica* rapporte, en 1896, que Sonnino est donné pour protestant par *La Tribuna*, pour israélite par *Il Secolo* de Milan. Voir Giorgio SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Turin: Claudiana, 2002, p. 86.

19. Pierre BIRNBAUM, *Les fous de la République. Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris: Fayard, 1992; Patrick CABANEL, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes: PUR, 2003 (avec bibliographie pour les exemples traités ici à la suite).

premières générations de professeurs et de directrices des lycées de jeunes filles, dans lesquelles les protestantes sont surreprésentées. Les deux hommes qui ont mené une campagne très dynamique, en 1879-1880, pour tenter d'obtenir un enseignement public de l'histoire des religions sont le protestant Maurice Vernes, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris, et le juif bordelais Élie-Aristide Astruc, alors grand rabbin de Belgique.

Dans un autre domaine, le député juif Alfred Naquet dépose un projet de loi sur le divorce, un protestant (Eugène Pelletan, descendant direct d'un pasteur du Désert) et un juif (Édouard Millaud) font partie des trois sénateurs (sur sept), avec l'historien Henri Martin, un proche du protestantisme, qui soutiennent le projet au sein de la commission chargée de l'examiner. Un médecin protestant, Louis Fiaux, venait de publier *La Femme, le mariage et le divorce. Étude de physiologie et de sociologie*; il y admettait le divorce par consentement mutuel, voire pour incompatibilité d'humeur (sous conditions), et pour sanctionner la transmission de la syphilis ou de pratiques sexuelles jugées humiliantes pour la femme – l'adultère du mari est pris en compte par la loi, grâce à l'intervention du pasteur et sénateur Edmond de Pressensé. Ce dernier a rappelé que les Réformateurs étaient favorables au divorce pour faute, y compris lorsque le mari est en cause; à ses yeux, le projet de loi déposé par Naquet est « conforme à l'Évangile, à la raison, aux bonnes mœurs²⁰ ». Mgr Freppel, symétriquement, dénonçait un « mouvement sémitique » dans la campagne en faveur du divorce et estimait que ce dernier ne peut convenir qu'à des pays comme les Pays-Bas, l'Angleterre, l'Allemagne... On pourrait prolonger la démonstration, en évoquant la place de protestantes et de juives à la tête des premières associations féministes françaises, avant et même après la Première Guerre mondiale ou, plus près de nous, étudier comment un juriste protestant, Jean Carbonnier (par ailleurs conservateur du Musée du Désert, dans les Cévennes), et une femme politique juive, Simone Veil, ont modernisé le droit privé et le statut de la femme (divorce, autorité parentale, avortement...).

Au même moment, la Hongrie vit une expérience que l'on peut rapprocher de celle de la France sous la Monarchie de Juillet comme sous la III^e République: élites calvinistes et juives, les unes et les autres ici bien plus nombreuses, en chiffres absolus et relatifs (les protestants, très nombreux en Transylvanie, composent 14 % de la population du pays en 1910²¹; les juifs,

20. *L'Église libre*, 11 février 1881, p. 42. J'emprunte ces remarques à Patrick HARISMENDY, « Le philosémitisme protestant d'avant l'affaire Dreyfus », dans Annette BECKER, Danielle DELMAIRE, Frédéric GUGELOT (dir.), *Juifs et chrétiens : entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Villeneuve d'Ascq: Université Charles de Gaulle, 2002, p. 41.

21. Et près de 21 % dans la Hongrie très diminuée de l'entre-deux-guerres, avec quelque 2,8 millions de personnes, ce qui est considérable au regard notamment des effectifs du protestantisme français.

environ 5 %), jouent un rôle moteur dans la modernisation du pays. Sur le plan politique, les comtes Tisza, calvinistes, assurent longuement la charge du gouvernement au lendemain du dualisme, puisque Koloman Tisza est à la tête du pays de 1875 à 1890, son fils Istvan de 1903 à 1905 et de 1913 à 1917 : il est assez rare que des hommes d'État de premier plan, en dehors de la Suisse et des Pays-Bas, appartiennent au calvinisme, pour que le fait soit souligné²². Les juifs jouent un rôle essentiel d'agents de la modernisation dans cette Hongrie en voie d'indépendance et de développement. Victor Karady, sans toutefois préciser l'appartenance confessionnelle de la noblesse libérale hongroise (mais un Lajos Kossuth comme les Tisza sont calvinistes), a insisté sur la force de l'alliance historique qu'elle a nouée avec les juifs :

Cette bonne entente fondée sur les intérêts partagés se transformera dès le *Vormärz* en véritable alliance politique entre la fraction la plus libérale de cette noblesse – en lutte pour l'indépendance nationale et pour la création d'un État-nation moderne sous sa propre direction – et la bourgeoisie juive montante en mal d'intégration sociale. Le gage de cette alliance sera, du côté juif, la magyarisation culturelle et le soutien sans réserve accordé à la cause indépendantiste et, du côté nobiliaire, la protection contre l'antijudaïsme et une politique de sécularisation et de modernisation, donnant libre cours à la mobilité professionnelle des juifs²³.

Karady use de la belle formule d'un « contrat social assimilationniste », qui voit les deux parties se donner mutuellement des gages, la noblesse jouant pleinement le triple jeu de l'émancipation des juifs, de leur protection fasse à l'antisémitisme, et de la laïcisation, notamment celle du droit du mariage et de la famille. Le livre de François Fejtő sur l'histoire des juifs hongrois²⁴ va dans un sens identique ; il s'ouvre du reste sur une phrase du grand poète Endre Ady (1877-1919, un calviniste...) : « Dieu n'a créé qu'une seule race pour le bien du peuple hongrois : le Juif ». Dans un commentaire qu'elle a proposé de l'ouvrage, Dominique Schnapper a comparé juifs hongrois et français à l'aide d'une métaphore scolaire très caractéristique :

Réinterprétant la tradition du Livre et de l'Étude, soucieux de pénétrer dans la société nationale restée réticente, grisés par la modernité de la culture nationale et l'espoir de l'intégration et de la mobilité sociales, [les israélites] ont été les « bons élèves », peut-être les meilleurs élèves de la magyarisation de la Hongrie et de

22. La France compte à la même époque des réformés qui sont ministres et même candidats (sans succès) à la présidence de la République (Léon Say, Charles de Freycinet).

23. VICTOR KARADY, « Les Juifs et les États-nations dans l'Europe contemporaine (xviii^e-xix^e siècles) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, juin 1997, « Genèse de l'État moderne », p. 46 (v. aussi p. 39) [28-54].

24. François FEJTŐ, *Hongrois et juifs. Histoire millénaire d'un couple singulier (1000-1997)*, Paris : Balland, 1997. Quelques titres de sous-chapitres : « L'âge d'or de l'assimilation », « Une intégration presque parfaite », « Le rôle des Juifs dans le développement économique », « Les Juifs et la modernisation de la culture hongroise »...

la culture nationale laïque diffusée par les républicains français – si bons élèves d'ailleurs que la déjudaisation, dans les catégories sociales les plus élevées, a été rapide²⁵.

Cette déjudaisation, plus visiblement active sans doute en Hongrie, où nombre de juifs ont magyarisé leur nom, en répondant à une offre nationaliste active de la part de l'État (et qui visait d'autres groupes, dont les Slovaques), a eu son équivalent, *mutatis mutandis*, dans les rangs des protestants français, nombreux à adhérer au libéralisme théologique et à le fondre dans le vaste humanisme républicain (et dreyfusard) : à tel point qu'un avocat protestant ultra conservateur sur les plans théologique et politique, le maurassien Ernest Mercier, a écrit au début du xx^e siècle un livre pour dénoncer ceux qui, selon lui, n'auraient plus gardé du protestantisme que le nom, et le compromettraient à ce titre bien injustement ; il proposait de les appeler *libéraux*, pour les distinguer des [vrais] *protestants*²⁶.

Cette réaction nous invite à dire un mot de la manière dont les chantiers protestants et juifs de modernisation ont été perçus sinon par l'opinion publique, du moins par la hiérarchie catholique et les partis de la droite cléricale. L'homogénéité des réactions hostiles est frappante, en France comme en Italie : le puissant réflexe complotiste ne cesse de dénoncer une entreprise judéoprotestante (je me suis gardé d'user jusqu'ici de cet adjectif trop marqué mais maintenant nécessaire pour décrire moins une alliance objective que son rejet depuis les rangs catholiques et nationalistes). Je n'insisterai pas sur le cas français, tellement bien connu depuis Toussnel, Drumont, Maurras, pour ne citer que trois grands noms d'une haine catholique ; sinon pour dire combien l'ouvrage pionnier d'Alphonse Toussnel, le socialiste fouriériste, qui est bien plus profond que les œuvres de ses deux successeurs de la droite extrême, accompagne la première rencontre objective entre élites protestantes et juives sous la Monarchie de Juillet. Toussnel unit une première fois (et d'une certaine manière tout est déjà dit par lui de manière définitive) les grandes haines antimodernes du xix^e siècle, dans leurs racines réactionnaires

25. Dominique SCHNAPPER, « Juifs hongrois et juifs français. Les destins de l'« assimilation » », *Commentaire*, 87, automne 1999, p. 671-672 [669-675].

26. Gaston MERCIER, *L'Esprit protestant. Politique – Religion (1512-1900)*, Paris : Librairie Académique Perrin, 1901 : « Alors il faudra faire une distinction capitale, quand on accusera les protestants de s'être lancés tête baissée dans le mouvement dreyfusard. Le protestantisme français ne peut pas être chargé des péchés de ceux qui ne se réclament pas de lui, et qu'il a rejetés. Or ce sont précisément les libéraux que l'on voit figurer à la tête de ce mouvement, gens en place, fonctionnaires pour la plupart, préfets, professeurs, magistrats, habiles politiques, remuants et frétillants comme dirait Brantôme, toujours amis du gouvernement. Donnez-leur un nom nouveau qui convienne à leur religion nouvelle » (« Préface », p. ix).

comme socialisantes : l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticapitalisme, l'antilibéralisme, l'anglophobie, l'antiaméricanisme²⁷.

Le dossier des haines catholiques italiennes – proprement catholiques : en provenance de certains évêques et de la presse religieuse – est tout aussi fourni ; Raffaella Perin l'a récemment étudié pour les diocèses de la Vénétie dans l'entre-deux-guerres. L'hebdomadaire du diocèse de Padoue, *La Difesa del Popolo*, publiait dès juin et juillet 1909 deux articles très significatifs, qui n'avaient rien à envier à la thèse maurrassienne (peut-être exportée) des « quatre États confédérés » :

L'intesa passata fra socialisti, ebrei, massoni et protestanti ; la propaganda di odio contro Dio e di corruzione delle classi specialmente lavoratrici [...] contro i sacri diritti della coscienza religiosa, della educazione famigliare, della carità cristiana, della proprietà e della libertà ecclesiastica rivelano troppo chiaramente il piano da lungo tempo preparato per distruggere, nelle sede del Pontificato, il cattolismo e gettare l'Italia intiera nel paganesimo e nelle barbarie²⁸.

À cette idéologie fait parfaitement écho un livre dont le statut est moins convaincant, parce que l'auteur est un prêtre alsacien, observateur du catholicisme allemand dans plusieurs ouvrages, et que lorsqu'il prétend décrire la situation hongroise on peut se demander dans quelle mesure il ne plaque pas sur sa lecture sa culture politique française. Dans *Juifs et catholiques en Autriche-Hongrie* (1896), Alphonse Kannengieser montre Koloman Tisza, les juifs et les « calvinistes incrédules » (*sic*) alliés aux francs-maçons pour accabler le catholicisme, via notamment la loi de 1894 qui a institué le mariage civil obligatoire. Tisza aurait organisé une « curée formidable » des fonctions

27. Sur Toussenel, lire Jean-Philippe SCHREIBER, « *Les Juifs, rois de l'époque* d'Alphonse Toussenel, et ses avatars : la spéculation vue comme anti-travail au XIX^e siècle », *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 79 (2001), p. 533-546, Ceri CROSSLEY, « Anglophobia and Anti-Semitism : the Case of Alphonse Toussenel (1803-1885) », *Modern and Contemporary France*, 12-4 (2004), p. 459-472 et le compte rendu de cet article par Jean-Claude DUBOS, *Cahiers Charles Fourier*, 2005, n°16, en ligne, <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article292>.

28. « Cattolici, guardiamo in fondo », *La Difesa del Popolo*, 19 juin 1909, p. 1. [L'accord passé entre socialistes, juifs, maçons et protestants ; la propagande de haine contre Dieu et de corruption des classes spécialement laborieuses [...], contre les droits sacrés de la conscience religieuse, de l'éducation de la famille, de la charité chrétienne, de la propriété et de la liberté ecclésiastiques, révèlent trop clairement le plan ourdi de longue date pour détruire, au siège du Pontificat, le catholicisme et jeter l'Italie entière dans le paganisme et la barbarie.] L'article « Non fate lo struzzo » (Ne faites pas l'autruche), le 4 juillet suivant, p. 3, tente d'approfondir l'analyse en montrant le socialisme qui tend la main aux juifs, maçons et protestants afin de mieux attaquer l'Église catholique. Cité par R. PERIN, « La Chiesa veneta e le minoranze religiose (1918-1939) », dans *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nella prima metà del Novecento. Il caso veneto a confronto*, a cura di Raffaella Perin, Rome, Viella, 2011, p. 171-172 [133-223].

publiques, « Juifs et calvinistes se partageaient avidement les dépouilles de la patrie hongroise », devenue « un fief du calvinisme et du judaïsme²⁹ ».

Doué d'une intelligence remarquable, il comprit qu'il fallait d'abord détruire l'Église catholique, qui est la plus haute expression du christianisme. L'œuvre était ardue; mais il fermentait tant de haine au cœur de ce sectaire qu'il se jeta dans la lutte, tête baissée, avec l'infrangible espérance de triompher. Pour réaliser son plan infernal, il appela à son secours deux alliés dignes de le seconder: la franc-maçonnerie cosmopolite, et la race juive, qui s'abattait de tous côtés sur le pays des nobles magyars. [...] Les Juifs semblaient reconnaître en lui la chair de leur chair, le sang de leur sang. Et, en effet, dans les veines de ce calviniste hautain, à l'allure tour à tour faussement humble et rageusement impertinente, il doit couler du sang israélite. À le voir à la tribune avec sa taille haute, mais voûtée, sa barbe blanche tombant sur sa poitrine, le visage émacié, le corps enveloppé dans un vieux vêtement sali et râpé, nasillant un discours terne et monotone, on songe involontairement au Juif oriental qui sévit dans la monarchie austro-hongroise. On se dit que peut-être le sémite s'est retrouvé sous le magyar, après avoir sommeillé plusieurs générations.

Le sémite s'est si bien éveillé en lui que le premier acte politique de Tisza, devenu ministre, fut l'émancipation des Juifs. Dans la suite, il ne cessa de marcher avec eux, leur livrant les richesses du pays, en attendant qu'il pût leur livrer l'âme hongroise. [...] Tisza poursuivit avec un acharnement farouche sa politique d'occupation confessionnelle. Peu à peu il chassa les catholiques de toutes les positions, remplaçant sur toute la ligne l'influence catholique par l'influence judéo-libérale. Il enleva au royaume marianique son véritable caractère en travaillant à la déchristianisation progressive de l'État. Les étapes de cette invasion juive et calviniste sont autant de coups portés au catholicisme³⁰.

Face à la mise à mal du pluralisme (fin XIX^e – années 1940)

Minorités protestantes et juives se sont retrouvées côte à côte, ou au moins sur la même rive, lorsque certains partis, mouvements d'opinion ou régimes ont entrepris de remettre en cause les émancipations et les égalités. Je n'insisterai pas ici sur la précocité, la puissance, la quasi unanimité du dreyfusisme chez les protestants français, intellectuels, pasteurs, simples fidèles, femmes comprises; je le tiens pour « exemplaire » sur un plan idéal-typique. Il a été suffisamment étudié³¹: signalons simplement les cartes que Marie Aynié a réalisées à partir de son étude de diverses pétitions dreyfusardes, et portant sur

29. Alphonse KANNENGIESER, *Juifs et catholiques en Autriche-Hongrie*, Lethielleux, Paris: 1896, p. 224 et 250.

30. *Ibid.*, p. 216-218.

31. André ENCREVÉ, « La petite musique huguenote », dans Pierre BIRNBAUM (dir.), *La France de l'affaire Dreyfus*, Gallimard, 1994, p. 451-504; « Des protestants dans l'Affaire », dans Michel DROUIN (dir.), *L'Affaire Dreyfus de A à Z*, Paris: Flammarion, 1994, p. 445-457.

le nombre absolu de signataires et leur densité par rapport à la population de leur département. Second par le nombre (derrière Paris) et premier en densité, le département du Gard, dans ses zones protestantes ; on trouve ensuite le reste de l'ancien « croissant huguenot », outre le Béarn et, c'est à souligner, le Doubs et la Haute-Saône, là encore étroitement circonscrits à leur section protestante (pays de Montbéliard)³². C'est la géographie du protestantisme rural, ce sera aussi celle des terres de refuge pour les juifs dans les années 1940.

Dans un autre contexte national, on peut évoquer le rôle qu'a joué Thomas Garrigue Masaryk dans l'affaire Hilsner, du nom de ce jeune vagabond juif accusé du meurtre d'une couturière catholique tchèque, une accusation rapidement associée à celle du meurtre rituel que commettraient les juifs au moment de la Pâque³³. Masaryk, pourtant informé du risque que son attitude, génératrice de divisions, faisait courir au nationalisme tchèque dont il était un des leaders, a préféré intervenir en faveur de l'innocence et de la justice – c'est bien une forme de « dreyfusisme tchèque ». On sait que, né dans le catholicisme, le philosophe et homme politique en est sorti, pour se rapprocher d'un protestantisme libéral à la mode française ou nord-américaine, quelque part entre un Channing et un Ferdinand Buisson, et qu'il a épousé par ailleurs une Américaine d'origine huguenote (Garrigue)³⁴.

Je n'insisterai pas plus sur l'attitude des protestants français face à l'antisémitisme de l'Allemagne nazie puis à celui de la France de Vichy. Là encore, les choses sont trop connues pour les aborder à nouveau dans ces pages. C'est du côté des situations italienne, hongroise, tchèque, que l'on aimerait en savoir plus – pour garder en ligne de mire les protestantismes minoritaires dans la nation, plus que les protestantismes minoritaires dans le protestantisme, à l'image des darbystes, des mennonites, etc. On imagine la difficulté du chantier, pour des raisons de connaissances et de langues déjà soulignées. Un indice très spécifique et sans doute fragile peut être néanmoins trouvé dans le tableau nominatif des Justes membres des différents clergés que Mordecai Paldiel publie au terme de son étude de 2006 sur les Églises européennes et la Shoah : on trouve 5 pasteurs sur 10 membres des clergés pour l'ancienne Tchécoslovaquie (50 %, pour 2,3 % de protestants dans la population) ; 8 pasteurs sur 34 pour la Hongrie (23,5 %, chiffre presque identique à celui de leur proportion dans les frontières de l'époque : environ

32. Marie AYNÉ, *Les amis inconnus. Se mobiliser pour Dreyfus 1897-1899*, Toulouse : Privat, 2011, cartes p. 188-190, 213 et 215, analyse de la mobilisation protestante p. 210-224, et plusieurs lettres données en annexes.

33. Dans l'affaire de Tiszaezlar, en Hongrie, autre accusation de meurtre rituel proférée contre les juifs, en 1882, c'est Kossuth, en exil à Turin, qui fait entendre une protestation retentissante contre le déferlement d'antisémitisme dans son pays.

34. Cf. mon article « Protestantism in the Czech historical narrative and Czech nationalism of the nineteenth century », *National Identities*, 11, 1, march 2009, p. 31-43.

21 %), 2 pasteurs sur 54 en Italie (4 %³⁵), 54 sur 190 en France (28,4 % pour 2 %³⁶), 60 sur 68 en Hollande (88 % pour 64 %). On semble autorisé à conclure que l'ampleur du fait minoritaire protestant est corrélée à celle du geste en faveur des juifs, même si le protestantisme hollandais majoritaire donne nettement plus de Justes que sa proportion dans la population.

Paldiel insiste à ce propos sur le rôle joué par ceux qu'il appelle les « *calvinists* » (la *Gereformeerde Kerk*), en fait une Église néo-calviniste fondée en 1885 et représentant environ 8 % des Hollandais des années 1940 : selon une estimation, ils auraient aidé 25 % des juifs passés à la clandestinité³⁷. Cette remarque est susceptible de conduire vers un tout autre type de considération que le fait minoritaire : les groupes calvinistes les plus « évangeliques » ou « sectaires » auraient été – seraient, que l'on songe au sionisme chrétien – les plus proches des juifs et les plus à même de les sauver durant la Shoah. En France, la part des darbystes dans le sauvetage autour du Chambon-sur-Lignon est importante, mais difficile à évaluer dans la mesure où les dossiers des Justes, par exemple, indiquent simplement « protestant ». Les témoignages de deux pasteurs réformés du Plateau sont sans ambiguïté : « Les premiers paysans qui acceptèrent d'accueillir des juifs furent... des darbystes », selon André Trocmé ; « Les paroissiens de la périphérie, les darbystes, les libristes ont mieux compris la solidarité humaine, la réalité spirituelle de l'Église », confirme son collègue André Chapal³⁸. Les baptistes, peut-être également les membres de l'Armée du Salut, semblent également surreprésentés au sein des Justes d'Europe. Le pasteur baptiste Edmond Evrard, de Nice, a eu ces phrases caractéristiques au sortir de la guerre : « Nous autres chrétiens protestants, et surtout ceux de l'Église baptiste, sommes nourris de la Bible. L'histoire du peuple d'Israël, c'est notre histoire à nous ; la Palestine, notre seconde patrie. Nous aimons les juifs et nous les vénérons. Ce sont des braves³⁹ ». L'historien Yehuda Bauer a écrit des baptistes de Lituanie et d'Ukraine : « *Themselves persecuted as a religious minority, they saw the Jews as the Agnus Dei, to be helped and succoured whatever the risk and whatever the cost*⁴⁰ ».

35. La Belgique présente des chiffres comparables : 3 pasteurs pour 106 membres des clergés (3 %, pour une proportion infinitésimale de protestants).

36. Encore trois pasteurs comptabilisés comme suisses par Paldiel ont-ils agi en France (camp de Gurs et plateau du Chambon-sur-Lignon) ; en les ajoutant au stock français, la proportion s'élève à près de 30 %.

37. Mordecai PALDIEL, *Churches and the Holocaust. Unholy Teaching, Good Samaritans and Reconciliation*, KTAV Publishing House, 2006 p. 171 (tableau des Justes membres des clergés : p. 371-378).

38. Pierre BOISMORAND, *Magda et André Trocmé, figures de résistance*, Paris : Cerf, 2007, p. 143 ; témoignage de Chapal : BPF, DP 75, p. 7.

39. CDJC, CCXVIII-87, p. 6 (mars 1945).

40. Yehuda BAUER, *The Holocaust in Historical Perspective*, Seattle : University of Washington Press, 1978, p. 61-62. [Persécutés eux-mêmes en tant que minorité religieuse, ils ont vu les Juifs comme

Ainsi peut-on probablement évoquer deux modèles: l'un proprement minoritaire (qui intéresse donc les huguenots français mais pas leurs coreligionnaires hollandais), l'autre lié aux diverses formes du Réveil. Une troisième dimension, aujourd'hui en partie au moins oubliée, mais qui avait le vent en poupe à partir des années 1930, a été le barthisme. L'étude un peu systématique de la correspondance du théologien réformé suisse de langue allemande Karl Barth offrirait une piste intéressante: son influence sur les protestantismes français et vaudois, tout du moins sur une partie de leur jeunes théologiens et pasteurs, est avérée, mais aussi et d'abord, on le sait, sur l'Église confessante allemande; il était par ailleurs lié au grand théologien tchèque Josef Hromadka, auquel il a écrit publiquement, le 19 septembre 1938, alors que se jouait le sort de la Tchécoslovaquie: il dit notamment espérer que les fils des vieux hussites montreront qu'il existe encore des hommes. Il y a eu, dans ces années, une forme d'« internationale » barthienne qui a penché nettement du côté de la résistance spirituelle. Un exemple en est donné par l'article du barthien italien Giovanni Miegge dans un numéro de 1940 de la revue *Gioventù Cristiana*: il y cite aussi bien cette lettre de Barth à Hromadka que celle que le théologien de Bâle venait d'écrire à la Noël 1939 aux protestants français, et que la censure française avait gravement amputée au moment de la laisser paraître dans *Foi et Vie*⁴¹. Cet article a du reste valu sa suspension à la revue italienne⁴².

C'est depuis les mêmes vaudois et le journal *La Luce*, organe officiel de l'Église, que s'était élevée l'une des rares voix italiennes à condamner l'antisémitisme du régime fasciste, en 1938: au-delà de sa dénonciation, Mario Falchi y insistait sur ce que l'humanité doit aux juifs, notamment le concept de la valeur absolue de la personne humaine⁴³. En riposte, le journal *Regime Fascista* menaçait les vaudois d'un sort identique à celui des juifs, et le

l'Agneau de Dieu, qu'il fallait aider et secourir quels qu'en soient le risque et le coût.] Voir aussi Mordecai PALDIEL, « The Altruism of the Righteous Gentiles », *Holocaust and Genocide Studies*, 1988, 2, p. 191.

41. Voir mon analyse de la lettre et de l'épisode dans *De la paix aux résistances. Les protestants français 1930-1945*, Paris Fayard, 2015, p. 80-86.

42. Jean-Pierre VIALLET, *La chiesa valdese di fronte allo stato fascista 1922-1945*, préface de Giorgio Rochat, Torino: Claudiana, 1985, p. 284. L'article est paru dans le numéro 2-3, 1940, p. 83-90; il comprenait également des extraits de la riposte du théologien allemand Hirsch à Barth.

43. *La Luce*, n° 30, 1938, cité *ibid.*, p. 224. Reproduisant cet article dans « Gli evangelici italiani di fronte alle leggi razziali », *Il Ponte*, numéro spécial, « *La difesa della razza* », 11-12, 1978, p. 1353-1358, Giorgio Spini commente: « Avere come capo ufficio il commendator Levi o come insegnante il profesor Segre o come medico il dottor Modigliani, insomma, era una bella cosa per chi era esposto continuamente a sentirsi rinfacciare la propria "diversità" come una colpa o ad essere stangato come "anti-italiano". » [Avoir comme chef de bureau le commandeur Levi ou comme enseignant le professeur Segre ou comme médecin le docteur Modigliani, en bref, était une belle chose pour qui se trouvait continuellement exposé à se voir reprocher sa propre « différence » comme une faute ou à être brimé comme « anti-italien ».] (*ibid.*, p. 1354).

synode vaudois de 1938 fit dès lors preuve de beaucoup de prudence, même si plusieurs orateurs se déclarèrent d'accord sur le fond avec l'analyse de Falchi. Le même synode a vu s'opposer deux thèses quant à l'admission dans l'Église d'un certain nombre de juifs désireux de la rejoindre, notamment à Rome et Florence : selon les uns il fallait ouvrir largement la porte de l'Église, selon les autres il convenait de prévoir une assez longue période de probation. Mais même si la « Table » (la *Tavola valdese*, la commission qui dirige leurs Églises) n'a pas pris position publiquement, renonçant à toute attitude « confessante » (l'Église réformée de France a montré une prudence assez comparable), les populations des vallées ont caché des juifs « à la cévenole », si l'on peut dire, dans ce mélange efficace qui comprenait : la proximité de Turin (avec près de 5 000 juifs en 1938) et des relations habituelles entre grande ville et villégiature montagnarde ; un relief propice à l'asile discret, avec de suffisantes ressources vivrières locales ; et l'affinité minoritaire évoquée dans le présent article⁴⁴. Le risque pour les juifs, comme dans les Cévennes, a pu provenir, en fin de période, de la forte activité des maquis (les *partigiani*) qui suscitait une série d'actions de représailles ; de jeunes juifs, là encore, ont rejoint les maquis : on possède le beau témoignage quasi ethnographique du juif turinois Emanuele Artom commissaire politique de la résistance dans les Vallées, avant d'être arrêté et torturé à mort⁴⁵. La petite commune de Rorà, à près de 1 000 mètres d'altitude dans le Val Luserna, tout près de Torre Pellice, a accueilli une vingtaine de juifs (six couples et familles), soit 10 % environ de sa population de l'époque, tous sortis indemnes de la période.

La domanda che viene da porsi a questo punto è : che cosa ha spinto la popolazione di questo paesino a ospitare una così grande quantità di Ebrei, senza che nessuno face la spia? [...] Secondo le Debenedetti [une famille juive cachée sur place] non ultima tra le motivazioni fu il fatto che la popolazione di Rorà era costituita par la metà da valdesi, che forse, grazie al loro passato di persecuzioni potevano capire meglio il dramma ebraico. La loro posizione di ebrei pero non era ufficialmente dichiarata, et secondo le sorelle, c'era anche una motivazione economica⁴⁶.

44. Outre les titres cités dans les notes précédentes, voir notamment Giorgio SPINI, Alberto CAVAGLION et Gian Paolo ROMAGNANI (dir.), *Le interdizioni del Duce. A cinquant'anni dalle leggi razziale in Italia, 1938-1988*, Torino : Albert Meynier, 1988.

45. Emanuele ARTOM, *Diario di un partigiano ebreo, gennaio 1940-febbraio 1944*, a cura di Guri Schwarz, Torino Bollati Boringhieri, 2008, xviii-229 p.

46. Liceo classico statale «V. Gioberti», *Adotta un piccolo comune : Rorà. Gli ebrei a Rorà nel 1943-1945*, s.l., s.d., non paginé. [La question qui se pose à ce point est celle-ci : qu'est-ce qui a poussé la population de ce village à accueillir une aussi grande quantité de juifs, sans que personne ne fasse l'espion? [...] Selon les Debenedetti, la moindre des raisons ne fut pas le fait que la population de Rorà était constituée à moitié de vaudois qui peut-être, grâce à leur passé de persécution, pouvaient mieux comprendre le drame juif. Mais leur qualité de juifs n'était pas officiellement déclarée, et selon les sœurs il y avait aussi une motivation économique.]

Parmi les familles de Rorà ayant accueilli des juifs, signalons celle du futur pasteur et historien des vaudois, Giorgio Tourn⁴⁷. Une enquête systématique à travers les vallées vaudoises s'imposerait évidemment⁴⁸. J'ai déjà cité sur ce point un texte magnifique de Giovanni Miegge, dans un petit ouvrage paru dès 1946, mais il me semble si caractéristique que je ne résiste pas au plaisir de le redonner à lire⁴⁹ :

Il y avait aussi [dans les vallées vaudoises] bon nombre d'israélites : les persécutés d'aujourd'hui cherchaient un abri chez les persécutés d'hier, qui leur accordèrent une hospitalité cordiale et dévouée. Toute l'Italie, à peu d'exceptions près, leur fut accueillante, à commencer par les prêtres : il y aurait lieu d'écrire à ce sujet un émouvant chapitre d'histoire ! Mais les juifs étaient particulièrement attirés par les protestants en raison d'affinités anciennes fort compréhensibles : les uns et les autres ne faisaient-ils pas partie de minorités religieuses, et n'avaient-ils pas dans la Bible un trésor commun⁵⁰ ?

Pour l'ancienne Tchécoslovaquie et l'ancienne Hongrie (avec la Transylvanie, avant qu'elle ne passe à la Roumanie au lendemain de 1945), il reste difficile d'établir des faits précis. Les pages que Paldiel consacre aux figures de Justes membres des clergés donnent les portraits d'un pasteur tchèque (le seul de son espèce en 2006), Premysl Pitter, de l'Unité des Frères (d'origine hussite), et du pasteur hongrois Gabor Jenö Sztéhlo, qui ont sauvé des dizaines de juifs, principalement des enfants ; Sztéhlo et l'œuvre du Bon Pasteur (*Jo Pásztor*), à l'origine une œuvre regroupant des juifs convertis au protestantisme, auraient caché quelque 1 500 enfants et mamans dans trente-deux centres différents. On trouve aussi l'Écossaise Jane Haining, une presbytérienne responsable de la *Scots Jewish Mission* à Budapest, morte à Auschwitz en juillet 1944 ; on peut du reste s'étonner que de tels noms ne soient pas internationalement connus⁵¹, même si les historiens savent bien que l'histoire des Justes risque

47. Le père du théologien Paolo Ricca, pasteur à Bobbio Pellice, a mis à l'abri dans son presbytère le mobilier d'une famille juive de Turin dans laquelle ses sœurs étaient employées de maison, tandis que la famille se réfugiait en Suisse (témoignage oral de P. Ricca, 2017).

48. La « thèse de licence » de Maria Bonafede propose, comme son titre l'indique, une première approche de ce que pourrait être cette enquête : Maria BONAFEDE, *Azione a favore degli ebrei da parte di pastori metodisti e valdesi in Italia dopo l'emanazione delle leggi razziali (1938-1945). Una prima panoramica, sulla base delle testimonianze raccolte*, Rome, Facolta valdese di teologia, 1984.

49. Ce texte et un certain nombre d'autres références et analyses apparaissent dans ma contribution « Protestantismes minoritaires, affinités judéo-protestantes et sauvetage des juifs », à l'ouvrage dirigé par Jacques SÉMELIN, Claire ANDRIEU, Sarah GENSBURGER, *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*, Sciences Po. Les Presses, 2008, p. 445-456.

50. Giovanni MIEGGE, *L'Église sous le joug fasciste*, Genève : Labor et Fides, coll. « La chrétienté au creuset de l'épreuve », vol. XI, 1946, p. 57.

