

REVUE  
DE  
THÉOLOGIE  
ET DE  
PHILOSOPHIE

FONDÉE EN 1868

VOLUME 152

CH-1015 LAUSANNE

UNIL, Anthropole

2020

## LUTHER ET LES JUIFS

### Liberté et responsabilité à l'Académie

DAVID HAMIDOVIC  
*Université de Lausanne*

Dans le cadre du jubilé des 500 ans de la Réforme et de ses 480 ans, la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne a participé et a organisé de nombreuses activités allant d'expositions à des colloques internationaux en passant par un cours public donné au cœur de la ville de Lausanne<sup>1</sup>. Il a semblé opportun de pouvoir montrer aussi comment travaille aujourd'hui la Faculté de théologie et de sciences des religions, notamment comment elle articule différentes disciplines, champs et méthodes pour éclairer un même objet d'étude et ce, en écho à des problématiques sociales et sociétales actuelles. Au cœur de sa mission, le décanat de la Faculté a exercé sa liberté académique, celle d'empoigner sans passion un sujet brûlant concernant Luther et son œuvre, afin de mesurer la liberté du père de la Réforme et donc sa responsabilité. Le thème « Luther et les juifs » est emblématique de cette approche de la liberté et de la responsabilité, car en 2015 a été republié le brûlot de Luther contre les juifs, *Des Juifs et de leurs mensonges*, aux éditions Honoré Champion à Paris, avec une présentation et des notes critiques. Livre antisémite à n'en pas douter, il repose la question, après les éditions critiques de *Mein Kampf*, de republier des livres au contenu antisémite, fussent-ils des éditions scientifiques critiques, et suscite des débats sur les plans politique, éthique, légal et scientifique. Le rôle d'une Faculté de théologie et de sciences des religions n'est pas d'esquiver ce type de débat mais de s'en saisir pour interroger et éclairer la société.

Dans le monde universitaire, la liberté académique est érigée en pierre angulaire garantissant l'indépendance du chercheur-enseignant et, sous-entendu, la qualité de ses recherches et enseignements. Pourtant, comme toute liberté, la liberté académique s'exerce dans un cadre bien défini : celui de la loi. Dans tout État démocratique, des lois régissent la liberté d'expression et la liberté de penser. Sans celles-ci, ces libertés ne peuvent prendre place dans la société. La loi universitaire n'est qu'une déclinaison de ces libertés dans la sphère académique. La protection dévolue à l'expression du citoyen est transposée à l'expression du corps professoral. Pourtant, un

<sup>1</sup> Simon BUTTICAZ et Christian GROSSE (éds.), *Unité et diversité des Réformes*, Genève, Labor et Fides, 2018.

sentiment de confusion pointe rapidement. En effet, la délimitation de la liberté académique, nécessaire pour qu'elle puisse être établie, est souvent omise, comme oubliée par les chercheurs-enseignants. S'affranchir de toute règle est un sentiment grisant pour le citoyen comme pour l'universitaire notamment dans une posture de recherche fondamentale, mais il ne peut être confondu avec la liberté académique. Cette dernière, pour exister, est indissociable de la responsabilité. Il existe donc une responsabilité académique insécable de la liberté académique.

Paul Ricœur a mis en avant le principe d'imputation qui sous-tend la responsabilité<sup>2</sup>. Celui-ci est décrit comme la recherche d'une correspondance entre une action et une personne qui, précisément, doit être en condition de prendre des décisions librement pour que son action lui soit imputée. Le principe d'imputation obéit alors à un temps d'évaluation puis éventuellement de récompense ou de sanction voire les deux selon le modèle de la comptabilité analytique : d'un côté, les recettes ; de l'autre, les dépenses. Ainsi caractérisée, la responsabilité est un processus. Une conséquence de cette définition est la mise en lumière du moment de la décision, c'est-à-dire le rôle primordial que joue celui qui prend la décision : l'acteur. Dans le cas étudié, il s'agit du père de la Réforme : Martin Luther. On pourrait en déduire que les facteurs, les causes entourant la prise de décision, c'est-à-dire l'acte d'écrire et de publier contre les juifs, et donc le contexte dans lequel évolue l'acteur passent au second plan. Or, il n'en est rien. Il ne peut exister de décision librement consentie et prise sans la détermination des motivations de l'acteur. On touche alors au cœur du problème de la responsabilité : comment caractériser une manière de raisonner ? Quelle est la part du choix personnel librement exprimé dans la prise de décision ? Existe-t-il d'autres raisons dans l'implication personnelle, notamment un contexte collectif ? Ces questions centrales demeurent lorsqu'il s'agit d'exercer et de définir une responsabilité, en l'occurrence celle de Luther à l'encontre des juifs.

Ainsi, les quatre contributions qui suivent sont extraites de la journée d'étude « Luther et les juifs » qui s'est tenue à l'Université de Lausanne le 18 octobre 2017. Pierre Savy retrace les difficultés inhérentes à l'édition présente de l'ouvrage de Luther sans passer sous silence les encouragements et les reniements du monde éditorial. À n'en pas douter ces hésitations témoignent d'un certain malaise du monde éditorial en général devant de tels écrits, et c'est tant mieux. En effet, publier un tel texte renvoie inmanquablement à la préhension de l'antisémitisme aujourd'hui. En somme, faut-il renoncer à publier une édition critique au risque d'un réemploi dans les cercles antisémites ou bien faut-il justement publier

<sup>2</sup> Paul RICŒUR, « Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique », *Esprit* (novembre 1994), p. 28-48, repris dans *Le Juste*, 1, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

pour éclairer une face méconnue de Luther dans ses affres personnelles et son contexte collectif? Comprendre plutôt que taire est le choix de Pierre Savy et de son éditeur. Il montre que la virulence de Luther à l'égard des juifs lui appartient bien; d'autres réformateurs refusèrent de tels amalgames. La thèse d'un Luther fruit de son époque en devient partielle. Loin d'être isolés, les propos de Luther témoignent de toute l'amertume ressentie lorsqu'il réalise que les juifs ne se convertiront pas à son christianisme malgré des espoirs initiaux. Enfin, s'il est difficile d'assigner à Luther une responsabilité effective dans les crimes commis contre les juifs après sa mort, il ne peut être nié une réception des écrits antisémites de Luther pour justifier l'antisémitisme moderne. Dans cette perspective, Jacques Ehrenfreund étudie la place du peuple juif dans la pensée allemande après Luther. Jacques Ehrenfreund met en avant les continuités entre l'antijudaïsme traditionnel et l'antisémitisme moderne, sans omettre les différences, notamment la différence entre l'antisémitisme moderne et l'antijudaïsme chrétien. Par exemple, le motif de l'exclusion des juifs pour réconcilier l'ensemble de la société traverse les époques. L'étude de Jacques Ehrenfreund permet de mettre le doigt sur les ressorts multiséculaires qui fondent l'antisémitisme à défaut de le déterminer. Par un effet de miroir, Pierre Gisel profite des propos de Luther sur les juifs pour appeler au réexamen voire à la révision des motifs théologiques qui constituent le cœur du christianisme. Il enjoint d'étudier à frais nouveaux les fondements des idées centrales du christianisme. Il met en avant la tension entre la lecture plurielle des Écritures chez les juifs et la lecture singulière chez Luther, l'héritage plus ou moins assumé de l'ancien dans la nouveauté, la mise en avant de l'universalité au détriment des particularités, et le rapport entre le divin, ce qui en est révélé, l'humain et le monde. Enfin, Danielle Cohen-Levinas partage ses réflexions sur la rencontre entre le judaïsme et l'Europe moderne après Luther. Les questions de la conversion et de l'assimilation des juifs font écho au projet avorté de Luther. Selon plusieurs dimensions, Danielle Cohen-Levinas articule finement le singulier et l'universel qui animent le judaïsme vécu dans l'Europe des modernes. Ainsi constitué le dossier sur Luther et les juifs éclaire les propos scandaleux de Luther sur les juifs et montre leurs réceptions dans le christianisme réformé et le judaïsme moderne.



## PUBLIER *DES JUIFS ET DE LEURS MENSONGES*, DE MARTIN LUTHER

### Retour sur un projet éditorial et scientifique

PIERRE SAVY  
*École française de Rome*

#### Résumé

*L'auteur revient sur la récente édition du traité Des Juifs et de leurs mensonges de Martin Luther, qu'il a publiée en 2015 (la traduction de l'allemand au français étant assurée par Johannes Honigmann). L'auteur considère tour à tour les questions qu'un tel projet éditorial pose, la place du traité dans l'œuvre écrite du réformateur et divers aspects qui tiennent au contenu, théologique notamment, de l'ouvrage et aux enjeux qui en découlent. Ces divers éléments ont leur importance en vue d'une réflexion sur la portée d'une telle publication dans le débat contemporain.*

Au mois de janvier 2015, a paru chez l'éditeur Honoré Champion, dans la « Bibliothèque d'études juives », dirigée par Daniel Tollet, la traduction française, par Johannes Honigmann, du traité antisémite (ou antijudaïque<sup>1</sup>) le plus connu de Luther : *Des Juifs et de leurs mensonges*<sup>2</sup>. Il s'agissait pour nous, qui avons rédigé l'introduction et les notes du volume, de proposer de ce texte fameux, publié en allemand en 1543 et dès l'année suivante en latin<sup>3</sup>, une édition « critique », non pas au sens d'une édition savante comparant différentes leçons et établissant ainsi un texte fiable, mais au sens trivial du terme « critique » : on se préoccupait en 2015,

<sup>1</sup> Nous n'ignorons pas que l'usage de la catégorie d'« antisémitisme » pour qualifier des réalités anciennes peut être discuté. On le distingue parfois de l'« antijudaïsme », qui renverrait à une hostilité religieuse et non raciale. Nous croyons pourtant l'usage de la catégorie d'« antisémitisme » parfaitement légitime. Nous nous en expliquons rapidement *infra*.

<sup>2</sup> Martin LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges (1543). Édition critique*, traduction Johannes HONIGMANN, édition, introduction et notes de Pierre SAVY, Paris, Honoré Champion (« Bibliothèque d'études juives », 55), 2015, 214 p. + 3 p. h.-t. Les citations du traité que nous ferons *infra* viennent de cette édition, qui sera désormais désignée simplement comme LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*.

<sup>3</sup> *Von den Juden und iren Lügen*, Wittemberg, Hans Lufft, 1543 ; *De Judaeis et eorum mendaciis*, Francfort, Peter Brubach, 1544.

pour diverses raisons encore compréhensibles et même inchangées quelques années plus tard, de prendre toute distance avec le contenu odieux du texte et avec ses possibles usages contemporains.

Le présent article entend revenir rapidement sur ce projet éditorial et scientifique formé au milieu des années 2000 et achevé en 2015, avant de présenter la place du traité dans l'œuvre écrite du réformateur, le contenu de ce texte et particulièrement ses enjeux théologiques ; cela afin de contribuer à une réflexion sur la portée d'une telle publication dans le débat contemporain.

### 1. Le projet éditorial

Quiconque s'intéresse à la question de l'antijudaïsme et de l'antisémitisme de tradition européenne et chrétienne dans la longue durée finit par tomber sur la mention d'écrits violemment hostiles aux Juifs écrits par le grand réformateur Martin Luther. Léon Poliakov évoque ces textes dans le premier tome de son *Histoire de l'antisémitisme*, classique entre les classiques publié en 1955<sup>4</sup>. Mais, tandis que les grands textes de Luther étaient traduits en français, depuis longtemps pour certains, ceux-là ne l'étaient pas. On conçoit que, dans l'œuvre immense du réformateur, les travaux les plus puissants sur le plan théologique et philosophique aient retenu d'abord l'attention des traducteurs francophones, protestants bien souvent. Mais, tout de même, au regard de son importance comme source historique, l'absence d'une traduction française du principal traité contre les Juifs, plus de cinquante ans après la publication du livre de Poliakov ou plus de quarante ans après celle de *L'Enseignement du mépris*, de Jules Isaac<sup>5</sup>, pouvait surprendre, d'autant que le texte était disponible en diverses langues : en allemand, mais aussi en anglais<sup>6</sup> et même en italien, en poche, dans une excellente édition donnée par Adriano Prosperi (introduction) et Adelisa Malena (annotation)<sup>7</sup>. C'est cette dernière édition qui inspira notre projet.

Il y avait cependant, entre lui et le livre réalisé, bien des difficultés, dont nous allons à présent proposer un bref récit : difficulté de trouver un

<sup>4</sup> Léon POLIAKOV, *Du christ aux Juifs de cour (Histoire de l'antisémitisme, 1)*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

<sup>5</sup> Jules ISAAC, *L'Enseignement du mépris. Vérité historique et mythes théologiques*, Paris, Fasquelle, 1962.

<sup>6</sup> « On the Jews and Their Lies », éd. Martin H. BERTRAM, in : *Luther's Works*, Helmut T. LEHMANN dir., Philadelphie, Fortress Press, 1971, t. 47, p. 137-306, sans compter diverses éditions non scientifiques et autres mises en ligne sur internet par des maisons d'extrême-droite.

<sup>7</sup> Martin LUTHER, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, éd. Adelisa MALENA, Turin, Einaudi, 2000, qui comprend Adriano PROSPERI, « Introduzione », p. VII-LXX.

traducteur, car la langue de Luther fait peur, par sa difficulté propre et par son caractère de « monstre sacré » de l'allemand moderne, quasi inventeur de la langue germanique moderne, monument théologique, philosophique et littéraire. Celle de trouver un éditeur ensuite. Après avoir essayé divers refus, motivés souvent par la crainte que la publication de ce traité fût « mal perçue », nous trouvâmes une maison parisienne bien connue qui accepta le livre. Mais, alors que son impression était imminente (et que donc le livre était « fait » : mis en page, relu et même pourvu d'un index), cette maison, manquant de courage ou de discernement, annula le livre tel qu'on l'avait conçu, de peur que, en pleine affaire des mensonges du grand-rabbin Gilles Bernheim (nous étions au printemps 2013), la publication d'un livre traitant *Des Juifs et de leurs mensonges* fit scandale – comme si l'édition savante et, répétons-le, critique d'un texte de 1543 allait susciter des reproches, voire, qui sait, quelque attaque provenant de quelque coterie redoutable.

Au-delà de l'anecdote et de son caractère extravagant, quel enseignement tirer de cette mésaventure ? Que nous dit-elle du monde du livre, des enjeux qui le déterminent, de son fonctionnement propre ? On voit d'abord combien ce champ, soumis à des obligations de rentabilité et de bonne renommée, est perméable à l'actualité et combien il est parfois craintif. Une peur dont on admet, dans le doute, qu'elle était peut-être « bien intentionnée » retint ainsi un éditeur de faire œuvre utile ; heureusement, un autre éditeur, le parisien Honoré Champion, grâce à une direction de collection (déjà nommée) et une direction (celle de la maison d'édition suisse Slatkine) mieux avisées, ne s'en priva pas, et ne s'attira pas les foudres que redoutait son concurrent.

Sur le plan du savoir, l'affaire confirme ce dont l'on se doute déjà, à savoir que, dans l'Europe du début du <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle, pour des raisons historiques évidentes, ce qui touche aux Juifs est une question délicate, qu'obscurcit bien vite la surimposition d'enjeux anachroniques et idéologiques. Y compris, et la chose se fait un peu plus étonnante, quand il s'agit d'un texte érudit, difficile, vieux de presque cinq siècles, et relevant d'un âge de l'antisémitisme si différent de celui qui agite nos sociétés contemporaines. Nous venons d'assurer que l'« on s'en doute déjà » car, au vrai, il est dans l'histoire éditoriale récente divers exemples d'« affaires » où l'histoire médiévale des Juifs a pu jouer un rôle crucial et sembler d'une étonnante actualité : qu'il suffise d'évoquer les textes de Shlomo Sand, en particulier le plus fameux, *Comment le peuple juif fut inventé* (2008), qui convoquait des faits historiques appartenant à l'histoire de l'Antiquité (exils des premiers siècles de l'ère chrétienne) ou du Moyen Âge (conversion des Khazars) pour servir un dessein idéologique explicite<sup>8</sup> ; ou encore les *Pâques de sang*, d'Ariel Toaff (2007), qui, sans qu'aucune découverte

<sup>8</sup> Shlomo SAND, *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008.



documentaire ne vint soutenir cette thèse absurde, jugeait possible que des Juifs du xv<sup>e</sup> siècle aient fait un usage rituel de sang humain<sup>9</sup>. Le médiéviste sait que travailler sur une époque reculée ne le met pas à l'abri des récupérations et des appropriations contemporaines. Dans son *Apologie pour l'histoire*, Marc Bloch traitait précisément de « la limite de l'actuel et de l'inactuel », dont il assurait qu'elle était « loin de se régler nécessairement sur la mesure mathématique d'un intervalle de temps ». Il racontait comment, jeune professeur, il reçut un avertissement instructif :

Avait-il si tort, mon brave proviseur qui, dans le lycée languedocien où je fis mes premières armes de professeur, m'avertissait de sa grosse voix de capitaine d'enseignement : « Ici, le dix-neuvième siècle, ce n'est pas bien dangereux. Mais quand vous toucherez aux guerres de religion, soyez très prudent. »<sup>10</sup>

Temps et espace sont des notions qui se détendent ou se resserrent : dans le Languedoc de l'entre-deux-guerres, l'histoire des guerres de religion, celle du premier âge moderne donc, est plus brûlante et paraît donc plus « proche » que tel autre événement historique moins éloigné dans le temps. Une actualité tendue peut rendre problématique un texte ancien et oublié. C'était manifestement le cas de ce traité de Luther. Pour comprendre pourquoi, il convient de le présenter.

## 2. Le traité, les traités, le corpus

À première vue, *Des Juifs et de leurs mensonges* n'est pas un texte isolé : il existe plusieurs textes de Luther sur et / ou contre les Juifs ou le « judaïsme ». Ceux dont l'objet principal et explicite est les Juifs ou le judaïsme sont au nombre de cinq : *Que Jésus-Christ est né juif* (1523) ; *Épître contre les Sabbatariens* (1538) ; et en 1543, *Des Juifs et de leurs mensonges*, *Du nom ineffable et de la lignée du Christ* et *Des dernières paroles de David*. Mais la constitution de ces textes en corpus ne va pas de soi. Elle est allée de pair avec l'« avènement » du thème « Luther et les Juifs » dans l'historiographie. Il apparaît dans les années 1920 en Allemagne, grâce à la publication scientifique des œuvres de Luther – et, sans doute, à une sensibilité nouvelle à la question – ; il est fort présent ensuite, on se doute comment, sous le nazisme (1933-1945) ; et, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, il s'est souvent imposé comme une question d'importance, dans une perspective bien sûr parfaitement opposée à celle des années 1920-1940. Mais ce n'est en fait que depuis les années 1970-1980 que cette question est devenue, pour ainsi dire, inévitable, l'année 1983 (500<sup>e</sup> anniversaire de la naissance

<sup>9</sup> Ariel TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologne, Il Mulino, 2008.

<sup>10</sup> Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* [1949], Paris, A. Colin, 1974, p. 43.

de Luther, 50<sup>e</sup> anniversaire du III<sup>e</sup> Reich) et son lot de publications sur le thème jouant un rôle certain dans son «avènement»<sup>11</sup>. Un travail de synthèse sur Luther ne peut désormais ignorer la question, jadis considérée comme mineure, de son point de vue sur les Juifs.