51. Sztéhlo a publié son autobiographie, *Isten Kezeben [Dans la main de Dieu]*, Budapest, 1984 ; il existe une biographie par Emil Koren, *Sztéhlo Gabor Elete es Szolgalata [La vie et l'œuvre de S. Gabor]*, Budapest, 1994.

souvent d'être une galerie de héros admirables mais à partir desquels il est difficile d'induire des contextes et des sociologies de l'aide et du sauvetage. Signalons qu'un pasteur de Budapest, Albert Bereczky, futur évêque de son Église et Juste des nations, a publié au lendemain immédiat de la guerre un petit volume sur l'Église réformée de Hongrie et la persécution des Juifs; selon le jeune chercheur qui a résumé le contenu de la plaquette, c'est un plaidoyer *pro domo*, qui insiste sur les prises de parole et les interventions des responsables (l'évêque Lazslo Ravasz) et les actions de l'Église, dont l'œuvre du Bon Pasteur⁵². La précocité même de cette publication – liée à l'ampleur et à la violence de la déportation des juifs hongrois? – invite l'historien à s'interroger; le chantier sur les attitudes des calvinistes hongrois face à la Shoah semble encore largement à explorer, surtout si l'on rappelle que le dictateur antisémite de l'entre-deux-guerres, l'amiral Horthy, appartenait au calvinisme...

Je donnerai un exemple de Tchèque en France: le pédagogue d'origine hussite Josef Fisera (Juste), un proche du pasteur Pierre-Charles Toureille (responsable de l'aumônerie des protestants étrangers et lui-même étroitement lié au protestantisme tchèque depuis le début des années 1920⁵³), qui a sauvé nombre d'enfants et adolescents juifs dans la maison d'accueil qu'il avait installée dans l'école de Célestin Freinet à Vence. Au retour de la plantation d'un arbre à son nom à Yad Vashem, en 1988, Fisera a évoqué dans sa lettre à l'un des responsables de l'institut son «attachement inébranlable (hérité de [sa] famille) à l'histoire magnifique du peuple juif et à son tribut si lourdement payé pour l'humanité entière⁵⁴». «L'insoumission au mal n'est pas une hérésie. Il faut la comprendre au sens que lui ont donné le martyr Jean Hus et le grand exilé et fondateur de la pédagogie moderne Jean-Amos Comenius, évêque de l'Unité des Frères Tchèques⁵⁵», déclarait-il en 1992.

Le rapide parcours proposé dans ces pages paraît porteur de plus de questions et de zones d'ombre que de réponses. Des faits, pourtant, sont là: l'hébraïisation culturelle puis existentielle de certains protestantismes; les constructions historiques du pluralisme avec les minorités protestantes et les juifs; symétriquement, le surgissement de fortes haines antijudéoprotestantes de type complotiste; le dreyfusisme protestant; l'aide apportée aux juifs dans

52. Albert BEREZKY, *A magyar protestanzismus a zsidóüldözés ellen* [Le protestantisme hongrois contre la persécution des juifs], Budapest, 1944, 44 p., traduction synthétisée et notes par Henri de MONTETY, «L'Église réformée de Hongrie et la persécution des Juifs», *Diasporas. Histoire et sociétés*, «Retour, Retrouvailles», 8, 2006.

53. Tela ZASLOFF, *A Rescuer's Story. Pastor Pierre-Charles Toureille in Vichy France*, University of Wisconsin Press, 2003.

54. Dossier Fisera au Comité Français pour Yad Vashem. Les mémoires de Fisera sur sa vie dans les années 1940, publiés à Prague, vont être traduits en français chez l'éditeur Ampelos.

55. «Témoignage de Joseph Fisera», dans André ENCREVÉ et Jacques POUJOL (dir.), *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale*, Supplément au BSHPF 1994, 3, p. 645.

les années 1940 (2 % de protestants français ont donné près de 11 % des Justes français recensés en 2017). Deux hypothèses résistent : la dimension minoritaire des protestantismes, qui semblent toujours, dans ce cas, de type réformé (mais il faudrait faire des recherches sur les luthéranismes historiquement minoritaires de Slovaquie et de Hongrie, par exemple), ce qui devrait conduire peut-être à laisser de côté les cas de la Hongrie et de la Hollande (et de l'Écosse et de la Suisse, pour d'autres raisons évidentes) ; et leur type de rapport à la foi et à la Bible : plus ce rapport est « fondamentaliste », plus est forte l'attention au peuple de Dieu connu à travers l'Ancien Testament, et ce quelle que soit la pulsion missionnaire à son encontre. Des protestantismes très différents peuvent ainsi entretenir des philo-sémitismes aux racines bien distinctes, mais également puissants. Les deux exemples extrêmes sont probablement le protestantisme huguenot en voie de sécularisation libérale, dans le cas français ; et le néo-calvinisme hollandais ou le darbyisme. Cévennes, Nieuwlande, plateau du Chambon-sur-Lignon : trois hauts lieux du sauvetage dans les années 1940, trois contextes et cultures en vérité bien spécifiques. Mais ces remarques ne font qu'indiquer un vaste chantier collectif de recherche : il porte sur des effectifs réduits, un archipel de taches confessionnelles disséminées à travers l'Europe, d'Écosse en Transylvanie et de Frise en vallées vaudoises, mais n'appelle pas moins de grands efforts, du fait de la difficulté des langues et de la complexité des expériences historiques. Ce qui nous fait d'abord défaut, me semble-t-il, est une histoire comparée des calvinismes européens⁵⁶ et des Réveils à l'œuvre dans ces milieux. Puisse le présent article avoir attiré l'attention sur l'intérêt qu'il y aura à tenter une telle histoire.

RÉSUMÉ

L'article s'intéresse aux rapports entre plusieurs protestantismes minoritaires (français, italien, hongrois, tchèque) et les minorités juives de ces mêmes pays, puis à la manière dont les deux groupes, dans chaque pays, ont contribué à bâtir le pluralisme religieux, aux fruits qu'ils ont pu en tirer, aux haines que cela a pu leur attirer, et enfin à la manière dont ces protestantismes ont réagi à la mise en place de l'antisémitisme dans l'opinion et surtout dans les États et les lois au cours des années 1930 et 1940. Il s'agit, pour l'heure, d'ouvrir un chantier bien plus que d'aboutir à des conclusions, au-delà de la prise en compte de la « pluralisation » des sociétés à laquelle les minorités protestantes et juives ont fortement œuvré.

56. Voir cependant l'ouvrage dirigé par Menna PRESTWICH, *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985. Et, sur l'important calvinisme hongrois, Graeme MURDOCK, *Calvinism on the frontier. 1600-1660. International calvinism and the reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford : Clarendon Press, 2000 ; Marta FATA, Anton SCHINDLING (éd.), *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, Münstert : Aschendorff Verlag, 2010.

SUMMARY

This article examines the relationships between a number of minority Protestantisms (French, Italian, Hungarian, Czech) and the Jewish minorities in these same countries, the way in which these two groups in their respective countries contributed to the construction of a religious pluralism, the fruits they derived from this pluralism, the hatred their efforts drew, and finally the Protestant response to the introduction of antisemitism during the 1930s and 1940s, both in the public sphere and especially in states and legislation. Its purpose is not so much to draw firm conclusions, as it is to open up a new avenue of research beyond the "pluralization" of those societies to which Protestant and Jewish minorities are already known to have made a significant contribution.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel behandelt die Beziehungen zwischen mehreren protestantischen Minderheiten (in Frankreich, Italien, Ungarn und Tschechien) und den jüdischen Minderheiten derselben Länder. Zudem wird untersucht, wie diese beiden Gruppen in ihren jeweiligen Ländern zum Aufbau des religiösen Pluralismus beigetragen haben, welche Früchte sie davon ernten konnten und welche Anfeindungen sie daraus erlitten haben, zuletzt wird gefragt, wie die jeweiligen Protestantismen auf den in der Öffentlichkeit, dann auch innerhalb der Staaten und der Gesetzgebung aufkommenden Antisemitismus in den 1930er und 1940er Jahren reagiert haben. Diese Untersuchung öffnet derzeit eher ein Forschungsfeld und bietet weniger abschliessende Bewertungen, ausser derer, dass protestantische und jüdische Minderheiten stark zur „Pluralisierung“ ihrer Gesellschaften beigetragen haben.

Antiprotestantisme et antisémitisme à la fin du XIX^e siècle

Jean BAUBÉROT
Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS)
EPHE, PSL

Sous le titre *Une haine oubliée*, Valentine Zuber et moi-même avons publié un ouvrage sur l'antiprotestantisme en France entre 1870 et 1905¹. L'antiprotestantisme, sans être mon thème de recherche principal (qui est la laïcité), constitue un des dossiers sur lequel je tente de retravailler périodiquement. Cela me conduit à m'intéresser également à l'étude de l'antisémitisme (sans prétendre en être un spécialiste), car il s'avère impossible de mener des recherches sur les thèmes antiprotestants sans se préoccuper également des stéréotypes anti-juifs. Je donnerai deux raisons de cette nécessité : le souci de comparatisme² et la dénonciation récurrente, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, d'un « complot judéo-protestant³ ». Trois aspects peuvent être soulignés :

D'abord, ce thème du « complot » se développe avant le déclenchement de l'affaire Dreyfus, notamment en lien avec le Ralliement : Bertrand Joly a montré que les stéréotypes qui fleurissent au début de l'affaire Dreyfus (automne 1897) se mettent en place dès les années précédentes⁴ : la dénonciation (catho-monarchiste) de la « Gueuse » est remplacée par la défense de la véritable République, celle des « honnêtes gens », face à celle gangrenée par un « complot judéo-protestant », relié aux francs-maçons⁵. Cela

-
1. Jean BAUBÉROT – Valentine ZUBER, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)*, Paris : Albin Michel, 2000.
 2. Cf. Jean BAUBÉROT, « Antisémitisme et antiprotestantisme de la “République des Républicains” à l'affaire Dreyfus », *Archives Juives, Revue d'histoire des Juifs de France*, 49/1, 1^{er} semestre 2016, 114-133. On trouvera dans cet article (et dans *Une haine oubliée*) les indications nécessaires sur les sources primaires non référencées dans ce texte, qui se veut plus synthétique qu'érudit, et cherche à limiter les répétitions avec les études antérieures.
 3. Jean BAUBÉROT, « Le thème du ‘complot judéo-protestant’ (France fin XIX^e-début XX^e siècle) », à paraître in *Actes* du colloque « Juifs et protestants » organisé par le Musée d'art et d'histoire du Judaïsme et l'Institut historique allemand, 15-17 mars 2017.
 4. Ainsi, Louis Martin-Chagny, auteur, entre 1894 et 1898, de trois ouvrages anglophobes, prétendait que « la trahison organisée par les Huguenots » permettait à l'Angleterre de devenir la « suzeraine de la France ». Il « ressassait » une « équation à tiroir » : « protestant = anglais = juif = franc-maçon = être chargé de toutes les tares » : Bertrand Joly, « Les antidreyfusards avant Dreyfus », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 39/2 (1992), p. 211.
 5. L'antimaçonnisme, on le sait, a été virulent et souvent lié à l'antisémitisme et à l'antiprotestantisme. Mais, lors de l'affaire Dreyfus, on a plutôt parlé de « complot judéo-protestant » : les francs-

permet à une certaine presse de renouveler son argumentation : ne mériterait pas le nom de « république », un régime qui « prétend ne pouvoir subsister sans opprimer les catholiques, c'est-à-dire les dix-neuf-vingtième de la nation, au profit des juifs, des protestants et des sectes maçonniques » écrit un quotidien.

Ensuite, la présence d'une proportion importante de protestants parmi ceux qui réclament la révision du procès de Dreyfus (et cela dès le début de « l'Affaire⁶ ») devient, sous la plume des publicistes antiprotestants, la preuve éclatante d'un « complot judéo-protestant ». Ils affirment alors avoir été des visionnaires : ce qu'ils avaient annoncé serait devenu manifeste ; les événements leur donneraient « raison ».

Enfin, le but, poursuivi par les deux groupes alliés juif et protestant, consisterait à affaiblir la France au profit de l'étranger, qu'il soit Allemand ou Anglais⁷, à « défranciser » le pays, à le vider de ses forces vives, le « déchristianiser ». L'imaginaire de la « France fille aînée de l'Église » (catholique) reste fort. Son renouveau actuel sous la forme du thème des « racines chrétiennes » peut nous aider à percevoir son importance.

Mais Clovis et Pépin le Bref ne sont pas seuls en cause. Le « complot judéo-protestant » vise également à enlever à la France son « esprit gaulois », joyeusement viril : la France est menacée en tant que pays catholique latin sécularisé. Ainsi des libres-penseurs nationalistes peuvent se montrer antiprotestants (et, bien sûr, antisémites). Des républicains bon teint peuvent même propager des thèmes antiprotestants à propos de la « question coloniale » où République française et missions catholiques semblent avoir partie liée.

Cette recherche de sociologie historique sur l'antiprotestantisme et sa comparaison avec l'antisémitisme se situent dans la perspective de l'étude de représentations collectives⁸, d'univers mentaux, bref : des contours de la « société idéale » présente dans la tête des acteurs sociaux, et qui, en conséquence, agit dans « la société réelle », pour reprendre les expressions d'Émile Durkheim⁹. Elle me semble aboutir à un double acquis, non encore intégré dans la mémoire collective, ni même parfois par la communauté des historiens. Elle permet aussi de formuler quelques (hypo)thèses. Au final, elle incite à une réflexion qui sera esquissée par quelques remarques conclusives.

maçons disparaissent partiellement car, en général, ils ne prennent pas précocement parti en faveur de la révision.

6. Les « protestants qui se sont exprimés se sont révélés précocement et très majoritairement favorables à la révision du procès du célèbre capitaine » : André ENCREVÉ, « La petite musique huguenote », in Pierre BIRNBAUM (dir.), *La France de l'affaire Dreyfus*, Paris : Gallimard, 1994, p. 451.
7. Notamment de permettre aux Anglais, en profitant des luttes intestines françaises, d'occuper Fachoda, et de détruire l'alliance franco-russe.
8. Dans ce sens, il sera question de « doctrines », dans une acception plus large que celle d'un système explicitement structuré.
9. Cf. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF, 1912 réédité 2008.

Un double acquis de l'étude des stéréotypes antiprotestants

Cet acquis porte sur l'existence même de l'antiprotestantisme en France, et sur l'intérêt de la comparaison entre l'antiprotestantisme et l'antisémitisme.

L'existence d'un antiprotestantisme au XIX^e siècle¹⁰ et au début du XX^e ne va pas de soi pour le « public cultivé ». Lors de la parution d'*Une haine oubliée*, Valentine Zuber et moi-même avons constaté des réactions d'incrédulité, de déni. Elles se sont manifestées, y compris chez des protestants¹¹. Et certains historiens continuent, en fait, d'ignorer cette « doctrine de haine ». Dans son importante biographie de Drumont¹², l'historien Grégoire Kauffmann n'en parle pratiquement pas, alors qu'un chapitre de *La France juive* se trouve consacré à dénoncer les protestants que son auteur considère comme des « demi Juifs ». Ensuite, le quotidien la *Libre parole* qu'il dirige, à partir de 1892, continue dans la même veine.

Cependant, face aux antiprotestants « purs et durs », Edouard Drumont devient, en quelque sorte, le chef de file de la tendance antiprotestante modérée (si l'on peut dire). En effet, il effectue une distinction entre un « protestantisme national », qu'il tolère, et un « protestantisme d'alluvion », qu'il rejette, alors que pour Charles Maurras et d'autres tous les protestants sont gangrenés par des influences étrangères. Mais, chez Drumont, la lutte contre le protestantisme ne doit pas distraire de la lutte contre l'ennemi principal : « le Juif ». Alors le polémiste propose de procéder avec ordre avec méthode : réglons d'abord la « question juive », affirme-t-il, et après nous nous attaquerons à la « question protestante ». On peut s'en douter, cela ne rassure guère les protestants !

L'étude de l'antiprotestantisme ne remet pas en cause le fait que l'antisémitisme est la haine la plus haineuse, mais il conduit à insister sur la pluralité des haines, des doctrines « anti » (qui débordent ces deux haines-là). Cette pluralité coïncide avec une certaine interchangeabilité des arguments : Léo Taxil se montre parfois un anticlérical politico-pornographique, parfois il voue aux gémonies juifs, protestants et maçons comme émissaires coalisés du diable. Dès l'époque, le politiste catholique libéral Anatole Leroy-Beaulieu insiste sur la similitude des accusations portées par les « doctrines de haine :

10. Cf., avant notre période : Michèle SACQUIN, *L'Antiprotestantisme en France de 1814 à 1870 : entre Bossuet et Maurras*, Paris : École des Chartes, 1998. La différence avec notre période est qu'il s'agit alors d'un antiprotestantisme essentiellement religieux et catholique.

11. Et quand nous avons donné les preuves de l'existence de cet antiprotestantisme, on nous a alors rétorqué : « Mais pourquoi déterrer cette vieille histoire à l'heure de l'œcuménisme ? », témoignant ainsi d'une incompréhension de personnes, pourtant « cultivées », envers ce qu'est une démarche de connaissance. En revanche, l'Académie française nous a décerné un de ses prix.

12. Grégoire KAUFFMANN, *Edouard Drumont*, Paris : Perrin, 2008.

l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme¹³». Nous aborderons la question de l'anticléricalisme dans le cadre de nos (hypo)thèses¹⁴.

L'arbre géant de l'antisémitisme ne doit donc pas cacher que la forêt des haines comporte d'autres arbres et/ou arbustes, sans parler des mépris tellement ordinaires qu'ils n'apparaissent comme des haines pratiquement à personne, à la fin du XIX^e siècle, tel l'antiféminisme ou le racialisme envers les « non-Blancs ». Cet ensemble de doctrines haineuses forme le paysage d'un imaginaire socialement actif, où chaque cas de figure prend sa pleine dimension : elles sont significatives d'une certaine représentation collective de l'autre.

L'intérêt d'une approche comparative entre antiprotestantisme et antisémitisme

Une des difficultés que rencontre l'historien consiste à ne pas majorer l'impact social de la diffusion de telles doctrines. L'étude d'un dossier a toujours un effet de loupe, et Bertrand Joly insiste sur ce risque en étudiant (pourtant) l'affaire Dreyfus¹⁵. Mais il ne faudrait pas, non plus, minorer l'importance des stéréotypes haineux, même quand ils s'avèrent enfouis dans le non conscient. Ils ont du pouvoir par leur existence, leur circulation même ; ils s'insinuent dans les représentations collectives, donc dans le débat social, au-delà des convictions individuelles de ceux qui les adoptent et les propagent. Ils prennent des formes masquées. Ainsi, peu avant la Séparation des Églises et de l'État, certains insistent sur l'enracinement « juif » du christianisme pour discréditer ce dernier, par la connivence d'un antisémitisme implicite entre le locuteur et son lecteur¹⁶.

Il s'avère donc important de comparer les haines. Ainsi rapprocher l'antiprotestantisme et l'antisémitisme permet d'établir des indices d'une différence qualitative entre les deux doctrines. Trois exemples peuvent être indiqués :

- L'antisémitisme existe dans des lieux où ne vivent pratiquement pas de juifs (certaines parties de l'Ouest, du Massif central ; régions souvent en dehors du développement économique, des grands courants de circulation des idées) ; l'antiprotestantisme est, au contraire, localement (relativement) proportionnel à l'existence d'une présence protestante, dans la région, soit

13. Anatole LEROY-BEAULIEU, *Les Doctrines de haine : l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme*, Paris : Calmann-Lévy, 1902.

14. Cf. *supra*.

15. Bertrand JOLY, *Histoire politique de l'Affaire Dreyfus*, Paris : Fayard, 2014.

16. C'est le cas, à différentes reprises, du socialiste révolutionnaire M. Allard.

par le nombre relativement élevé de protestants¹⁷ (et la nécessité, dans cette optique, de décourager les catholiques occasionnels de voter pour les « candidats protestants » aux élections), soit par une relative vitalité de « l'évangélisation protestante ».

- Autre exemple: certains demandent un *numerus clausus* des postes de la fonction publique pour les protestants alors qu'ils réclament l'expulsion des juifs hors de France. Si le départ des protestants de France est réclamé par Émile Zola, en 1881, dans une période relativement creuse pour l'antisémitisme, paradoxalement, ce thème ne fait plus flores pendant l'affaire Dreyfus. Faut-il y voir l'influence « modératrice » de Drumont ?
- La racialisation : certains publicistes racialisent les protestants comme ils le font pour les juifs. Georges Vacher de Lapouge prétend que « la limite du protestantisme et du catholicisme en Europe coïncide avec celle des races dolichoblongues et brachycéphales ». L'historien Patrick Cabanel insiste sur les caractéristiques physiques données au « Monod » par Maurras. Malgré tout, pour des raisons de cohabitation historique, il est sans doute plus difficile de faire croire à un catholique cévenol (par exemple) que les protestants sont d'une autre « race » que lui, que lorsqu'il s'agit des juifs, car, probablement, il n'a jamais rencontré un seul d'entre eux.

Autre intérêt de la comparaison : l'étude de l'antiprotestantisme contribue à mieux périodiser l'importance prise par l'antisémitisme en France. Au début des années 1880, jusqu'au succès de l'ouvrage de Drumont, *La France juive* (1886), l'antisémitisme ne semble pas prédominant, en tout cas les autorités juives ont l'impression qu'il décline fortement et ne sera bientôt plus qu'un mauvais souvenir. Les persécutions anti-juives en Europe de l'Est sont, sauf exception, sévèrement condamnées par la presse. L'antiprotestantisme semble plus virulent. Comme je l'ai déjà indiqué, le Zola du début des années 1880 est antiprotestant: il estime que l'influence néfaste qu'exerceraient les protestants dans la République contamine celle-ci au profit d'un « esprit protestant » qui provient des « races du nord ». Sauf erreur, Zola n'est pas antisémite. Or, il sera une référence constante des publicistes et journalistes antiprotestants dans les deux décennies suivantes. Par ailleurs, au début des années 1880, l'antijésuitisme est assez obsessionnel, y compris dans des milieux protestants, et peut-être prédomine-t-il également alors, à un niveau social, sur l'antisémitisme. Celui-ci me semble se manifester explicitement de façon occasionnelle (le krach de l'Union générale, par exemple, induit des accusations contre les banques « juives » et « protestantes »).

17. Quantitativement, dans ces régions, la microminorité protestante devient alors une véritable minorité.

Quand l'antisémitisme français prend son envol, il existe des publicistes qui continuent de considérer le protestantisme comme le danger principal (d'où la nécessité pour Drumont de convaincre que ce n'est pas le cas) : Georges Thiébaud, Ernest Renauld en constituent des exemples significatifs. Pour le groupe de ces antiprotestants stricts, en s'hypnotisant sur la « question juive », Drumont fait presque « le jeu [...] d'un autre élément ethnique, politique et religieux, autrement accapareur [...] actif et puissant [...] le péril protestant ». Les « parpaillots », plus nombreux et qui agissent beaucoup plus dans l'ombre que les juifs, s'avèrent donc plus dangereux dans l'entreprise de « défrancisation » du pays. Il existe un débat de fond entre les deux mouvances. Il me semble réducteur de se limiter, comme le font plusieurs historiens, à dire que Thiébaud, au milieu des années 1890, voudrait être le « Drumont de l'antiprotestantisme » et qu'il n'y a pas réussi. Ce n'est pas faux, mais si on se limite à ce constat, on minore l'antiprotestantisme, sa durée, et on se prive de l'intérêt d'une approche comparative.

Les (hypo)thèses issues de cette comparaison entre antiprotestantisme et antisémitisme

Reprenons et complétons les résultats auxquels nous sommes parvenus.

Première (hypo)thèse : contrairement à une idée répandue par ceux qui ne méconnaissent pas l'existence de l'antiprotestantisme, du politiste Leroy-Beaulieu¹⁸ à l'historien Bertrand Joly¹⁹, l'antiprotestantisme n'est pas une simple imitation, un décalque de l'antisémitisme. Il existe un antiprotestantisme (relativement) autonome avant et en dehors du thème du « complot judéo-protestant ». Un exemple en est le stéréotype de l'existence d'un « Syndicat protestant » qui agirait de façon occulte, thème récurrent depuis le début des années 1880. Ce « Syndicat » peut, bien sûr, être « judéo-protestant, mais c'est loin d'être toujours le cas. Surtout, certains thèmes qui sont privilégiés par l'antiprotestantisme ne se retrouvent guère, ou même pas du tout, dans les accusations anti-juives :

- Le danger des « nations protestantes » : l'antiprotestantisme est en partie une réaction à un certain philoprottestantisme qui traverse la pensée politique libérale du XIX^e siècle, et propage parfois le thème de la « supériorité des nations protestantes ». Celles-ci ont réussi à entrer dans la modernité politique alors que la Révolution française n'est pas arrivée à le faire (cf. Edgar Quinet)²⁰. En contre-coup, Zola, mais avant lui, sans avoir le même

18. Qui parle de l'antiprotestantisme comme d'un « frère cadet » de l'antisémitisme.

19. Cf. Bertrand JOLY, *op. cit.*, l'allusion de la p. 281.

20. Cf. Marianne CARBONNIER-BURKARD – Jean BAUBÉROT, *Histoire des protestants. Une minorité religieuse en France (XVII^e-XX^e siècle)*, Paris : Ellipse, 2016, p. 310-316.

écho social, le saint-simonien Michel Chevalier, expliquent que les « nations latines », émancipées du catholicisme, comme la France (et le Mexique), doivent résister à l’envahissement par les « races du Nord », protestantes²¹. Cela peut viser (logiquement) les seuls protestants, comme peut, dans la perspective du « complot » commun, faire des juifs, « apatrides²² » des agents des puissances protestantes.

- Les rivalités coloniales constituent une autre source d’antiprotestantisme, particulièrement à propos de Madagascar, des années 1880 jusqu’à l’application de la Séparation. Un temps ministre des colonies, François de Mahy accuse les protestants français d’« outremanchisme²³ ». Le « danger protestant » dans l’Empire colonial est un thème où aucun lien n’est effectué avec le judaïsme et où l’antiprotestantisme mord le plus dans les milieux républicains : si l’anticléricalisme n’est pas un article d’exportation, c’est parce que la France, pays anticlérical d’origine catholique, fait face, hors de l’Hexagone, au danger des « puissances protestantes » et notamment du Royaume-Uni. Cette croyance collective ne conduit pas forcément à un discours antiprotestant, mais elle en comporte le risque et constitue un point fort des thèmes antiprotestants.
- L’évangélisation, le prosélytisme constitue un autre ferment autonome d’antiprotestantisme. On dénonce une « invasion anglo-protestante » religieuse, qui précéderait une « invasion politique » : les évangélistes et les pasteurs qui s’adonnent à l’évangélisation, sont accusés d’être des « espions » au profit de l’Angleterre. Les territoires qu’ils tentent d’évangéliser constitueraient le prélude d’une occupation anglaise, analogue à celle de la guerre de Cent Ans. Par ailleurs, Alphonse Daudet écrit un roman à succès, réédité soixante-dix fois, *L’Évangéliste*, où une protestante drogue et enlève des jeunes filles pour les convertir²⁴. Ce qui fait dire à certains : les juifs en veulent à « notre argent », ils nous pillent²⁵ ; les protestants s’en prennent à nos structures mentales, à notre conscience, à « l’éducation française », ceci de l’école primaire à l’enseignement supérieur. Mais Drumont affirme, lui, que le protestantisme est un christianisme judaïsé,

21. Cf. Philippe RÉGNIER, « Le point de vue sur le Mexique de l’intellectuel saint-simonien Michel Chevalier », in Lise ANDRIÉS – Laura SUAREZ DE LA TORRE (éd.), *Impression du Mexique et de France*, Paris : Ed. de la MSH, 2009, p. 325-342.

22. Mais les protestants peuvent être également considéré comme des « apatrides », cf. « Le Monod » (= les membres de la famille Monod) tel qu’il est dépeint par Charles Maurras.

23. En référence à l’« ultramontanisme » reproché aux catholiques.

24. Alphonse DAUDET, *L’Évangéliste, roman parisien*, Paris, 1883. Cf. Jacques POUJOL, « L’Évangéliste d’Alphonse Daudet », *Publication of the Modern Language Association of America*, juin 1951, vol. LXVI/4, p. 332-350.

25. La « banque juive » est nettement plus dénoncée que la « banque protestante ». En général, l’antiprotestantisme est politique, culturel et religieux plus qu’économique.

et donc que l'évangélisation protestante constitue une voie sournoise vers la judaïsation de la France.

- À chaque «anti» son invocation historique propre: l'antisémitisme de Drumont et de ses acolytes est une conjonction d'arguments socio-économiques, racistes et religieux, même quand ces derniers ne sont pas explicites. Dans *La France juive*, on trouve des allusions aux accusations de «crimes rituels». Au début des années 1880, en revanche, la presse française (à part *l'Univers* et *La Croix*) s'indignait ou se moquait de la persistance d'une telle calomnie en Europe centrale. Ce stéréotype refait partiellement surface, tel un iceberg où un dixième de la glace est émergé. Cela suffit pour réactiver des sentiments haineux. En effet, il existe une sorte de vitesse de croisière acquise par l'antisémitisme religieux historique. Cela constitue la face immergée de l'iceberg, lestant les accusations plus contemporaines d'une force supplémentaire: on recycle un imaginaire qui a, avec lui, le poids des siècles et c'est un des aspects et de son succès et de sa virulence.

De même, les antiprotestants cherchent à imposer une lecture de l'histoire qui diffère de celle popularisée par Jules Michelet et qui en revient aux accusations traditionnelles²⁶: il existerait une chaîne ininterrompue de «trahisons huguenotes» de Coligny à l'affaire Dreyfus, du xvi^e siècle à nos jours. Les événements présents permettent alors à chacun de mieux comprendre ce qui s'est passé autrefois, affirme-t-on. Inversement, le passé (ainsi interprété) constitue une grille de lecture pour percer les menées occultes «parpaillotes» du présent. Il s'agit d'une double légitimation en interaction.

Ceci dit, on trouve bien sûr, aussi dans ces reconstructions de l'histoire, le thème d'une complémentarité entre juifs et protestants, qui s'entendent comme larrons en foire pour nuire à la France. Ce qui, une nouvelle fois, aboutit logiquement à la dénonciation d'un «complot».

Seconde (hypo)thèse: la critique, même vive, du protestantisme n'est pas pour autant forcément de l'antiprotestantisme, même si elle peut y conduire. Établir la différence entre antiprotestantisme et critique du protestantisme est souvent difficile et donc d'autant plus intéressant à effectuer. Avant la parution de notre livre *Une haine oubliée*, Stephen Hause avait publié une étude sur la «rhétorique antiprotestante²⁷». L'historien américain considère Ferdinand Brunetière comme un «antiprotestant». En effet, en 1901, l'Académicien

26. Cf. Bernard DOMPNIER, *Le venin de l'hérésie. Images du protestantisme et combat catholique au xvii^e siècle*, Paris: Centurion, 1985.

27. Stephen HAUSE, «Antiprotestant Rhetoric in the early third Republic», *French Historical Studies*, 16/1 (1989), p. 183-201.

dénonce le risque de création par le pouvoir républicain d'une sorte d'« Église [catholique] nationale » qui constituerait, selon lui, une tentative de protestantisation du catholicisme français²⁸. Valentine Zuber et moi-même ne partageons pas le diagnostic de Hause. Certes, l'analyse de Brunetière majore beaucoup le philoprotéantisme des dirigeants républicains et se trompe d'époque. Il invoque la campagne d'adhésion au protestantisme menée par le « Kant républicain²⁹ » Charles Renouvier, dans les années 1870 (qui a été, d'ailleurs, un échec) et estime qu'elle influence toujours les « politiciens ». Il ne saisit pas que la solution laïque l'a emporté, depuis les années 1880, sur la solution philoprotéantiste. Il craint donc une « Église nationale » sur le modèle de l'anglicanisme et se demande : « Un Dieu anglais est-il encore un Dieu ? ». L'adoption de la loi de 1905 calmera ses craintes ; elle instaure une laïcité qui respecte la liberté des catholiques : nous ne sommes « empêchés par la loi de séparation ni de croire ce que nous voulons, ni de pratiquer ce que nous croyons³⁰ ».

Une erreur d'analyse n'est pas une « doctrine de haine » et, en 1901, les catholiques ont des raisons d'être inquiets. Brunetière combat ce qu'il perçoit comme une menace de « protestantisation » politique du catholicisme, il ne dénie aux protestants aucun de leurs droits. D'ailleurs, lors de la Séparation, la revendication d'ouvrir la possibilité de « schismes » dans le catholicisme, si elle débordait le protestantisme, était liée, pour certains, à l'appartenance « protestante », supposée ou réelle, d'acteurs de cette Séparation (Ferdinand Buisson, Eugène Réveillaud, etc.). Le célèbre discours de Jaurès sur l'Article 4 combat une telle optique : « La France n'est pas schismatique, elle est révolutionnaire³¹ [...]. Notre génie français [...] s'est réservé dans la Réforme afin de se consacrer tout entier pour la Révolution³² ». D'autre part, si le modèle de séparation mexicain est mis en avant, entre autres par Aristide Briand et Francis de Pressensé, c'est notamment pour rompre avec l'idée

28. Ferdinand BRUNETIÈRE, « Voulons-nous une Église nationale ? », réédité. *Questions actuelles*, Paris : Perrin, 1907 (1901), p. 245-279.

29. Selon l'expression d'Hippolyte Taine.

30. *Le Figaro*, 26 mars 1906, cité par Jean-Marie MAYEUR, *La Séparation des Églises et de l'État*, Paris : L'Atelier, 1996, 2^e éd. 2005, p. 164.

31. En revanche, Eugène Réveillaud protestait : « Ce n'est pas pour moi ni pour ma paroisse que je parle ; je ne suis pas un schismatique, je suis un hérétique. »

32. Ce passage est très souvent cité (cf., notamment J.-M. MAYEUR, *op. cit.*, p. 78). L'ensemble des débats montre que Jaurès et Réveillaud aimaient croiser le fer. Jaurès avait, d'ailleurs, combattu son collègue quand Eugène Réveillaud avait demandé (et obtenu) « l'urgence » pour l'instauration de la Commission parlementaire sur la Séparation (20 octobre 1902, 290/254). En sortant les phrases de leur contexte, on pourrait d'ailleurs même en arriver à traiter Jaurès lui-même d'« antiprotestant » quand, dans la séance du 15 avril 1905, il s'emporte : « C'est la menace abritée derrière les communautés protestantes ! C'est le fusil huguenot. »

que la Séparation ne pourrait avoir lieu que dans une « nation protestante » (comme les États-Unis).