Or, si ces écrits désormais nombreux *sur* «Luther et les Juifs» se nourrissent bien d'écrits *de* Luther sur les Juifs et contre eux (tant il est vrai que le réformateur a maintes fois exprimé son avis sur eux et sur leur lecture des Écritures), il est moins certain que la catégorie des «écrits juifs» soit bien fondée<sup>12</sup>. Apparue dans les éditions savantes seulement dans les années 1920, sous le nom de *Judenschriften*, elle risque de faire oublier qu'il est, dans l'œuvre pléthorique de Luther, bien d'autres écrits qui portent, eux aussi, sur les Juifs (comme par exemple les *Propos de table*<sup>13</sup>) ou sur l'exégèse juive sans appartenir à ce groupe des «écrits juifs», point d'autant plus important que l'exégèse occupe une place fondamentale dans l'œuvre de Luther, qui n'a pas de caractère systématique. En outre, ne retenir que ces textes risque d'avoir un effet déformant. Une peu indulgente sélection, mettant bout à bout quelques pages sur les milliers de pages que compte une œuvre, permet de constituer ce que l'on pourrait appeler une «anthologie négative», un «bêtisier» : un ensemble significatif, sans aucun doute, et qu'on ne peut balayer du revers de la main ni cacher comme la poussière sous le tapis, mais un ensemble peu représentatif.

### 3. La position changeante de Martin Luther

Dans la dernière saison de sa vie, quoique celle-ci ait été récemment revisitée en un sens plus nuancé que ce qu'écrivait Lucien Febvre dans sa biographie (concentrée sur la jeunesse du réformateur)<sup>14</sup>, Luther s'assombrit,

<sup>11</sup> De ces années date un livre important sur la question : Heiko A. OBERMAN, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin, Severin u. Siedler, 1981 (dont il existe une traduction anglaise : *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Philadelphie, Fortress Press, 1984).

<sup>12</sup> Sur cette question, voir Thomas KAUFMANN, «Luthers "Judenschriften" in ihren historischen Kontexten», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen aus dem Jahre 2005. Philologisch-Historische Klasse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 479-586 ; ID., *Luthers «Judenschriften». Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 ; et, plus synthétique, ID., *Les juifs de Luther* [2014], Genève, Labor et Fides, 2016.

<sup>13</sup> Sur les *Tischreden*, qui sont publiés dans quelque six volumes de l'édition de Weimar (1912-1921), voir *Propos de table (Tischreden)*, éd. Louis SAUZIN, Paris, Mouton, 1932 (qui n'est évidemment pas une édition intégrale), et Nicole de LAHARPE, *Image de l'autre et image de soi. Les stéréotypes nationaux dans les «Tischreden» de Luther*, Paris, P.U.F., 1992.

<sup>14</sup> Matthieu ARNOLD, *Luther*, Paris, Fayard, 2017 ; Lucien FEBVRE, *Martin Luther, un destin*, Paris, Rieder, 1928.

ses écrits et ses discours se font plus violents, et il campe sur des positions toujours plus conservatrices ; et c'est alors qu'il publie ses textes tristement célèbres sur les Juifs. Il meurt à Eisleben, le 18 février 1546, quelques jours à peine après y avoir prononcé une dernière « admonestation contre les Juifs » (14 ou 15 février 1546, « Eine Vermahnung wider die Juden »). On a pu récemment, dans une étude précise du travail de Luther et du rapport qu'il entretint avec les écrits antijuifs de 1543, souligner la part de la peur, de la fureur et du chagrin (consécutif à un deuil) dans la rédaction de ces traités<sup>15</sup>.

Voilà qui invite les historiens de la pensée de Luther à réfléchir aux évolutions de celle-ci. La thèse dominante est qu'il s'est produit un revirement concernant les Juifs : l'historiographie insiste sur une fracture entre une période relativement bienveillante (dans l'espoir d'une conversion des Juifs au christianisme, il faut le souligner) et une autre, à laquelle appartient *Des Juifs et de leurs mensonges*, bien plus hostile. De ses premières prises de position jusqu'à 1530 environ, Luther se tint sur des positions modérées concernant les Juifs voire favorables à eux, du moins si on les situe dans le contexte général, féroce et hostile. En 1523, Luther publie ainsi un traité qui fait beaucoup pour ancrer l'idée de sa bienveillance, en particulier en raison de son titre fort éloquent : *Que Jésus-Christ est né juif*. Cependant, le dessein convertisseur y est clair, comme y est claire l'adhésion de Luther à l'idée centrale de la théologie de la substitution, à savoir que le christianisme est la vérité (« la foi de leurs pères ») tandis que le judaïsme est erroné :

J'ai bon espoir, quand on traitera amicalement les Juifs et qu'on les instruira convenablement par la Sainte Écriture, que beaucoup d'entre eux deviendront de vrais chrétiens et retourneront à la foi de leurs pères, les prophètes et les patriarches, alors que maintenant on ne fait que les en écarter en rejetant leur religion, en refusant d'en faire le moindre cas et en les traitant avec orgueil et mépris. Si les apôtres, qui étaient aussi des Juifs, avaient agi avec nous, païens, de la même manière que nous, païens, agissons avec les Juifs, jamais aucun païen ne serait devenu Chrétien.

Mais quelques lignes plus bas, les lignes sur la « race », qui font écho au titre même du volume, convainquent de la bienveillance de Luther, et paraissent très fortes :

Et même si nous nous glorifions hautement, nous n'en sommes pas moins des païens, alors que les Juifs, eux, sont de la race du Christ. Nous sommes des beaux-frères et des étrangers, eux sont des parents directs, des cousins et des frères de notre Seigneur<sup>16</sup>.

Voilà qui, ajouté à une proximité de la Réforme avec le judaïsme, par certains aspects (en vrac, et sans pouvoir développer : méfiance envers les

<sup>15</sup> Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*, op. cit.

<sup>16</sup> Nous citons d'après la traduction française : Martin LUTHER, *Œuvres*, t. 4, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 51-76, ici p. 56-57.

images, refus de la médiation cléricale du salut, accent mis sur les Écritures, connaissance de l'hébreu ; inversement, signalons que le premier regard juif sur la Réforme fut favorable<sup>17</sup>), et ajouté à des éléments biographiques tenus (comme, dès les années 1510, la prise de position de Luther aux côtés de l'humaniste Johannes Reuchlin, qui s'opposait aux dominicains de Cologne désireux de faire brûler le Talmud), nourrit la thèse d'une première partie de son existence où Luther aurait été bienveillant et tolérant.

Puis vient son revirement, vers 1530. Déçu par l'obstination du « peuple à la nuque raide », qui ne prend pas, du moins pas massivement, le parti de la conversion au christianisme, profondément inquiet aussi du fait des progrès accomplis par les « judaïsants », Luther se fait hostile aux Juifs. Il ne se soucie plus de les convertir et désire au contraire défendre les chrétiens de tout contact avec eux. Le texte illustrant cette position nouvelle est bien celui que Luther publie en 1543. *Des Juifs et de leurs mensonges* sort en janvier 1543, est réédité dès la même année et traduit en latin l'année suivante par Justus Jonas, proche ami de Luther. De nouveau, il est intéressant de citer le début du texte : il présente le traité comme une œuvre de circonstance (ce que rien ne nous oblige à croire, du reste, de même que, quelques lignes plus bas, rien n'assure que cette histoire de destinataire et de texte perdu<sup>18</sup> n'est pas un artifice littéraire). Il mentionne aussi les progrès des sectes judaïsantes, que nous évoquions à l'instant :

J'avais certes pris la ferme résolution de ne plus rien écrire ni sur les Juifs, ni contre les Juifs. Mais comme j'ai appris que ces gens misérables et incorrigibles ne cessent d'attirer à eux certains des nôtres, chrétiens, j'ai fait publier ce petit livre, afin qu'on me reconnaisse comme un de ceux qui ont résisté à ces entreprises toxiques des Juifs et qui ont averti les chrétiens de se méfier [d'eux]. [...]

Cher monsieur et bon ami, j'ai reçu un écrit dans lequel un Juif débat avec un chrétien dans l'intention de retourner les paroles des Saintes Écritures (celles que nous avançons en soutien de notre foi en notre Seigneur Jésus-Christ et en sa mère, Marie) et de les interpréter de façon bien différente, son but étant de renverser les fondements de notre foi.

À cela, je vous fais et je lui fais la réponse suivante. Je ne cherche pas à me disputer avec les Juifs ou bien à apprendre d'eux de quelle façon ils interprètent ou comprennent les Écritures, tout cela, je le sais déjà. Je cherche encore moins à convertir les Juifs, car cela est chose impossible, et les deux excellents hommes,

<sup>17</sup> Sur ce point, voir Haim Hillel BEN-SASSON, « The Reformation in Contemporary Jewish Eyes », *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4 (1970), p. 239-326.

<sup>18</sup> Le texte est censément destiné à Wolf (ou Wolfgang) Schlick de Falkenau, lequel aurait, au printemps 1542, fait parvenir au réformateur un libelle polémique (inconnu de nous) écrit par un Juif pour répondre à l'*Épître contre les Sabbatariens*, où Luther attaquait cette secte aux tendances vétérotestamentaires marquées, anabaptiste et observant le *shabbat*. Ce serait donc un texte de circonstance, écrit en vitesse pour un ami : que l'histoire soit vraie ou non, il est clair que ce traité « destiné » au comte Schlick est en fait envisagé comme un livre qui doit être publié et qui l'est en effet, sans tarder.

Nicolas de Lyre et Paul de Burgos, nous ont entre autres choses fidèlement décrit pour les 100 ou les 200 ans à venir les façons malhonnêtes de l'exégèse juive tout en les réfutant splendidement<sup>19</sup>.

#### 4. Structure et nature du traité

Ce cadre étant posé, le traité poursuit avec une introduction un peu plus fournie (huit paragraphes); viennent ensuite quatre grandes parties, clairement identifiables à la lecture; et un appendice conclusif.

La première des quatre parties porte sur les privilèges dont se targuent les Juifs, ces « vantardises » que Luther refuse et réfute. Elles sont elles-mêmes au nombre de quatre : leur lignage et leur noble origine ; le lien qu'ils entendent instaurer avec Dieu par la circoncision ; la détention de la Loi, révélée à Moïse au mont Sinaï ; et leur droit sur une terre. Tout cela ne pèse guère, à en croire Luther, car seule la grâce peut justifier un homme – où l'on retrouve un des traits saillants voire l'essentiel de sa théologie, qui est une « théologie de la grâce ».

La deuxième partie du traité, la plus longue, porte sur l'exégèse de passages bibliques qui font figure de « classiques » de la polémique judéo-chrétienne médiévale. On y trouve quatre points, de nouveau : Genèse 49 ; puis 2 Samuel 23 ; ensuite Aggée 2 ; enfin Daniel 9. Ces textes sont évidemment interprétés dans le sens chrétien traditionnel, c'est-à-dire pour montrer le caractère messianique de Jésus, que les Juifs refusent de reconnaître bien que, à en croire Luther, il soit déjà annoncé par la Bible juive elle-même. Outre ces quatre points principaux, on trouve d'importantes digressions : l'une, à la fin du point consacré à 2 Samuel, porte sur Jérémie ; l'autre, dans la partie sur Daniel, expose la vision de l'histoire juive par Luther et présente à ce titre le plus grand intérêt : elle révèle parfaitement la conception que se fait Luther de ce problème à la fois théologique et historique.

La troisième partie du livre envisage les « calomnies » juives au « sujet des personnes », c'est-à-dire sur Jésus et Marie ; elle présente aussi un certain nombre de superstitions antijudaïques médiévales, qui accusent les Juifs de maudire les chrétiens et d'avoir envers eux des comportements hostiles.

La quatrième et dernière partie de *Des Juifs et de leurs mensonges*, la plus souvent citée par les historiens, consiste en un ensemble de « recommandations » de Luther sur l'action à mener concernant les Juifs ; certaines sont adressées aux « princes et seigneurs », puis d'autres aux « pasteurs et prédicateurs ». La première liste comporte de terribles passages, les seuls couramment cités dans l'historiographie :

Premièrement, qu'on incendie leurs synagogues et qu'on recouvre de terre et ensevelisse ce qui refuse de brûler, afin que plus personne n'en voie la moindre trace pour toute l'éternité. [...]

<sup>19</sup> LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, p. 46-47, soit l'incipit du traité.

Deuxièmement, qu'on abatte et qu'on rase leurs maisons de la même façon, car ils y pratiquent exactement la même chose que dans leurs synagogues. On n'aura qu'à les regrouper ensuite sous un toit ou dans une étable, comme les Tsiganes, afin qu'ils sachent qu'ils ne sont pas les maîtres dans notre pays, comme ils s'en vantent, mais plutôt exilés et captifs, comme ils s'en lamentent sans cesse à hauts cris lorsqu'ils s'adressent à Dieu à notre propos.

Troisièmement, qu'on leur confisque tous les livres de prière et tous les exemplaires du Talmud, lesquels enseignent cette idolâtrie, ces mensonges, ces malédictions et ces blasphèmes.

Quatrièmement, qu'on interdise à leurs rabbins, sous peine de mort, de continuer à enseigner, car ils ont perdu tout droit d'exercer un tel magistère, parce qu'ils retiennent les pauvres Juifs prisonniers de la parole de Moïse [...].

Cinquièmement, qu'on interdise aux Juifs la libre circulation, car ils n'ont rien à faire sur le territoire étant donné qu'ils ne sont ni seigneurs, ni fonctionnaires, ni marchands ni rien de la sorte, il faut qu'ils restent chez eux. [...]

Sixièmement, qu'on leur interdise l'usure et qu'on leur confisque toute monnaie et tous bijoux en argent et en or, et qu'on les mette de côté.

Septièmement, qu'on donne aux jeunes Juifs et aux jeunes Juives vigoureux un fléau, une hache, une houe, une pelle, une quenouille, un fuseau et qu'on les laisse gagner leur pain à la sueur de leur nez [*sic*] [...]<sup>20</sup>.

Luther ajoute au volume un appendice conclusif.

Le traité, disons-le, paraît composé dans la hâte : il arrive que son auteur omette de revenir à un thème qu'il a annoncé plus haut et la structure que nous avons présentée à l'instant peut, à la lecture, sembler peu convaincante. Ce traité n'est pas censé être lu par des Juifs, mais par des « Allemands » (que Luther distingue des Juifs), par des chrétiens, afin de fortifier leur foi. Luther le dit nettement, à plusieurs reprises : c'est « afin de raffermir » la foi chrétienne qu'il écrit : « Nous ne parlerons pas avec les Juifs, nous parlerons d'eux et de leurs actes, afin que nos Allemands en aient eux aussi connaissance. »<sup>21</sup>

Pour toucher ces lecteurs, Luther emprunte aux registres les plus bas comme à la théologie savante, comme s'il n'avait pas voulu choisir. En bonne rhétorique, pour éduquer son lecteur, l'auteur s'efforce de l'émouvoir et de l'amuser tout à la fois, et il passe par de très nombreuses formes d'oralité, voire de vulgarité. Cela tient en partie au fait que ce livre est théoriquement adressé à un ami de Luther, ainsi que nous l'avons signalé. Mais les traces d'oralité ne se limitent pas aux adresses à ce destinataire. On en trouve tout au long du livre. Le résultat est un texte très hétérogène, savant et vulgaire, sérieux mais pas dépourvu d'humour, inacceptable mais posant aussi de vraies questions (en tout cas celle de la conciliation entre élection et exil, entre élection et souffrances), parfois capable d'un certain souffle ou d'une ironie piquante, voire terrible.

<sup>20</sup> LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, p. 164-170.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 48.

D'ailleurs, des divers textes contre les Juifs écrits par Luther à la fin de sa vie, le « pire » – en termes de véhémence, de vulgarité, de violence – n'est sans doute pas *Des Juifs et de leurs mensonges*, mais plutôt *Du nom ineffable et de la lignée du Christ*.

### 5. L'antijudaïsme de Luther

Quels sont les arguments mobilisés par Luther et quel antijudaïsme définissent-ils ? Écartons un lourd contresens, pour commencer : l'antijudaïsme de Luther ne fait nullement de lui un néo-marcionite, un chrétien qui refuserait les racines juives du christianisme (et serait donc hérétique). Luther l'écrit clairement : « Il y a deux sortes de Juifs ou d'Israël. La première, c'est celle que Moïse a conduite d'Égypte [...]. Les autres Juifs, ce sont les Juifs de l'empereur, pas les Juifs de Moïse. »<sup>22</sup> Il ne refuse donc pas la période juive de la révélation et se réclame même souvent d'elle contre les Juifs qui lui sont contemporains. Mais, selon un argument classique, il juge fausse et même mensongère l'interprétation juive (postérieure, rabbinique) de la Bible (la Bible juive s'entend : l'« Ancien Testament » des chrétiens). On retrouve dans les textes de 1543 des arguments que Luther avait déjà développés dans *Que Jésus-Christ est né juif* : les deux traités sont à la fois diamétralement opposés (quant à leur ton, au sentiment qui les anime et à leur finalité) et proches. Pour Luther, en somme, les rabbins sont ennemis de l'Écriture. L'un de ses principaux arguments est que l'exil des Juifs prouve leur aveuglement. Ce thème est classique (voir Augustin), mais Luther lui consacre un long développement pour le dénoncer avec une véhémence et une insistance peu communes : « [les Juifs] ne peuvent plus rien entendre, voir, sentir de leurs propres Écritures révélatrices, qu'ils lisent tous les jours avec des yeux aveugles sur lesquels ils ont laissé pousser un cuir plus épais que l'écorce du plus gros chêne. »<sup>23</sup> Leur déchéance est la preuve qu'ils ne constituent pas le peuple de Dieu. Et, au lieu de le reconnaître, les Juifs s'entêtent dans leur erreur fondamentale : le refus du caractère messianique de Jésus. Le nœud est là : mensonge il y aurait de la part des Juifs sur leur trésor, la Bible. C'est bien leur principal tort : la production de ces « mensonges » qui sont présents dans le titre même de l'œuvre. Il s'agit d'une déformation délibérée de la Bible et non d'une erreur naïve ; mais s'agit-il d'un mensonge conscient (ce qui paraît le plus probable : mais en toute rigueur une telle hypothèse contraint à penser que les rabbins savent que Jésus est le messie, ce qui est étrange), ou bien d'un propos tenu de mauvaise foi et auquel ils finiraient par croire ? Il est malaisé de répondre à cette question importante.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 63.

Il est un autre point où se noue le conflit avec le judaïsme : la question chrétienne de la justification (ou du salut) et celle du rapport à la parole de Dieu. Voilà qui permet de mieux comprendre ce qui, dans le fait juif, saisit et retient Luther. Et voilà qui importe grandement à qui s'intéresse à la dimension théologique du désaccord. On conviendra que l'identité chrétienne passe par l'identité juive, ne serait-ce que celle de Jésus et de l'« Ancien Testament » : qui dit « retour à l'Écriture » (*sola scriptura*) dit donc face à face avec le judaïsme. Mais il nous semble que cela ne suffit pas à expliquer tout à fait l'hostilité de Luther au judaïsme et à rendre compte de sa force. Cette hostilité tient aussi à une divergence radicale sur des questions cruciales, au premier rang desquelles se trouve celle du salut. Le réformateur juge que les Juifs croient en une justification par les œuvres (peu importe ici que la perspective juive, sans limiter l'importance des « bonnes actions » – *ma'asim tovim* –, soit en fait peu sotériologique), ce qui les rapproche de la position catholique et les éloigne d'une « théologie de la grâce », sans œuvres. S'agissant du rapport à la Bible et à Dieu, deuxièmement, la différence est flagrante : dans l'idée juive d'une Loi orale (distincte de la Loi écrite) et donc d'une liberté d'interprétation du texte, Luther ne voit qu'une infâme déformation rabbinique et il refuse comme de l'orgueil l'idée que, à l'instar de Moïse plaidant auprès de Dieu à diverses reprises dans la Bible, les Juifs se parent de la capacité de changer les décisions de Dieu<sup>24</sup>. Ajoutons le mépris de Luther envers les cérémonies et le ritualisme, qui marquent profondément catholicisme et judaïsme selon Luther.

Divers éléments confluent donc dans l'antijudaïsme complexe de Martin Luther. Des thèmes anciens comme le déicide, l'« entêtement », le caractère « charnel » voisinent avec des thèmes plus récents, plus « médiévaux », comme l'animalité, la saleté, l'amour de l'or ; des arguments antijudaïques lourds, de type théologique (caducité de l'Alliance, annonce de Jésus comme Messie), avec des arguments antisémites triviaux. C'est une forme de synthèse entre antijudaïsme populaire et arguments polémiques savants, d'une part ; entre vieux fond antijudaïque chrétien et théologie protestante nouvelle, d'autre part.