Autre exemple : en 1900, le philosophe Alfred Fouillée, un des inspirateurs de la morale laïque, partage encore la croyance d'une « supériorité des nations protestantes », due (selon lui) à des caractéristiques spécifiques des « races » du Nord et à l'influence du protestantisme, notamment au rôle des fils de pasteurs. Il s'en alarme car, pour lui, le protestantisme n'est qu'une « semi-émancipation » à l'égard de la religion. Au contraire, la rupture française avec le catholicisme constitue une forme d'émancipation plus complète. Il estime d'autre part qu'il existe une rivalité entre les « intérêts de la France dans le monde », notamment aux colonies, et l'influence de « nations protestantes³³ ». Au total, il exprime l'inquiétude inverse de celle manifestée par Brunetière.

Ces personnalités ne sont pas, me semble-t-il, des antiprotestants. Ils argumentent, tiennent un propos raisonné, ce qui les différencie des invectives de Zola ou de Maurras. Ils ne mettent pas en avant des contre-vérités, même si on peut estimer qu'ils commettent une erreur d'appréciation et que leur ressenti majore le « danger » qu'ils encourent (que la France encourt, selon eux). Surtout, ils ne demandent pas des mesures répressives contre les protestants ; cela ne les effleure même pas. Bref ce qu'ils énoncent fait partie du débat.

Cependant des antiprotestants exploitent (bien sûr) leur critique du protestantisme. Ainsi Ernest Renault, directeur de deux quotidiens antiprotestants successifs, *La Délivrance* et *Le Pays*, plagie une analyse critique que Georges Goyau fait de l'influence du protestantisme libéral sur l'école primaire. Ce dernier écrivait : « La tendance “protestante libérale” s'exprimait en une langue à la fois riche et vague [...] langue discrète et courtoise, assez pieuse pour réfuter ceux qui dénonçaient “l'école sans Dieu”, assez souple pour ne point choquer les politiciens qui traitaient Dieu en ennemi³⁴ ». Renault en conclut que l'école publique n'est pas laïque mais imprégnée des conceptions d'une minorité, nouvelle preuve du « péril protestant³⁵ ».

Si Renault reprend Goyau terme à terme, il essentialise les propos de ce dernier. Dans son ouvrage, ce qui provenait d'une conjoncture particulière (les protestants libéraux courant médian entre les différents milieux laïcisateurs) et d'une capacité spécifique (exprimer une religiosité non liée à un *credo* particulier) tend à devenir une menace intemporelle, alors qu'en 1898, le « spiritualisme » des années 1880 n'est plus dominant. D'autre part, l'examen critique de l'influence des protestants libéraux se trouve rattaché à un « complot » d'outre-Manche, aux menées ténébreuses d'une « Syndicat protestant ». On a

33. Alfred FOUILLÉE, *La France au point de vue moral*, Paris : Félix Alcan, 1900.

34. Cité par Patrick CABANEL, *Ferdinand Buisson. Père de l'école laïque*, Genève : Labor et Fides, 2016, p. 270s.

35. Ernest RENAULT, *Le péril protestant*, Paris : Tolra, 1898, p. 280.

là un exemple de la transformation d'une critique en « doctrine de haine ». Le travail de l'historien et du sociologue me semble être d'explicitier la frontière entre ces deux formes de discours et, aussi, l'instrumentalisation toujours possible des critiques de minorités qui sont objet de suspicion.

Troisième (hypo)thèse, qui se veut, en fait, surtout une piste de travail : il s'agit d'élargir l'étude du panorama des haines, de les typologiser et de mettre à jour leurs interactions. Nous avons vu que Leroy-Beaulieu effectue une équivalence entre les haines nationalistes : antisémitisme et antiprotestantisme et l'anticléricisme, haine qu'il associe au socialisme³⁶. Pierre Birnbaum réfute ce point de vue³⁷. Pour l'historien-sociologue, « ce principe d'équivalence est inacceptable », antisémitisme et anticléricisme n'étant « en rien comparables ». Cabanel au contraire, suit volontiers Leroy-Beaulieu³⁸. En fait, l'anticléricisme peut effectivement être diffusé de façon haineuse, il est, en revanche, profondément marqué par l'ambivalence, puisqu'il se fonde sur la devise « Liberté, égalité, fraternité ». D'où des conflits internes entre anticléricaux dont on minore très souvent l'importance. De là, également, après la violente campagne anticongréganiste, l'accouchement d'une « loi de liberté », la Séparation de 1905³⁹.

L'antisémitisme et l'antiprotestantisme d'un côté, l'anticléricisme de l'autre, ne sont donc pas des doctrines identiques. Mais elles ne sont pas, non plus, toujours hétérogènes, loin de là. Leroy-Beaulieu montre, par exemple, que dans les trois cas, l'autre est dénoncé comme étant un « mauvais Français »⁴⁰. Ces doctrines sont donc comparables, mais leurs différences, que l'on pourrait élargir à d'autres haines, montrent l'importance d'établir une typologie des haines, de mettre à jour de façon précise ces différences et, inversement les caractéristiques communes entre toutes les doctrines « anti ». Rapidement, il est possible d'esquisser quelques pistes :

- Le « cléricisme » et l'« anticléricisme » constituent, à la fin du XIX^e siècle, deux mouvements sociaux, qui somment les autres Français de choisir leur camp. Il vaudrait mieux, alors, comparer haine cléricale et haine anticléricale, en miroir inverse, ce que ne pouvait faire Leroy-Beaulieu, qui souhaitait convaincre un public catholique. L'antiprotestantisme et l'antisémitisme ne constituent pas le tout de la haine cléricale, et certains

36. Cf. *infra*.

37. Pierre BIRNBAUM, *La France aux Français. Histoire des haines nationalistes*, Paris : Seuil, 1993, 2^e éd. 2006.

38. Patrick CABANEL, « Antisémitisme et anticléricisme selon Anatole Leroy-Beaulieu ; un essai d'approche structuraliste de l'extrémisme politique (1893-1902) », *Cahiers Jean Jaurès*, 142 (1996), p. 55-75.

39. Cf. Jean BAUBÉROT, « Une haine démocratique et son dépassement, du combat anticléric à la loi de Séparation de 1905 », *Diasporas. Histoire et sociétés*, 10 (2008), p. 25-49.

40. Les catholiques sont suspects d'obéir à un « étranger » (le pape).

anticléricaux sont aussi antiprotestants, et encore plus antisémites. La notion de « haine démocratique » peut être heuristique pour qualifier l'ambivalence de l'anticléricisme et d'autres doctrines analogues, passées ou présentes⁴¹.

- Cela dit, il existe effectivement des interactions entre haines. Il est possible de prolonger l'étude de Leroy-Beaulieu et de montrer qu'on peut justifier le fait de propager une haine, parce que l'on s'estime la victime (innocente) d'une autre. Un exemple: le « milliard des congrégations » ne serait rien à côté de la fortune des Rothschild, or, pour les cléricaux, les catholiques seraient persécutés et les juifs prospéreraient...
- Plus largement, il est possible de se poser la question: une haine se trouve-t-elle renforcée ou atténuée par une autre? Je suis en train de travailler sur la peur du « péril jaune » au début du xx^e siècle. Elle relativise, chez certains, le « danger clérical » ou « anticlérical » et joue en faveur de l'acceptation d'une Séparation libérale⁴²: les cléricaux et les anticléricaux sont (quand même!) tous des « Blancs ». Est-ce que pour certains les juifs le sont également, ou représentent-ils, avant tout, un « peuple asiatic »? Les deux aspects peuvent jouer. En tout cas, l'historien ne constate pas de manifestation explicite antisémite lors des débats parlementaires sur la Séparation⁴³, malgré le fait que Paul Grunebaum-Ballin, qui apparaît alors comme le principal conseiller de Briand, est de culture juive⁴⁴.
- Dans le substrat commun des doctrines « anti », on retrouve souvent la fixation de l'autre dans une hétérogénéité biologique: dans le contexte d'un darwinisme social triomphant, celui que l'on estime être l'autre est physiologiquement inférieur (ou, en même temps, indument supérieur: ce paradoxe existe à propos des protestants, des juifs, et même des « Jaunes » après la victoire du Japon sur la Russie en 1905). La biologisation racialisante peut s'avérer indirecte. Ainsi, le fait d'être gaucher constitue un signe de dégénérescence pour des médecins de la fin du xix^e et, selon eux, on trouve davantage de gauchers dans les « races inférieures » que dans « les

41. On pourrait dire, par exemple, qu'il existe alors une sorte de « féminisme sexiste » quand des « esprits éclairés » du début du xx^e siècle demandent que l'on écoute aussi la parole des « dames », parce qu'au débat d'idées (débat forcément masculin), il faut ajouter une prise en compte des « sentiments » (naturellement féminins)!

42. Cf. mon ouvrage à paraître: *La loi de 1905 n'aura pas lieu. Les lois de séparation des Églises et de l'État (1903-1908)*.

43. Le protestantisme est, lui, sur la sellette, pour les raisons déjà expliquées.

44. L'autre conseiller, Louis Méjan, est protestant croyant, mais son influence est alors moins connue. Cependant il est notable que l'appartenance culturelle et religieuse des deux conseillers de Briand n'ait pas, alors, réactivé socialement le thème du « complot judéo-protestant ». Il faut dire que les deux hommes épaulent Briand dans la recherche de l'élaboration d'une loi libérale.

racés supérieures» et chez les femmes que chez les hommes⁴⁵. Par ailleurs, il existe, physiologiquement, une similitude entre les femmes et les hommes dans les « races inférieures », alors que l'infériorité physiologique des femmes s'accroît au fur et à mesure qu'il s'agit de populations plus « civilisées⁴⁶ ». Cette biologisation plus ou moins accentuée permet l'essentialisation, et cela joue également pour les juifs et les protestants. Il faut rappeler que la croyance en l'existence de différentes « races » est un lieu commun au XIX^e siècle : Les termes de « race juive » peuvent constituer une expression neutre, employée par les juifs eux-mêmes⁴⁷. Cependant, il peut exister un continuum entre cet usage qui se veut neutre et l'usage discriminant.

Inférieur ou supérieur, celle et/ou celui qui est perçu comme davantage « autre » que « semblable » constitue une menace : on en a peur. Le « discours de haine » est toujours un discours qui se croit un discours de légitime défense. C'est pourquoi il faut constamment aller de l'antisémitisme aux antisémites, de l'antiprotestantisme aux antiprotestants : quelles sont leurs peurs, leurs espoirs, leurs buts, et leurs combats, quelle est la « société idéale » (au sens de Durkheim) qui les fait agir ? Existe la peur d'être dominé, par des minorités actives, plus intégrées qu'autrefois à la société globale (l'intégration peut renforcer la haine). Il existe également la peur à l'égard d'« autres » toujours dominés.e.s, mais socialement en phase ascendante, comme les femmes⁴⁸, ou des « frères inférieurs⁴⁹ » qui font peur : le « péril jaune » chinois alors même que les puissances européennes dominent la Chine.

45. Cf. Pierre-Michel BERTRAND, *Histoire des gauchers*, Paris : Imago, 2001, p. 75s. Bertrand montre que la France, au nom de ses valeurs « humanistes et républicaines » a combattu les gauchers (p. 89s) alors qu'à la même époque, dans les pays anglo-saxons, des campagnes de presse combattaient « *the crime against left-handedness* » (p. 139s). On retrouve là une ambivalence analogue à celle de l'anticléricalisme français.

46. Cf. l'article « Femme », dans le t. XVII de *La Grande Encyclopédie* (1885-1901), dirigée par _ Marcellin Berthelot, monument du savoir républicain (31 tomes de plus de 1 000 pages chacun, in quarto).

47. Le « père » de la loi sur le rétablissement du divorce (1884), Alfred Naquet, se définissait comme « juif, non par la religion, mais par la race ».

48. Ainsi *La Grande Encyclopédie* est nettement plus antiféministe que *Le Grand Dictionnaire Universel* (20 000 p. en 15 tomes in quarto) dirigé par Pierre Larousse (1863-1876) : manifestement, en deux ou trois décennies, le crâne des femmes s'est atrophié, peut-être parce qu'elles commencent à conquérir des métiers jusqu'alors réservés aux hommes !

49. L'expression est du physiologiste dreyfusard, pacifiste, libre-penseur, et prix Nobel (1913) Charles Richet.

Trois séries de remarques pour conclure

1. Aspect structurel, sociétal de la peur

Il n'existe sans doute pas de groupe ou de société qui ne vivent pas avec des peurs multiples. Celles-ci suscitent des indignations communionnelles, qui séparent un « nous » et un « eux ». Elles conduisent à élaborer des lieux communs, par rapport auxquels chaque acteur doit se situer dans la scène sociale. Et s'écarter de ces lieux communs fait courir le risque d'être considéré soit comme un traître, soit au mieux comme un naïf (ainsi Leroy-Beaulieu qui n'arrivait pas à percevoir un « danger juif »). Or toute complaisance avec ces lieux communs seront elles-mêmes l'objet d'indignation un siècle plus tard.

Ce que l'on qualifie de « devoir de mémoire » peut être idéologiquement instrumentalisé pour communier, de façon mimétique, avec les préjugés de son époque, tout en s'estimant quitte par leur dénonciation rétrospective (et facile !) des errements du passé. Ainsi, on contribue à fabriquer, allégrement, des attitudes qui seront l'objet de « devoirs de mémoire » futurs ! L'historien le constate : certains stéréotypes s'effondrent, d'autres resurgissent. Il en résulte que, pour ne pas prendre la « réalité » au premier degré, l'étude socio-historique du passé n'est peut-être pas inutile.

Je voudrais faire part, à ce sujet, de deux petites anecdotes qui me semblent significatives.

Lorsque j'ai travaillé, à Chantilly, à la bibliothèque des jésuites, l'appariteur a été victime d'un malaise en feuilletant les ouvrages que je lui avais demandé de m'apporter pour consultation. Cet homme n'avait sans doute aucune idée que de tels pamphlets se trouvaient dans sa bibliothèque ; ils s'intitulaient *Le péril protestant*, *Le complot protestant*, *La trahison protestante*, etc. Ces livres, pourtant, fourmillaient d'exemples qui s'étaient avérés convaincants, pour des membres de sa congrégation, cent ans auparavant. Or, il n'y avait nul besoin de lui démontrer la fausseté de l'argumentation mise en œuvre, il était complètement scandalisé et perturbé. Pourtant, sur le moment, les « preuves » élaborées contre l'antiprotestantisme se sont montrées peu efficaces, et celui-ci persistera encore dans l'entre-deux-guerres⁵⁰. Ensuite, les arguments utilisés s'écroulent sans qu'il soit besoin de démontrer empiriquement leur fausseté ! Le changement essentiel est que le protestantisme ne fait plus peur.

J'ai donné, dans les années 1990, une conférence sur la laïcité au Vatican, avec un auditoire comportant beaucoup de « monseigneurs ». Un cardinal a affirmé dans la discussion : « la laïcité est tout à fait compatible avec le judéo-christianisme, elle est même issue du judéo-christianisme. Le vrai problème

50. Cf. notamment les travaux d'Étienne Fouilloux. La défaite des partisans de Vichy et, ensuite, le développement de l'œcuménisme ont changé la donne.

c'est l'islam ». Je lui ai indiqué que son intervention comportait deux bonnes nouvelles. D'abord, il y a un siècle, les catholiques romains n'employaient pas l'expression de « judéo-christianisme ». Au contraire, dans le débat sur le rétablissement du divorce, Mgr Freppel accusait, à la Chambre, les juifs de vouloir « déchristianiser la France ». Et je lui ai donné d'autres exemples similaires. D'autre part, à cette époque, il était pratiquement impensable d'exprimer de façon positive les rapports entre catholicisme et laïcité : c'était la « guerre des deux France⁵¹ », l'une devait « mourir » pour que l'autre « vive ». Ma réponse l'a laissé dubitatif.

2. Protestantisme et judaïsme

Sur ce sujet, je donnerai encore trois petites indications.

- D'abord, en décembre 1894, le capitaine Dreyfus est condamné, après une campagne de presse orchestrée par *La Libre Parole*. Comme tout le monde, le quotidien protestant *Le Signal* donne l'information et croit à sa culpabilité, mais il parle de Dreyfus comme d'un individu qui aurait aussi bien pu s'appeler Durand. En revanche, d'autres organes de presse estiment qu'il symbolise « le Juif ». Que ce serait-il passé si l'individu Dreyfus avait été, effectivement, coupable ? Le « moment antisémite » décrypté par Pierre Birnbaum⁵² aurait-il, alors, durablement gangréné la République ?
- André Encrevé a insisté sur l'importance de l'engagement protestant en faveur de Dreyfus⁵³. Comparativement à d'autres catégories de la population, son analyse est globalement exacte. Mais si, dans le protestantisme, il y a eu des dreyfusards de la première heure, d'autres le sont devenus à une heure, disons ... plus tardive. Patrick Cabanel note⁵⁴, par exemple, que Buisson se montra « indécis » au début de l'Affaire : après avoir tenté d'agir discrètement auprès de Léon Bourgeois en faveur de la révision, il a rejoint le dreyfusisme le 3 août 1898. Pour l'historien, août 1898 c'est tardif⁵⁵. Cependant, les injures pleuvent alors sur ce Buisson « sans patrie », qui a « contaminé durant tant d'années des milliers d'instituteurs et des millions d'enfants », grâce à la « faveur imbécile » de la République (*Le Petit Journal*). « Ses cours à la Sorbonne font l'objet de manifestations » hostiles. Un engagement difficile pour un membre de l'establishment et aussitôt contesté hier, apparaît timide aujourd'hui.

51. Pour reprendre une expression popularisée par Émile Poulat.

52. Pierre BIRNBAUM, *Le moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Paris : Fayard, 1998.

53. Cf. *op. cit.*

54. Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 308 *sq.*

55. Le « J'accuse » d'E. Zola est publié, on le sait, le 13 janvier 1898.

De même, lors de la seconde guerre mondiale⁵⁶, en 1941, Marc Boegner proteste contre «une loi *frappant indistinctement*⁵⁷ les israélites français depuis plusieurs générations et les naturalisés d’hier», même s’il demande pour ces derniers une solution conforme aux «exigences de la justice». La distinction est alors habituelle. Elle est faite, par exemple, par une protestante de Nîmes qui écrit sa «douleur et honte» devant le statut des juifs, mais ajoute qu’elle ne nie nullement l’existence d’«un problème juif du fait de l’accession d’un grand nombre de juifs à certaines carrières, et du fait de l’immigration étrangère». Quelle est la nature d’un tel ajout? Peut-être s’avère-t-il nécessaire pour que la protestation soit socialement légitime et que l’auteure de la lettre ne puisse pas être taxée d’irréalisme naïf face à ce qui est affirmé politiquement comme un «danger»? Peut-être s’agit-il de la croyance, par l’auteure de la lettre, que la peur dominante, que la menace sans cesse exhibée, est forcément en partie fondée? Et si, quelle que soit la distance que l’on arrive à prendre avec les stéréotypes dominants de son époque, celle-ci n’était jamais suffisante?...

3. L’antisémitisme «deshonoré»

L’antiprotestantisme n’existe plus comme discours haineux. Sa forme nouvelle (qui mériterait sa désignation par un autre terme), c’est la négation implicite récurrente de l’existence du protestantisme: ainsi plusieurs protestants ont envoyé des lettres à divers quotidiens pour qu’ils n’écrivent pas «L’Église», mais «l’Église catholique»: ils n’ont jamais obtenu satisfaction. Et, en fait, derrière ce petit fait se niche ce qui est toujours l’étalon implicite de la légitimité religieuse en France, le catholicisme et la difficulté d’admettre la légitimité du pluralisme religieux. En arrière-fond, on trouve l’idée que la laïcité se situerait dans le prolongement de la lutte, au Moyen Âge, pour l’autonomie du «temporel». Elle serait la séparation du «temporel» et du «spirituel», de deux «puissances».

L’antisémitisme: il faut décrypter une phrase «heurtante», mais qui me semble très significative: Georges Bernanos affirme en 1944: «antisémitisme: ce mot me fait de plus en plus horreur. Hitler l’a déshonoré à jamais. Tous les mots, d’ailleurs, qui commencent par «anti» sont malfaisants et stupides⁵⁸». Cette phrase difficile à lire comporte plusieurs significations:

- Premièrement, c’est un constat personnel de l’auteur: avec ce qu’a commis Hitler, ses yeux s’ouvrent, l’antisémitisme est «deshonoré», c’est-à-dire lui

56. Cf. Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances. Les protestants en France 1930-1945*, Paris: Fayard, 2015.

57. Je souligne.

58. In Georges BERNANOS, *Le Chemin de la croix-des-âmes*, Paris: Éd. du Rocher, 1945.

fait « horreur ». Il a fallu en arriver là... pour qu'il comprenne. Mais on peut faire crédit à l'écrivain : il effectue un retour rétrospectif.

- Secondement, arrêtons-nous un peu sur le « à jamais » : est-ce aujourd'hui encore un constat historique ? Oui et non. Ce « déshonneur » de l'antisémitisme est, malheureusement, loin d'être total. Pourtant, dans une certaine mesure, il existe malgré tout. Pas pour tous les individus et tous les groupes mais au niveau de l'ordonnement de la société française, jusqu'à présent du moins. Avec une mémoire encore vive, des rituels de réactivation... Cependant, il est terrible qu'il faille remettre en scène périodiquement cette ampleur gigantesque du génocide pour délégitimer l'antisémitisme, comme si lutter contre la haine, en elle-même, n'était pas suffisant.
- Troisièmement, la fin de la citation me semble importante. À la manière d'un Martin Luther King, on peut avoir un rêve : rêver d'une société qui combatte les doctrines « anti » avant que celles-ci ne produisent un Hitler, une société qui sache avoir du sang-froid par rapport à ses propres peurs sans avoir besoin d'une telle monstruosité pour que les yeux s'ouvrent. Pour paraphraser Durkheim : on peut au moins tenter de faire en sorte que cette « société idéale » puisse être agissante dans la « société réelle ».

RÉSUMÉ

La loi sur la liberté de la presse de 1881 est allée de pair avec le développement d'un antiprotestantisme, « haine oubliée », qui a précédé l'« arbre géant » de l'antisémitisme et l'a accompagné lors du Ralliement et de l'Affaire Dreyfus. La description et la comparaison des deux haines – chacune possédant une autonomie relative par rapport à l'autre – ouvre de multiples pistes de recherche. Sont abordées dans cet article : la frontière entre critique et stigmatisation haineuse, l'ambivalence du propos de Bernanos : « Hitler a déshonoré à jamais l'antisémitisme » et, de façon plus générale, la manière dont « la peur de l'autre » oriente l'ensemble du débat social d'une époque, y compris ce discours de ceux qui combattent les « doctrines de haine ».

SUMMARY

The Law on the Freedom of the Press of 1881 went together with the development of an antiprotestantism—a “forgotten hatred”—which preceded the “giant tree” of antisemitism and accompanied it at the time of “The Ralliement” and the Dreyfus Affair. The description and comparison of these two hatreds, each of which had a relative autonomy with respect to the other, opens up several new avenues of study. This article examines in particular the dividing line between criticism and hateful stigmatization, the ambivalence of Bernanos's remark that “Hitler has forever given antisemitism a bad name,” and, more generally, the way in which the “fear of the other” oriented an era's entire social debate, including the discourse of the opponents of the “doctrines of hate”.

ZUSAMMENFASSUNG

Zur gleichen Zeit, als das Gesetz über die Pressefreiheit von 1881 entstanden ist, entwickelte sich ein Antiprotestantismus, ein „vergessener Hass“, der ein Vorläufer des „Mammut-Baums“ des Antisemitismus war, und der sich parallel zu diesem während der Anerkennung der Republik durch einen Teil der Katholiken („ralliement“) und der Dreyfus Affäre entwickelt hat. Die Beschreibung und der Vergleich des einen und des anderen „Hass“ – wobei beide voneinander relativ unabhängig sind – öffnet vielerlei Forschungsansätze. Der Artikel widmet sich folgenden Themen: Die Grenze zwischen Kritik und hasserfüllter Stigmatisierung; die Ambivalenz der Äußerung von Georges Bernanos „Hitler hat den Antisemitismus für immer entehrt“ und in allgemeiner Weise, wie die „Angst vor dem Anderen“ die ganze soziale Debatte einer Epoche ausrichtet, und darin auch den Diskurs derer einschließt, die gegen jegliche „Hass-Lehre“ kämpfen.

Les penseurs juifs face à l'émancipation : une intégration sans assimilation

Sophie NORDMANN
EPHE, PSL – GSRL

L'entrée dans la modernité a profondément bouleversé la vie juive en France, entraînant une complète reconfiguration qui a donné lieu à des débats, des réflexions, nourrissant une importante créativité intellectuelle, philosophique et religieuse. La pensée juive a connu des développements nouveaux, en réponse aux défis tout à fait inédits auxquels les juifs se sont trouvés confrontés. Celui, par exemple, de la naissance de la modernité scientifique: la contradiction manifeste entre certaines découvertes scientifiques et les enseignements de la Torah et de la tradition juive (notamment en ce qui concerne l'origine de l'univers et celle de l'humanité) d'une part, la vision mécaniste d'un univers vide de Dieu développée par la science moderne d'autre part, ont engagé une profonde réarticulation de la compréhension des textes de la tradition juive à l'aune de la modernité scientifique. Un autre bouleversement profond a eu lieu, sur le plan social et politique cette fois: la naissance de l'État moderne, dans lequel les juifs se sont vu accorder le statut de citoyen en 1791, par un décret qui a marqué le coup d'envoi d'un processus d'émancipation sociale et politique qui s'est poursuivi au cours des deux siècles et demi écoulés depuis. La vie juive s'en est trouvée atteinte dans sa structure même: elle était jusqu'alors organisée en communautés (*Kehilot*) qui constituaient un corps intermédiaire entre les populations juives et le pouvoir souverain. Pour la première fois, avec la modernité et l'octroi de la citoyenneté, un rapport direct s'est établi entre chaque juif, en tant que citoyen, et l'État-nation. Dès lors, toute la construction sociale héritée du Moyen Âge s'est rapidement écroulée et la vie juive a dû être réorganisée sur de nouvelles bases. Accompagnant ce processus, apparaît au XVIII^e siècle un nouveau courant de pensée, souvent présenté comme la version spécifiquement juive des Lumières, la *Haskala*. Le philosophe allemand Moïse Mendelssohn (1729-1786), figure de proue de ce courant, est aussi le principal théoricien d'un judaïsme compatible avec le projet politique moderne. Dans son *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*¹, paru en 1763, il s'appuie sur une conception moderne de l'humanité universelle, et sur une interprétation de la loi juive – la *Halakha* – qui met l'accent sur sa dimension pratique et

1. Pour la traduction française: Moïse MENDELSSOHN, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, texte traduit, présenté et annoté par Dominique Bourel, Préface d'Emmanuel Levinas, Paris: Les Presses d'aujourd'hui, 1982.

individuelle, afin montrer que la religion juive est parfaitement compatible avec l'Etat moderne et y a toute sa place. Dans le sillage de Mendelssohn, les représentants allemands et français de la *Haskala* entreprennent, aux XVIII^e et XIX^e siècles, de vastes réformes de l'éducation juive, avec notamment l'ajout de disciplines profanes aux matières traditionnelles et religieuses, ainsi que l'enseignement de la langue vernaculaire des pays d'accueil. Pourtant, le pari d'une possible conciliation entre la vie juive et l'appartenance pleine et entière à l'État-nation moderne ne va pas de soi et a fait l'objet, depuis la fin du XVIII^e siècle, de vastes débats. Nous n'examinerons pas ici ses contestations, qui ont été nombreuses et ont pris des formes diverses, mais nous tenterons de relever les principaux jalons de la manière dont ce défi a été perçu et relevé, au XIX^e et au XX^e siècle, par un certain nombre d'intellectuels et de penseurs juifs en France.

Au cours du XIX^e siècle, on voit s'exprimer, chez une part importante de l'*intelligentsia* juive, une grande confiance dans le processus d'émancipation, assortie d'une aspiration à ce que les populations juives se fondent dans la société moderne environnante. Là où les juifs vivaient dans une forme de séparation sociale, culturelle et politique, c'est désormais l'intégration, non seulement politique, mais également culturelle et sociale, qui est mot d'ordre. Le judaïsme traditionnel s'en trouve profondément ébranlé: de nouveaux rapports aux textes de la tradition et de nouveaux courants religieux voient le jour. Ainsi, dans le sillage de la *Haskala*, la science du judaïsme, dans ses versions française et allemande (*Wissenschaft des Judentums*), qui cherche à aborder les sources juives avec les outils et les méthodes des sciences modernes, connaît un développement important au XIX^e siècle. C'est aussi l'époque de la naissance de la néo-orthodoxie, qui cherche à concilier la vie religieuse traditionnelle et la société moderne suivant la célèbre formule de Samson-Raphaël Hirsch: «*Torah im derekh erez*», que l'on peut traduire de manière très imparfaite par «La Torah sur la voie du monde». Cette diversification religieuse est encore marquée par la naissance, en Allemagne puis en France, de courants qui prennent leurs distances avec le judaïsme orthodoxe et cherchent à adapter la vie religieuse à la société moderne: mouvement réformé représenté notamment par le rabbin Abraham Geiger (1810-1874); courant conservateur (*massorti*) du rabbin Zacharias Fraenkel (1810-1875), qui fonde en 1854 à Breslau un séminaire rabbinique qui allie étude juive traditionnelle et cursus universitaire².

2. L'organisation du culte est très différente en France, en raison notamment de la création par Napoléon du Consistoire en 1808. Des courants non-consistoriaux et non-orthodoxes voient également le jour à partir du début du XX^e siècle, et connaîtront un développement important dans les années 1960-1970: la synagogue libérale de la rue Copernic est créée à Paris en 1907, puis, en 1913, la synagogue traditionaliste de la rue Montevideo.

Un certain nombre de penseurs juifs mettent en avant l'idée d'une affinité profonde et essentielle entre les enseignements du judaïsme et le projet moderne, qui auraient en commun une même conception de l'humanité, un même idéal d'éthique et de justice sociale. À partir de là, non seulement le processus d'émancipation, qui réconcilie appartenance juive et inscription pleine et entière dans le projet moderne, apparaît comme souhaitable, mais encore il est perçu comme un accomplissement : à l'aune de la profonde affinité entre judaïsme et modernité, l'intégration sans reste à la société environnante apparaît comme une manière de réaliser pleinement les promesses du judaïsme. On trouve une telle conception, par exemple, chez James Darmesteter (1849-1894), juif français érudit, disciple de Renan, professeur de persan au Collège de France et directeur d'études à l'École pratique des hautes études. Dans un opuscule intitulé *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, publié en 1881, il fait le constat qu'en quelques décennies, les juifs se sont parfaitement intégrés à la société moderne – il est lui-même un éminent exemple de cette intégration. Or, selon lui, si les juifs s'adaptent si aisément au monde contemporain, c'est en raison d'une affinité profonde entre les principes originels du judaïsme et l'idéal moderne de la science et du progrès. Cela suppose une certaine interprétation du judaïsme, un judaïsme détaché de l'observance et de la pratique, et compris fondamentalement comme un message spirituel. Si l'on rapporte donc le judaïsme à sa dimension spirituelle et éthique, alors on constate, affirme Darmesteter, qu'il est parfaitement convergent avec l'idéal moderne des droits de l'homme et du citoyen, de la liberté et de l'égalité, de la science et du progrès :

C'est pour cela que le Judaïsme, seul de toutes les religions, ne peut pas entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social, et qu'il a vu et voit sans crainte toutes leurs conquêtes. Ce ne sont pas des forces hostiles qu'il accepte par tolérance ou politique, pour sauver par un compromis les débris de sa force: ce sont de vieilles voix amies qu'il reconnaît et salue avec joie, car il les a, bien des siècles déjà, entendu retentir dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant. C'est pour cela que, dans tous les pays qui se sont lancés dans la voie nouvelle, les Juifs ont pris leur part, et non médiocre, plus vite que ne le font les affranchis de la veille, à toutes les grands œuvres de la civilisation, dans le triple champ de la science, de l'art et de l'action³.

Avec la Révolution française, affirme Darmesteter, la pensée juive s'est, pour la première fois, trouvée « en accord, et non plus en lutte, avec la conscience de l'humanité⁴ ». La tension, voire la contradiction, qui existait jusqu'alors entre le judaïsme et la société environnante justifiait une existence

3. James DARMESTETER, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif* [1881], FB Editions.

4. *Ibid.*

juive séparée, gardienne de son message propre. Mais avec l'avènement de l'ère moderne cette contradiction disparaît, et judaïsme et modernité peuvent alors se fondre l'un dans l'autre puisqu'ils répondent au même idéal. Ainsi, d'après Darmesteter, la société qui se construit, en France, depuis la Révolution, reflète l'idéal même du judaïsme, et les juifs peuvent y disparaître progressivement. Darmesteter envisage sans état d'âme cette disparition puisque d'une certaine manière, elle est un accomplissement : « quand le peuple qui a fait la Bible s'évanouirait, race et culte, sans laisser de trace visible de son passage sur terre, son empreinte serait au plus profond du cœur des générations qui n'en sauraient rien, peut-être, mais qui vivront de ce qu'il a mis en elle⁵ ». Notons que l'on trouve, de l'autre côté du Rhin, ce même idéal de synthèse, de symbiose, entre judaïsme et modernité : le philosophe néokantien Hermann Cohen (1848-1918) développe notamment l'idée d'une convergence essentielle entre l'esprit allemand et l'esprit du judaïsme⁶. Là où elle s'incarnait tout particulièrement, pour James Darmesteter, dans la France de la Révolution et de la Déclaration des droits de l'homme, c'est dans l'Allemagne de Kant et de l'*Aufklärung* que cette affinité profonde trouve, aux yeux d'Hermann Cohen, son expression privilégiée.