C'est que, pour Luther, les Juifs constituent un vrai danger. Voilà qui, quand on sait leur rareté et leur faiblesse dans l'Europe du xvi<sup>e</sup> siècle, pourrait faire sourire, si l'on ignorait que l'antisémitisme le plus cruel s'est lui aussi nourri et se nourrit encore de cette croyance en une domination juive du monde. Cette peur est véritable. Elle est liée à la peur du diable (« le dieu qui régit le monde, c'est le Diable », lit-on dans le premier paragraphe

<sup>24</sup> Dans le Talmud de Babylone, *Baba Metsi'a* 59b, Rabbi Josué et Rabbi Jérémie s'opposent à une interprétation de Rabbi Éliézer que défendait pourtant la « voix céleste ». Pour justifier son opposition à cette dernière, Rabbi Jérémie plaide que la Torah a été donnée : dans le monde d'après la révélation, c'est la majorité qui impose son interprétation. Sur quoi Dieu dit en riant que ses enfants l'ont vaincu.



du traité) et renforcée par la peur des progrès des pratiques « judaïsantes » et par la conviction du rôle mortifère joué par l'usure juive, maintes fois évoquée dans le traité<sup>25</sup>. La légitimation de la haine des chrétiens pour les Juifs passe par cette haine prêtée aux Juifs. D'où la croyance, souvent ignorée voire niée dans l'historiographie, en la véracité des accusations de crimes portées contre les Juifs depuis le Moyen Âge<sup>26</sup>. Ils font certainement plus et pire que ce qu'on sait ou qu'on apprend à leur sujet. Comment dire alors, sauf à ne pas lire *Des Juifs et de leurs mensonges* jusqu'au bout, que Luther n'y croit pas ? Cette idée du danger que font courir les Juifs n'est pas nouvelle, mais elle est très forte chez Luther, qui subit pleinement l'influence d'Antonius Margaritha, dont l'ouvrage présentant « la croyance juive » (*Der ganz jüdisch Glaub*), en 1530, entend prouver la dangerosité des Juifs, résultant de leur hostilité aux chrétiens. On sait que le renversement des rapports entre l'agresseur et la victime peut être un ressort de l'agression d'une minorité, alors décrite comme une menace par ses persécuteurs.

L'idée liminaire de Luther est celle d'un insupportable orgueil juif du fait de leur lignage, de leur sang, de leur naissance : mais n'est-ce pas là, sans le mot, une accusation de racisme ? Non pas que Luther prête aux Juifs la notion d'une race biologiquement définie ; mais on voit mal pourquoi l'idée que la naissance porte des mérites partagés par un peuple entier ne pourrait être qualifiée de « racisme » avant la lettre. Si les Juifs (tels que les présente Luther) sont alors capables de former cette opinion abjecte, il est évident que les chrétiens le sont aussi. Toutefois, si l'on admet la possibilité de l'antisémitisme, il reste qu'il s'agit d'une hostilité d'abord religieuse. Nul doute que les Juifs sont des hommes, même si, à une occasion, Luther feint d'hésiter sur ce point (évoquant les « saints nobles et circoncis », il ajoute : « je ne sais si je dois ou puis les appeler humains »). Excepté ce passage, Luther parle souvent de leur humanité, certes diabolique, mais indéniable. Et il croit bien en l'existence d'un peuple, indépendante de la foi. Il écrit ainsi : « Encore moins nous écouteront-ils, vu qu'ils ne l'ont jamais fait et qu'ils ne le font toujours pas, alors même qu'ils ont été réfutés par nombre de gens subtils et érudits, dont certains issus de leur propre tribu [...] »<sup>27</sup>

La vérité est que son sentiment à l'égard des Juifs est très mêlé : c'est fondamentalement un sentiment de haine, mais on perçoit aussi son agacement face à leur entêtement et, parfois, son admiration face à leur ferveur et à la constance de leur foi. On voit combien ce texte tardif résulte

<sup>25</sup> On lit par exemple dans LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, p. 141 que les Juifs sont « de vulgaires voleurs et brigands qui, jour après jour, ne mangent pas la moindre bouchée de pain ni ne portent le moindre bout de fil sans nous l'avoir au préalable volé et dérobé au moyen de leur maudite usure » ; « ils vivent donc tous les jours avec femme et enfants de vol et de rapine purs et simples, comme les pires voleurs et brigands, sans la moindre velléité de repentir ».

<sup>26</sup> Voir par exemple LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, p. 183.

<sup>27</sup> LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, p. 82.

d'espérances déçues. Tout cela, l'oxymorique notion de « charité stricte » dont il faut user envers eux, la « *scharfe Barmherzigkeit* », parfois traduite aussi par « âpre miséricorde » ou « charité impitoyable »<sup>28</sup>, le résume bien.

Les mesures préconisées par Luther sont parlantes. C'est fondamentalement à un décret d'expulsion qu'appelle le théologien (« [...] il faut que soyons séparés d'eux et qu'ils soient chassés de notre pays »<sup>29</sup>). Mais il faut aussi rappeler que Luther agite une menace, celle que le peuple déborde les princes s'ils tardent à prendre les mesures qu'il faut. Et il n'est pas loin de l'appel au meurtre quand il écrit :

Et c'est notre faute à nous si nous ne vengeons pas l'abondant sang innocent qu'ils ont versé en persécutant notre Seigneur et les chrétiens pendant 300 ans à l'époque de la destruction de Jérusalem, et qu'ils versent depuis, le sang des enfants (sang qui se voit dans leurs yeux et sur leur peau) ; si, au lieu de les tuer, nous les laissons vivre librement parmi nous [...] <sup>30</sup>.

La solution proposée est l'exil, ou, à la rigueur, la conversion, mais dans des limites importantes : aux yeux de Luther, la conversion des Juifs est rare et souvent douteuse, et ne peut guère résulter que de la grâce. Il se soucie de l'Allemagne et de la chrétienté entière, et soutient donc à diverses reprises que les Juifs doivent aller chez eux – ils ont « leur terre », « leur pays », soit la Judée.

## 6. Conséquences et fortune du livre

Ce livre parvint-il à ses fins ? Influença-t-il le cours de l'histoire ? On ne peut répondre que de façon nuancée : comme Luther s'y attendait, les recommandations de son livre n'ont pas été massivement mises en œuvre (dans un passage, il envisage à regret son échec, jugeant possible que « princes et seigneurs » « [n']interdisent] pas légalement les routes à de tels usuriers [les Juifs] »<sup>31</sup> comme ils le devraient). Toutefois, quelques mesures furent adoptées sous l'influence de ses livres. L'effet de ce traité est petit, mais pas nul. Mais son effectivité historique peut s'inscrire dans une époque postérieure. Cela pose la question difficile de la place de ce livre dans l'histoire.

Sa réception et ses usages furent nombreux à l'époque de sa publication, au XVI<sup>e</sup> siècle. Certains (chrétiens) le condamnèrent. Mais il semble que, passé le XVI<sup>e</sup> siècle, cette partie de l'œuvre du théologien a en fait été assez oubliée. Bien sûr, les textes de 1543 sont parfois lus et cités, mais sans doute moins que ceux des années 1510-1520 (y compris donc *Que Jésus-Christ*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 166.

*est né juif*, qui date de 1523). En particulier, ils paraissent parfaitement ignorés des Lumières allemandes. Publiés de loin en loin isolément ou dans les éditions des œuvres complètes de Luther, ces textes sont utilisés par les savants et les érudits. En somme, leur « retour » sur le devant de la scène commence dans les années 1830-1840, sans du reste que la connaissance que l'on a désormais de ces textes signifie que leur contenu soit communément accepté<sup>32</sup>.

La réflexion sur « Luther et les Juifs » se poursuit au début du xx<sup>e</sup> siècle, et la présence des écrits juifs dans la « *Weimarer Ausgabe* », l'édition de Weimar qui fait référence (les volumes correspondant sont publiés en 1900, 1914 et 1920), achève de les rendre « immanquables ». Cette disponibilité nouvelle du texte s'accompagne de la publication d'un certain nombre d'œuvres notables consacrées aux idées de Luther sur les Juifs et le judaïsme. Dans les années 1930-1940, c'est de récupérations franches et nombreuses qu'il s'agit, dans l'intention de glorifier Luther en héros allemand et de lui faire tenir, en visionnaire, des propos sur les Juifs identiques à ceux que tiennent les nazis, alors au pouvoir en Allemagne. Viennent de nouvelles éditions, complètes ou partielles, isolées ou insérées dans des recueils de textes de Luther. Au chapitre des récupérations, à côté de l'usage par des théologiens nazis de textes de Luther sur les Juifs<sup>33</sup>, l'une des plus célèbres et des plus notables est celle à laquelle procéda Julius Streicher au procès de Nuremberg, en 1946 : le directeur de *Der Stürmer*, ce compagnon de vieille date de Hitler, y déclara que, « en fin de compte, [Luther] serait aujourd'hui à [sa] place au banc des accusés si [*Des Juifs et de leurs mensonges*] avait été versé au dossier du procès »<sup>34</sup>.