Une première ombre jetée sur cette « lune de miel » entre projet moderne et judaïsme se fait sentir à partir de la fin du XIX^e siècle. En Allemagne, on assiste, chez un certain nombre de penseurs de la génération qui naît autour des années 1880, à une prise de conscience des effets délétères de l'assimilation pour la pérennité du judaïsme. Cette prise de conscience est à l'origine, chez ces penseurs, d'un mouvement de retour aux sources juives – une « dissimilation » – dont Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem sont quelques représentants particulièrement éminents. Chacun d'eux va prendre ses distances avec le judaïsme de son temps – aussi bien dans sa version orthodoxe que dans sa version sécularisée – pour renouer avec un judaïsme qu'il considère comme authentique, vivant et substantiel : cela conduit Franz Rosenzweig à renoncer à son projet de conversion au protestantisme et à sa carrière universitaire et à prendre la direction, après-guerre, de la Libre maison d'études juives de Francfort ; c'est dans le hassidisme que Martin Buber découvrira le souffle vivant et créateur du judaïsme ; quant à Gershom Scholem, il consacra sa vie à la collecte de manuscrits kabbalistiques et à l'étude historique et philosophique de la Kabbale. En France, l'affaire Dreyfus, qui éclate en 1894, marque un tournant important. Elle sonne, pour un certain nombre de jeunes juifs en voie d'assimilation, comme un coup de semonce qui les réveille du

5. *Ibid.*

6. Voir notamment Hermann COHEN, « Germanité et judéité » [1915/1916], *Pardès* n° 5, 1987, Paris : J.-C. Lattès, p. 13-48.

rêve décrit par Darmesteter d'une confiance sans réserve dans les promesses de l'émancipation, et les éveille du même coup à un questionnement sur leur rapport au judaïsme. On en trouve un témoignage chez l'écrivain, poète et penseur Edmond Fleg (1874-1963), qui sera l'une des grandes figures du judaïsme français au xx^e siècle. Né à Genève dans une famille juive d'origine alsacienne, il s'installe rapidement à Paris, entre à l'École normale supérieure, obtient une agrégation d'allemand. Il a une vingtaine d'années quand survient l'affaire Dreyfus, qui marque un tournant essentiel dans sa vie :

J'étais très éloigné du judaïsme, j'avais des parents pratiquants, mais j'étais tellement fier d'apprendre le latin et le grec et de passer mon baccalauréat que tout cela me semblait le néant. J'ai passé par l'affaire Dreyfus ; alors je me suis dit : mais que suis-je donc ? Où faut-il me situer dans le monde⁷ ?

Ce premier décrochage engage Fleg, et avec lui toute une génération de jeunes juifs en voie d'assimilation, à réfléchir à nouveaux frais à leur rapport au judaïsme et à se plonger dans l'étude des textes, de l'histoire et de la littérature juives. Cette perte de confiance dans les promesses de l'émancipation moderne conduira un certain nombre de juifs de cette génération à se tourner vers le sionisme : en Allemagne, on sait le rôle déterminant que joue l'affaire Dreyfus dans l'engagement sioniste de Theodor Herzl (1860-1904). En France, l'exemple de Bernard Lazare (1865-1903) est à ce titre tout à fait significatif⁸.

La montée du nazisme, les persécutions antisémites, le régime de Vichy et l'extermination des juifs portent un nouveau coup tragique au mouvement harmonieux d'émancipation qui promettait de mener ensemble l'accomplissement du projet moderne et du judaïsme. Douloureusement rappelés à leur condition juive, un certain nombre de jeunes intellectuels vont se tourner vers les sources juives, qu'ils étaient sur le point de perdre dans leur élan d'intégration à la société environnante, et se plonger dans l'étude des textes de la tradition juive. Ainsi, sous l'Occupation, se constituent des cercles d'étude clandestins, parmi lesquels nous pouvons mentionner le groupe de résistance qui se constitue à Toulouse autour du poète juif d'origine russe David Knout, le « Petit séminaire israélite de Limoges » qui rassemble de jeunes juifs pour la plupart originaires de Strasbourg, ou encore les groupes des Éclaireurs israélites de France dirigés à l'époque par Robert Gamzon⁹. Edmond Fleg participe d'ailleurs à ces groupes d'étude clandestins, et enseigne notamment

7. Edmond FLEG, *La conscience juive. Données et débats. Actes des trois premiers Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française*, textes présentés et revus par Eliane Amado Lévy-Valensi et Jean Halpérin, Paris : PUF, 1963, p. 67.

8. Sur ce point, voir Philippe ORTOL, *Bernard Lazare*, Paris : Stock, 2003.

9. Sur ce point, voir notamment Johanna LEHR, *La Torah dans la cité. L'émergence d'un nouveau judaïsme religieux après la seconde guerre mondiale*, Paris : Le bord de l'eau, 2013.

l'histoire et la littérature juives à de jeunes membres des Éclaireurs israélites. Pour un certain nombre de jeunes juifs, qui étaient lancés à pleine vitesse sur la voie de l'assimilation, cette expérience marque un tournant profond qui les conduit à se détourner d'une promesse d'intégration qui leur semble, au vu des persécutions qu'ils vivent, totalement illusoire et trompeuse, et à se tourner vers le judaïsme, que finalement ils ne connaissent pas ou peu, pour tenter de le redécouvrir et d'en approfondir le sens. L'exemple d'André Neher (1914-1988) illustre de manière particulièrement significative ce revirement. Juif alsacien né en 1914, il poursuit avant-guerre des études d'allemand, commence une carrière d'enseignant d'allemand, prépare une thèse sur « Heine et l'Allemagne » et se trouve confronté de plein fouet aux persécutions du régime de Vichy. À propos de la journée du 20 décembre 1940, date à laquelle, en application du statut des Juifs décrété par le gouvernement de Vichy, il est démis de ses fonctions d'enseignant, il écrit :

Ce soufflet que me donna une certaine France reconstituait soudain pour moi et pour mes coreligionnaires atteints par le même Statut le Moyen Âge à ses heures les plus sombres. Tout se passait comme si la Révolution de 89, comme si Napoléon, Louis-Philippe, Gambetta, Émile Zola, Charles Péguy, Joffre, Foch et Clemenceau n'avaient jamais laissé leur trace dans l'Histoire de France. J'étais âgé de 25 ans à peine; j'enseignais au collège de Brive-la-Gaillarde en Corrèze. J'étais accusé, comme mes ancêtres du Moyen Âge, d'empoisonner les puits, ou plutôt, ce qui était une accusation plus grave, d'empoisonner l'âme des élèves qui m'étaient confiés¹⁰.

Pendant la guerre, Neher se plonge dans l'étude des textes juifs et fonde à Lanteuil, en Corrèze, un lieu d'étude clandestin qu'il nomme *Mahanayyim*, suivant une expression biblique tirée de la Genèse et qui signifie « Double demeure¹¹ » :

Révoqué par un décret infâme, je ne me suis pas recroquevillé sur ma condition physique de paria; révoqué, je me suis laissé invoquer par l'appel métaphysique qui scandait les événements et j'ai accepté que la lutte avec le Démon se transmute en combat avec l'Ange. Avec les membres de ma famille, expulsés comme moi de la Cité des Hommes que nous savions provisoire, nous avons créé, dans le temps et dans l'espace, une micro-Cité de Dieu, l'École clandestine de Lanteuil en Corrèze, à 10 km de Brive-la-Gaillarde, et nous avons appelé notre demeure *Mahanayyim*¹².

10. André NEHER, *Le dur bonheur d'être juif*, dialogue avec Victor Malka, Paris: Centurion, 1978, p. 32.

11. « Genèse 32,3: *Jacob poursuit sa route. Des Anges le rencontrent. Alors Jacob donne à ce lieu le nom de "Double Demeure"* » (André NEHER, *Le dur bonheur d'être juif*, op. cit., p. 13). Et à Victor Malka, qui l'interroge sur le choix de ce nom, André Neher fait la réponse suivante: « Parce que nous y avons vécu, précisément, d'une manière constante et consciente, dans une dimension double: celle de l'angoisse et de l'espérance, celle de la persécution et celle du temps biblique dont la plénitude recouvrait chacun de nos instants » (*ibid.*).

12. André NEHER, *Le dur bonheur d'être juif*, op. cit., p. 13.

Après-guerre, André Neher abandonne sa carrière de professeur d'allemand, il renonce également à sa thèse sur « Heine et l'Allemagne » pour commencer une thèse sur le prophète Amos, qu'il soutient à Strasbourg en 1947. C'est pour lui qu'est créée la première chaire universitaire de langue et littérature hébraïque au milieu des années 1950 à l'Université de Strasbourg, et il vouera sa vie à l'étude du judaïsme : « À partir de ma thèse sur le prophète Amos, je ne publierai ni livre, ni article, rien qui ne soit entièrement enraciné dans les études et la pensée juives¹³ ». La figure d'André Neher n'est pas un cas isolé : après la guerre, les jeunes juifs qui sont passés par les groupes d'étude clandestins que nous avons évoqués vont poursuivre le mouvement de réappropriation des sources juives initié dans la clandestinité, avec l'idée que le processus d'émancipation tel qu'il a été engagé depuis la fin du XVIII^e siècle a conduit à une impasse tragique, et qu'il va donc falloir tout reprendre à nouveaux frais.

Au lendemain de la guerre, deux discours sur l'émancipation vont, dès lors, se superposer. Un premier discours, qui est souvent celui des responsables de la communauté juive, discours officiel donc, présente Vichy comme une parenthèse, certes douloureuse, mais qui n'aurait pas entamé le rapport de confiance entre les Juifs et la République française. Dans son étude *La Thora dans la cité*¹⁴, Johanna Lehr cite ainsi l'extrait du premier discours prononcé au Consistoire de Paris après la fin de la guerre, en mai 1946, par Edmond Dreyfuss, alors vice-président du Consistoire de Paris :

C'est donc en premier et en dernier lieu à ce peuple de France, éperdu de Liberté, que nous reconnaissons devoir notre survie, ce peuple qui ne voulut jamais céder, et qui, à l'heure décisive, unanime dans sa volonté spontanée et indiscutée, effaça d'un trait de plume les lois d'exception imposées par l'ennemi. Ainsi la France qui nous libéra en 1789 nous a libérés à nouveau en 1944. La France, elle aussi, survit. Nous restons ses enfants, natifs ou d'adoption. Nous avons repris, nous devons reprendre notre place à son foyer, avec la discrétion que commandent la souffrance et la dignité, et continuer de servir¹⁵.

Derrière ce discours officiel qui reprend le flambeau de l'optimisme et de la confiance dans l'émancipation, un autre discours se développe, porté par les intellectuels et penseurs juifs français qui, en voie d'assimilation, se sont trouvés « réveillés » à leur judaïsme par les persécutions antisémites et ont constitué pendant la guerre les groupes clandestins de résistance par l'étude que nous évoquions. Or, ce discours est celui d'une remise en cause très profonde du mouvement d'émancipation qui a contribué, selon eux, à

13. André NEHER, *Le dur bonheur d'être juif*, op. cit., p. 8.

14. Voir référence *supra* note 9.

15. Edmond Dreyfuss, cité par Johanna LEHR, *La Thora dans la cité*, op. cit., p. 47-48.

conduire le judaïsme français à une situation catastrophique. André Neher est l'un des principaux porte-parole des réflexions sur l'émancipation qui vont s'engager dans ces années-là. Ces réflexions vont chercher, non pas à renoncer à l'émancipation, mais au contraire à reprendre à nouveaux frais le pari d'une possible conciliation entre vie juive accomplie et appartenance pleine et entière à l'État-nation, en explorant une nouvelle voie, différente de celle qui, selon ces penseurs, a conduit le judaïsme européen à sa perte. Elles partent d'un constat : celui de l'affaiblissement extrême, au lendemain de la seconde guerre mondiale, de la vie et de la pensée juives en France. La première cause de cet affaiblissement, la plus évidente, est bien sûr à chercher dans les persécutions nazies et antisémites : un quart de la population juive française a été assassinée, et la population juive connaît, parmi les survivants, un nombre important d'orphelins et de déplacés. Mais cet affaiblissement a encore une autre cause, plus insidieuse, aux yeux de ces penseurs et intellectuels juifs : cette autre cause, c'est le processus d'émancipation qui s'est engagé avec l'entrée du judaïsme dans la modernité. Non seulement l'émancipation n'a pas permis d'éviter les persécutions, mais elle aurait miné le judaïsme de l'intérieur : sous l'effet de l'émancipation, constate notamment André Neher, la vie et la pensée juives en Europe occidentale se sont progressivement vidées de leur substance et de leur contenu. Dès lors, les juifs qui ont survécu aux persécutions sont, pour bon nombre d'entre eux, des « juifs déjudaïsés », suivant l'expression de Neher. Dans la préface qu'il rédige à la publication des actes des premiers Colloques des intellectuels juifs de langue française, qui se tiennent à Paris à partir de 1958, Neher met en cause la « profonde et indécrassable ignorance¹⁶ » du judaïsme par les intellectuels et penseurs juifs eux-mêmes :

Longtemps, l'intellectuel juif a fait figure d'enfant perdu du judaïsme. Dans tous les chantiers, il était à la tâche ; sur tous les champs de bataille, il menait la lutte ; dans les combats les plus louables et les plus périlleux, il constituait l'avant-garde, mais c'étaient les chantiers, les arènes, les risques où les responsabilités humaines les plus diverses se trouvaient engagées, sauf une : celle, précisément, du judaïsme¹⁷.

En se donnant corps et âme aux promesses de l'émancipation, les juifs auraient donc oublié leur propre judaïsme : en l'espace de deux ou trois générations, la vie et la pensée juives se seraient ainsi, déplore Neher, vidées de leur substance. Parce qu'elle a pour effet de ruiner le judaïsme de l'intérieur, l'émancipation par assimilation représente, aux yeux d'André Neher et des autres représentants de ce courant de pensée couramment appelé l'« école juive de Paris », la menace la plus grave qui pèse sur la pérennité d'un judaïsme vivant au lendemain

16. André NEHER, Préface, *La conscience juive. Données et débats. Actes des trois premiers Colloques des intellectuels juifs de langue française*, p. V.

17. *Ibid.*

de la Seconde Guerre mondiale. Dès lors, l'enjeu, pour ces penseurs, est de « renverser ce mouvement¹⁸ », en renouant avec un judaïsme nourri aux sources de la tradition et de l'étude des textes.

S'agit-il, ce faisant, de sortir du processus d'émancipation et de renoncer au projet d'une intégration pleine et entière des juifs au monde moderne? Absolument pas: la critique de la situation à laquelle a conduit le processus d'émancipation n'est pas un rejet du projet d'émancipation comme tel. Au contraire, le projet de ces penseurs reste celui d'une intégration pleine et entière des juifs à la nation française. Mais ce projet d'émancipation doit être, à leurs yeux, poursuivi par des voies nouvelles, qui tiennent compte des écueils et des échecs rencontrés au cours du xx^e siècle. Or, puisque le constat est celui d'un judaïsme appauvri, privé de sa substance en quelques générations, ces nouvelles voies ne peuvent être que celles d'une réappropriation, par les juifs eux-mêmes, d'un lien vivant à leur propre judaïsme: la réflexion collective qui s'engage au lendemain de la guerre est ainsi animée par le « désir de refaire l'émancipation en restant, cette fois-ci, fidèle au judaïsme net et inébréché¹⁹ ». Faire retour aux textes et aux modes de pensée propres à la tradition juive n'a donc pas pour revers de se détourner du monde environnant. Au contraire, ce sont deux dimensions corrélatives d'un même mouvement, et cela se comprend à la lumière du contexte de l'après-guerre. Ce contexte est en effet celui d'un effondrement de la civilisation européenne et des promesses des Lumières: l'enjeu, pour les penseurs de l'école juive de Paris, est aussi de répondre au désarroi général, en allant chercher, dans les sources et les enseignements de la tradition juive, les réponses que le monde moderne n'est plus en mesure d'apporter à ses propres questionnements. Ce, afin de les apporter non seulement aux juifs, mais à tous: faire retour sur son judaïsme pour mieux s'ouvrir à la société environnante et s'y intégrer, tel est le mot d'ordre. Ce mouvement de pensée qui anime les intellectuels juifs français après la Seconde Guerre mondiale et qui connaîtra son apogée dans les années 1960 est donc simultanément centripète et centrifuge: mouvement centripète de retour au judaïsme et mouvement centrifuge d'ouverture à la société environnante, qui sont comme les deux revers de médaille, inséparables, de la nouvelle voie d'émancipation qui se pense et s'expérimente à cette époque. Il s'agit, à la fois et tout ensemble, de répondre aux questions de la modernité par une lecture nouvelle des textes de la tradition et, ce faisant, de ramener à la vie un judaïsme miné de l'intérieur en lui rendant un contenu substantiel: « Particularisme juif comme garantie de son ouverture sur le monde, voilà

18. *Ibid.*

19. André NEHER, « Le judaïsme d'Europe, demain » [1958], in *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Paris: Seuil, 1962, p. 251.

notre frisson nouveau²⁰!», s'exclame en 1961 un autre éminent représentant de l'école juive de Paris, le philosophe Emmanuel Levinas.

Le maintien d'un « particularisme » juif n'est donc plus perçu comme un obstacle à l'émancipation et à l'intégration, mais au contraire comme la condition d'une ouverture au monde et donc d'une véritable intégration. On pourrait dire que le modèle d'une intégration par dissolution – celui que Darmesteter appelait de ses vœux près d'un siècle auparavant – fait place au projet d'une émancipation par réappropriation. Dans cette recherche d'une nouvelle voie, il ne s'agit pas de préserver à tout prix un particularisme juif qui serait de l'ordre du folklore, mais plutôt d'affirmer que le judaïsme a, en tant que tel, quelque chose à apporter au projet moderne lui-même. C'est vers le monde que doivent être tournées les lumières juives afin de l'éclairer sans pour autant se dissoudre en lui : l'école juive de Paris se donne ainsi pour ambition « de puiser dans le questionnement de la vénérable tradition d'Israël des réponses à l'effondrement de la Modernité et à la destruction des Juifs²¹ ». C'est pour répondre à cette ambition que sont créées, au lendemain de la guerre, différentes institutions. Parmi elles, on peut mentionner notamment l'École Gilbert Bloch d'Orsay, qui ouvre ses portes en 1946. D'abord dirigée par Robert Gamzon, le fondateur des Éclaireurs israélites de langue française, puis par le rabbin Léon Askénazi, l'une des grandes figures de la pensée juive en France dans les années 1950-1960, il s'agit d'une école de formation des jeunes cadres communautaires juifs, qui cherche à mettre en pratique ce double impératif d'un judaïsme de haut niveau pour une intégration de haut niveau²². Ce projet marque une prise de distance très nette avec le modèle d'émancipation largement dominant jusqu'à la guerre, qui circonscrivait l'appartenance juive au domaine du privé. À un modèle suivant lequel, selon la célèbre formule, on serait « juif à la maison, citoyen français au dehors » fait place un nouveau projet d'émancipation, porté par les intellectuels juifs de cette génération, qui font au contraire l'hypothèse qu'une véritable intégration ne peut passer que par une affirmation pleine et entière de la spécificité juive, au dedans comme au dehors.

Ce mouvement connaîtra un revers décisif à la fin des années 1960 : un tournant important se produit en effet au moment de la guerre des Six-Jours

20. Emmanuel LEVINAS, « L'École normale israélite orientale : perspectives d'avenir », in *Les droits de l'homme et l'éducation. Actes du Congrès du centenaire de l'Alliance israélite universelle*, Paris : PUF, 1961, p. 75.

21. Shmuel TRIGANO, « Qu'est-ce que l'École juive de Paris ? Le judaïsme d'après la Shoah face à l'histoire », in Shmuel TRIGANO (dir.), *L'école de pensée juive de Paris, Pardès n° 23*, Paris : In Press éditions, 1997, p. 15.

22. Sur l'École d'Orsay, voir notamment Shmuel TRIGANO (dir.), *L'école de pensée juive de Paris, op. cit.*

et avec l'évolution de la position de la France – aussi bien sur le plan politique qu'au sein du monde intellectuel – dans le conflit israélo-palestinien. Signe sans doute d'une perte de confiance dans le succès de la nouvelle voie d'émancipation qu'ils avaient cherché à mettre en œuvre, un certain nombre d'intellectuels et de penseurs juifs français de premier plan – Léon Askénazi, mais aussi André Neher, ou encore Eliane Amado Lévy-Valensi (1919-2006) – quittent la France pour s'installer en Israël. Cette évolution peut se comprendre à la lumière des catégories distinguées par Albert Hirschmann dans *Défection et prise de parole*²³ : les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale sont celles de la « prise de parole » par les intellectuels juifs de France, qui cherchent à faire entendre un « judaïsme [qui] sait parler le langage de son temps [...], [un] langage qui n'est plus paroissial seulement, mais universel et haut, égal au langage que parlent autour de nous les peuples de haute culture »²⁴. A cette « prise de parole » a fait place, à partir de la fin des années 1960, la tentation de la « défection », qui s'est traduite par le départ en Israël d'un certain nombre d'intellectuels juifs, initiant ainsi chez les juifs de France un mouvement qui a pris de l'ampleur dans les années 1980, et surtout à partir des années 2000. Le judaïsme français actuel reste largement marqué par les réflexions et les prises de position qui se sont développées alors. Elles permettent notamment d'éclairer le « changement d'époque » relevé par le sociologue Jean-Claude Poizat : « nous n'en sommes plus au temps où les intellectuels étaient d'abord "français", c'est-à-dire des "porte-parole de l'universel" – même et surtout lorsqu'ils étaient juifs²⁵ ». Si les intellectuels juifs de l'école juive de Paris ont mis en avant leur « particularisme » juif, c'est au nom d'une aspiration à l'universel : ils n'ont pas opté pour le particulier *contre* l'universel, ils ont au contraire cherché à mettre en cause l'opposition même entre l'universel et le « particularisme juif », afin de poser les bases d'une émancipation qui ne soit pas une pure et simple disparition du particulier dans l'universel, mais une nouvelle manière d'articuler les deux.

23. Albert O. HIRSCHMAN, *Défection et prise de parole* [1970], trad. Claude Besseyrias, Paris : Fayard, 1995.

24. Emmanuel LEVINAS, Discours de clôture, « Rencontre entre intellectuels juifs de France et d'Algérie. Des monologues au dialogue », *La conscience juive face à l'histoire : le pardon. Actes des 4^e et 5^e Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française, op. cit.*, p. 238.

25. Jean-Claude POIZAT, *Intellectuels et juifs en France aujourd'hui*, Paris : Le bord de l'eau, 2014.

RÉSUMÉ

Cet article retrace l'évolution des positions des intellectuels juifs face au processus d'émancipation engagé, en France, à partir de la fin du XVIII^e siècle. Il porte une attention particulière aux réflexions conduites par les principaux représentants de l'école de pensée juive de Paris (Emmanuel Lévinas, André Neber, Léon Askénazi), sur les conditions d'une émancipation qui soit en mesure de relever le défi de la reconstruction d'une vie et d'une pensée juives, en France, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

SUMMARY

The articles traces the changing positions of Jewish intellectuals during the forward march of emancipation in France from the end of the eighteenth century onwards. In particular, it considers the reflections of the main representatives of the Jewish school of thought in Paris (Emmanuel Lévinas, André Neber, Léon Askénazi) on the conditions of an emancipation that can meet the challenge of reconstructing a Jewish life and thought in France in the aftermath of the Second World War.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel beschreibt die Entwicklung der Positionen jüdischer Intellektueller hinsichtlich des Emanzipationsprozesses, der in Frankreich mit dem Ende des 18. Jahrhunderts begonnen hat. Ein besonderes Augenmerk wird auf die Betrachtungen der wichtigsten Vertreter der Pariser Schule jüdischen Denkens gelenkt (Emmanuel Lévinas, André Neber, Léon Askénazi), die über darüber nachgedacht haben, welche Bedingungen für eine Emanzipation nötig seien, damit jüdisches Leben und Denken in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufgebaut werden könne.

La formation de la « tradition judéo-chrétienne » en France.

Entre exégèse critique de la Bible, institutionnalisation du pluralisme religieux et construction de la laïcité républicaine

Joël SEBBAN

*Postdoctoral Fellow au Department of Near Eastern Languages
and Civilizations à Harvard University
Prins Foundation Fellow au Center for Jewish History*

L'expression « morale judéo-chrétienne » est volontiers convoquée dans le langage quotidien autour de questions de mœurs. La véhémence critique de Nietzsche à la fin du XIX^e siècle, puis la « révolution sexuelle » des décennies 1960-1970 en ont fait l'incarnation même de l'interdit. C'est sous la figure de la culpabilité jetée sur les corps et les âmes que cette notion semble s'ancrer dans notre vocabulaire: la lutte contre la morale judéo-chrétienne prendrait alors place dans ce grand mouvement d'émancipation des esprits, tracé par les philosophes des Lumières, qui libère l'homme de la toute-puissance des récits révélés. La morale judéo-chrétienne ne serait en somme qu'une version remaniée, pure de tout soupçon d'antisémitisme, d'une morale chrétienne conservatrice¹.

La généalogie – ou la genèse² – de la morale judéo-chrétienne que nous allons relater est autrement plus complexe. La morale judéo-chrétienne n'est pas une morale chrétienne conservatrice remise au goût du jour qui, nous dit-on, devrait sa fortune à la lutte contre l'antisémitisme nazi, puis contre le communisme dans le monde de la « guerre froide³ ». Elle n'est pas davantage

-
1. Dans *Christian Human Rights* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, p. 4, p. 23-24), Samuel Moyn situe l'origine de notre compréhension actuelle des droits de l'homme dans la référence à la dignité de la personne humaine brandie par des chrétiens, et en premier lieu par la papauté, à partir de la fin des années 1930. Cette « invention chrétienne des droits de l'homme » servirait un idéal religieux et conservateur dont la gauche progressiste et laïque est appelée à s'affranchir. Après-guerre, la célébration des valeurs judéo-chrétiennes serait l'un des étendards de ces « droits chrétiens de l'homme » qui se concentrent sur les libertés religieuses.
 2. Nous empruntons ce mot à la thèse de doctorat de K. Healan GASTON: *The Genesis of America's Judeo-Christian Moment: Secularism, Totalitarianism, and the Redefinition of Democracy*, U.C. Berkeley, 2008.
 3. K. Healan GASTON passe en revue un certain nombre d'études sur la question, dont certaines sont évoquées plus haut, dans « Interpreting Judeo-Christianity in America », *Relegere* (2012), 2, p. 291-304. Citons, entre autres, Mark SILK, « Notes on the Judeo-Christian Tradition in America », *American Quarterly* 36 (1984), p. 65-85, Deborah Dash MOORE, « Jewish GIs and the Creation of the Judeo-Christian Tradition », *Religion and American Culture* (1998), n° 8,

un simple artifice de langage qui permet aux consciences chrétiennes d'occulter, par la grâce d'un trait d'union, la douloureuse question des liens entre l'antijudaïsme théologique et l'antisémitisme racial aux lendemains du génocide juif.

On parle couramment de « tradition judéo-chrétienne » et ce dernier terme rend davantage compte de l'épaisseur historique de cette notion que celui de morale. Une tradition naît, est inventée comme toute autre tradition, nous dirait Eric Hobsbawn⁴; elle se nourrit d'un patrimoine de symboles, de rites, d'une mémoire et d'un langage propres. L'exploitation politique contemporaine de la tradition judéo-chrétienne, des deux côtés de l'Atlantique, n'est finalement qu'un formidable témoignage de son enracinement dans les cultures occidentales. Il est d'ailleurs tout à fait significatif de constater que, malgré les multiples critiques portées à son encontre, en particulier au sein du monde juif, la tradition judéo-chrétienne n'en continue pas moins d'être couramment invoquée en Europe et aux États-Unis. Dès 1969, l'écrivain américain Arthur A. Cohen dénonce avec fracas ce qu'il appelle le « mythe de la tradition judéo-chrétienne⁵ ». La référence à la tradition judéo-chrétienne porterait l'empreinte de cette vision dégradante du judaïsme, transmise à la fois par la théologie chrétienne et par la philosophie des Lumières⁶, qui lui confère la seule dignité de « figure », d'annonce de la religion chrétienne.

Il demeure que le « mythe » a une étonnante persistance. La tradition judéo-chrétienne n'est pas seulement une réalité américaine comme une historiographie anglo-saxonne, longtemps seule à se pencher sur la question, l'a affirmé. Des travaux récents ont montré à quel point cette notion avait été centrale entre 2003 et 2005 dans les débats sur le traité constitutionnel européen, en particulier au moment de la rédaction de son préambule qui s'attelait à définir les valeurs européennes. La référence à la tradition judéo-chrétienne avait été fustigée par ses détracteurs comme le retour à une vision prioritairement chrétienne de l'Europe et le présage d'une fermeture à des cultures religieuses qui ne sont ni juive ni chrétienne, en particulier à l'islam⁷. Quelle que soit l'intention réelle des promoteurs d'une telle notion

p. 31-53, Kevin SCHULTZ, *Tri-Faith America: How Catholics and Jews Held Postwar America to Its Protestant Promise*, Oxford: Oxford University Press, 2011. Deborah Dash Moore (« Jewish GIs », art. cit.) et plus récemment Kevin SCHULTZ (*Tri-Faith*, op. cit.) ont tâché d'ouvrir un sillon nouveau en montrant en quoi la référence à la tradition judéo-chrétienne avait pu porter la cause du pluralisme religieux aux yeux de certains juifs et chrétiens américains.

4. Eric HOBBSBAWN, « Introduction », dans Eric HOBBSBAWN et Terence RANGER (éd.), *The Invention of Tradition* Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 1-14.
5. Arthur A. COHEN, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*, New York: Harper and Row, 1969.
6. Voir notamment le numéro: « Les Lumières et les religions », *Social Compass* (1997), v.44/2, p. 195-282.
7. Le texte final renvoie aux « héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables

à ce moment, identifier la tradition judéo-chrétienne à un rappel, même très lointain, de l'Europe chrétienne est occulter sa modernité radicale.

Si celle-ci a encore aujourd'hui tant de force, c'est qu'elle exprime davantage qu'un enracinement dans une foi particulière. La tradition judéo-chrétienne est perçue, par ses partisans, comme la source de l'État de droit, des valeurs de liberté, d'égalité, de la démocratie en tant que telle, de tous ces concepts qui fondent l'unité européenne au regard des rédacteurs du traité constitutionnel. C'est également ce qu'expriment les chrétiens conservateurs américains lorsqu'ils invoquent cette tradition : ils ne font plus référence à une identité européenne, mais à un «exceptionnalisme américain» qui lierait, de manière consubstantielle, les principes judéo-chrétiens aux valeurs des Pères fondateurs de la nation⁸.

La modernité du trait d'union : «judéo-chrétien», pas «hébraïsme»

Il nous faut comprendre comment cette tradition judéo-chrétienne a pu se former et faire corps avec les valeurs libérales et démocratiques, avant d'être appropriée par différentes formes de nationalisme sur le vieux et le nouveau continent. Le terme de judéo-christianisme est introduit dans les années 1830 comme une simple catégorie de l'exégèse biblique au sein du protestantisme libéral allemand : le théologien Ferdinand Christian Baur, très influencé par la dialectique historique hégélienne, distingue, au sein de l'Église naissante, une Église judéo-chrétienne, attachée à la stricte observance des lois hébraïques, et une Église pagano-chrétienne, désireuse de s'ouvrir au monde non-juif⁹.

Mais nul ne songe alors à faire du judéo-christianisme le fondement spirituel d'États-nations en construction, et encore moins d'une «civilisation

de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit». Voir Emmanuel NATHAN, Anja TOPOLSKI (éd.), *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlin-Boston : De Gruyter, 2016. Nous nous permettons de renvoyer à une étude personnelle : «La genèse de la morale judéo-chrétienne. Étude sur l'origine d'une expression dans le monde intellectuel français», *Revue de l'histoire des religions* 2012, n° 1, p. 85-118.

8. Citons les derniers mots du discours du sénateur républicain Ted Cruz, après sa victoire lors du caucus de l'Iowa durant la campagne républicaine pour l'élection présidentielle le 1^{er} février 2016 : «[...] ce soir est le témoignage de l'engagement du peuple à revenir vers nos principes fondamentaux : la liberté d'entreprise, les libertés constitutionnelles et la tradition judéo-chrétienne qui a bâti cette grand nation».
9. Ferdinand Christian BAUR, «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom», *Tübingen Zeitschrift für Theologie* (1831), pt. 4, p. 61-206. Voir Simon C. MIMOUNI, «Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIX^e siècle et du XX^e siècle», *Revue des études juives* n° 151 (1992), p. 419-428 et Carsten COLPE, «'Das Deutsche Wort «Judenchristen' und ihm entsprechende historische Sachverhalte», dans S. SHAKED et al. (éd.), *Gilgul* Leiden-New York : Brill, 1987, p. 57-68.

occidentale» qui se veut à l'avant-garde de l'histoire humaine. Il n'est qu'un particularisme religieux zélé, un culte servile de la loi contre lequel s'érige le noble universalisme paulinien. Et pourtant, un siècle plus tard, dans l'entre-deux-guerres, lorsque les premières associations de dialogue judéo-chrétien voient le jour en Europe et aux États-Unis, certaines d'entre elles opposent la «civilisation judéo-chrétienne», qualifiée de «libérale», face aux «néo-paganismes» nazi et communiste.

Cette rhétorique est très diversement évoquée selon les pays. Ce n'est qu'en France et aux États-Unis que les valeurs judéo-chrétiennes se placent véritablement au cœur du dialogue interreligieux : celles-ci y sont présentées comme l'incarnation, l'accomplissement même, des principes libéraux de la nation tout entière. La première association américaine de ce type est créée en 1927 et prend le nom de *National Conference of Christians and Jews* («Conférence Nationale des Chrétiens et des Juifs») : on y célèbre l'«Amérique aux trois religions» (*Tri-Faith America*) et la tradition judéo-chrétienne qui en constituerait le socle¹⁰. En France, apparaît en 1936 l'union civique des croyants qui défend l'«inspiration judéo-chrétienne» de la civilisation française¹¹. Nulle part ailleurs le dialogue judéo-chrétien ne porte une telle dimension civique dans l'entre-deux-guerres.

En Autriche, par exemple, la catholique Irene Harand, l'auteur d'un tonitruant *Sein Kampf* («Son combat») en 1935 en réponse au *Mein Kampf* d'Hitler, ne fonde pas une association interreligieuse à proprement parler. Son mouvement, *Weltbewegung gegen Rassenhass und Menschennot* («Mouvement mondial contre la haine raciale et la souffrance humaine»), se veut international avant d'être national. Harand s'oppose à l'antisémitisme nazi en tant que catholique, mais certainement pas au nom de convictions libérales et d'une civilisation judéo-chrétienne qui en serait le fondement : elle se fait un soutien fidèle du régime autoritaire et corporatiste du chancelier Dollfuss qui se réclame à la fois de la doctrine sociale de l'Église et de la culture plurinationale de la Vienne des Habsbourg¹².

En Angleterre, patrie du libéralisme, se constitue en 1927 une *Society of Jews and Christians* qui défend, dans une certaine mesure, le pluralisme religieux. Celle-ci ne se présente néanmoins pas comme nationale. Anne Summers, qui a consacré une étude à ce groupement, nous en donne la raison fondamentale : elle tient à l'inégalité de statut entre l'Église anglicane, Église établie dont le Gouverneur suprême est le souverain du royaume, et les autres religions, en

10. Voir Kevin SCHULTZ, *Tri-Faith America*, op. cit., p. 15-42.

11. *La Cité française* (1936), n°1, p. 7.

12. Voir Christian KLÖSCH et al., *Gegen Rassenhass und Menschennot: Irene Harand, Leben und Werk einer ungewöhnlichen Widerstandskämpferin*, Innsbruck : StudienVerlag, 2004.

particulier la seule religion non chrétienne, la religion juive¹³. Il aurait alors été inconcevable de placer sur le même plan l'Église anglicane et le judaïsme et de faire de cette égalité des cultes le symbole de l'unité de la nation.

La thèse d'une origine anglaise de la tradition judéo-chrétienne a été avancée par Mark Silk dans un article pionnier sur l'origine de cette notion aux États-Unis. L'historien en retrouve les prémices dans l'essai *Culture and Anarchy* du poète anglais Matthew Arnold, paru en 1869, où l'«hébraïsme» et l'«hellénisme» sont définis comme les «deux grandes disciplines spirituelles de l'Occident¹⁴». Mais se référer à une tradition hébraïque comme le fait Arnold et évoquer une tradition judéo-chrétienne n'est pas la même chose: il y a un saut qualitatif entre ces deux notions.

Arnold cherche à retracer les deux grands courants qui ont contribué à forger la culture anglaise de son temps. Lorsqu'il définit l'hébraïsme dans les termes d'une stricte discipline éthique personnelle, il songe aux réformateurs puritains britanniques des xvi^e et xvii^e siècles dont certains avaient émigré vers les colonies d'Amérique. Son «hébraïsme» témoigne bien d'une nette insistance, au sein du monde protestant, sur l'Ancien Testament, mais il se passe des juifs contemporains et de la lecture que ceux-ci pouvaient donner de la Bible juive comme du Nouveau Testament.

La tradition judéo-chrétienne marque, en revanche, la reconnaissance d'une intégration des juifs, et plus encore de la religion juive, dans l'État et dans la société. Certes, la vision qu'elle nous donne du judaïsme est biaisée: celui-ci s'y trouve réduit à l'Ancien Testament des chrétiens. Le Talmud, cette Bible orale, indispensable contrepartie de la Bible écrite dans le judaïsme rabbinique, est largement ignoré. Il en est de même des différences entre les canons bibliques des deux religions qui modifient grandement l'intelligibilité du texte – le judaïsme n'est ni ancien, ni testament, selon une formule de Martin Buber¹⁵.

Mais cela ne signifie nullement que les juifs n'ont pris aucune part à la construction de la tradition judéo-chrétienne. La réflexion juive moderne sur les Évangiles, la société et les Églises chrétiennes y a joué un rôle fondamental. Les juifs d'Europe ou d'Amérique, qu'ils cherchent à parfaire leur émancipation au sein de nations chrétiennes ou à l'encourager, ont eu également tendance à mettre davantage en avant leur attachement à la «Bible écrite», commune aux deux religions, qu'à la littérature talmudique¹⁶.

13. Anne SUMMERS, «False Start or Brave Beginning? The Society of Jews and Christians, 1924-1944», *The Journal of Ecclesiastical History*, n° 65 (2014), p. 827-851.

14. Mark SILK, *art. cit.*, p. 71-72.

15. Citation reprise par Emmanuel LEVINAS dans «Martin Buber», *L'Arche* n° 102 (1965), p. 10-11.

16. Sur la réflexion juive moderne sur le christianisme, voir notamment Matthew HOFFMAN, *From Rebel to Rabbi: Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*, Stanford: Stanford University Press, 2007; S. HESCHEL, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago,

La tradition judéo-chrétienne n'est, en définitive, pas plus spécifique à un monde protestant qui a rendu la lecture de l'Ancien Testament toute familière à ses fidèles qu'elle n'est catholique ou juive. Transcendant ces clivages, elle se rattache à une construction particulière du « religieux » et du « séculier » au sein des États-nations dont l'émancipation du judaïsme, en tant que religion, est l'un des traits fondamentaux : celle-ci sépare les Églises de l'État et tend ainsi à établir une égalité entre les cultes juif et chrétiens au regard d'un pouvoir politique qui incarne la souveraineté nationale.

Un « paradigme confessionnel »

C'est bien parce que ces deux républiques, la française et l'américaine, ont progressivement instauré un régime de séparation entre les Églises et l'État que les premières associations judéo-chrétiennes de ces deux pays ont pu voir en la tradition judéo-chrétienne le fondement religieux du « génie national ». Ses membres juifs et chrétiens promeuvent davantage que cette égalité des droits accordée aux juifs pour la première fois par les révolutionnaires français et américains à la fin du XVIII^e siècle. Ils voient dans l'égalité entre leurs religions respectives, fût-elle inachevée et d'ordre purement institutionnel, le symbole de la construction de l'identité républicaine de leur nation. La célébration du pluralisme religieux renvoie directement à celle du pluralisme libéral et démocratique.

Les valeurs judéo-chrétiennes dont se réclament ces associations trouvent leur origine dans la lente construction institutionnelle d'un État séculier, séparant les Églises de l'État, et dans la réévaluation théologique et exégétique des doctrines juive et chrétienne qui l'accompagne. Ce sont, en d'autres termes, les sources séculières de la tradition judéo-chrétienne qu'il nous faut retracer et le champ est immense. Le dialogue interreligieux n'est que le point de cristallisation d'une redéfinition bien plus large des relations entre l'État-nation et les communautés religieuses.

La séparation des Églises et de l'État est le produit d'un processus séculaire, en France et aux États-Unis, qui remonte à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle et qui n'a rien de linéaire. Il y a loin, en effet, entre les décisions séparatistes de la Cour suprême dans la seconde moitié du XX^e siècle et le premier amendement de la constitution américaine qui interdit l'établissement d'une religion au seul niveau fédéral. De la même manière, la grande loi républicaine de séparation des Églises et de l'État de 1905, incarnation de la

University of Chicago Press, 1998 et Dan JAFFÉ, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX^e siècle*, Paris : Cerf, 2009.

laïcité républicaine française, est indissociable d'une évolution amorcée sous les régimes politiques précédents. Cette loi met fin au «système des cultes reconnus», pour reprendre l'expression classique de Jean-Marie Mayeur, initié sous le Consulat et le Premier Empire¹⁷. Mais, elle est aussi l'héritière de cette législation antérieure sur les cultes qui avait refusé tout régime de religion établie ou de religion d'État et mis progressivement au même plan les Églises chrétiennes et la Synagogue.

En 1807, Napoléon réunit un «Grand Sanhédrin» qui a pour objectif de démontrer la compatibilité entre le judaïsme et le patriotisme français, six ans après avoir reconnu le catholicisme et les confessions protestantes luthérienne et réformée en tant que cultes par la loi du 8 avril 1802. Le système des cultes reconnus fait des religions juive et chrétienne des institutions de droit public dont la mission est prioritairement civique. Cette conception trouve son origine dans la philosophie des Lumières qui met en avant le critère de l'utilité sociale de la religion et dans le gallicanisme politique, érigeant l'État en garant de l'unité spirituelle de la nation¹⁸. La relation traditionnelle entre la foi et la morale, entre la doctrine et la pratique s'y trouve renversée. Le catholicisme est reconnu comme un fait majoritaire, non comme «vérité officielle», ainsi que cela était le cas sous l'Ancien Régime.

L'unité qui résidait auparavant dans le dogme est donc placée sur le terrain moral, ce qui permet la reconnaissance d'un pluralisme religieux. Mais cette morale se fonde encore sur un patrimoine textuel particulier : la Bible¹⁹. C'est au nom d'une «concordance» entre les religions juive et chrétienne que le judaïsme sera pleinement reconnu par le législateur. À la fin du XIX^e siècle, les républicains anticléricaux chercheront à construire la laïcité française en dénouant ce lien entre l'État et les morales révélées. Et c'est précisément dans cette béance, laissée ouverte par la rupture progressive entre l'État et les cultes reconnus, que la notion de «morale judéo-chrétienne» va émerger.

La «morale judéo-chrétienne» peut paradoxalement être définie comme une proposition laïque, au sens où la laïcité érige la société en valeur première, pour reprendre les mots d'Emmanuel Levinas²⁰. Ses partisans ne pensent plus

17. Jean-Marie MAYEUR, *La question laïque, XIX^e-XX^e siècles*, Paris : Fayard, 1997, p. 13-28.

18. Voir notamment Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières*, Genève : Droz, 1973.

19. Prêtres et pasteurs doivent jurer sur les «saints Évangiles» alors que les membres des nouveaux «consistoires israélites» prêtent serment sur la «sainte Bible» (Décret impérial, 19 octobre 1808, dans Achille-Edmond HALPHEN, *Recueil des lois*, Paris : Bureau des Archives israélites, 1851, p. 54). Cela a pu faire dire à Jean Baubérot, hâtivement au regard de l'apparition du concept lui-même, mais non sans une certaine justesse, que «les cultes reconnus véhiculent la même morale judéo-chrétienne qui est à la base de la civilisation et permet le lien social» («Laïcité», *Encyclopédie Universalis*, Corpus 13, France, p. 415-420).

20. Emmanuel LEVINAS, «La laïcité et la pensée d'Israël», dans A. AUDIBERT (éd.), *La laïcité* Paris : PUF, 1960, p. 45-58, p. 48.

dans les termes de l'attachement à une communauté religieuse. Ils placent comme horizon suprême l'amour de la nation et subordonnent l'expression publique de la foi à l'exigence collective de la paix sociale. Ils voient dans la construction d'une égalité entre les cultes juif et chrétiens le fondement d'une morale religieuse pluraliste qui puisse servir de ciment à la république naissante. Le croyant d'une autre religion, voire le non-croyant, sont alors perçus non pas uniquement comme prisonniers d'une erreur, mais comme détenteurs d'une vérité partielle et de valeurs partagées.

Le système des cultes reconnus tend ainsi à conférer aux religions juive et chrétienne une fonction morale identique, au-delà de leurs divergences doctrinales. En étant progressivement placées à «égale distance» de l'État, la Synagogue et les Églises chrétiennes sont amenées à changer le regard qu'elles portent les unes sur les autres. La théologie de la substitution qui voit dans le judaïsme un simple peuple témoin de la victoire de la Chrétienté, érigée en Israël véritable, peut bien demeurer inchangée. Néanmoins, une acculturation des différentes communautés au pluralisme religieux est à l'œuvre qui passe d'abord par la contrainte d'un cadre institutionnel et par l'expérience du voisinage entre les cultes. La Synagogue et les Églises chrétiennes sont appelées à ne plus se concevoir en termes politiques et doivent réinterpréter leurs doctrines respectives à l'aune de cette égalité nouvelle entre les cultes.

La notion de tradition judéo-chrétienne rend compte de la convergence de ces mouvements profonds de relecture des traditions religieuses qui placent les écritures juives dans un cas, les écritures chrétiennes dans un autre, à la genèse des valeurs libérales et pluralistes de l'État-nation. La filiation entre judaïsme et christianisme antiques, très longtemps occultée aussi bien par les confessions chrétiennes, soucieuses de ne pas entacher l'incomparable nouveauté du texte évangélique, que par le judaïsme rabbinique, est redécouverte sous un prisme particulier : des penseurs juifs et chrétiens s'efforcent de présenter cet héritage commun comme l'accomplissement des valeurs révolutionnaires. Ils réévaluent tout particulièrement l'importance de la conception juive du messianisme, centrée sur la préoccupation temporelle de la justice terrestre, au sein de la pensée chrétienne. Le recours à une transcendance est présenté comme le prolongement du principe d'égalité, si central dans l'héritage de la France révolutionnaire, en particulier après l'avènement de la Troisième République²¹.

21. Comme l'écrit Jürgen HABERMAS, «De la tolérance religieuse aux droits culturels», *Cités* (2003), n°13, p. 151-170, p. 161, les grandes religions «sont forcées de se réapproprier les bases normatives de l'État libéral *dans les termes de leurs propres prémisses*, même lorsque – comme dans le cas européen de la tradition judéo-chrétienne – il existe un lien généalogique entre cette base normative et ces religions». La tradition judéo-chrétienne est en réalité le produit du processus même que décrit Habermas. Sur le rôle majeur que joue l'État dans la conception française de l'égalité, cf. Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, Paris : Seuil, 2011.

La notion de tradition judéo-chrétienne s'inscrit certainement dans un mouvement plus ancien de réinterprétation libérale des écritures juive et chrétienne. Eric Nelson nous a montré, par exemple, à quel point la pensée politique républicaine, des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, avait pu se nourrir de la relecture des textes juifs, y compris des sources rabbiniques post-chrétiennes²². Du côté juif, la redécouverte de la judéité de Jésus, amorcée dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle, accompagne la réflexion sur les formes de l'intégration des communautés juives au sein des nations européennes²³.

Ces relectures multiples des textes révélés vont prendre une forme singulière en s'articulant aux cultures politiques issues des révolutions française et américaine, à l'origine de la notion de tradition judéo-chrétienne. Notre étude, centrée sur le cas français, n'envisage l'histoire américaine qu'à partir du regard qu'en donnent les acteurs français du dialogue interreligieux. Mais une analyse comparée, même sommaire, de l'usage de la notion de tradition judéo-chrétienne en France et aux États-Unis dans les années 1930 et 1940 suffit à montrer son ancrage dans les héritages politiques, culturels et sociaux spécifiques de ces deux États-nations. Son trait dominant y est l'idée d'égalité en France et celle de liberté individuelle aux États-Unis.

À Paris, dans les années trente, l'union civique des croyants ne se restreint pas à la célébration des «gestes de bonne volonté» (*religious goodwill*) entre les différents cultes qui est le credo au même moment de son homologue américain, la *National Conference of Christians and Jews*²⁴. Elle reprend les revendications de «juste travail» et de «juste salaire», si chères à la doctrine sociale de l'Église catholique inaugurée à la fin du ^{xix}^e siècle²⁵. Dans l'Amérique des années 1940 et 1950, les théologiens protestants Reinhold Niebuhr et Paul Tillich redécouvrent la centralité de l'Ancien Testament dans la foi chrétienne essentiellement à travers l'idée, développée par Karl Barth, de distance absolue entre Dieu et ses créatures²⁶. Le «péché» du communisme athée est surtout, pour ces théologiens américains, de brimer la liberté des individus au profit d'un culte idolâtre de l'État, institution bassement terrestre. Pour les membres de l'association interreligieuse française, le communisme a d'abord le tort de détacher l'idéal de justice collective de la vie spirituelle.

L'empreinte des cultures religieuses majoritaires, catholique ou protestante, des deux nations se lit nettement dans ces deux visions de la tradition

22. Eric NELSON, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2010.

23. Matthew HOFFMAN, *From rebel, op. cit.*

24. Kevin SCHULTZ, *op. cit.*, p. 52.

25. *La Cité française [LCF]*, janv. 1935, v. 1, p. 3-4.

26. Paul TILlich, «Is There a Judeo-Christian Tradition?», *Judaism* (1952), v.1, p. 106 ; Reinhold NIEBUHR, *The Self and the Dramas of History*, New York : Scribner, 1955 (cités dans M. SILK, *art. cit.*, p. 72-73).

judéo-chrétiennes. Mais, ces cultures religieuses ont été profondément remodelées par les politiques séculières. Le dialogue interreligieux n'est que le prolongement d'un mouvement interne de réforme religieuse qui travaille des communautés pressées de s'adapter à la sécularisation de l'État et de la société. La tradition judéo-chrétienne peut bien contenir une charge violente contre l'individualisme libéral accusé de faire de la « créature » humaine la mesure de toutes choses. Elle a néanmoins totalement assimilé la culture politique de la France post-révolutionnaire au point de ne plus concevoir de dignité de la personne humaine sans un respect absolu de l'État de droit.

Nietzsche, le plus grand pourfendeur de la morale judéo-chrétienne, nous donne finalement le meilleur témoignage de l'identification de cette notion aux principes libéraux et démocratiques. Dans la *Généalogie de la morale* et *L'Antéchrist* qui paraissent en allemand respectivement en 1887 et 1895²⁷, Nietzsche ne définit pas uniquement la « morale judéo-chrétienne, ou plutôt la « morale juive-chrétienne » – traduction plus exacte de l'allemand « *jüdisch-christliche Moral* » – comme la loi de révélation et de sanction à laquelle elle est si souvent résumée. Celle-ci a une traduction politique. En appliquant à la pensée de Nietzsche sa propre critique généalogique – non pas la pure et unique origine d'un concept, mais cette attention « aux méticulosités et aux hasards des commencements » dont parle Foucault²⁸ – nous voyons s'y dessiner une condamnation radicale du régime démocratique.

Nietzsche oppose, de manière transparente, la morale judéo-chrétienne à une morale grecque dite « aristocratique », plus en accord avec les instincts humains. Le christianisme, puisant dans la morale du ressentiment forgée par l'esclave hébreu contre ses maîtres, a « semé », à ses yeux, le poison de la doctrine « des droits égaux pour tous ». « Et n'estimons pas à une trop faible valeur la fatalité qui du christianisme s'est glissée jusque dans la politique ! », martèle Nietzsche. « Personne aujourd'hui n'a plus l'audace des privilèges, des droits de domination, du sentiment de respect envers soi et son prochain²⁹ ». La critique nietzschéenne porte à son excès les craintes du Français Alexis de Tocqueville sur la passion légitime de l'égalité qui, dépravée, porte « les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau » et réduit « les hommes à préférer l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté³⁰ ».

27. Friedrich NIETZSCHE, *Généalogie de la morale* (1887), Paris: Société du Mercure de France, 1900, et *L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme* (1895), Paris: Société du Mercure de France, 1899.

28. Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, 1971, p. 145-172, p. 150.

29. Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, op. cit., section XLIII.

30. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Bruxelles: L. Hauman et Cie, 1835, v.1, p. 69-70.

La filiation entre judaïsme et christianisme n'est plus du tout interprétée ici de la manière dont le faisaient Voltaire et le baron d'Holbach, même s'il s'agit encore de trouver la cause première des «vices» du christianisme dans ses origines juives³¹. Si Voltaire et d'Holbach accusaient le fanatisme du Dieu hébreu d'être responsable de l'intolérance chrétienne, Nietzsche fait appel à quelque chose de fondamentalement moderne en liant judaïsme et christianisme par un trait d'union: le judaïsme est devenu l'incarnation de la modernité démocratique et c'est, en filigrane, au legs de la Révolution française qu'il est désormais indissolublement associé.

Repenser les modèles français et allemand d'émancipation des minorités juives

L'intégration de la minorité juive dans des sociétés à majorité chrétienne constitue cette trame sur laquelle se déploie la construction de la morale judéo-chrétienne. Elle lui donne son épaisseur sociale et culturelle. Elle en fait en somme une tradition, susceptible de trouver un écho dans les États qui, dans le sillage des révolutionnaires français et américains, émancipent progressivement leurs juifs. La tradition judéo-chrétienne apparaît à mesure que juifs et chrétiens adoptent des modes de vie et de pensée communs.

Ce processus d'acculturation est profondément asymétrique: il s'exerce dans un sens comme dans l'autre, mais concerne bien davantage la petite minorité juive que la majorité chrétienne³². Les historiens du judaïsme émancipé, en Europe centrale et occidentale et en Amérique, ont montré comment les minorités juives avaient progressivement adopté les mœurs de la société englobante tout en cherchant à maintenir leur particularisme³³. Ils ont mis

-
31. Voir David NIRENBERG, *Anti-Judaism: A Western Tradition*, New York-London: Norton, 2013; Arthur HERTZBERG, *The French Enlightenment and the Jews*, New York: Columbia University Press, 1968; Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, t. 3: *De Voltaire à Wagner*, Paris: Calmann-Lévy, 1968, et Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley: University of California Press, 2003.
32. Dans le cas de la France, la communauté juive ne compte que quarante à cinquante mille âmes en 1800, au sein d'une nation d'environ trente millions d'habitants, catholiques à une écrasante majorité (voir Phyllis COHEN ALBERT, *The Modernization of French Jewry. Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover-New Hampshire: Brandeis University Press, 1977, et Daniel BENSIMON, *Socio-démographie des juifs de France et d'Algérie, 1867-1907*, Paris: Publications orientalistes de France, 1976).
33. Voir notamment Paula HYMAN, *The Emancipation of the Jews of Alsace: Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1991; Frances MALINO, *The Sephardic Jews of Bordeaux. Assimilation and Emancipation in Revolutionary and Napoleonic France*, Alabama: The University of Alabama Press, 1978; Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1880*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1973; Todd ENDELMAN, *The Jews of Georgian England, 1714-1830*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

en avant, de manière plus ou moins nette, l'intériorisation d'une conception chrétienne du judaïsme au sein de ces différentes communautés. Dans une synthèse brillante *How Judaism Became a Religion*, Leora Batnitzky a cherché à déterminer les origines d'un tel processus: à ses yeux, les penseurs juifs modernes se sont appropriés, à partir de l'œuvre de Mendelssohn et dans le contexte de la construction des États-nations, une définition piétiste protestante de la religion qui se centre sur la dimension personnelle de la foi³⁴.

Notre étude nous amène à approfondir une telle thèse en l'élargissant aux Églises chrétiennes: si les juifs émancipés reprennent bien une vision chrétienne de la religion, c'est celle d'un christianisme refondu, comme le judaïsme, dans les cadres de l'État-nation. La communauté juive française est édifiée sur les canons de ce «catholicisme éclairé», assimilé aux principes de la religion naturelle, qui incarne, aux yeux du pouvoir napoléonien, la véritable religion³⁵. Le judaïsme qui était tout à la fois «religion, culture et nationalité» avant l'émancipation, comme l'écrit Batnitzky³⁶, se constitue en «Synagogue française», à la manière des Églises chrétiennes; soit prioritairement en tant que confession religieuse, adhésion à un corps de doctrines et à des pratiques cultuelles.

Mais, la toute nouvelle Synagogue française prend pour modèle un catholicisme qui est lui-même forcé de se contenir dans des bornes plus étroites, à devenir un «culte», fût-il majoritaire. Les penseurs juifs français mettent en avant la centralité du culte public dans la vie religieuse et se définissent autour de l'idée catholique de «communio», de communauté des croyants, image de l'unité de l'État-nation. À la différence des réformateurs allemands, en particulier d'un Abraham Geiger, ils n'ont pas tendance à présenter la contribution du judaïsme à la pensée libérale sous la forme d'un seul monothéisme éthique. Ils s'efforcent de réhabiliter le judaïsme dans sa dimension collective, politique même, sous la forme du «mosaïsme». Il ne s'agit pas de justifier un statut juridique particulier pour les juifs, mais de montrer que l'«État hébreu» originel – celui de Moïse, non des rois d'Israël – est la préfiguration de l'État-nation moderne, hérité de la Révolution française.

La réflexion sur l'Église des premiers temps est d'abord un acte de majorité pour les juifs émancipés, bien avant d'être un signe d'ouverture à la religion chrétienne. Ce n'est pas un hasard si c'est en France que Joseph Salvador écrit la première vie juive moderne de Jésus dès les années 1830³⁷! Des

34. LEORA BATNITZKY, *How Judaism Became a Religion*, *op. cit.*

35. RITA HERMON-BELOT, «La République ne reconnaît aucun culte»: une histoire française de la reconnaissance des cultes», *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks*, 2006/2, p. 81-92, p. 87.

36. LEORA BATNITZKY, *How Judaism*, *op. cit.*, p. 186.

37. JOSEPH SALVADOR, *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris: Guyot et Scribe, 1838 (MATTHEW HOFFMAN, *From Rebel*, *op. cit.*, p. 27). Selon le grand orientaliste Ernest Renan, Salvador est également «le

publicistes et des savants, issus d'une religion si longtemps dénigrée par les Églises chrétiennes, se permettent de juger les Évangiles, d'y séparer le « bon grain » juif de l'« ivraie » païenne. L'émergence du dialogue interreligieux et, en son sein, de la notion de tradition judéo-chrétienne, suppose d'abord que judaïsme et christianisme se hissent à une même hauteur.

La «strate judéo-chrétienne» de la sécularisation

En mettant en exergue le caractère décisif de l'intégration institutionnelle et sociale du judaïsme dans la construction moderne du « religieux » et du « séculier », l'étude des origines de la tradition judéo-chrétienne apporte une perspective nouvelle sur des concepts qui, d'origine grecque ou latine, sont tous empruntés au vocabulaire chrétien : ceux de confessionnalisation, de laïcité et de sécularisation³⁸. Notre usage du terme de confessionnalisation ne nous vient pas de l'historiographie allemande qui en a fait une catégorie centrale de sa compréhension du contexte germanique des XVI^e-XVIII^e siècles³⁹, mais des recherches menées sur le judaïsme émancipé. Celle-ci y désigne le processus par lequel le judaïsme est redéfini prioritairement en tant que culte, reléguant la dimension politique de l'identité juive au second plan⁴⁰. Nous parlons d'un « paradigme confessionnel », pour éviter toute confusion, qui présente des degrés différents selon les États-nations et qui concerne tout autant le judaïsme que les Églises chrétiennes. Les Églises chrétiennes sont réduites par l'État à leurs expressions confessionnelles alors que la minorité juive est précisément appelée à épouser ce modèle confessionnel chrétien.

L'émergence d'une laïcité française doit être pensée dans les termes de cette construction progressive du « religieux » et de « séculier ». Les deux notions sont profondément interdépendantes comme l'anthropologue Talal Asad l'a bien montré⁴¹. La loi de séparation des Églises et de l'État est ainsi, en premier lieu, une non-reconnaissance de cultes anciennement reconnus. La destruction de cette structure légale ne signifie pas l'effacement tout entier

premier en France » à avoir abordé « le problème des origines du christianisme » (« De l'avenir religieux des sociétés modernes », *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1860, p. 761-790, p. 764).

38. Voir Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris : Vrin, 2002, et Christophe DUHAMELLE, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 2013/2, v. 26, p. 59-74.

39. Voir notamment Philippe BÜTTGEN, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie », dans Philippe BÜTTGEN – Christophe DUHAMELLE (éd.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVII^e siècles)* Paris : Éd. MSH, 2010, p. 415-439.

40. Voir par exemple Martine COHEN, « De l'émancipation à l'intégration : les transformations du judaïsme français au XIX^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions* (1994), n° 88, p. 5-22.

41. Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford : Stanford University Press, 2003, p. 1-21.

des cadres de pensée qui l'ont portée. Les religions juive et chrétienne demeurent après 1905 profondément marquées par le « moule » qu'a constitué le système des cultes reconnus. Le pluralisme juif et chrétien a contribué, à l'inverse, à forger la morale laïque. La tradition judéo-chrétienne apparaît dans l'entre-deux-guerres comme le plus emblématique vestige d'une laïcité française qui a pu être pensée, un temps, à la fois pluraliste et religieuse, indépendamment de tout credo confessionnel.

S'ouvrant au-delà du cadre français, la notion de tradition judéo-chrétienne nous invite enfin à une analyse fine du processus de sécularisation en Europe et aux États-Unis qui ne se fonde plus prioritairement sur les cultures religieuses majoritaires, catholique ou protestante, des différentes nations. Dans le sillage des travaux de David Martin, Françoise Champion et Jean Baubérot ont pu se prévaloir d'une telle distinction pour dissocier la « laïcisation » dans les pays catholiques de la « sécularisation », adaptée aux pays anglo-saxons de culture protestante⁴².

Avec le terme de laïcisation, l'insistance est portée sur la relation conflictuelle entre l'État-nation et une Église catholique supranationale et, en conséquence, sur le rôle de la puissance souveraine dans la définition des fonctions légitimes du religieux. En France, dit Jean Baubérot, les politiques laïques qui soustraient les différentes institutions publiques à la tutelle des Églises englobent, par scissions violentes, le mouvement plus large de sécularisation de la société – autrement dit, les mutations causées par la contestation du monopole que la religion revendiquait dans la vie sociale et culturelle. À l'inverse, dans les pays de culture protestante, le terme de sécularisation met en valeur des formes de coexistence plus pacifique entre l'État et les religions placées sous sa tutelle.

Mais aucun de ces deux modèles, ainsi entendus, ne permet de comprendre l'émergence de cette tradition judéo-chrétienne et le processus spécifique d'intégration du judaïsme à l'État-nation dont elle est issue. L'étude de cette notion nous pousse à rapprocher les constructions du « religieux » et du « séculier » en France et aux États-Unis, deux pays qui sont pensés comme l'incarnation des trames bien distinctes de la laïcisation et de la sécularisation. L'un est de culture catholique, l'autre de culture protestante; l'un est vu comme un « État fort », l'autre, sans doute trop sommairement, comme un État faible (*weak State*⁴³). Des travaux récents ont tâché de réévaluer les

42. David MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978; Françoise CHAMPION, « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le débat*, nov.-déc.1993, p. 46-72; Jean BAUBÉROT, « Laïcité, laïcisation, sécularisation », dans Alain DIERKENS (éd.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles: Éd. de l'Université libre de Bruxelles, 1994, p. 9-20.

43. Voir Pierre BIRNBAUM – Bertrand BADIE, *Sociologie de l'État*, Paris: Grasset, 1995; William J. NOVAK, « The Myth of the "Weak" American State », *The American Historical Review*, n°113 (2008), p. 752-772.

similitudes entre l'évolution des relations entre l'État et les communautés religieuses dans ces deux pays durant les dernières décennies : on y observe une inclusion de plus en plus grande des Églises à l'action des pouvoirs publics et une interprétation de plus en plus ouverte du principe de séparation des Églises et de l'État⁴⁴.

L'étude des origines de la tradition judéo-chrétienne inscrit une telle concordance dans la longue histoire de la sécularisation de ces deux États-nations depuis les révolutions française et américaine. Elle nous invite à considérer comme fondement de l'analyse de ce processus, non pas les politiques publiques à strictement parler, ni les cultures chrétiennes majoritaires, mais les configurations particulières des relations entre les Églises et l'État-nation et la réinterprétation des traditions religieuses qu'elles initient ou accompagnent.

La tradition judéo-chrétienne est d'ordinaire présentée comme la dernière expression d'une lecture chrétienne de la sécularisation et, plus largement, de la modernité occidentale. De multiples travaux ont vu dans la Réforme protestante le facteur décisif du processus de sécularisation⁴⁵ ou retrouvé ses origines en amont dans la querelle entre le sacerdoce et l'Empire au Moyen Âge⁴⁶. À l'âge de l'émancipation des juifs, le judéo-christianisme semble être placé, à son tour, à la source des valeurs libérales et de la séparation du politique et du religieux. Notre étude ne vient mettre en cause ni l'importance de la distinction entre pouvoirs spirituel et temporel dans l'Europe chrétienne médiévale sur le processus de sécularisation, ni la contribution de la Réforme protestante à l'émergence de la culture politique libérale. Mais, à l'opposé de toute interprétation religieuse essentialiste, elle nous amène à insister sur la centralité du principe de souveraineté nationale, tel qu'il est promulgué par les révolutionnaires français et américains, dans notre compréhension moderne du fait religieux⁴⁷.

44. Philippe PORTIER, « L'Amérique et la France face à "l'esprit de religion" », *Social Compass*, n° 57/2 (2010), p. 180-193.

45. La relation entre l'éthique protestante et la modernité politique, économique, intellectuelle a été mise en valeur par maints auteurs, Max Weber ou Ernst Troeltsch bien sûr, mais également dès le XIX^e siècle, par Tocqueville. Selon Marcel Gauchet, la Réforme « vaut effectivement inauguration des temps modernes », en marquant « la dé-hiérarchisation et l'égalisation pratiquées entre l'ici-bas et l'au-delà, clé de voûte de la transformation générale de l'activité humaine à venir » (*Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 1985, p. 228). Il souligne néanmoins qu'on ne voit pas apparaître les notions de liberté de conscience chez Luther et Calvin et leurs héritiers (*Un monde désenchanté?*, Paris : Éd. de l'Atelier, 2004, p. 126).

46. Voir notamment Harold BERMAN, *Law and Revolution*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1983.

47. Nous allons là dans le sens de René Rémond pour qui la Révolution française est à l'origine d'une « ère nouvelle » dans les relations entre religion et société (*Religion et société en Europe*, Paris : Seuil, 2001, p. 17). Nous rejoignons également Peter Van der Veer pour qui l'État-nation a défini

Si la notion de liberté religieuse a pu naître sur les décombres d'une Europe ensanglantée par les guerres entre catholiques et protestants, l'ère séculière est inaugurée par la construction d'une égalité entre les religions juive et chrétienne au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. L'intégration de la Synagogue à l'État-nation se fait au nom de ce même principe qui avait permis aux révolutionnaires d'accorder la citoyenneté aux juifs: l'égalité des hommes, en droit, par la naissance et l'idée emblématique des Lumières, au cœur de l'idéal laïque, de « régénération » de l'homme par l'éducation. Le principe de liberté religieuse permettrait encore de penser l'État, la société, la civilisation comme chrétiens. L'égalité accordée aux Églises chrétiennes et à la Synagogue, longtemps perçue comme l'« autre » de la Chrétienté, fait advenir un postulat fondamentalement laïque qui refuse de conférer une primauté à une vérité quelconque. Seule la construction de l'État laïque a permis d'unir par un trait d'union deux religions qui se pensent comme des vérités révélées, exclusives l'une de l'autre.

RÉSUMÉ

La notion de « tradition judéo-chrétienne » est encore très largement convoquée dans le débat public en Europe et aux États-Unis, en dépit de ses multiples détracteurs. Cette étude contredit une historiographie anglo-saxonne qui y voit une formule née simplement en réaction au fascisme dans l'entre-deux-guerres, puis au communisme dans le monde de la guerre froide et de l'après-génocide juif, voire au « monde musulman » pour les partisans d'un dénommé « choc des civilisations » durant les dernières décennies. La genèse de la « tradition judéo-chrétienne » s'y ancre, au contraire, dans un processus de sécularisation spécifique, en Europe, à l'histoire française post-révolutionnaire.