Depuis la Seconde Guerre mondiale, ces œuvres disputées ne cessent d'alimenter une intense production historiographique. Certains, en particulier sitôt après le conflit, ont lourdement incriminé Luther. La question de la responsabilité de Luther, qui s'est installée au cœur de la réflexion sur lui, est insoluble. Selon l'heureuse expression d'Adriano Prosperi, il est mis « en procès » : étrange procès en vérité, dont la sentence ne peut apporter satisfaction. Chacun se fera une impression en lisant les textes : pour notre part, il nous semble que, s'il est impossible de considérer ce texte comme innocent, il est ridicule de le juger responsable de l'antisémitisme du xx<sup>e</sup> siècle. L'histoire n'est pas une science permettant l'évaluation de causalités si lointaines et si complexes : ainsi que l'écrit Prosperi encore, « le passé et le présent sont séparés par un profond abysse, et les liens qui les

<sup>32</sup> Sur la réception de ces écrits depuis le xix<sup>e</sup> siècle, voir Harry OELKE, Wolfgang KRAUS, Gury SCHNEIDER-LUDORFF, Axel TÖLLNER et Anselm SCHUBERG (éd.), *Martin Luthers « Judenschriften ». Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

<sup>33</sup> Sur ce point, voir Christopher J. PROBST, *Demonizing the Jews. Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

<sup>34</sup> Cf. Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther, op. cit.*, ch. 6.

unissent ne sont pas les liens superficiels et grossiers qu'un déterminisme facile et déresponsabilisant est porté à voir.»<sup>35</sup>

En somme «Luther n'est pas responsable de la Shoah». Ce qui ne veut pas dire qu'il n'est responsable de rien ou que son texte n'est qu'une curiosité. Les tentatives de l'innocenter ne semblent pas convaincantes. Défendre que les mesures préconisées par Luther envers les Juifs ne sont pas plus dures que celles qui frappent les hérétiques est assez exact, mais chronologiquement approximatif (en 1543, les grandes luttes contre l'hérésie médiévale sont loin) et dénué de pertinence : voilà longtemps que l'on ne tolérait en Occident aucune autre «minorité religieuse» que la minorité juive, et, par ses écrits, Luther revient donc – avec d'autres, il est vrai – sur une tradition bien établie, qui puise à la fois au droit romain, à la politique des papes et aux principaux textes de la tradition chrétienne, et ce depuis plus de mille ans.

D'autres relativisent l'importance du livre en faisant valoir que, comme on l'a déjà signalé, l'antijudaïsme de Luther tient en peu de pages, si on le rapporte à l'ensemble immense de son œuvre. Mais cet argument ne répond en rien sur le fond. Autre solution : banaliser le livre en disant que la haine des Juifs était alors bien partagée. Certes, mais il reste que l'antijudaïsme de Luther n'est pas banal et représentatif d'un antijudaïsme «ordinaire». Parmi les réformés, certains n'exprimèrent pas d'opinion hostile aux Juifs. Et, bien mieux, de grands noms comme ceux de Wolfgang Capiton, Heinrich Bullinger, Andreas Osiander ou Philipp Melanchthon ont pu renier l'héritage antijudaïque : une liste qui n'est ni anodine, ni si brève, et où ne figure pas le nom de Luther.

On peut également, et ceci paraît plus légitime, faire valoir que Luther était, sur d'autres thèmes, capable des mêmes oscillations extrêmes et, surtout, capable de la même violence – par exemple vis-à-vis de la révolte des paysans. C'est un fait : Luther était un homme emporté et véhément, avec une grande «capacité de haine» à l'égard des princes, des Juifs, des «papistes», des fanatiques et d'autres encore. Ce qui distingue son attitude envers les Juifs n'est donc pas la violence et la véhémence du ton : c'est la présence de propositions concrètes.

Pour toutes ces raisons, il me semble que, s'il faut comme historien réfuter tout lien mécanique entre un livre publié en 1543 et des faits massifs et complexes survenus au xx<sup>e</sup> siècle, il ne faut minimiser en rien la violence des positions de ce grand théologien.

<sup>35</sup> Adriano PROSPERI, «Introduzione», *op. cit.*, p. LXX (nous traduisons).

## 7. L'impact d'un projet et la question morale

La publication de la traduction française du traité de Luther en 2015 a sans doute trouvé sa place dans le paysage historiographique, si l'on en juge par son écho médiatique, non négligeable pour un texte difficile – mais il ne nous appartient pas d'en juger, et moins encore d'en faire état. Signalons aussi une décision intéressante, à la fois compréhensible et regrettable : c'est à cause de notre édition que le deuxième tome de l'édition des œuvres de Martin Luther dans la collection de la Pléiade (Gallimard) ne comporte pas le traité *Des Juifs et de leurs mensonges*. Citons les propos du responsable de cette édition, Marc Lienhard, rapportés par *Le Monde* : « Les écrits de Luther contre les juifs publiés en 1543 sont pour nous déplorables. C'est une tache indélébile sur l'image de Luther qu'il ne faut pas occulter (lire ci-contre<sup>36</sup>). Nous ne les avons pas sélectionnés, car une édition critique française du traité *Des Juifs et de leurs mensonges* a paru en 2015 (Honoré Champion). Une autre, du traité *Du nom inconnaisable*, est en préparation. »<sup>37</sup>

Cette dernière mention importe : on doit souligner que de nombreux travaux nouveaux ont été publiés et même que divers projets sont en cours. Le livre de Luther a été republié en Allemagne, et « traduit » en allemand moderne en 2016, et d'autres traités sont publiés ou en voie de l'être<sup>38</sup>. En somme, si déjà il y a une vingtaine d'années le thème « Luther et les Juifs » aurait rempli quelques étagères de bibliothèque et si l'on continue de publier des réflexions sur le thème, en particulier lors du cinquième centenaire de la Réforme (2017)<sup>39</sup>, ce n'est que récemment que l'on s'est mis

<sup>36</sup> Juste à côté se trouve l'article où Roger-Pol Droit recense Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*, op. cit.

<sup>37</sup> Entretien de Marc Lienhard avec Nicolas Weill, *Le Monde*, 21 avril 2017, supplément *Le Monde des livres*, p. 2.

<sup>38</sup> Martin LUTHER, *Von den Juden und ihren Lügen*, éd. Matthias MORGENSTERN, Wiesbaden, Berlin University Press, 2016 ; Martin LUTHER, *Martin Luther und die Kabbala. Vom Schem Hamephorasch und vom Geschlecht Christi*, éd. Matthias MORGENSTERN, Wiesbaden, Berlin University Press, 2017. Signalons aussi Martin LUTHER, *Von den Juden und ihren Lügen. Erstmals in heutigem Deutsch mit Originaltext und Begriffserläuterungen*, éd. Karl-Heinz BÜCHNER, Bernd P. KAMMERMEIER, Reinhold SCHLOTZ et Robert ZWILLING, Aschaffenburg, Alibri Verlag, 2016 ; et René SÜSS, *Luthers theologisches Testament. Von den Juden und ihren Lügen. Einleitung und Kommentar*, Bonn, Orient & Okzident, 2017.

<sup>39</sup> Une simple recherche bibliographique témoigne de l'envolée des publications sur Luther autour de 2017. Voir par exemple Dietz BERING, *War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe*, Berlin, Berlin University Press, 2014 ; Richard S. HARVEY, *Luther and the Jews. Putting Right the Lies*, Eugene, Cascade Books, 2017 ; Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*, op. cit. ; Steven PAAS, *Luther on Jews and Judaism. A Review of his « Judenschriften »*, Zürich, LIT Verlag, 2017 ; ou, en France, *Luther, les juifs et nous. Déclaration de l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine*, Strasbourg, Vademecum, 2017.

à compléter le « commentaire » en rendant accessible les textes eux-mêmes : un vrai progrès, auquel ce projet éditorial et scientifique a voulu contribuer.

Mais la réussite collective d'un projet n'est pas sa justification. La publication d'écrits antisémites est-elle opportune et légitime ? Suffit-il qu'ils soient annotés et précédés d'un texte (préface, introduction) dénué d'ambiguïté et remplissant une fonction de distanciation ? Il paraît sans doute tentant de répondre que ce sont ces questions elles-mêmes qui sont inopportunes et illégitimes : pour l'historien, toute source a une valeur comme source et il semble aller de soi que sa publication est une bonne chose, indépendamment du caractère acceptable ou non des thèses qui y sont développées. Quand en plus il s'agit d'un texte important d'un penseur important, quand ce texte a été écrit il y a presque 500 ans, quand enfin ce texte est fameux et inédit en français, le rendre accessible et lisible par tous n'est-il pas bon *a priori* ?

Eh bien non, pas *a priori* : dans une certaine perspective, cette question se pose. Au prix de l'élaboration d'une morale complexe (ou bancaire), nous proposons de considérer que la question de la légitimité et de l'opportunité de la publication (un mot qui s'entend ici aussi au sens littéral : rendre public, diffuser) se pose à un autre « moi » qu'au « moi » historien. À cette condition, alors oui, cette question s'entend : la perspective de l'historien n'est sans doute pas la seule où l'on peut s'inscrire car, pour être (ou s'efforcer d'être) un savant, on n'en est pas moins un citoyen, qui doit prendre en considération les effets civils de ce que fait le « moi » savant. En somme, ce que comme historien je trouve évident peut sembler problématique au « moi » citoyen. Il est différents niveaux et différents critères d'évaluation du caractère moral.

Donner de l'eau au moulin de ceux qui se reconnaîtraient dans ce livre ou se revendiqueraient de lui n'est pas un effet agréable, ni même acceptable. D'aucuns croient devoir s'excuser de publier ce livre : ainsi le préfacier de l'édition américaine, qui exprime sa gêne vis-à-vis de l'usage que l'on pourrait faire de ce texte<sup>40</sup>. On ne croit pas devoir en faire de même.

Pour approfondir la réflexion, faisons ici un détour délibéré et portons notre regard vers l'horizon où se situent en fait bien des discussions sur la diffusion d'écrits historiques répréhensibles, à savoir le nazisme : une réflexion de qualité a en effet récemment été conduite à propos de *Mein Kampf*. Les droits sur l'indigeste pavé d'Adolf Hitler, écrit en 1924, mal et vite traduit en français en 1934 et dont on estime que 12 millions d'exemplaires furent imprimés durant le III<sup>e</sup> Reich, étaient détenus depuis 1945 par l'État de Bavière. En janvier 2016, ce dernier a perdu ces droits, en vertu des lois internationales régissant le droit d'auteur (70 ans s'étaient écoulés depuis que l'auteur était mort). La

<sup>40</sup> Martin H. BERTRAM, « Introduction » à M. LUTHER, *On the Jews*, *op. cit.*, p. 123.