SUMMARY

Despite its numerous critics, the notion of “Judeo-Christian tradition” is still commonly used in the public debate across Europe and the United States. This study challenges a commonplace narrative in the Anglo-American world that sees this expression as a mere slogan born in reaction to fascism during the interwar period, and then to communism in the context of the Cold War and the aftermath of the Holocaust, or to the “Muslim world” for the advocates of a so-called “clash of civilizations” over the last decades. In Europe, the genesis of the “Judeo-Christian tradition” is instead entangled with the specific process of secularization of Postrevolutionary France.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff der „jüdisch-christlichen Tradition“ wird in vielen öffentlichen Debatten in Europa und den Vereinigten Staaten gebraucht, obwohl er vielerlei unterschiedliche Gegner hat.

les limites du « religieux » et du « séculier » (*Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton : Princeton University Press, 2001).

Die Untersuchung widerspricht der angelsächsischen Geschichtsschreibung, die darin nur eine Formulierung erkennt, die als Reaktion auf den Faschismus der Zwischenkriegszeit entstanden sei, sodann als Reaktion auf den Kommunismus des Kalten Kriegs und im Nachgang zum Genozid an den Juden, bzw. als Reaktion auf die „islamische Welt“, wie es in den letzten Jahrzehnten die Vertreter des sogenannten „Kampfs der Kulturen“ gesehen haben. Im Gegenteil, so zeigt es der Artikel, ist der Begriff der „jüdisch-christlichen Tradition“ in einem spezifischen Säkularisierungsprozess in Europa verankert, nämlich in der französischen nach-revolutionären Geschichte.

L'Islam est-il une minorité religieuse parmi les minorités ?

Son insertion au sein des sociétés sécularisées est-elle ou non
favorisée par les autres religions ?

Bernard GODARD
Chercheur associé au Césor
(*Centre d'études en sciences sociales des religions*)

L'Islam est souvent défini comme la « deuxième religion de France » par la plupart des membres de la classe politique. Cela ne ressemble pourtant pas à une expression si minoritaire. Quelle réalité recouvre ce raccourci peu significatif ? Quels rapports ont été entretenus au fil du temps en France entre les religions dites « concordataires » et l'Islam ?

*Relations judéo-musulmanes, relations judéo-catholico-musulmanes
et relations islamo-chrétiennes*

L'histoire des relations de l'Islam avec les autres expressions religieuses en France ne commence réellement que dans le contexte de la colonisation, en particulier en Algérie.

Les rapports entre judaïsme et islam ont été plus nourris qu'on ne veut bien le dire. L'exemple de l'intervention d'Abdelhamid Ben Badis lors des affrontements de Constantine entre juifs et musulmans en août 1930 dans le sens d'une médiation pacificatrice en est un exemple (Ben Badis était le leader de l'Association des Oulémas algériens qui représentait le grand courant du réformisme musulman, *l'Islah*, apparu à la fin du XIX^e siècle). Désireux de conclure un accord pour une gestion autonome du culte musulman et la conservation du statut personnel, mais avec la suppression de celui de l'indigénat, une sorte de citoyenneté « différenciée », il a montré sa répugnance à rentrer dans un jeu antisémite dans lequel certains élus apparaissaient, eux, ambigus. Il faut se reporter en cela à l'article de Charles-Robert Ageron, « Une émeute juive à Constantine » paru en 1973 dans la Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée ou à celui de Joshua Cole, « Antisémitisme et situation coloniale pendant l'entre-deux-guerres en Algérie » paru en avril 2004 dans la revue *Vingtième siècle*. Encore aujourd'hui, cette histoire marque en partie les rapports entre juifs et musulmans en France. En partie, car si une proximité linguistique et une commune origine géographique reste prégnante

entre les rabbins originaires d'Algérie, de Tunisie ou du Maroc et les imams ou notables « communautaires », le contexte a changé à partir des années 2000, en particulier après le déclenchement de la deuxième intifada au Proche Orient. Il existe une volonté institutionnelle évidente de conserver ces liens (voir ainsi la proximité du président du Consistoire central Raphael Mergui avec Anouar Kbibeche, l'ex-président du Conseil Français du culte musulman, tous deux originaires de Meknès au Maroc). En revanche, les relations entre l'algérienne Grande mosquée de Paris et les différentes institutions juives, privilégiées encore il y a peu, se sont distendues. Seul subsiste un volontarisme évident du côté du CRIF de maintenir des relations régulières, pourtant peu suivies d'effet, il est vrai.

Plus significative apparaît la constante triangulation catholiques/juifs/musulmans. Ce dialogue à trois est marqué dans les années 1920 par la figure de Louis Massignon, qui est passé d'un fervent pro-sionisme à un antisionisme virulent à partir de 1938, lorsque le flot de réfugiés fuyant le nazisme tentait pour partie d'émigrer en Palestine. La nature religieuse du sionisme, promesse d'une fraternité abrahamique idéalisée, lui semblait entachée par ces agnostiques ashkénases « bundistes » en lui ôtant le caractère messianique qui aurait permis aux trois religions de cohabiter à Jérusalem. Pourtant, Massignon, qui avait assisté Georges Picot, le co-signataire de l'accord Sykes-Picot partageant la partie moyen-orientale de l'Empire ottoman en 1916 (puis a participé à la rédaction de l'accord Fayçal-Weizmann de 1919 qui décide de la fondation du foyer juif), était un fervent défenseur de ce foyer juif. Il y a même converti son ami Jacques Maritain. Dans une fameuse conférence de 1921 intitulée *Le sionisme et l'islam*, il soutenait avec enthousiasme la réunion des trois religions monothéistes en un même lieu.

Mais c'est véritablement dans la continuité de Vatican II, à partir de 1965, que ce dialogue à trois a pris son essor. Il a bénéficié de l'apport des juifs d'Algérie qui se sont installés en métropole à partir de 1962, rejoints tout au long des années 60 par les juifs du Maroc et de Tunisie. C'est la période de retrouvailles entre « cousins » avec les chanteurs Lili Boniche, Reinette l'Oranaise et Blond-Blond...

Ce dialogue s'est développé à travers la « Fraternité d'Abraham », toujours active même si elle a souffert du départ en Israël de l'un de ses piliers, Émile Moatti, natif de Bordj Bou Areridj en Algérie. Créée en 1967, la « Fraternité d'Abraham » doit bien sûr beaucoup à André Chouraqui, un autre apôtre incontournable du dialogue à trois. C'est René Cassin, alors président de l'Alliance israélite universelle qui avait envoyé André Chouraqui comme observateur au concile Vatican II. Avec Jacques Nantet et le père Riquet, ces initiateurs ont convaincu le recteur de la Grande mosquée de Paris Hamza Boubakeur de rejoindre la « Fraternité d'Abraham ». Elle a d'ailleurs tenu sa dernière assemblée générale en juin 2015 à la Grande mosquée de Paris.

Plus proche de nous, la rencontre d'Assise de 1986, largement interreligieuse, inaugure un concept bien accepté dans nombre de pays, mais encore resté très discret et peu commenté en France.

Une mutation déterminante modifie cette perspective abrahamique. La proximité culturelle « judéo-musulmane » des anciens s'est peu à peu estompée, même si le relais marocain a supplanté la prééminence algérienne d'antan. Ce qui apparaissait comme un avantage, le « modèle » de la réussite juive au sein de la société française, s'est transformée en une concurrence désavantageuse – pour les musulmans – en faveur d'idéologues prompts à utiliser un avatar du complotisme que l'on croyait pourtant définitivement enfoui. À partir des années 2000, la deuxième intifada a servi de révélateur des limites du choix d'un socle strictement religieux et culturel pour invoquer une meilleure communication entre les différentes religions. Cette mutation est illustrée toutefois par la création de nouvelles entreprises de dialogue, en particulier émanant de jeunes qui n'avaient pas connu cette proximité culturelle. L'association « Coexister » créée en 2009 par de jeunes catholiques, juifs et musulmans, ne se présente plus d'ailleurs comme interreligieuse, mais comme « interconvictionnelle ». Elle met au centre de son action « la coexistence active au service du vivre-ensemble ». Associant à son projet des athées et des agnostiques, elle déclare que la reconnaissance de l'altérité doit être transcendée par des actions communes. Est ainsi privilégiée l'action plutôt que le seul dialogue, en évitant de s'aventurer dans les débats de nature théologique. L'association « Coexister » est née après les bombardements de Gaza et la résurgence d'un antisémitisme français auquel ont contribué de nouvelles générations de jeunes, souvent issues de l'immigration. Le véritable pionnier qui tente de contrer cette montée est le converti Didier Ali Bourg qui, en 2007, avait créé la « Fraternité musulmane contre l'antisémitisme ». Conscient des ravages de cette résurgence d'un nouveau type qui avait pu tourner à la barbarie (on se rappelle le choc de l'assassinat du jeune Ilan Halimi en 2006), l'association « Coexister », structure innovante, multiplie les initiatives telles que la participation de ses jeunes au service civique, le lancement chaque année d'un tour du monde *interfaith* de 5 jeunes issus des trois religions, une équipe que l'association définit elle-même comme « interconvictionnelle », et enfin, un festival. 20 000 personnes ont assisté à sa dernière édition à Lyon. « Coexister » s'est également engagée dans la création de lieux collectifs de prière. L'association a toutefois traversé une certaine tourmente lorsque sa présidente, alors musulmane, a apposé sa signature en 2015, au bas d'une déclaration de condamnation des attentats du 13 novembre aux côtés de Tarek Ramadan et du Comité contre l'islamophobie en France, réputé proche d'une mouvance « frériste ». Cet épisode qui a donné lieu à des récupérations politiques montre toute la difficulté de l'exercice pour

un mouvement qui déclare lui-même chercher à créer une interaction entre identité et altérité.

La relation entre catholiques et musulmans peut apparaître encore plus nuancée. Lorsque le cardinal Lustiger manifeste en 2000 son agacement en déclarant qu'il « y a une religion officielle en France, c'est l'islam », à la suite du lancement par Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'Intérieur, de la « consultation des musulmans de France », qui mènera à la création du Conseil français du culte musulman en 2003, on a tendance à penser que les relations entre les deux religions sont, de fait, particulièrement distendues. Il n'en est rien pourtant. Dès 1973 a été créé le secrétariat (catholique) des relations avec l'islam (SRI), devenu récemment le « service national des relations avec les musulmans ». Initiée par le père blanc Michel Lelong, qui en est responsable jusqu'en 1980, il illustre la continuité de cette initiative avec l'histoire coloniale. Créée en 1878, la mission africaine des Père Blancs était à ses débuts le symbole d'une certaine ambiguïté du rôle de l'Église au Maghreb, en particulier à travers la personnalité du cardinal Lavignerie, son protecteur. Perçus à leurs débuts comme porteurs de velléités de conversion – devenues exclusivement assistance aux populations locales –, les pères blancs ont marqué l'histoire des relations entre chrétiens et musulmans. Puis c'est la « Mission de France », qui a produit les « prêtres ouvriers » des années 1960, qui va assumer à partir des années 1980 la direction du SRI avec les figures marquantes des pères Gaudeul et Couvreur, puis de Christophe Roucou, qui a longuement séjourné en Égypte et enfin actuellement Vincent Feroldi. De l'engagement au sein du mouvement d'indépendance en Algérie aux locaux paroissiaux ou églises prêtées aux musulmans dans les années 1970, le dialogue passe par ces prêtres dont l'une des figures les plus marquantes reste celle du père Christian Delorme, le « curé des Minguettes ». Ce dernier, à partir du milieu des années 1990 a cependant pris une certaine distance avec l'Union des Jeunes Musulmans qu'il avait préalablement aidée, en disant regretter un affichage parfois trop triomphant de la part de leur mentor Tarek Ramadan en matière de conversions à l'islam des jeunes venant du monde catholique. Des liens locaux entre les Églises et les mosquées se sont cependant tissés ; les journées islamo-chrétiennes de Lyon où les Lyonnais, encadrés par le cardinal Barbarin et les musulmans avec le recteur Kamel Kabtane et l'imam de Villeurbanne Azzedine Gaci, obtiennent chaque année un franc succès.

Dans le domaine intellectuel, on peut mentionner le rôle de L'ISTR (Institut de sciences et de théologie des religions) de l'Institut catholique de Paris dirigé en 2017 par un dominicain spécialiste de l'islam, Emmanuel Pisani. De son côté, le Collège des Bernardins lance de nombreuses réflexions sur le dialogue entre les trois religions.

L'insertion de l'islam minoritaire par l'exemple des religions « concordataires »

L'exemple des religions dites « concordataires » reste important pour les responsables religieux musulmans. Les modèles juif et protestant sont souvent invoqués à cet égard. Mais c'est à l'initiative de l'État que les entreprises d'insertion de la religion musulmane dans l'espace public vont être les plus fortes. En 1995, le ministre Charles Pasqua montre sa volonté de créer ce qu'il appelle une *cashrout* musulmane afin de financer le culte – intention qui continue encore aujourd'hui de hanter les hommes et femmes politiques, alors que rien ne permet dans le fond de dupliquer le *halal* sur le *casher*. Plus prosaïquement, le modèle *casher* est très prégnant chez une partie des acteurs du *halal* et favorise plutôt le renforcement du sentiment identitaire et les opportunités du marché. En 1999, un texte a été présenté par le ministère de l'Intérieur à la signature des fédérations musulmanes, texte qui consistait en une reconnaissance de la loi de 1905. Il n'était pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, les dix points exigés des juifs en 1806 par Napoléon I^{er}.

Le modèle adopté par les organisations musulmanes en 2003 en matière d'institutionnalisation avec la création du CFCM a été celui du Consistoire israélite, même si, au ministère de l'intérieur on trouvait aussi certaines vertus au modèle protestant de la FPF. Le regroupement le plus structuré en France, l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), ne s'est jamais pensé comme minoritaire, bien qu'adhérant à la doctrine du théologien Yousef Al Qardhaoui qui a énoncé le concept de « *Fiqh* [jurisprudence] des minorités » qualifié aussi de « *Fiqh* des priorités » à l'usage particulier des populations « émigrées » en Occident.

C'est d'ailleurs plutôt vers le modèle catholique que regarde l'UOIF. Deux exemples illustrent particulièrement cette attirance.

Le fleuron de l'humanitaire musulman, le « Secours islamique », non seulement dans son nom, à l'image du « Secours catholique », mais aussi dans son action, n'a jamais cessé de tenter d'imiter ce modèle. Absence d'affichage trop voyant de l'islamité au fil du temps et priorité donnée aux actions sans émotivité exacerbée, ce qui n'est pas le propre des autres organisations caritatives musulmanes.

Le modèle retenu par l'UOIF en matière d'enseignement confessionnel est par ailleurs clairement le modèle catholique et certainement pas, par exemple, celui des *Yeshivot* juives. Les initiatives turques en la matière retiennent quant à elles le modèle *Imam Hatip lisesi* (lycée de formation d'imams prêcheurs), comme le montre la tentative récemment initiée à Strasbourg. On est là d'ailleurs plus proche du modèle « petit séminaire » ou *Yeshiva*. Rien de tel dans les structures créées par l'UOIF à Lille ou à Lyon. Il s'agit avant tout de former des élites musulmanes au sein de la société française. La dimension proprement rituelle ou théologique est maintenue en dehors de l'école, y compris pour la prière du

vendredi. L'islamité s'affiche plutôt en termes de rappel à l'éthique, comme le montre l'intitulé de l'heure de cours hebdomadaire d'éducation religieuse.

Si des doutes subsistent quant à la clarté des intentions de la mouvance « frériste » représentée par l'UOIF, les débats internes qui s'y déroulent quant à l'inscription explicite dans la sécularisation, voire en s'adaptant à la rigueur de la laïcité française, en particulier au travers des déclarations de l'imam de Bordeaux Tarek Oubrou, démontrent combien un courant néo-réformiste au sein de l'islam de France se nourrit de l'exemple des autres grandes religions et n'a aucun complexe à se penser, de fait, comme minoritaire.

Le lien des fédérations plus liées aux pays d'origine, en particulier le Maroc, l'Algérie ou la Turquie, les place elles-mêmes dans une sorte de minorité dans la minorité. La Grande mosquée de Paris semble avoir accepté, quoique difficilement, la « minoration » des musulmans originaires d'Algérie alors qu'elle estimait jusqu'au début des années 2000 que la « prééminence » de la population « algérienne » au sein de l'islam de France lui donnait des droits en matière de leadership. Quant aux fédérations « marocaines », elles ne paraissent pas vouloir abuser de leur hégémonie naturelle dans les institutions et les différentes sphères d'expression du culte musulman en France. Le paysage musulman aujourd'hui, confronté à une poussée du fondamentalisme, toutefois très minoritaire dans son expression institutionnelle, reste très évolutif. On peut gager en tout cas que le penchant naturel ne sera pas la revendication d'une sorte de reconnaissance officielle comme « deuxième religion de France »...

Conclusion

Il est difficile de parler de façon péremptoire d'une volonté de l'islam de s'inscrire dans un cadre de religion minoritaire. Est-ce dû à la nature de l'islam qui se veut par essence universaliste en affirmant qu'il est le « sceau des prophéties » ? Il serait alors conversionniste par nature. Ce n'est pas inscrit dans son histoire quand on parle de conversions individuelles, mais cela est apparu récemment, en particulier à la suite des immigrations dans les pays occidentaux. Il est intéressant de constater que le premier mouvement conversionniste musulman d'importance, répandu en Europe à partir des années 1970, est le mouvement *Tabligh*, un mouvement fondamentaliste venu d'Inde. La réalité des conversions, et donc de l'inclusion d'un islam à vocation expansionniste ne voulant pas se penser comme minoritaire, n'est pas à l'ordre du jour. La plupart des mosquées sont pour l'heure plus occupées à contenir un phénomène auquel elles ne sont pas préparées.

Se situer comme minoritaire peut faire écho à une autre réalité dans l'histoire musulmane, celle des *Dhimmis*, ces sujets au statut de particulier, attribué aux juifs et aux chrétiens qui, dans les empires musulmans, payaient

un impôt particulier et étaient écartés de certaines fonctions. Certains ne manquent pas également d'associer l'état de musulman aujourd'hui à celui des « indigènes » de l'Algérie coloniale, comme l'illustre la création d'un « Parti des indigènes de la République » dans les années 2000. Cette présentation reste pourtant marginale et le fait de groupes très identitaires et complètement absents de la sphère propre au religieux.

Ou tout simplement, les musulmans, apparus sur le territoire métropolitain plus récemment, n'estiment-ils pas ce débat, pour eux simple témoin d'un autre âge? À cet égard, le désintérêt des institutions musulmanes quant à leur inscription éventuelle dans le cadre concordataire d'Alsace-Moselle est significatif. Il n'a jamais été un sujet de revendication de leur part, alors que d'autres, plutôt non-musulmans, en posaient explicitement la question.

RÉSUMÉ

On oublie souvent que les relations entretenues par l'islam avec les autres traditions religieuses françaises sont anciennes et ancrées dans une histoire – coloniale et post-coloniale – commune. Pourtant, depuis quelques années maintenant, les solidarités culturelles et territoriales qui prévalaient ont tendance à s'effacer, et le dialogue interreligieux traditionnel laisse progressivement place à une action interconvictionnelle renouvelée. Les relations islamo-catholiques n'ont cependant jamais vraiment cessées et il est intéressant de voir que c'est plutôt le modèle catholique d'insertion et d'action dans la société qui semble être privilégié par les acteurs musulmans de la société civile.

SUMMARY

It is often forgotten that Islam's relations with other religious traditions in France extend far back in history, and are rooted in a common—colonial and postcolonial—history. Nevertheless, over the course of the past few years, the cultural and territorial solidarities that once prevailed are receding into the background, while traditional interreligious dialogue is increasingly being replaced by renewed “interconvictional” activity. Yet Muslim-Catholic relations have never really ceased, and it is worthwhile noting how the preference of Muslim actors in civil society seems to be for the Catholic model of social insertion and action.

ZUSAMMENFASSUNG

Es wird oft vergessen, dass die Beziehungen des Islam mit den anderen religiösen Traditionen Frankreichs in einer gemeinsamen – kolonialen und post-kolonialen – Geschichte verankert sind. Die früher vorhandene solidarische Bezogenheit auf Kultur und Raumschaft, werden seit einigen Jahren schwächer. Der interreligiöse Dialog gibt schrittweise Raum für ein erneuertes Handeln im Bezug auf bestimmte ethische Fragen und Überzeugungen. Die islamisch-katholischen Beziehungen haben hingegen nie wirklich aufgehört und es ist interessant festzustellen, dass die Muslime offenbar eher dem katholischen Modell eines sich Einfügens und Handelns in der Gesellschaft folgen, wenn sie ihren Beitrag in der Zivilgesellschaft gestalten.

Interrogation sur le devenir du catholicisme en France, entre minorité et marginalité

Frédéric GUGELOT

Université de Reims – CERHIC-Reims – Césor-EHESS, PSL

Associer en France catholicité et minorité fait débat tant l'idée que le catholicisme est majoritaire conserve de sa vigueur¹. Dans son dernier ouvrage, paru en février 2017 et intitulé *Les cathos – Enquête au cœur de la première religion de France*, la journaliste spécialisée dans les questions religieuses Linda Caille insiste sur ce point :

On les croyait en voie de disparition, perdus dans une société non-croyante et vouée à la consommation, mais ils sont toujours là ! 56 % des Français se déclarent catholiques. Sur 65 millions d'habitants, 44 millions sont baptisés : le catholicisme demeure la religion de la majeure partie des Français².

On n'est pas loin de la formule de la première phrase du concordat de 1801 où le catholicisme est reconnu comme « la religion de la grande majorité des citoyens français³ ».

En France, le catholicisme continue d'affirmer sa présence numérique et historique. L'enjeu de cette « reconnaissance » est très simple. Chaque changement de positionnement recompose les relations spécifiques entretenues entre les dénominations religieuses et modifie par exemple profondément la concurrence entre les groupes religieux dans les institutions publiques (armée, école, hôpitaux, prison⁴). La minorité, c'est toujours les autres...

Depuis les années 1990, des débats illustrent un moment aigu, un entre-deux où, face au constat d'érosion des pratiquants de l'ancienne religion majoritaire, trois positionnements se distinguent et se chevauchent en son sein : un reproche de minorisation, une revendication minoritaire et un rejet du débat. Au-delà des chiffres, trop souvent plombés par leur usage polémique,

-
1. Je me permets de renvoyer à mon texte : Frédéric GUGELOT, « Catholiques minoritaires et/ou minorités catholiques? », dans Anne-Laure ZWILLING, Joëlle ALLOUCHE-BENAYOUN, Rita HERMON-BELOT et Lionel OBADIA (dir.), *Les groupes religieux minoritaires en France : une visite guidée*, Presses universitaires de Strasbourg, 2017.
 2. Linda CAILLE, *Les cathos - Enquête au cœur de la première religion de France*, Paris : Taillandier, 2017, 4^e de couverture.
 3. « Le Gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français. »
 4. Voir Céline BÉRAUD, Claire de GALEMBERT, Corinne ROSTAING, *De la religion en prison*, Rennes : PUR, 2016.

le phénomène illustre la pluralisation du catholicisme et ses hésitations face à une recomposition du paysage religieux national.

Même si la conscience d'une perte de substance est ancienne, clairement exprimée dès le milieu du XIX^e siècle, la question d'un risque minoritaire est, quant à elle, très tardive au sein du catholicisme. Tous les cris d'alarme, les essais, les ouvrages constatant une baisse de la pratique et de l'influence de l'Église de la société évoquent bien une « crise catholique ». Jamais celle-ci ne s'articule pourtant autour de la grille de lecture majorité-minorité tant, même en indéniable déclin, le catholicisme se perçoit comme consubstantiel au pays et donc forcément majoritaire. « Pour 4 ou 5 000 brebis fidèles qu'on peut compter dans telle paroisse de 50 000 âmes à Paris, il y en a 45 000 qui errent au dehors et au loin », écrit un vicaire de Paris à son archevêque dès 1849⁵. Si le détachement vis-à-vis de la pratique n'est donc pas un fait nouveau, le débat porte jusque dans les années 1970 sur les méthodes pour reconquérir le public perdu, le sentiment d'être majoritaire n'est jamais remis en cause. Seules divergent les méthodes de reconquête, le but ultime restant toujours de reconstituer la « chrétienté ». Le livre de Henri Godin et Yvon Daniel, *La France pays de mission*⁶?, n'a pour but que de ré-évangéliser les populations menacées par la « déchristianisation » sans jamais évoquer le risque de devenir une minorité. Encore en 1982, l'idée de minorité n'est perçue que de façon juridique dans le dictionnaire *Catholicisme*⁷. Jusqu'à la fin des années 1980, le catholicisme en France ne se pense que comme majoritaire. Ce n'est que très récemment que l'interrogation sur la chute du nombre des pratiquants en France devient un questionnement sur le devenir minoritaire du catholicisme français⁸. La question reste néanmoins particulièrement polémique, d'où de vifs débats en son sein. L'enjeu pour le catholicisme est, en effet, de continuer à être intégré au cœur d'une société et d'une culture. Il ne veut pas rompre le fil du discours qui, à travers les âges, se transmet en l'associant étroitement au pays et à son histoire. Il refuse d'être assimilé aux autres confessions ou religions. Le catholicisme se protestanteriserait-il? Ce reproche qui surgit parfois au sein de l'institution s'inscrit-il dans une crainte de devenir minoritaire? Ou une fois de plus, la critique de minorisation ne signifie-t-elle pas que plus que la réalité

5. *La religion est perdue à Paris... Lettres d'un vicaire parisien à son archevêque en date de 1849*, Paris: Éditions Cana, p. 92.

6. Henri GODIN et Yvon DANIEL, *La France pays de mission?* Paris: Éd. de l'Abeille, 1943: « Sachons alors que si l'Église ne reconquiert pas le prolétariat, [...] nous pourrions toujours manœuvrer, nous n'aurons pas de troupe sur les vrais champs de bataille » (p. 162).

7. Gaston ZANANIRI, o.p., « Minorité », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. IX, Paris: Letouzey & Ané, 1982, col. 228-231.

8. En 2016, la notice « Minorité » du dictionnaire *Le Monde du catholicisme* n'évoque que la politique menée par l'Église face aux minorités. Joseph YACOB, « Minorité », dans Jean-Dominique DURAND et Claude PRUDHOMME (dir.), *Le Monde du catholicisme*, Paris: Robert Laffont, 2017, p. 847-848.

de la situation, c'est le regard porté par la société sur le catholicisme qui est en cause ?

Confronté tardivement à l'angoisse de devenir une minorité parmi d'autres, des catholiques vont contester cette situation en parlant de minorisation. Les positions du « dernier » René Rémond, mort en 2007, sont de ce point de vue révélatrices. Il rejette l'idée d'un catholicisme devenu minoritaire dès le dernier chapitre de *L'Histoire de la France religieuse*, qu'il dirige et publie avec Jacques Le Goff en 1992, au Seuil : « Il est ainsi légitime de soutenir simultanément et complémentirement que le fait religieux dans ses expressions chrétiennes est dans la France de la fin du xx^e siècle à la fois un fait majoritaire – plus de 80% – et un phénomène de minorités – 15%⁹. » Il distingue ainsi rattachement-appartenance et pratique. Il met en avant un autre risque selon lui, celui de « marginalisation » dont les chrétiens eux-mêmes seraient en partie responsables :

À cette marginalisation qui frappe surtout les confessions chrétiennes, les chrétiens ont involontairement contribué en renonçant par la crainte d'altérer l'image du christianisme et aussi par réaction contre les manifestations trop ostentatoires d'un catholicisme triomphant, à la plupart des signes visibles d'appartenance¹⁰.

Or « une minorité est marginale quand sa manière de vivre et ses normes propres *ne sont pas reconnues* par le plus grand nombre¹¹ ». Une société sécularisée ne reconnaîtrait plus au catholicisme la place qui est la sienne. Cette idée, l'intellectuel catholique, tenant pourtant de l'ouverture, l'explicite lors d'entretiens publiés en 2000 sous le titre *Le christianisme en accusation*. Parmi les cinq thèmes abordés dont le discrédit intellectuel du catholicisme ou la réalité du déclin¹², l'un évoque le fait que le catholicisme serait victime d'une « maltraitance médiatique ». Il ajoute que l'Église catholique subirait « des sarcasmes qu'on n'oserait pas formuler à l'encontre du judaïsme, de l'islam et qui feraient scandale¹³ ». Une fois de plus, c'est bien dans la relation avec les autres que la question joue¹⁴. Or, en posant ce constat, il rejoint les thématiques articulées par le fait minoritaire. Marcel Gauchet ne s'y trompe pas quand il reconnaît dans son compte rendu que « les catholiques sont aujourd'hui en France la seule minorité persécutée, culturellement parlant,

9. René RÉMOND, « Un chapitre inachevé », *L'histoire religieuse de la France*, Paris : Seuil, 1992, p. 376.

10. *Ibid.*, p. 392. Les chiffres comptabilisent protestants et catholiques ensemble.

11. Julien FREUND, « Notion de marginalité », in *Églises et groupes religieux dans la société française*, Strasbourg : CERDIC, 1977, p. 22.

12. Charles MERCIER, « René Rémond et le catholicisme français des années 1990-2000 », in Céline BÉRAUD, Frédéric GUGELOT et Isabelle SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2012, p. 282.

13. René RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000, p. 32.

14. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2000.

dans la France contemporaine¹⁵.» En effet, Rémond investit le répertoire d'action des minorités: une dénonciation des discriminations qui aboutit à une posture de revendication de droits associés à une identité. Mais il le fait en maintenant l'idée que le catholicisme est majoritaire. C'est toute l'ambiguïté de ce positionnement. Les catholiques estiment qu'ils seraient un groupe «minorisé», c'est-à-dire représenté de façon marginale dans les médias et considéré comme tels par les instances politiques, sans pour autant que cela corresponde à une réalité sociographique.

L'investissement du concept de minorisé discriminé semble lié au contexte du tout début du XXI^e siècle. L'ouvrage de René Rémond dénonce l'existence d'une «culture du mépris». L'idée est mobilisée en 2001 par les rédacteurs de *Famille Chrétienne*:

La suppression de l'expression «Héritage religieux» dans la Charte européenne des droits fondamentaux, sous la pression de la France, a eu l'effet d'un électrochoc. Comme si cet escamotage avalisait officiellement un phénomène qui, se développant depuis les années qui ont suivi Mai 68, avait pris en quelques mois une tournure catastrophique. À savoir une «culture du mépris» entretenue à l'égard du christianisme (dans les médias notamment), qui favorise une dissolution des liens anthropologiques qui unissent, tant bien que mal, notre société laïque d'après-guerre à la religion qui l'a marquée comme civilisation¹⁶.

La multiplication récente de différentes affaires de «blasphèmes» sur des supports très différents (œuvre, film, affiche publicitaire, pièce de théâtre) témoignerait à leurs yeux de ce «mépris»¹⁷. D'où, sur certaines affaires, le choix de passer par la justice pour obtenir cette reconnaissance due à son rang: «Le droit est envisagé en tant qu'une arme dans une stratégie défensive»¹⁸. L'usage de l'arme juridique à l'instar d'autres groupes sociaux minorisés (bien que majoritaires... comme les femmes)¹⁹. La frontière est alors faible entre minorisé et minorité. Peut-on impunément mobiliser les armes d'une minorité à défendre si on ne revendique pas ce positionnement?

Il ne faut néanmoins pas confondre cette accusation de minorisation avec certains positionnements catholiques des années 1950-1970 tel un choix missionnaire volontaire d'effacement. Certains catholiques, plutôt «de gauche», définissent alors la «minorisation» du catholicisme comme l'abandon

15. Marcel GAUCHET, «Croyants, incroyants solidaires», *La Vie*, n° 2884, 7 décembre 2000.

16. Jean-Marc BASTIAIRE et Clothilde HAMON, «Le christianisme face à la culture du mépris», *Famille chrétienne*, n° 1206, 24 février 2001. L'hebdomadaire compte 50 000 abonnés.

17. Isabelle SAINT-MARTIN, «*Militantisme catholique versus catholicisme d'identité devant les cas dits de censure et blasphème*», in Bruno DUMONS et Frédéric GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité*, Paris: Karthala, 2017.

18. Liora ISRAËL, *L'arme du droit*, Paris: Presses de Sciences-Po, 2009.

19. Magali DELLA SUDDA, *Les «Vigiles debout»*, in B. DUMONS et F. GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité*.

de la certitude et de la position de domination. Après avoir fait en 1971 le constat que « l'euphorie de Vatican II s'est dissipée dans l'esprit de beaucoup de chrétiens ainsi que le rêve de rallier à l'Église toutes les forces vives de notre temps²⁰ », Mgr Dagens « pense que cette période peut devenir un moment de vérité en permettant de dépasser les mythes pour reconnaître comment en fait, le message de Jésus-Christ peut toucher une civilisation²¹ ». Il propose alors : « Le rajeunissement de l'Église passe par l'acceptation de sa faiblesse, par fidélité à notre Dieu²². » Le théologien jésuite Karl Rahner suggère, dans un entretien avec Alain Woodrow, que le christianisme ne devrait plus nécessairement être « spectaculaire ». Il ajoute que l'Église catholique pourrait bien n'être plus qu'un petit groupe témoin de la « possibilité du salut²³ ». Certains catholiques ont donc pensé la minorisation comme évangélique, comme une option préférentielle pour le catholicisme. Mais c'est un choix missionnaire, alors que la « minorisation » du tournant des xx^e et xxi^e siècles est subie.