Bavière a soutenu une grande entreprise permettant de diffuser une version commentée de ce livre, pour le « démythifier ». En janvier 2016, est sortie la première édition critique intégrale du livre, qui a remporté un succès éditorial certain<sup>41</sup>. Les responsables de cette édition se sont efforcés d'en souligner le caractère critique et, pratiquement, de rendre le livre sinon rébarbatif, du moins sérieux, difficile, exigeant : le nouveau *Mein Kampf* n'est pas un « petit livre brun », mais un austère fardeau (deux tomes, six kilogrammes, 2 000 pages, 3 500 notes explicatives).

En France il existe, en écho au projet allemand, un projet français d'édition critique de *Mein Kampf*, aux éditions Fayard, piloté depuis 2015 par Florent Brayard et annoncé pour 2020. L'édition française serait une « adaptation » de cette édition à destination du public francophone. On ne peut qu'être frappé par l'extrême (et compréhensible) prudence avec laquelle est présentée le projet. Toute ambiguïté est levée et tous les gages de respectabilité sont donnés : une équipe porte le projet, qui se place « sous l'égide d'un comité scientifique international », une réflexion préalable l'accompagne, on organise par exemple une table ronde intitulée « Publier l'impubliable » au Mémorial de la Shoah (18 février 2016). Et l'on précise que « l'édition critique française de *Mein Kampf* n'est pas une entreprise commerciale. Les éditions Fayard s'engagent à verser les droits d'auteurs et les éventuels bénéfices liés à la publication à une institution visant à favoriser la mémoire de la Shoah. »<sup>42</sup> Le problème est que cette bonne œuvre mémorielle reste à définir, la Fondation pour la mémoire de la Shoah ayant déclaré qu'elle n'acceptera pas cet argent.

On comprend la gêne des éditeurs et l'on salue leur prudence ; et, on a beau chercher, on ne voit aucune critique contre eux qui tienne. L'argument le plus simple est le plus puissant : les néo-nazis et autres nostalgiques n'achèteront pas ce texte, qu'ils trouvent gratuitement sur internet, dans une version non critique de surcroît (la dimension critique est absente des versions pirates). On peut préférer faire silence sur des textes odieux et refuser ainsi à titre personnel d'œuvrer à la diffusion de *Mein Kampf*, mais cela n'entraîne pas d'être favorable à l'interdiction. La tentation d'exclure le mal du domaine de la connaissance paraît inefficace et infondée.

Revenons à Luther, qui n'est pas Hitler et qui n'y « conduit » pas mécaniquement. Il existe déjà des éditions de *Des Juifs et de leurs mensonges*, et même en poche ; on le trouve sur internet, dans des éditions indigentes ou infâmes, que nous espérons bénéfique de remplacer par une édition

<sup>41</sup> Adolf HITLER, *Mein Kampf. Eine kritische Edition*, Munich, Institut für Zeitgeschichte, 2016, 2 tomes.

<sup>42</sup> Cette citation se trouve dans Florent BRAYARD, « L'édition française de *Mein Kampf* », <https://www.politika.io/fr/notice/ledition-francaise-mein-kampf>, où l'on trouve les informations que nous présentons ici. Voir aussi, pour un suivi du projet et des événements l'accompagnant, <https://tepsis.io/dispositifs-collaboratifs/ateliers-internationaux-2/edition-critique-francaise-mein-kampf/>.

critique ; enfin, l'argumentaire antisémite contemporain, qu'il dénonce la puissance économique et médiatique juive ou les prétendus crimes sionistes, ne trouvera pas vraiment de grain à moudre dans ce livre. Si publier augmentait le mal, la question serait difficile à trancher, la morale pouvant prévaloir sur la profession comme l'éthique de responsabilité sur celle de conviction : mais nous ne croyons pas que tel soit le cas.





## UN PEUPLE CADUC

### Le rapport au peuple juif dans la pensée allemande depuis Luther

JACQUES EHRENFREUND  
*Université de Lausanne*

#### Résumé

*Quels liens y a-t-il entre l'antijudaïsme traditionnel, qui remonte loin dans l'histoire, et l'antisémitisme moderne ? Là où Hannah Arendt cherche à éviter toute confusion entre ces deux phénomènes historiques, cet article cherche à mettre en évidence des formes de continuités entre eux, sans toutefois souscrire à une vision téléologique qui omet les différences. Lorsqu'il postule que la réconciliation de la société voire même la rédemption de l'ensemble du corps social passe par l'exclusion des Juifs suite à leur dépassement, l'antisémitisme manifeste une profonde continuité par rapport à l'antijudaïsme, qui anima Luther parmi beaucoup d'autres penseurs chrétiens. Tout en les métabolisant, le monde moderne hérite de thématiques antérieures qui restent encore très puissantes et pleinement agissantes. Il s'agit donc de faire l'effort de se pencher sur ces filigranes présents dans nos sociétés.*

La lecture du texte de Luther *Des Juifs et de leurs mensonges* nous révèle la violence extrême des sentiments antijuifs du réformateur. Cette haine pure, d'une brutalité que l'on a rarement l'occasion de rencontrer, suscite aujourd'hui encore perplexité et stupeur. Comment cet homme, décisif dans le devenir de l'Europe, figure tutélaire d'une tradition religieuse suivie par des générations de fidèles, pouvait-il faire preuve d'une telle démesure dans la détestation ? Quel rôle a joué cette haine dans l'ensemble de sa doctrine et dans la diffusion de l'antisémitisme européen, qui a culminé, quatre siècles plus tard, dans la destruction des Juifs d'Europe ?<sup>1</sup> Y a-t-il un lien, si oui de quelle nature, entre la haine exprimée par Luther et la « solution finale de la question juive » mise en œuvre par les nazis et leurs collaborateurs ?

Les excès du texte de 1543 ont été expliqués de deux manières. On a suggéré d'abord de les replacer dans le contexte des outrances langagières

<sup>1</sup> Je reprends ici l'expression utilisée par Raoul HILBERG dans son travail pionnier publié aux États-Unis en 1961, traduit au français seulement près de trois décennies plus tard : *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988.

caractéristiques du xvi<sup>e</sup> siècle ; ces excès proviendraient, peut-on lire aussi souvent, de la déception de Luther devant le refus des Juifs de se convertir à un christianisme enfin purifié et revivifié par la Réforme<sup>2</sup>. Telles ont été les stratégies interprétatives visant à euphémiser, à marginaliser, voire à excuser cette haine.

Pourtant, ce texte ne contient pas seulement l'arsenal complet des représentations de l'antisémitisme contemporain, il propose une série de mesures concrètes qui seront mises en œuvre par l'Allemagne nazie quatre siècles plus tard. Rappelons-les rapidement en citant le texte de Luther :

Premièrement, qu'on incendie leurs synagogues et qu'on recouvre de terre et ensevelisse ce qui refuse de brûler, afin que plus personne n'en voie la moindre trace pour toute l'éternité. [...]

Deuxièmement, qu'on abatte et qu'on rase leurs maisons de la même façon, car ils y pratiquent exactement la même chose que dans leurs synagogues. On n'aura qu'à les regrouper ensuite sous un toit ou dans une étable, comme les Tsiganes, afin qu'ils sachent qu'ils ne sont pas les maîtres dans notre pays, comme ils s'en vantent, mais plutôt exilés et captifs, comme ils s'en lamentent sans cesse à hauts cris lorsqu'ils s'adressent à Dieu à notre propos.

Troisièmement, qu'on leur confisque tous les livres de prière et tous les exemplaires du Talmud, lesquels enseignent cette idolâtrie, ces mensonges, ces malédictions et ces blasphèmes.

Quatrièmement, qu'on interdise à leurs rabbins, sous peine de mort, de continuer à enseigner, car ils ont perdu tout droit d'exercer un tel magistère, parce qu'ils retiennent les pauvres Juifs prisonniers de la parole de Moïse [...].

Cinquièmement, qu'on interdise aux Juifs la libre circulation, car ils n'ont rien à faire sur le territoire étant donné qu'ils ne sont ni seigneurs, ni fonctionnaires, ni marchands ni rien de la sorte, il faut qu'ils restent chez eux. [...]

Sixièmement, qu'on leur interdise l'usure et qu'on leur confisque toute monnaie et tous bijoux en argent et en or, et qu'on les mette de côté.

Septièmement, qu'on donne aux jeunes Juifs et aux jeunes Juives vigoureux un fléau, une hache, une houe, une pelle, une quenouille, un fuseau et qu'on les laisse gagner leur pain à la sueur de leur nez [...]<sup>3</sup>.

Hormis l'extermination, tous les éléments de la future politique juive des nazis sont présents dans ce texte : de l'expulsion violente à l'éradication des traces, de la confiscation des biens à la réduction en esclavage, tout y est. Les Juifs sont présentés comme des parasites, comme une plaie sur le corps pur de la chrétienté. Julius Streicher, rédacteur en chef du journal *Der Stürmer* affirma d'ailleurs lors du procès de Nuremberg que c'est Luther lui-même qui aurait dû se trouver sur le banc des accusés, sous-entendant que les nazis

<sup>2</sup> Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*, Genève, Labor et Fides, 2017.

<sup>3</sup> Martin LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, (1543), traduction de l'allemand par Johannes Honigmann, introduction et notes Pierre Savy, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 164-170.

n'avaient rien fait d'autre que mettre en œuvre un programme établi au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>.

Pour Hannah Arendt une telle affirmation relève d'une téléologie dangereuse et anhistorique. Il n'existerait d'après elle aucun lien entre l'antijudaïsme traditionnel et l'antisémitisme moderne. Arendt préconise de considérer la destruction des Juifs d'Europe comme la quintessence d'une dérive techniciste et moderne, qui n'aurait aucun lien avec l'ancienne haine<sup>5</sup>. L'antijudaïsme relevait de la polémique religieuse, celle qui a vu s'affronter depuis l'Antiquité deux manières de lire et d'interpréter le texte biblique et d'en revendiquer l'héritage. L'antisémitisme moderne serait au contraire caractérisé par une essentialisation puis une racialisation des Juifs qui précéderait leur mise à mort industrielle. L'antijudaïsme relèverait de la sphère religieuse, l'antisémitisme appartiendrait à l'ordre politique et on ne gagnerait rien à mélanger les deux, d'autant que la modernité a été caractérisée par une sécularisation qui a mis à distance l'ensemble des thématiques religieuses.