Quand le site Riposte catholique liste les sujets brûlants d'actualité pour l'Église, il en note cinq : « l'homosexualité, le célibat sacerdotal, la protestantisation de l'Église catholique, la question de la communion, le sacerdoce féminin, autant de points chauds qui crispent les catholiques²⁴ ». Le thème de la « protestantisation » n'est pas récent et s'inscrit constamment dans les critiques des milieux traditionalistes ou intégristes à l'exemple du livre de Robert Beauvais en 1976, *Nous serons tous des protestants*²⁵. Ce terme est repris quand il s'agit de critiquer des évolutions internes qui entraîneraient un rapprochement des formes des différentes confessions et donc un effacement du catholicisme, essentiellement sur la doctrine, le mode de gouvernement (constitution), l'œcuménisme ou la liturgie de l'Église catholique où le terme revient constamment dans les débats²⁶. Georg May, le doyen de la faculté catholique de Droit canonique de l'Université de Mayence, date le processus de Vatican II, dans un texte intitulé « L'œcuménisme, levier de la protestantisation de l'Église », relayé par la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X :

20. André BRIEN, « Préface », à Claude Dagens, *Éloge de notre faiblesse*, Paris : Éd. Ouvrières, 1971, p. 7.

21. André BRIEN, *ibid.*, p. 7-8.

22. Claude DAGENS, *ibid.*, p. 115.

23. Alain WOODROW, *Les Jésuites*, Paris : J.-C. Lattès, 1984, p. 289.

24. « Ce que pense le successeur du cardinal Ratzinger », *Riposte catholique*, 30 mars 2016.

25. « Au point du xx^e siècle où nous nous trouvons, le protestantisme est en train de gagner irrésistiblement la partie engagée il y a un demi-millénaire : déjà il a mis nos curés en veston, la grand-messe ressemble à *Y'a un truc*, nos églises-design à des salles pour congrès et séminaires, et les sermons à des exposés de conseils d'administration. » ROBERT BEAUVAIS, *Nous serons tous des protestants*, Paris : Plon, 1976, p. 10.

26. Vincent PETIT, « L'émergence du "nouveau mouvement liturgique" » in B. DUMONS et F. GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité*.

Par ce mot, ils voulaient dire que dans d'innombrables lieux, des doctrines et des institutions catholiques étaient minimisées, passées sous silence ou abandonnées, et que dans le même temps, des opinions ou des pratiques protestantes étaient adoptées. Il n'y a pas le moindre doute que cette observation est exacte. L'Église post-conciliaire se glisse de plus en plus dans des conceptions et des modes de comportement protestants²⁷.

Ce concept est donc un terme polémique à usage interne au catholicisme, d'opposition à toutes évolutions. S'il ne définit pas l'idée de minorité, il exprime l'idée que ce processus participe d'une indifférenciation. Or c'est justement ce que rejette le catholicisme, être traité comme les autres, sans distinction, sans différence.

Pour réagir à cette menace, le catholicisme va articuler plusieurs formes de réinvestissement dont la recherche de visibilité et la patrimonialisation. Les Journées Mondiales de la Jeunesse de 1997 illustrent le premier choix et marquent la fin des années d'«enfouissement²⁸» de l'Église. Il s'agit d'un changement de méthode, pas d'un changement de positionnement. Jean Baubérot écrit à ce sujet : « Le catholicisme a toujours été une religion très visible qui a voulu "se visibiliser". Or la société moderne est une société qui privilégie la visibilité un peu spectaculaire. Je crois que le catholicisme, là, joue de manière intelligente sur ces aspects spectaculaires²⁹. » Ces catholiques, souvent néo-intégralistes, ont rompu radicalement avec la stratégie d'enfouissement de leurs aînés et cultivent volontiers leur visibilité. Ils s'inscrivent dans la démocratie des identités³⁰.

Le processus de patrimonialisation du religieux n'est pas propre au catholicisme. Mais il est en relation étroite avec une interrogation sur son devenir minoritaire à l'épreuve de l'«exculturation³¹». Il s'inscrit alors dans la concurrence avec les autres minorités religieuses. La défense des églises comme élément du patrimoine spirituel national montre la force de cet argument dans une revendication de positionnement majoritaire. Déjà avant la Grande Guerre, l'écrivain nationaliste Maurice Barrès lançait une campagne de presse en faveur des églises abandonnées sous le titre, *La Grande Pitié des Églises de France*³². Ses arguments mêlaient patriotisme et catholicisme : « comment

27. Georg MAY, « L'œcuménisme, levier de la protestantisation de l'Église », Paris : Éd. Bouère, 1990, reproduit par la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X, consulté le 6 février 2017-02-06.

28. Olivier RIBADEAU-DUMAS, entretien avec C. Mercier, 21 mai 2014. Voir C. MERCIER, « Les Journées Mondiales de la Jeunesse à Paris en 1997. Quel rapport avec le "catholicisme d'identité" ? », in B. DUMONS et F. GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité*, p. 199.

29. Interview de Jean Baubérot dans *L'Événement du jeudi*, 28 août 1997.

30. Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris : Gallimard, 1998.

31. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris : Bayard, 2003.

32. Vital RAMBAUD, « Barrès et la Grande Pitié des Églises de France », dans Jacqueline LALOUETTE et Christian SORREL, *Les lieux de culte en France 1905-2008*, Paris : Letouzey & Ané, 2008, p. 47-57.

nier la valeur éducative de notre architecture religieuse? L'église n'est pas un bibelot. Elle est une âme qui contribue à faire des âmes³³ ». Il est plus explicite encore dans les notes de ses cahiers personnels: «L'ordre public, la santé publique sont intéressés à ce que les sentiments religieux s'épanouissent dans des cadres fermement établis sous une discipline et une hiérarchie. Et j'ajoute qu'en France la religion ne peut recevoir cette discipline salutaire et nécessaire que de Rome³⁴ ». En liant France et catholicisme, ces nationalistes justifiaient la revendication d'un traitement particulier du catholicisme. La survie du catholicisme passe par la préservation de ses biens culturels, la protection des constructions n'étant qu'une étape de la défense de la société. La défense des lieux de culte perpétue le lien entre le catholicisme et la France. En 1973, l'écrivain catholique de droite Michel de Saint-Pierre lance un cri de secours en faveur des églises abandonnées sous la forme d'un livre intitulé *Églises en ruine, Église en péril*³⁵. Les bâtiments ne seraient que le reflet de la crise de l'Église catholique qui se traduit autant dans l'exercice de l'autorité, les défaillances de clercs que la chute de la pratique des fidèles³⁶. Cet ouvrage s'inscrit dans la veine des monuments en péril qui développe une approche patrimoniale de l'histoire et de la culture française au sortir de la rapide mutation des «Trente Glorieuses». Leur ruine reflète le déclin du catholicisme, mais leur préservation rappelle le rôle joué par le catholicisme dans la constitution du pays. Denis Tillinac ne dit pas autre chose dans la pétition «églises en péril» publiée par l'hebdomadaire *Valeurs actuelles* le 8 juillet 2015: «Même celles de nos campagnes, souvent vidées de leurs paroissiens par l'exode rural. Elles continuent de témoigner; leur silhouette au-dessus des toits contribue à un enracinement mental dont nous avons tous besoin pour étayer notre citoyenneté³⁷.» Le lien entre la France et le catholicisme est réaffirmé. L'ouverture de la pétition dit tout des enjeux: «Parce que nos églises, même désaffectées, ne sont pas destinées à devenir des mosquées, Denis Tillinac et «*Valeurs actuelles*» lancent un appel pour préserver ces sentinelles de l'âme française³⁸.» La profondeur historique du fait majoritaire catholique justifierait une attention particulière, une «déférence» (Jean-Marie Mayeur) et la reconnaissance, au-delà du nombre, de sa particularité. Mais c'est bien

33 Maurice BARRÈS, *Mes Cahiers*, Paris: Plon, 1912, p. 654.

34 *Ibid.*, 1913, p. 664.

35 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion, 1999, p. 88.

36 Michel de SAINT-PIERRE, *Églises en ruine, Église en péril*, Paris: Plon, 1973.

37 Sur cette famille d'écrivains, voir Frédéric GUGELOT, «Conversions fin de siècle 1980-2000», dans Béatrice BAKHOUCHE, Isabelle FAVIER et Vincente FORTIER (dir.), *Dynamiques de conversions. Modèles et résistances*, Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 2012, et *La messe est dite. Le prêtre et la littérature d'inspiration catholique en France au XX^e siècle*, Rennes: PUR, 2015.

38 *Valeurs actuelles*, 8 juillet 2015.

le déclin du catholicisme qui induit cet investissement patrimonial. N'est-il alors pas temps de prendre en compte ce devenir minoritaire ?

Or une réaffirmation catholique dans les années 1990-2015, en opposition aux années 1950-1960, commence par se penser comme minoritaire³⁹. La confessionnalisation du catholicisme le rapproche des formes minoritaires. Ce positionnement justifie la radicalité des engagements de ses membres en « micro-chrétiens », qui se reconnaissent dans les propos de Benoît XVI du 26 septembre 2009 : « Ce sont les minorités créatives qui déterminent l'avenir. En ce sens, l'Église catholique doit être vue comme une minorité créative possédant un héritage de valeurs qui ne sont pas des choses du passé mais une réalité très vivante et actuelle⁴⁰ ». Le réflexe de visibilité rime alors indéniablement avec l'idée de minorité. Celle-ci est revendiquée comme salvatrice, car elle préserverait pour l'avenir le trésor de la civilisation chrétienne. Ce positionnement est en miroir de celui qu'ils attribuent à l'islam. Le journaliste à *Famille chrétienne*, Samuel Pruvost, explique lors d'une conférence le 6 février 2013 à Orthez que « les chrétiens peuvent être appelés à jouer le rôle d'une "minorité active" capable de renverser l'opinion et de reprendre l'initiative sur les grands sujets de société. [...] Nous catholiques, sommes devenus une minorité en France⁴¹ ». Il ajoute : « Comme le disait un archevêque d'Afrique de l'Ouest à qui un visiteur demandait si sa mission n'était pas trop difficile : "Vous savez, pour cuire un kilo de riz, il ne faut pas un kilo de sel !" » Le journaliste mobilise alors le thème de « minorité créative », mais, à la différence des années 1950, il y a revendication de visibilité et non d'enfouissement. L'ambition de reconstruire une chrétienté n'est donc pas abandonnée. L'acceptation du fait minoritaire n'est pas une reconnaissance d'une situation minoritaire, elle n'est surtout pas un positionnement minoritaire. Cette oscillation manifeste également à quel point le déclin de la pratique religieuse en France n'a pas mis fin pour les catholiques à la « nostalgie de la chrétienté française⁴² ». Les prises de position du prêtre Pierre-Hervé Grosjean, ordonné en 2004, illustrent parfaitement ce choix de la « minorité créative » promue par Benoît XVI. Très présent dans les médias, manifestant en 2011 contre la pièce *Golgota Picnic* puis contre le mariage pour tous en 2013, il revendique un positionnement de lobbying face à une société totalement sécularisée. Mobilisant les médias et les réseaux sociaux, il crée avec d'autres en 2007, le Padreblog pour « offrir une parole réactive, simple et claire,

39. Serge MOSCOVICI, *Psychologie des minorités actives*, 1976.

40. Rapporté par Jean MERCIER, « Benoît XVI, prophète paradoxal d'une Église minoritaire », *La Vie*, 12 février 2013.

41. « Notre Église » n° 35 (mars 2013). Site du diocèse de Bayonne, visité le 9 février 2016.

42. Yann RAISON DU CLEUZIOU, « Le cadrage de l'actualité politique dans l'hebdomadaire *Famille chrétienne*. Une comparaison des mobilisations catholiques de 1983-84, 1998-99 et 2012-13 », in B. DUMONS et F. GUGELOT (dir.), *op. cit.*

qui n'hésite pas à aller au-devant des polémiques. Nous ne pouvons pas rester muets dans les débats qui surviennent dans la société⁴³! » Subsiste un indéniable statut de virtuose : « dans notre société sécularisée, être chrétien réclame parfois un certain héroïsme ». D'autant que reste commune l'idée que la minorité s'associe forcément à la vitalité. La traduction récente d'un ouvrage espagnol sur ce thème montre d'ailleurs la tentation de la « minorité créative » : « nous ferons une distinction entre la masse, qui étouffe l'élan créatif, et la minorité créative, qui en vit⁴⁴ ». Un autre texte ajoute : « La fécondité de la minorité : un ferment dans la masse (ou la pâte)⁴⁵ ». En 2016, Pierre-Hervé Grosjean publie un livre qui revendique ce choix : *Catholiques, engageons-nous!*⁴⁶ : « Il faut selon moi cultiver l'ambition de changer le monde⁴⁷ », en investissant la culture, l'éducation, les médias et la politique pour diffuser les valeurs chrétiennes. Le succès de la Manif pour tous semble confirmer ces choix. Ainsi *Famille chrétienne* se pensait et se vivait comme une minorité jusqu'au succès de La Marche Pour Tous :

Comment ne pas voir non plus que le cœur de cette majorité silencieuse est de toute évidence catholique, et que cela ne contrevient pas au désir légitime d'élargir la manifestation à tous ? Des catholiques pour qui cette attaque contre le mariage constitue la dernière étape, la plus voyante, et donc la moins tolérable, de cette longue tentative d'effacer Dieu de l'horizon des hommes⁴⁸.

La surprise est réelle d'autant que « l'ampleur de la mobilisation [...] pourrait sembler infirmer l'hypothèse de la déliaison en France entre la culture catholique et l'univers civilisationnel que celle-ci a contribué à façonner pendant des siècles⁴⁹ ». Samuel Pruvost utilise le même exemple pour justifier l'idée de « minorité créative » : « Au départ, la Manif pour tous, c'était une poignée de responsables associatifs et de personnalités diverses. [...] Qui croyait que cela fonctionnerait ? Là encore, une minorité créative a été capable de mobiliser⁵⁰. » La « minorité créative » vécue comme une visibilité permettrait donc d'influer, de cristalliser une opinion même indifférente. Cette auto-compréhension oscille entre deux attitudes : agir comme une minorité revendiquée en

43. Louis de RAGUENEL, « L'abbé Grosjean, un prêtre sur tous les fronts », *Valeurs actuelles*, 29 avril 2016.

44. José Granados, « Créer pas à pas : les étapes de la minorité créative », in Étienne MICHELIN (éd.), *Les minorités créatives*, Parole et Silence, 2014, p. 79.

45. Ignacio de Ribera, « Le drame de l'action créative », in Étienne MICHELIN (éd.), *ibid.*, p. 210.

46. Pierre-Hervé GROSJEAN, *Catholiques, engageons-nous!* Artège, 2016.

47. Gauthier VAILLANT, « Le plaidoyer pour un lobbying chrétien de l'abbé Grosjean », *La Croix*, 7 avril 2016.

48. Aymeric POURBAIX, « Éditorial », *Famille chrétienne*, n° 1819, 24 nov. 2012.

49. Les auteurs ajoutent : « l'exculturation [...] n'est pas un état mais un processus, c'est-à-dire encore en cours, non linéaire et d'ampleur inégale selon les secteurs de la vie sociale. ». Céline BÉRAUD et Philippe PORTIER, *Métamorphoses catholiques*, Paris : Éd. MSH, 2015, p. 169.

50. Paru in « Notre Eglise » n° 35 (mars 2013). Site du diocèse de Bayonne, visité le 9 février 2016.

concurrence avec d'autres ; se penser comme une majorité silencieuse. Or les succès de mobilisation de la manifestation redonnent des couleurs majoritaires au catholicisme. L'ambiguïté n'est donc toujours pas résolue.

Cette évolution rejoint alors un autre positionnement resté puissant, peut-être dominant, au sein de l'institution, le refus d'une revendication minoritaire. Jean Duchesne, « cofondateur de *Communio*, exécuteur littéraire du cardinal Lustiger et de Louis Bouyer⁵¹ », rejette cette idée dans un ouvrage récent intitulé *Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode*. « La théorie des "minorités créatives" offre certes une consolation : c'est grâce à elles que les civilisations se renouvelleraient sur les ruines des sociétés qui finissent toujours par se scléroser⁵². » Mais il ajoute que « le problème [...] est qu'il ne suffit pas d'être minoritaire pour être "créatif"⁵³. » Selon lui, les catholiques se satisfont d'une situation de mise en minorité : « Du côté des croyants, finalement bien contents si ce n'est soulagés d'être minoritaires, c'est plus subtil – ou (pour ne pas craindre d'être déplaisant) plus tordu. On se déclare conscient des exigences évangéliques. On sait que tout le monde ne peut pas y souscrire et encore moins les mettre en pratique sans accueillir la grâce⁵⁴. » Jean Duchesne précise alors : « Ces considérations mènent à estimer sain(t) de se retrouver dans un ghetto culturel. On sera les élus, et même parmi eux "le petit reste". Plus on sera incompris, impuissant et pauvre, mieux on pourra se dire qu'en dépit des apparences, tout va bien. [...] Ce n'est pas le martyr, mais le recul dans l'insignifiance qu'il prend pour preuve d'être sur le bon chemin⁵⁵. » Il contre ainsi tous les arguments avancés par les autres positionnements, tant ceux de la minorisation que de la minorité créative. Il est de ces catholiques qui rejettent l'idée minoritaire, car elle participerait d'une banalisation du catholicisme, de sa transformation en une confession parmi d'autres confessions ou religions.

La réception de l'ouvrage montre combien ce positionnement est partagé au sein de l'Église de France alors que certains, telle *Famille chrétienne*, évoluent : « Le catholicisme n'est pas et ne peut pas être minoritaire. Non seulement parce qu'il est un universalisme. Mais aussi parce que, si on est catholique, on n'est pas retranché dans un bastion, mais appelé à s'engager jusque dans les périphéries, comme le demande le pape François – ce qui suppose d'admettre qu'on est plutôt au centre qu'en marge⁵⁶. » La condition est donc toujours

51. Jean DUCHESNE, *Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode*, Paris : Desclée, 2016, 4^e de couverture.

52. *Ibid.*, p. 9.

53. *Ibid.*, p. 10.

54. *Ibid.*, p. 8.

55. *Ibid.*, p. 9.

56. Charles-Henri D'ANDIGNÉ, « Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode », *Famille chrétienne*, 8 février 2016.

exprimée en termes de positions. S'assimiler à une minorité revient bien à abandonner les situations acquises au cours d'une longue histoire. Le site des évêques de France publie le compte rendu de l'ouvrage par l'un d'entre eux :

L'essai qu'il a publié fait un salutaire procès à un catholicisme qui aurait intégré, en France, son statut de minorité, créatrice ou pas. Certes, se dire minoritaire ou s'estimer tel attire à soi la vigilance des protecteurs des espèces en voie de disparition ; cette attitude conduit également à repérer et à dénoncer les brimades dont cette minorité se dit victime, conduisant à une mortifère comptabilité victimaire : c'est à qui affichera le plus de blessures et de dénigrement⁵⁷.

Soutenu par la hiérarchie, dont il semble exprimer à haute voix la position, Jean Duchesne reçoit aussi l'aide de la presse confessionnelle. *La Croix* insiste sur le rejet de toute marginalité : « Parce qu'il est un universalisme et parce qu'il appelle à s'engager jusque dans les "périphéries" – ce qui suppose d'admettre qu'on est plutôt au centre qu'en marge –, le catholicisme ne peut s'installer dans un ghetto⁵⁸. » Les mêmes arguments reviennent sous ces diverses plumes, le rejet d'une position minoritaire et le refus du « ghetto ». Adopter un tel positionnement pour le catholicisme français reviendrait à prendre le risque d'une marginalisation. Il faut maintenir des formes d'emprise majoritaire, des éléments de reconnaissance à la fois patrimoniaux et culturels qui distingueront le catholicisme des autres confessions et religions du pays. Mais peut-on revendiquer déférence et reconnaissance sans engagement et positionnement clair ? Peut-on développer un contact normal avec les autres religions ou confessions si l'on ne sait où on se situe soi-même ?

Les débats face à l'idée d'un catholicisme minoritaire en France dévoilent de fait sa pluralité intrinsèque. L'interprétation des positionnements montre bien que l'idée majoritaire reste dominante tant même la revendication minoritaire n'aspire qu'à redéfinir l'idée de majorité en rejetant la marginalisation des catholiques. Les trois axes du débat au tournant du siècle, dévoilent la valse-hésitation des catholiques eux-mêmes. Le catholicisme apparaît donc comme une « minorité paradoxale » puisqu'elle persiste dans une revendication majoritaire.

Les catholiques ne parviennent pas à rompre avec leur aspiration à être culturellement coextensif à l'ensemble social. L'oscillation entre la revendication d'être toujours la majorité religieuse du pays, même silencieuse,

57. Fiche de l'observatoire Foi et Culture (OFC 2016, n° 9) de Mgr Pascal Wintzer, archevêque de Poitiers, et président de l'OFC jusqu'en 2016, à propos du livre de Jean DUCHESNE, *Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode*. Publié le 10 mars 2016. J. Duchesne a travaillé à l'OFC. Site Église catholique de France, édité par la Conférence des évêques de France, visité le 9 février 2017.

58. Claire LESEGRETAINE, « Éloge de l'universalisme catholique », *La Croix*, 15 avril 2016.

et celle d'être une minorité, même « créative », n'est qu'une question d'échelle par rapport à un but identique, la reconstitution d'une chrétienté.

Les catholiques ne se pensent donc pas comme une minorité, car, pour eux, ils se situent essentiellement au centre; mais sans essayer même de répondre à la question, où se trouve donc actuellement le centre de gravité du catholicisme?

RÉSUMÉ

En France, le catholicisme revendique une préséance numérique et historique. L'enjeu de cette « reconnaissance » s'inscrit dans la concurrence entre les groupes religieux en particulier au sein des institutions publiques (armée, école, hôpitaux, prison). Or l'érosion des pratiquants recompose cette condition et conduit à un débat, qui entre accusation de minorisation, refus de la marginalisation et revendication d'être minoritaire, dévoile la pluralité intrinsèque du catholicisme français. Celui-ci apparaît comme une « minorité paradoxale » puisqu'il persiste dans une revendication d'être au centre de la société.

SUMMARY

In France, Catholicism can claim a numerical and historical precedence. The significance of this "recognition" is to be sought in the competition which takes place between specific religious groups in public institutions (army, schools, hospitals, prison). Yet the decrease in the number of practising Catholics has reconstituted this condition and led to a debate across accusations of minorization, refusal of marginalization, and claims of minority status which reveals the intrinsic plurality of French Catholicism. This Catholicism can therefore be identified as a "paradoxical minority", since it persists in its claim to a place at the very centre of society.

ZUSAMMENFASSUNG

In Frankreich nimmt die katholische Kirche für sich eine zahlenmäßige und historische Vorrangstellung in Anspruch. Diese anerkannte Stellung hat Folgen für den Vergleich der religiösen Gruppen, insbesondere innerhalb der öffentlichen Einrichtungen (Armee, Schule, Krankenhäuser, Gefängnisse). Der schleichende Rückgang der aktiven Kirchenglieder stellt diese Stellung in Frage und führt zu einer Auseinandersetzung, die den innerkatholischen Pluralismus erkennbar werden lässt, wenn zwischen dem Vorwurf, zur Minderheit gemacht zu werden, der Ablehnung, an den Rand gedrängt zu werden und der bewussten Haltung einer Minderheit debattiert wird. Der heutige römische Katholizismus in Frankreich erscheint wie eine „paradoxe Minderheit“ denn er hält an der Forderung fest, in der Mitte der Gesellschaft zu sein.

Plongée dans le monde mystérieux des petits groupes religieux : publier un panorama des groupes religieux minoritaires en France

Anne-Laure ZWILLING
CNRS / Université de Strasbourg, UMR 7354 DRES

Depuis quelques années déjà, les questions d'appartenance religieuse ont pris en France une ampleur sociale plus pressante, tandis que les débats autour de la laïcité y ont trouvé une nouvelle vivacité. En 2011, mon unité de recherche à Strasbourg¹ travaillait sur les minorités religieuses, s'intéressant notamment à leurs stratégies de visibilité; nous avons organisé un colloque international sur cette question². Lors des échanges informels en marge de cette rencontre avec deux des participants à ce colloque, Joëlle Allouche-Benayoun du GSRL (Paris³) et Lionel Obadia de l'ISERL (Lyon⁴), nous nous sommes découverts une opinion commune. Nous avons en effet le sentiment que l'islam devenait la préoccupation majeure des décideurs, et que cette cristallisation des intérêts retentissait à son tour sur les financements et donc sur les priorités de la recherche. Pour notre part, travaillant sur le protestantisme, le bouddhisme ou le judaïsme, nous étions convaincus que l'ensemble des expressions religieuses minoritaires présentes sur le territoire métropolitain méritait d'être étudié. Nous avons lancé, très rapidement rejoints par Rita Hermon-Belot du Césor (Paris⁵), un programme de recherche qui visait surtout à dresser un état des lieux des travaux de terrain en cours sur les groupes religieux minoritaires en France (hors collectivités d'Outre-mer). Ce projet touche à son terme puisque nous espérons publier très prochainement l'ouvrage qui résulte de ces travaux; je vais tenter d'en restituer ici les enjeux, les difficultés et l'intérêt.

-
1. Droit, religion, entreprise et société, UMR 7354 CNRS / Université de Strasbourg.
 2. L'ouvrage tiré de ce colloque été publié aux Presses universitaires de Strasbourg: Anne-Laure ZWILLING (dir.), *Minorités religieuses, religions minoritaires : visibilité et reconnaissance dans l'espace public*, 2014.
 3. Groupe Sociétés Religions Laïcités, UMR 8582 CNRS-École pratique des hautes études (EPHE, PSL).
 4. Institut supérieur d'études des religions et de la laïcité, Lyon II-Lyon III.
 5. À l'époque CEIFR, Centre d'étude interdisciplinaire du fait religieux.

Enjeux

Il y avait plusieurs enjeux, le premier étant un enjeu de compensation. Force est de constater que les différents groupes religieux sont surtout connus à partir de la place que leur donnent des médias, et que ceux-ci vont plus volontiers à ce qui frappe les esprits qu'à l'information précise. Ainsi, c'est souvent l'islam, et à un degré moindre les protestants évangéliques, qui retiennent essentiellement l'attention. Les autres groupes sont très peu considérés, sauf parfois pour une dimension folklorique comme lors du nouvel an chinois – lorsqu'ils ne restent pas presque inconnus du grand public. Et quand ce n'est pas la polémique qui dicte l'intérêt, celui-ci se porte alors souvent sur le catholicisme, du fait de son importance historique et démographique⁶.

Cette inégalité de traitement a été parfaitement illustrée en avril 2016, lorsque *FranceTV info* avait publié une information sur les religions en France. Si la France était un village de 100 habitants, expliquaient-ils, il y aurait 56 catholiques, 3 musulmans, et 34 qui ne croient à aucune religion. Le total est de 93 %, mais pas un mot n'est dit des 7 % restant – pourcentage ici pourtant supérieur à celui des musulmans. De même, parmi les différents sondages publiés à l'occasion de l'élection présidentielle, IPSOS a livré une sociologie de l'électorat en France qui analyse notamment le vote au premier tour selon la religion⁷. Les catégories fournies sont déclinées en « catholiques pratiquants réguliers », « catholiques pratiquants occasionnels », « catholiques non pratiquants » et « autres religions », cette dernière catégorie fourre-tout étant symptomatique de l'attention généralement portée aux groupes religieux minoritaires en France. À l'heure où l'on évoque de plus en plus fréquemment la diversité religieuse de la France, il nous semblait important qu'elle soit prise en compte dans sa totalité, et non en fonction des priorités des médias ou de l'actualité.

Le manque d'information n'est d'ailleurs pas qu'inégalité dans l'attention portée aux différentes expressions religieuses. C'est dans son ensemble que le paysage religieux français est peu ou mal connu. Les groupes religieux minoritaires sont souvent appréhendés de loin et de façon globale alors que nos travaux nous apprennent que ces groupes, ainsi « les protestants », « les juifs », « les musulmans » par exemple, sont en réalité divisés en sous-groupes, qu'ils se diffractent en petits ensembles selon des clivages qui peuvent être doctrinaux, ethniques, générationnels, linguistiques ou encore culturels – et, d'ailleurs ils associent le plus souvent plusieurs de ces critères.

6. Voir Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris : Bayard, 2003.

7. « 1er tour des législatives : sociologie des électors et des abstentionnistes », Ipsos / Sopra Steria, juin 2017, <https://www.ipsos.com/fr-fr/1er-tour-presidentielle-2017-sociologie-de-lelectorat>.

Le deuxième enjeu était un enjeu de connaissance : il s'agissait de répondre à un certain déficit d'information, d'apporter ce supplément d'information et de savoir scientifique. Notre but était de permettre de mieux connaître la façon dont les groupes religieux minoritaires se définissent eux-mêmes et, en se situant à un niveau d'analyse plus fine des grands groupes religieux, de cerner leurs sous-ensembles, enfin de comprendre comment s'organisent ces différentes composantes les unes par rapport aux autres.

Enfin, alors que la dimension religieuse d'une question devient vite envahissante, voire surdéterminante, comme on l'a vu dans certains débats vestimentaires à propos des tenues de baignade, elle est par contre parfois ignorée en particulier pour certains groupes le plus souvent abordés sous le seul angle ethnique, comme les Arméniens ou les Turcs⁸. Si l'on s'intéresse à leur dimension religieuse, c'est surtout la dimension transnationale, ou le pays dans lequel cette confession est majoritaire ou dont elle est originaire qui sont pris en compte, mais on n'évoque que peu les membres de ce groupe présents en France⁹. Le troisième enjeu était de chercher à cerner, dans toute la diversité de ses modalités concrètes, la réalité de la dimension religieuse des différents groupes présents en France. Au-delà de la description concrète, nous comptons bien aborder un enjeu épistémologique, celui de cerner au plus près le religieux lui-même.

La mise en place du projet

Nous avons commencé par organiser diverses rencontres scientifiques, pour servir de base et de guide à notre entreprise en suscitant l'échange et les débats si nécessaires entre spécialistes. Comme nous le savions, et cela s'est confirmé lors de ces rencontres, les spécialistes des différents groupes religieux minoritaires appartiennent à des domaines d'études divers : sociologues et anthropologues, mais aussi historiens, civilisationnistes, littéraires, théologiens... Cette pluridisciplinarité a nourri de manière très stimulante la rencontre entre les spécialistes des mêmes groupes. Elle a cependant également révélé une difficulté d'accès à l'information concernant ces groupes, les publications étant souvent dispersées sur des supports très variés. Ce dernier constat a ainsi confirmé l'intérêt d'un ouvrage qui rassemblerait l'information en un support unique, et donnerait à voir, autant que possible, l'ensemble des groupes présents dans l'espace français. L'idée a alors surgi de rédiger une manière de panorama des groupes religieux minoritaires en France, une

8. Voir par exemple Samim ARGÖNÜL ET Stéphane de TAPIA (dir.), *Kazakhs, Kalmouks et Tibétains en France : minorités discrètes, diasporas en devenir?*, Paris : L'Harmattan, 2007.

9. Ainsi Geneviève GOBILLOT, *Les Chiites*, Turnhout : Brepols, 1998.

publication collective dans laquelle un spécialiste de chaque groupe serait chargé de rédiger une présentation.

Pour faciliter la lecture et permettre les approches comparatives, nous avons élaboré une trame de présentation qui adopte la même organisation pour chaque groupe pris en compte. Chaque rédacteur devait d'abord présenter le groupe (son nom, sa place dans les courants religieux et sur le plan international), puis en fournir une description rapide: son importance numérique et son évolution démographique, son histoire et son implantation géographique en France, sa composition. On devait entrer ensuite dans une présentation plus détaillée, en exposant la façon dont le groupe se définit lui-même, le contenu de son discours religieux et son évolution la plus récente, l'organisation internationale dont il fait partie éventuellement, sa structure en France, les courants ou sous-groupes internes au groupe, les textes fondateurs auxquels il se réfère et les manières dont ceux-ci sont utilisés, enfin l'organisation de la formation religieuse et de la transmission. Des indications concernant la participation religieuse sont également données (de préférence appuyées par des chiffres, concernant la participation financière et la pratique culturelle, les fêtes religieuses, les pratiques alimentaires et vestimentaires). On s'intéresse ensuite aux relations entre le groupe et l'État: statut juridique, rapports avec les pouvoirs publics, représentation politique, implantation institutionnelle... Puis l'auteur décrit les relations du groupe avec la société française: les questions de reconnaissance sociale, les débats suscités par le groupe ou le concernant, les relations interreligieuses et interconfessionnelles, les revendications exprimées par le groupe, sa place dans les médias et les enquêtes. On évoque alors la prise en compte du groupe dans les travaux scientifiques en brossant le paysage de la recherche (travaux en cours et perspectives offertes). Il s'agit donc bien d'une présentation factuelle, qui n'exclut pas, bien entendu, une perspective plus critique et réflexive.

La structure commune de présentation permet une certaine souplesse, car elle doit naturellement être adaptée au groupe concerné: toutes les rubriques ne sont pas présentes pour chaque groupe, certains aspects étant absents ou non pertinents. Les caractéristiques propres des groupes déterminent également certaines priorités: il peut être essentiel parfois de développer plus particulièrement l'histoire de la présence en France, tant elle éclaire la situation actuelle. Inversement, sur certains aspects, il n'est pas forcément nécessaire d'en dire autant pour tous. On s'est efforcé de trouver un équilibre entre la préservation de la spécificité de chaque groupe et l'homogénéité de la présentation.

Dans l'organisation de nos rencontres scientifiques, nous avons choisi de prendre en compte successivement les grandes familles dénominationnelles, afin que les échanges entre les participants ne soient pas pénalisés par un manque de références communes. Nous avons décidé de conserver cette

organisation dans l'ouvrage, qui présente donc les différents groupes par sections rassemblant les différents membres d'une « famille religieuse ». Cette catégorisation a cependant été utilisée de façon assez souple, d'une part parce qu'il a été impossible de trouver un critère unique pouvant seul déterminer l'organisation générale tout en conservant un équilibre d'ensemble, d'autre part pour ne pas fragmenter exagérément l'ouvrage. Ainsi, le christianisme a été divisé en plusieurs sections ; mais si en France l'on s'accorde habituellement pour distinguer catholiques, orthodoxes et protestants, cette classification ne prend pas en compte, parmi les christianismes orientaux, ceux qui n'appartiennent pas au monde orthodoxe. La faible présence numérique de ces groupes en France ne justifiait cependant pas de leur consacrer une section complète. Une section « christianismes orientaux » évoque donc à la fois ces groupes et les Églises orthodoxes, bien que celles-ci ne soient pas toutes originaires d'Orient au sens propre du terme. Inversement, la section « religions asiatiques » rassemble des groupes religieux à l'origine géographique commune (bien que parfois lointaine), bien qu'ils appartiennent à des familles religieuses très diverses.

Notre ouvrage est donc, en définitive, divisé en sept sections : les religions asiatiques, les catholicismes, les christianismes orientaux, les islams, les judaïsmes, les protestantismes – tous ces noms utilisés au pluriel, pour souligner la diversité interne de chacun de ces ensembles. Une section finale prend en compte des groupes dont la présence dans l'ouvrage semblait nécessaire, comme les vodous ou l'antoinisme, mais qui restaient « inclassables » selon les termes de l'organisation que nous avons retenue : ainsi en va-t-il par exemple pour le bahaïsme, qui n'entre pas sans difficulté dans la section des religions asiatiques, bien qu'étant originaire d'Iran... Ces sept sections sont enfin présentées simplement par ordre alphabétique, car aucun critère, chronologique, démographique ou autre, ne permettait de les ordonner de façon réellement satisfaisante.

Pour chaque section, une introduction présente l'ensemble des groupes qui la composent, et en restitue la dynamique à la fois de composition et d'organisation. Cette introduction justifie également le choix des groupes pris en compte ainsi que la logique de présentation de la section. En effet, selon les sections, la dimension chronologique, l'importance relative des différents courants de pensée ou encore les liens transnationaux ont pu influencer sur l'ordre retenu dans les séquences développées.

Quelques obstacles

Nous avons peut-être sous-estimé l'ampleur et la complexité de l'entreprise engagée, qui s'est avérée plus longue et plus délicate à réaliser qu'initialement

prévu; nous avons en effet rencontré un certain nombre de difficultés que nous n'avions pas toujours anticipées. Je ne vais pas évoquer ici celles inhérentes à toute publication collective, qui sont bien connues, comme la quasi-impossibilité d'obtenir les textes dans les délais convenus ou la réticence de certains contributeurs à prendre en compte les exigences spécifiques à un travail précis, qu'il s'agisse de normes bibliographiques ou, comme dans notre cas, de la nécessité de respecter un ordre et une trame spécifiques. Un autre ouvrage serait sans doute nécessaire pour les exposer toutes! Au-delà de ces questions matérielles, certaines difficultés spécifiques à notre projet scientifique me semblent être des marqueurs de la réalité des groupes religieux minoritaires aujourd'hui et de leur prise en compte par la société et par le monde de la recherche. Elles valent donc la peine d'être explicitées.

Définir un groupe religieux

Dans son rapport daté de 2006, Jean-Pierre Machelon décrivait « le tableau confessionnel de la France contemporaine » et le qualifiait de « complexe, multiple et difficile à saisir, offrant au regard une multitude de groupes, de structures et d'affiliations de natures, de tailles et de pratiques différentes¹⁰ ». Il exprimait parfaitement la première des complications: la très grande diversité des expressions religieuses qui rend toute définition d'ensemble particulièrement hasardeuse. Notre recherche ne portait pas sur les rapports individuels à la religion, mais voulait s'intéresser aux groupes constitués. Or, dans la France contemporaine, comment définir un groupe par l'appartenance religieuse? Nous avons rencontré cette même interrogation à partir de deux lieux d'émergence. D'une part, la question s'est posée de distinguer l'appartenance ethnique au sein d'un même groupe religieux. Les spécialistes du monde asiatique, sensibles aux variations confessionnelles dues aux différentes appartenances nationales, tendent à privilégier une approche des groupes religieux par catégorisation ethnique ou nationale. Et il faut admettre que bouddhistes chinois et bouddhistes tibétains constituent deux ensembles très différents; les traiter conjointement au nom d'une appartenance commune à une religion aurait été peu pertinent. Mais la problématique inverse a surgi presque immédiatement: il paraît en effet tout aussi illégitime de ne pas prendre en compte l'organisation spécifique et le caractère propre de la relation à la religion des Chinois protestants en France. Là, l'appartenance ethnique ne peut être utilisée comme critère de démarcation du groupe, car il serait, en revanche, impossible de traiter l'ensemble des Chinois en

10. Jean-Pierre MACHELON, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics: rapport au ministre de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire*, 2006, <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/vat/storage/rapports-publics/064000727/0000.pdf>.

France indépendamment de leur appartenance religieuse. Il faut admettre que la mixité de ces critères, la combinaison des appartenances ethniques ou nationales et religieuses, est une réalité fréquente en ce qui concerne les petits groupes religieux en France. Notre intérêt premier portant sur la religion, nous avons conservé le principe de la prise en compte du groupe constitué par une appartenance religieuse commune, en admettant le critère ethnique comme délimiteur additionnel lorsque cela s'avèrait pertinent.

Cette question de définition comporte également une dimension quantitative. Notre point de départ était la problématique minoritaire, et nous cherchions une approche affinée des ensembles religieux. Mais notre attention pour les sous-parties d'ensembles déjà peu nombreux nous a amenés à discerner des groupes confessionnels parfois composés de quelques centaines de personnes tout au plus. Le grand nombre ne fait certes pas l'intérêt, mais il n'est naturellement pas possible de rendre compte de tous les groupes religieux présents sur le sol français et regroupant quelques dizaines ou centaines de membres. Nous avons alors, pour chacune des sections, tenté d'éviter simultanément deux écueils : celui d'une impossible exhaustivité et celui d'une omission de groupes significatifs qui contribuerait à fausser la vue de l'ensemble. Il faut avouer qu'un certain pragmatisme a aussi joué : nous avons parfois dû renoncer à traiter de certains groupes, faute simplement d'avoir trouvé un rédacteur. Notre première contrariété a donc été toute théorique : il a fallu admettre que nous ne pourrions pas trouver de critère unique permettant de déterminer quel ensemble religieux prendre en compte, qui soit en même temps pertinent pour l'ensemble des groupes présents sur le territoire. Cerner un groupe religieux en France, contrairement à d'autres pays où l'affiliation religieuse comporte une dimension juridique et a donc un caractère plus homogène, nécessite fatalement une combinaison de critères.

Trouver des spécialistes

Nous nous sommes adressés à des spécialistes reconnus dont l'ouvrage restitue la précieuse expertise. Nous leur en sommes très reconnaissants. Certes, les articles n'ont pas tous été rédigés par des experts avérés du sujet, certains ne disposant pas du temps requis pour un exercice si spécifique, d'autres n'ayant peut-être pas été convaincus de l'intérêt d'une aussi vaste entreprise collective ; de ce fait, notre ouvrage compte aussi parmi ses rédacteurs un nombre important de jeunes chercheurs. Et pourtant, nous avons parfois peiné à trouver un rédacteur.

Cela s'est décliné de plusieurs façons. Pour certains groupes, il s'est avéré difficile de trouver des chercheurs disposant de travaux récents ou en cours à leurs propos. Le cas de figure où un chercheur, dont on connaît les écrits publiés il y a une dizaine d'années, et qui a depuis changé d'objet ou cessé le travail

d'investigation, sans rien avoir actualisé depuis, s'est avéré particulièrement fréquent. Il est ainsi clairement apparu qu'après une période d'intérêt marqué pour les groupes religieux français autres que catholiques, entre les années 1980 et 2000, ceci sans doute dans l'élan de la découverte de la présence des nouveaux mouvements religieux et de la diversification religieuse de la France, les chercheurs ont – peut-être par effet de saturation – trop largement délaissé cet objet de recherche. Un durcissement des conditions de travail, laissant moins de liberté dans le choix des objets d'étude, peut également expliquer cette sensible désaffection. Il n'en reste pas moins que le recrutement des rédacteurs de cet ouvrage a révélé un vide de la recherche: en dehors de l'islam, on travaille peu, actuellement, sur les groupes religieux minoritaires en France. Souvent, en cherchant un rédacteur, nous avons dû contacter des jeunes chercheurs qui avaient réalisé un mémoire de master ou une thèse de doctorat sur un de ces groupes, mais avaient depuis complètement changé de sujet de recherche.

Très souvent, le problème a été de trouver des spécialistes connaissant bien la situation d'un groupe en France. En effet, les confessions dont le berceau historique se trouve hors d'Europe (religions d'Asie, christianismes orientaux par exemple) sont généralement étudiées dans leur région d'origine, leur présence en France n'étant perçue que comme diasporique ou secondaire. Certains de nos contributeurs ont ainsi dû compléter leur connaissance du groupe par une enquête sur sa situation actuelle en France. Qui plus est, dans plusieurs cas, soit parce que les chercheurs s'intéressent essentiellement à la situation du groupe dans son pays d'implantation principal, soit parce que le groupe n'a pas retenu l'attention du monde de la recherche, il nous a été, là encore, très difficile de trouver un rédacteur. Il n'existe que très peu, ou pas de recherche portant par exemple sur la situation en France des sikhs, des maronites, des haredis, de l'Église vieille-catholique ou des melkites. L'ensemble le moins étudié, pour ce qui est de sa présence en France, est celui des chrétiens orientaux. Souvent, ce sont de très petits groupes, généralement discrets et ne suscitant pas de polémique. Nous ne pensions pour autant pas devoir renoncer à en parler, bien au contraire. C'est précisément ce type de manque que nous cherchions à pallier, d'autant que nombre de ces groupes sont maintenant établis en France depuis fort longtemps et y développent une identité et une culture propres qu'il semblait important de cerner.

Cette difficulté à trouver des auteurs s'est avérée particulièrement grande dans le domaine de l'islam, pour lequel il faut souligner que Bernard Godard, qui de surcroît a eu affaire à plusieurs interlocuteurs qui n'ont pas tenu leur engagement de rédaction, a réalisé un travail considérable. Pour cette section, le problème n'a parfois pas été de trouver un interlocuteur qui puisse réduire sa focale à la France au lieu de traiter du groupe au niveau international; au contraire, il nous est arrivé de trouver un spécialiste d'un courant donné de

l'islam dans une ville de France particulière, qui ne s'estimait pas compétent pour faire le point sur la situation nationale. Par ailleurs, certains chercheurs n'ont pas voulu contribuer à notre projet, ne souhaitant pas révéler leur intérêt pour le groupe en question ou divulguer la direction actuelle de leurs recherches. Enfin, il s'est avéré que ces dernières années avaient été extrêmement riches en sollicitations pour les spécialistes de l'islam. Nombre d'entre eux, littéralement submergés de propositions, n'ont pas pu trouver le temps nécessaire à cette collaboration.

Plusieurs intérêts de l'ouvrage

En confirmant l'existence de « trous noirs » de la recherche, de groupes sur lesquels l'information disponible est datée ou bien ne concerne pas le territoire français, cette difficulté à trouver des rédacteurs a en réalité confirmé l'intérêt de notre ouvrage. Comblant un certain déficit de connaissance en essayant d'ailleurs de s'adresser, au-delà du monde de la recherche, à toute personne intéressée, voilà quel est le premier objectif de cet ouvrage. Il présente bien sûr une sorte d'inventaire des groupes religieux présents en France. Mais si ce n'était que cela, hormis l'utilité pratique évidente, l'apport serait limité. La visite guidée qu'il offre des groupes religieux minoritaires français a un intérêt à la fois immédiat et prospectif.

Le dynamisme du religieux

D'abord, l'ouvrage donne à voir la grande variété de ces groupes religieux. Certains comptent leurs membres par centaines comme les *massorti* ou les anglicans, voire par dizaines comme les taoïstes, d'autres par centaines de milliers ou même par millions. Il en est qui sont activement prosélytes, comme les Témoins de Jéhovah, d'autres ne souhaitent pas s'ouvrir à de nouveaux membres. On trouve des groupes très hiérarchisés, avec une structure ferme, mais aussi des organisations beaucoup moins formelles. Les communautés diffèrent également dans leur intérêt pour la jeunesse, leur rapport à la langue ou à la tradition, ou encore leur ouverture aux relations interreligieuses. De façon immédiate donc, l'ouvrage donne à voir la diversité des groupes religieux. Mais cette diversité est aussi présentée dans sa dimension la plus dynamique. Ainsi, la situation actuelle de tous ces groupes s'inscrit dans une histoire, et sont évoqués des changements récents, des évolutions doctrinales ou institutionnelles, des transformations actuelles ou à venir. À l'intérieur même des groupes sont aussi pointées des dynamiques, qui organisent des cercles soit concentriques, soit multipolaires.

Au-delà donc d'une simple présentation factuelle des différents groupes religieux, l'ouvrage évoque aussi leurs évolutions, faisant apparaître les différentes forces qui les animent et les constituent. Et surtout, il révèle la grande diversité des modalités d'appartenances. Ainsi les groupes sont-ils organisés autour des pratiques collectives ou individuelles, autour de l'ostentation ou de la discrétion, du prosélytisme ou de l'élection, de l'unité ou de la diversité, de la pratique religieuse publique ou des rapports au sacré dans la sphère domestique, de l'institutionnalisé et du labile, du multitudinisme ou de la conviction¹¹... Sébastien Fath, en évoquant les cercles concentriques d'appartenance dans le protestantisme¹², avait déjà rappelé que l'assistance cultuelle est loin d'être le seul biais par lequel le rapport à la religion peut se laisser saisir. Plus récemment, l'enquête de Yann Raison du Cleuziou et Philippe Cibois sur les catholiques engagés¹³ a également mis en valeur l'importance qu'il y a de cerner la variété des modalités de l'engagement religieux. Les minorités présentées dans notre ouvrage décrivent chacune une manière particulière de se définir par rapport au groupe ; ainsi du degré de prosélytisme, entre ceux qui ne comptent que des militants (comme l'Armée du Salut) et les groupes qui rassemblent de façon beaucoup plus lâche des sympathisants. Mais il y a plus : le degré d'implication et les façons de s'engager, qu'il s'agisse de participation financière, de pratiques alimentaires ou vestimentaires, de transmission religieuse, s'expriment et se conjuguent selon une grande variété de forme. Présenter cette diversité est un apport supplémentaire, une incitation supplémentaire à essayer de cerner ce que représente aujourd'hui en France l'affiliation religieuse, ce que sont les motivations et les modalités de l'acceptation effective d'une croyance religieuse.

Multiculturalité et confrontation

L'ouvrage offre également, sur un tout autre plan, un apport appréciable : une meilleure connaissance des relations entre les groupes. Adopter une même structuration d'approche et de description pour tous les groupes a permis d'en faire ressortir des traits communs. Certains groupes religieux sont tendus entre des polarités relativement semblables. Entre l'identitaire et l'intransigeant, entre le culturel et le religieux, entre le poids de l'histoire et la volonté d'évolution, mais également entre anciens et plus jeunes, tous les groupes composent avec des aspirations contradictoires ou des exigences opposées. Et

11. On pourrait citer ici Marie-Dominique Chenu s'interrogeant sur la distinction croyant-pratiquant, ou encore Bruno Dumons qui oppose défensive et offensive.

12. Sébastien FATH et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 2011.

13. Yann RAISON DU CLEZIOU et Philippe CIBOIS, *Qui sont les cathos aujourd'hui?*, Paris : Desclée de Brouwer, 2014.

plus particulièrement, tous les groupes religieux de France font désormais, en raison tant de l'évolution de la visibilité des groupes minoritaires¹⁴ que de celui des situations de migration¹⁵, l'expérience d'une situation de rencontre avec les autres religions. Cette rencontre peut avoir des effets divers : elle peut conduire à une plus grande ouverture d'esprit chez certains ou, au contraire, constituer un élément déclencheur d'une mobilisation identitaire et un passage à un comportement de type fondamentaliste chez d'autres. Il y a donc une dimension de confrontation forcée, qui amène d'ailleurs une diversité au sein même des confessions religieuses. Des personnes récemment arrivées créent parfois de nouvelles institutions religieuses dans leur pays d'accueil ; l'institution dirigeante de leur pays d'origine, qui se considère comme responsable de l'orthodoxie de la pensée, ne les reconnaît pas toujours, les migrants affirmant de leur côté conserver la croyance authentique à partir de ce qu'ils ont pu reconstituer sur la base de leurs souvenirs. Toutes les possibilités d'évolution religieuse sont ouvertes, du développement d'une « spiritualité » nouvelle et différente, aux marges des dénominations principales jusqu'au renforcement de pratiques religieuses exigeantes, qui peuvent parfois devenir extrêmes. Il se révèle donc des minorités religieuses questionnées en interne et en externe. Un deuxième chantier de recherche se dessine ici, celui de l'état et de l'évolution des relations entre les différentes expressions religieuses minoritaires d'une France religieusement plurielle dans un monde globalisé.

Le catholicisme comme minorité ?

Le dernier apport de l'ouvrage concerne la question même du « minoritaire ». Le point de départ de ce projet, comme je l'ai indiqué au début de l'article, était l'intérêt pour les groupes religieux en situation minoritaire. Ce terme « minoritaire » évoque la question du nombre, et sous l'angle démographique, nous traitons bien de groupes numériquement peu importants. Ces groupes sont également minoritaires dans la mesure où leur impact social reste faible : aucun de ceux qui étaient envisagés n'a jamais constitué dans l'histoire française un groupe dominant. Les dimensions anthropologique (les dynamiques de préservation pour chacun de ses formes culturelles et cultuelles), politique (objet de stigmatisation ou de reconnaissance), juridique (le statut donné par l'État) étaient également prises en compte dans notre définition de la minorité. Cependant, raisonner en termes de minorité semblait tout à fait

14. Anne-Laure ZWILLING (dir.), *Minorités religieuses, religions minoritaires dans l'espace public : visibilité et reconnaissance* (Société, Droit, Religion), Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2014.

15. Le lien entre religion et migration en France a été notamment mis en évidence dans l'ouvrage de Lucine ENDELSTEIN, Sébastien FATH et Séverine MATHIEU (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*, Paris : L'Harmattan, 2010.

paradoxal pour certains de nos auteurs, et notamment pour les spécialistes de la Chine, le pays le plus peuplé du monde... Ainsi se révèle une complexité de la dimension minoritaire appliquée aux religions : pratiquement toutes fonctionnent aujourd'hui en réseau transnational, et quasiment tous les groupes sont en situation d'être minoritaires en certains lieux et majoritaires ailleurs.

Un peu plus tardivement dans le projet, l'intérêt porté au catholicisme devait confirmer la nécessité de changer notre regard sur cette catégorie. Depuis plusieurs années, bon nombre de sondages placent le nombre de personnes interrogées se disant catholiques en France en dessous du seuil de 50 %, et notamment l'EVS 2008¹⁶ selon laquelle ils seraient 42 %. En termes numériques, la question d'inclure le catholicisme dans une présentation des groupes religieux minoritaires en France se posait donc. Après un colloque organisé sur ce thème¹⁷ et les débats que cette rencontre a permis, nous avons décidé d'inclure dans l'ouvrage une section consacrée aux catholicismes – au pluriel, car il y a d'autres groupes catholiques en France que l'Église catholique romaine. Pourtant, associer catholicisme et minorité en France n'a rien d'évident. La minorité n'est certes pas qu'affaire de chiffres, elle est aussi une relation entre appartenance majoritaire et appartenance minoritaire, et entre société et minorité, comme le souligne Isabelle Rivoal¹⁸. La France reste marquée par la place particulière que le catholicisme romain y a tenue dans son histoire. La « religion de la majorité des citoyens français », selon la formule utilisée dans le préambule du Concordat de 1801, continue d'être présente, dans le cadre social comme en témoigne la persistance de la fête du 15 août, ou dans le domaine du symbolique, comme dans le rapport à la mort. Pour toutes ces raisons, si le catholicisme est une minorité en France aujourd'hui, ce ne peut être que comme minorité paradoxale, comme le dit Frédéric Gugelot, ne serait-ce donc que par une « conscience minoritaire » radicalement différente de celle des autres groupes. Encore une fois, cependant, choisir d'inclure les catholicismes dans l'ouvrage est aussi bien fournir une information factuelle que donner à penser. Sur ce dernier point également, comme à propos de la diversité des groupes ou du tableau d'ensemble, la contribution de l'ouvrage se situe au double niveau de l'apport descriptif et de la proposition de réflexion.

16. European Values Study, <http://www.europeanvaluesstudy.eu/>.

17. Colloque international *Minorités religieuses, religions minoritaires : visibilité et reconnaissance dans l'espace public*, Strasbourg, 7-8 avril 2011.

18. Isabelle RIVOAL, « Minorité religieuse », dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 718-725.

Conclusion

Pour conclure, rappelons rapidement que le paysage religieux français a connu une évolution considérable au cours des dernières décennies. Dans son ensemble, d'abord, car le rapport de proportion des groupes religieux les uns par rapport aux autres a beaucoup changé et car de nouvelles religiosités se font jour. Mais ce paysage religieux change également en quelque sorte « en interne », car chaque groupe est animé de sa dynamique propre : il peut être en phase de croissance ou de déclin, se déplacer, changer d'orientation doctrinale ou spirituelle, évoluer dans ses pratiques ou dans son rapport au monde. Ce projet de présentation des groupes religieux minoritaires dans le territoire métropolitain de la France a donc la double vocation de fournir un état des lieux fiable de ce paysage, et, nous l'espérons, de donner à réfléchir sur la pluralité religieuse que nous connaissons actuellement pour, comme l'exprime bien Jean-Philippe Schreiber, mieux faire société ensemble¹⁹.

RÉSUMÉ

Cet article retrace la genèse et la mise en œuvre d'un programme de recherche visant à dresser un état des lieux des travaux de terrain en cours sur les groupes religieux minoritaires en France (hors collectivités d'outre-mer). À une époque où la diversité religieuse de la France prend une grande importance médiatique, le projet présenté dans cet article a le triple intérêt de fournir une présentation complète, précise et objective, jusque pour ses expressions les plus discrètes, de ce paysage varié. S'appuyant sur les compétences de nombreux spécialistes, le projet a permis de questionner la définition de ces groupes, et de débattre tant de l'intérêt du religieux dans la France contemporaine que de la diversité religieuse et des confrontations interreligieuses. Répondant à un déficit d'information et de savoir scientifique, cette présentation du paysage religieux de la France permet également d'en saisir les évolutions récentes – dont le changement de statut du catholicisme est un élément notable.

SUMMARY

This article traces the origins and implementation of a research program aiming to draw up an inventory of current field work on minority religious groups in France (excluding overseas collectives). At a time when the religious diversity of France is receiving more and more attention in the media, the project presented in this article has the threefold aim to provide a complete, precise, and objective presentation of this varied landscape, down to its most discreet expressions. Drawing on the competence of many specialists, the project makes it possible to question the definition of these groups, and to discuss the importance of religion in contemporary France and debate the issues of religious diversity and interreligious confrontation. This presentation of France's religious landscape

19. « C'est le moment où jamais de parachever la laïcisation de la Belgique », *La libre Belgique*, janvier 2015, <http://www.lalibre.be/debats/opinions/c-est-le-moment-ou-jamais-de-parachever-la-laicisation-de-la-belgique-54c26d1f3570af82d508e36e>.

fills a void in information and scholarship. It also allows us to come to a better understanding of recent religious developments in France, most notably perhaps the change in the status of Catholicism.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel zeichnet die Entstehung und Umsetzung eines Forschungsprogramms nach, das darauf abzielt, eine Bestandsaufnahme der laufenden Feldarbeit über religiöse Minderheiten in Frankreich (ohne die Überseegebiete) zu erstellen. In einer Zeit, in der die religiöse Vielfalt Frankreichs eine große mediale Bedeutung erlangt, hat das hier vorgestellte Projekt das dreifache Ziel, bis in ihre verborgensten Ausprägungen eine möglichst vollständige, präzise und objektive Darstellung dieser vielfältigen Landschaft zu geben. Das Projekt, das sich auf die Kompetenzen vieler Fachleute stützte, ermöglichte es, die Sicht auf diese Gruppen zu hinterfragen und die Bedeutung von Religion im heutigen Frankreich sowie die religiöse Vielfalt und interreligiöse Konfrontationen zu diskutieren. Diese Darstellung der religiösen Landschaft Frankreichs, die auf den Mangel an Informationen und wissenschaftlichen Erkenntnissen reagiert, ermöglicht es auch, die jüngsten Entwicklungen zu erfassen, zu denen auch die Veränderung des Status des Katholizismus gehört.

En guise de conclusion, et pour prendre date

Rita HERMON-BELOT
EHESS, PSL

Une chose restera à coup sûr présente à la mémoire de tous les participants à cette journée d'études : la soudaineté avec laquelle elle nous a d'emblée fait entrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire dans sa grande complexité, et tout d'abord l'impressionnante série de paramètres dont cette question des minorités exige la prise en compte. Pour être longue, la liste que l'on dressera ici en croisant les différentes communications ne se prétend aucunement exhaustive.

Dans les termes qu'elle revêt aujourd'hui, la question des minorités convoque irrésistiblement celles des migrations, la diversité croissante que celles-ci rassemblent dans de mêmes lieux mais également le bouleversement des équilibres numériques et des proportions, et le passage non moins bouleversant pour qui a à le vivre, de la situation de majorité dans un lieu de départ à celle de minorité dans un lieu d'arrivée.

Certains de ces groupes minoritaires sont partie de diasporas largement déployées et peuvent toujours connaître des situations majoritaires dans d'autres lieux que la France. Les circulations réelles ou virtuelles, celles-ci avec l'impressionnante instantanéité qui les caractérise, formant des flux constants entre les divers lieux d'implantation.

S'est également affirmé le fait que ces « minorités » connaissent elles-mêmes une très grande pluralité interne, qu'elles sont parcourues de mouvements récurrents, qu'elles peuvent même parfois être déchirées entre des courants qui se distinguent tant par les formes de la pratique religieuse elle-même que par le rapport avec l'environnement au sein duquel le groupe s'inscrit.

Mais l'évolution de la situation, le passage de majorité à minorité, ne requiert pas forcément le déplacement. La définition et peut-être surtout la perception de soi comme majoritaire ou minoritaire est devenue une véritable clé heuristique pour les catholiques aujourd'hui en France. On saisit ici toute la profonde transformation de la notion même de minorité si l'on peut tenir que ce pays, et sans doute nombre de démocraties occidentales avec lui, ne compte plus que des minorités religieuses, ou plutôt que de fait, en termes purement quantitatifs, la majorité n'existe plus. Évolution de la majorité elle-même, à bas bruit mais combien décisive, et qui doit retenir toute notre attention.

Les chiffres sont en la matière très difficiles à établir, mais particulièrement frappants sont ceux issus de l'enquête « Sociovision » menée en novembre 2014. 36 % des personnes interrogées s'y déclarent croyantes et 10 %

pratiquantes, 48,5 % «se rattachant au catholicisme». Ainsi, l'ensemble de ceux qui se réclament d'une pratique religieuse, et même de ceux qui se disent simplement croyants, forme à présent une minorité parmi les personnes vivant sur le territoire français. Comment définir alors ce que nous cherchons à saisir? Nous représenter notre objet même? C'est la catégorie de minorité qu'il nous faut replacer sur le métier. Que devient-elle si, comme on l'a dit, il n'y a plus véritablement de majorité? Quel sens prend ce vécu de minorité?

La question est-elle toujours alors celle des minorités, ou plutôt celle de la pluralité religieuse d'une société en «démocratie avancée» telle que la France? Alors qu'un trait essentiel de différenciation par rapport aux situations vécues dans tant d'autres régions du monde tiendrait non plus seulement dans cette sécularisation qui nous est si familière, mais dans la pluralisation des appartenances religieuses au sein des démocraties occidentales.

Car la situation minoritaire est également une expérience. Expérience dont partie tient en un héritage et en une mémoire qui s'y rapporte. Les rapports de proportion ont beau avoir changé, la figure d'une minorité qui a été une majorité, ici ou ailleurs, est bien différente de celle de groupes qui n'ont jamais connu que la minorité, ceci du sentiment des fidèles eux-mêmes comme de ceux qui posent leur regard sur eux. Évolutions et changements de situation, même si ce n'est plus de statut ou de condition, qui peuvent donner lieu à une âpre concurrence des mémoires.

Ces groupes minoritaires peuvent encore s'organiser en structures par âges accusant de sensibles décalages, caractère déterminant pour ce que seront bien sûr leurs lendemains, mais aussi pour la tonalité possible de leur pratique et de leurs procédures d'affirmation, et donc pour le visage qu'elles offrent au regard extérieur. L'enquête Sociovision nous dit aussi qu'au nombre des seuls pratiquants, 43 % des catholiques ont plus de 50 ans, 41 % des musulmans moins de trente.

Une question sans doute particulièrement déterminante pour toutes les minorités dans le contexte français est celle de leur rapport à l'État, rapport portant parfois le lourd héritage de la relation coloniale, à propos duquel on pense bien sûr d'abord aux musulmans mais dont il faut rappeler qu'il peut aussi concerner en France d'autres confessions ou dénominations religieuses, à commencer par les bouddhistes. Et à cette mémoire plus ou moins apaisée ou douloureuse, il faut encore adjoindre le fait que c'est le droit qui fournit l'outil de constitution des groupes de fidèles, l'association culturelle définie par la loi de 1905, et qu'il revient aux instances de la République d'en réguler si nécessaire l'exercice. Alors que le second article de la loi interdit en principe le financement public, le premier article est généralement interprété comme fixant à l'État une responsabilité en termes d'égalité de conditions de l'expression religieuse pour tous. Est notamment admis le principe d'un «rattrapage», notamment en termes de lieux de culte, pour ceux qui seraient de

nouveaux venus sur le territoire de la République ou du moins sur le territoire métropolitain ; « rattrapage » qui ne prévoit pas de financement public direct mais de multiples voies d'accompagnement par les autorités centrale et locales.

Toutes présentes dans un même espace, ces minorités s'y côtoient sans cesse. Sous cet angle, la notion d'échelle reste pertinente et même déterminante entre groupes plus ou moins nombreux et en voie de croissance plus ou moins rapide, notamment par le poids que leur présence peut leur donner localement, dans des territoires déterminés. La culture pluraliste étant en ce qui concerne la religion chose bien nouvelle en France, la situation peut aussi varier d'un groupe à l'autre en des termes allant de la surexposition à une réelle méconnaissance. Ceci alors que circulations et échanges sont incessants des uns aux autres. La figure du converti est assurément une des grandes figures de la modernité religieuse telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Dans ce paysage si divers, s'effectuent également des regroupements, des convergences, des alliances parfois instrumentalisées, comme a pu l'être la notion de « judéo-chrétien » particulièrement lorsqu'elle sert à désigner, ou à singulariser, ce qui aurait été des « racines ».

La perception des groupes, ou du moins de certains d'entre eux, et les réponses apportées par leurs membres peuvent s'avérer fortement tributaires de la géopolitique mondiale et des violences qui sont commises au nom de leur foi, quelle que puisse être la légitimité de ces revendications.

Mais ces groupes minoritaires ne se définissent et surtout ne s'auto-définissent pas toujours, ou pas seulement, par une appartenance religieuse, à celle-ci peuvent s'ajouter des considérations d'origine nationale ou ethniques.

Les modalités d'appartenance déploient une très large palette d'affiliations entre lesquelles les affirmations identitaires souvent de plus en plus haut revendiquées. Les sociabilités, les mémoires ou les causes politiques peuvent aussi susciter des rivalités, des formes d'hostilité parfois très vives.

Sur un mode certainement plus discret et sans discours explicitement formulé, on peut aussi discerner des porosités, des mouvements qui traversent les frontières confessionnelles, façonnant des réponses qu'il faudrait comparer à des évolutions en cours au sein des sociétés d'accueil, notamment à ce qui est vécu comme processus d'individualisation croissante, avec d'un groupe à l'autre, des effets d'imitation, de mimétisme, d'émulation, voire de surenchère.

L'enjeu essentiel devenant celui de savoir quelle peut être l'aptitude à additionner, à croiser les appartenances diverses ou déployées sur des registres divers, de façon à les conjuguer avec l'appartenance politique et citoyenne qui constitue en France l'universel commun.

Le faisceau de questions est nourri, et même troublant. Il est également incontournable et s'impose à nous de manière impérative. Il nous faut donc aller plus loin encore, et les travaux présentés ici incitent irrésistiblement à esquisser un agenda. Il faut les étendre, affiner nos connaissances et celles que

nous soumettrons à la réflexion de nos concitoyens. Orthodoxes, bouddhistes ou protestants évangéliques (pour ne parler que d'eux) ne suscitent pas encore assez d'études et, de façon exactement symétrique, leurs besoins ne sont pas suffisamment pris en compte par les pouvoirs publics ou les médias.

De même, les grandes enquêtes réalisées par les instituts spécialisés qui nous apportent des données si précieuses, ne font pas toujours jouer un spectre de diversité assez étendu au regard de cette diversification croissante.

Il nous faut faire entrer dans le champ de nos études les dimensions conflictuelles, celle des prosélytismes, des rivalités, des concurrences, des violences. La démarche systématique qui est celle de la recherche fait aussi impitoyablement apparaître des lacunes, allant pour ce qui concerne certaines questions particulièrement brûlantes jusqu'à l'absence de données fiables. La recherche doit ici se faire force de proposition pour obtenir des évaluations numériques que les pouvoirs publics sont seuls en mesure de réaliser. Que se passe-t-il aujourd'hui dans ce pays entre musulmans et juifs ? Que se passe-t-il particulièrement dans les établissements scolaires, alors que l'école occupe en France une place si centrale dans le contrat républicain, alors aussi que celles et ceux qui peuvent y être la cible de comportements hostiles sont par définition des enfants et des jeunes gens, publics fragiles et auxquels la protection du service public est si incontestablement due ?

Plus que sur tout autre sujet, pèse sur celui-ci la nécessité absolue du rassemblement des compétences et de la confrontation des résultats, de la rencontre et du travail conjoint. Eu égard au caractère aigu que ces questions peuvent revêtir, à leur prégnance extrême, aux inquiétudes qu'elles ont la capacité de soulever dans le corps social et au poids qu'elles revêtent dans le débat public, il nous faut faire entrer en dialogue les différents mondes préoccupés par elles, sphères académiques et société civile. Idéalement, il nous faudrait faire tourner de telles rencontres, les ouvrir dans des lieux différents avec des audiences différentes. Il faut d'autant plus vivement remercier l'Institut de protestant de théologie de Paris d'avoir donné ce beau coup d'envoi en accueillant ce qui ne devrait être que la première d'une longue, à coup sûr passionnante, et nécessaire série.