Est-il possible de maintenir une polarisation aussi radicale ? N'est-il pas important d'envisager, sans déterminisme ni téléologie, le lien qui a pu exister entre l'antijudaïsme traditionnel et l'antisémitisme dans sa forme moderne ?

Dans un ouvrage paru en 2013, l'historien américain David Nirenberg a pris le contre pied de la position d'Arendt<sup>6</sup>. Il propose au contraire de considérer l'antisémitisme politique comme une sous-catégorie d'un antijudaïsme qui serait, dans l'histoire de l'Occident, un système théorique ancien, puissant mais surtout matriciel ayant pour fonction de donner un sens au monde. C'est précisément parce que l'antijudaïsme serait au cœur de la civilisation occidentale qu'il est indispensable de tenter d'en comprendre la logique et d'en mesurer la nocivité. Le contemporain et ses travers ne peuvent être véritablement saisis que par ce détour, par la convocation d'un motif culturel essentiel et oublié comme tel. Se pencher sur cette histoire ne consiste donc pas à s'interroger sur un moment marginal, sur un accident malheureux de l'histoire de l'Europe, mais au contraire de penser l'une de ses matrices. On le voit, l'enjeu du débat est considérable. Ce sont deux manières de comprendre l'histoire de l'Europe, de la modernité et la genèse religieuse des sociétés qui s'affrontent.

<sup>4</sup> Cet épisode est évoqué par Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther, op. cit.*, ch. 6.

<sup>5</sup> Hannah ARENDT développe cette affirmation dans la première partie de son livre *Les origines du totalitarisme*, Pierre Bouretz éd., Paris, Quarto Gallimard 2002.

<sup>6</sup> David NIRENBERG, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York-Londres, W. W. Norton, 2013. Pour une recension critique de ce livre, voir Maurice KRIEGL, «L'esprit tue aussi. Juifs "textuels" et juifs "réels" dans l'histoire», in *Annales. Histoire, Sciences sociales* 69/4 (2014), p. 875-899.

C'est à la question du lien entre antijudaïsme traditionnel et antisémitisme moderne que nous consacrerons cet article. Nous voudrions suggérer qu'il existe des formes de continuité, sans tomber dans une vision téléologique qui nierait les différences. Pour le dire en une phrase, la thématique que l'antisémitisme tire de l'antijudaïsme tient dans le postulat que la réconciliation de la société passe par l'exclusion des Juifs suite à leur dépassement et que celui-ci permettrait une forme de rédemption de l'ensemble du corps social<sup>7</sup>. Nous tenterons de montrer que cette thématique trouve son origine dans la polémique religieuse.

### **1. L'antisémitisme moderne est profondément distinct de l'antijudaïsme chrétien**

Penchons-nous dans un premier temps sur les arguments qui plaident en faveur d'une rupture radicale entre antijudaïsme et antisémitisme.

L'antisémitisme est d'abord un phénomène qui relève d'une logique politique, et n'a que peu de lien avec la controverse religieuse. Le terme même d'antisémitisme date de 1879, on l'attribue à un agitateur viennois, Wilhelm Marr, qui en aurait fait un instrument dans le cadre d'un débat sur la modernisation de la société de son temps<sup>8</sup>. L'antisémitisme de Marr voit dans les Juifs un ferment de dissolution de la société traditionnelle. Depuis leur émancipation récente, les Juifs, devenus partis prenante de la société, la soumettraient à une puissante déstructuration au service de leurs intérêts. Étrangers à ce qui constitue le caractère propre du monde européen, les Juifs n'en respecteraient pas les modes d'agir et de vivre. Devenus invisibles du fait de la nouvelle législation, ils seraient de ce fait particulièrement dangereux. C'est en interaction avec la modernisation qui transforme l'Europe durant le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il faut comprendre la montée en puissance de ce mouvement transnational, dénommé d'abord en allemand, mais le terme sera traduit presque instantanément dans toutes les langues du continent et connaîtra son plus grand succès dans la France de la III<sup>e</sup> République, comme en témoigne l'intensité de l'antisémitisme pendant l'affaire Dreyfus<sup>9</sup>. L'industrialisation, l'urbanisation massive, la perte de repères de vastes segments de la société dans un univers libéral

<sup>7</sup> Saul FRIEDLÄNDER a développé cette idée d'un antisémitisme rédempteur dans *L'Allemagne nazie et les Juifs*, t. 1 : *Les années de persécution, 1933-1939*, Paris, Seuil, 1997. L'idée est reprise par Alon CONFINO, *A World Without Jews. The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, New Haven, Yale University Press, 2014.

<sup>8</sup> Moshe ZIMMERMANN, *Wilhelm Marr. The Patriarch of Anti-Semitism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>9</sup> La bibliographie sur cette question est très abondante, voir par exemple la synthèse de Michel WINOCK, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990.

fondé sur le contrat entre égaux et non plus sur une vocation religieuse de la société : l'ensemble de ces facteurs expliquent le succès immédiat de l'antisémitisme. Les Juifs sont désignés comme responsables de ces transformations négatives et lutter contre elles signifie d'abord les mettre à l'écart, les empêcher de nuire. L'antisémitisme peut donc mobiliser aussi bien à droite qu'à gauche, il peut trouver des partisans parmi les pourfendeurs du capitalisme, dont il tient les Juifs responsables, ou parmi les opposants à la disparition des anciennes solidarités. La crise de modernisation qui frappe l'Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est si puissante que la désignation du coupable prendra des formes inédites.

De plus, l'essentialisation des Juifs progressivement mise en œuvre durant cette période et qui culmine dans leur assignation à une race, complètera le tableau ; ceci n'est compréhensible que dans un univers mental transformé par l'omniprésence de la science<sup>10</sup>. Les délires de la prétendue science raciale participeront de la désignation des Juifs comme radicalement autres. L'invention du sémite a permis surtout de définir l'aryen par contraste<sup>11</sup>. L'idéologie antisémite renforcée par cette prétendue science raciale s'est pensée dotée de l'instrument ultime pour saisir le sens de l'histoire. Les nazis ont poussé cette logique à son paroxysme et ont désigné la supposée race juive seule responsable de l'ensemble des maux allemands.

Le vieil antijudaïsme se fondait quant à lui sur la polémique religieuse et considérait que les Juifs avaient été incapables de comprendre ce que leurs propres textes annonçaient. L'antijudaïsme chrétien avait pour ambition de convaincre les Juifs de leur erreur et en dernière instance de les convertir. En attendant cette issue, qui interviendrait nécessairement, Augustin avait produit, dès le IV<sup>e</sup> siècle, le cadre herméneutique à l'intérieur duquel s'est déployé l'antijudaïsme traditionnel. Les Juifs déchus, *vetus Israel* et non plus *verus Israel*, dispersés et souffrants, témoignaient par cette souffrance du prix de l'erreur religieuse<sup>12</sup>. La marginalisation sociale promue par l'Église et qui à partir du XIII<sup>e</sup> siècle s'était transformée en ségrégation rigoureuse, visait à rendre impossible une éventuelle influence des Juifs sur la société et à augmenter la pression sur eux pour les amener enfin à la vérité<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> George MOSSE, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich. La crise de l'idéologie allemande*, trad. Claire Darmon, Paris, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah, 2006.

<sup>11</sup> Maurice OLENDER, *Les langues du Paradis. Aryens et sémites, un couple providentiel*, Paris, Gallimard-Seuil, 1989 ; rééd. Paris, Seuil, 1994.

<sup>12</sup> Marcel SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1948.

<sup>13</sup> Mark R. COHEN, *Sous le croissant et sous la croix. Les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2008.

On le voit, ce sont deux logiques radicalement différentes qui sont à l'œuvre de part et d'autre d'une frontière chronologique à placer au XIX<sup>e</sup> siècle et le texte de Luther rappelle, à bien des égards, davantage la logique de l'antijudaïsme traditionnel que celle de l'antisémitisme racial. C'est cette différence irréductible qui est résumée par Raoul Hillberg, l'auteur d'une somme qui a fait date sur la destruction des Juifs d'Europe et seul historien mobilisé par Claude Lanzmann dans son film *Shoah* : l'antijudaïsme pouvait tout infliger aux Juifs, la ségrégation, l'humiliation, la dépossession, l'expulsion et l'ensemble des États d'Europe ne s'en est pas privé. Cependant la chose qui restait inconcevable à l'antijudaïsme chrétien, c'était l'extermination systématique, pour la raison simple que l'on n'extermine pas un témoin.

Un corollaire de l'affirmation de la rupture entre antijudaïsme et antisémitisme a consisté à considérer que les Juifs étaient des victimes non contingentes de l'extermination nazie. Le nazisme était analysé d'abord et avant tout en tant que produit d'une modernité radicale (capitaliste, pour les marxistes, modernité rationnelle des Lumières pour les critiques de l'École de Frankfurt) et la question de l'identité des victimes de ce totalitarisme était secondaire, voire superflue. Aussi bien Hannah Arendt que Theodor Adorno et Max Horkheimer proposaient de mettre l'accent sur le lien étroit entre extermination et modernité. Encore récemment, Zygmunt Bauman ou Giorgio Agamben ont vu dans le camp d'Auschwitz le paroxysme de la modernité technicienne et du bio pouvoir<sup>14</sup>. Le camp de concentration, qui, dans une telle lecture, n'est pas distinct du camp d'extermination, est érigé en paradigme de la modernité dans son ensemble, la différence entre le camp et la société étant pour ces auteurs de degré et non de nature<sup>15</sup>. L'identité des populations vouées à l'extermination est secondaire voire gênante, comme l'est la question de l'*intention* des acteurs de la solution finale. C'est ce que résume bien le sous-titre du livre d'Hannah Arendt sur le procès Eichmann, *Essai sur la banalité du mal*<sup>16</sup>. Eichmann n'est aux yeux d'Arendt qu'un exécutant sans importance, sa médiocrité rend inutile de s'attarder sur l'intention qui sous-tend son action. Seule compte la compréhension d'une mécanique qui le dépasse et dont il n'est qu'un rouage négligeable, mécanique qui interpelle la modernité en tant que telle. L'extermination aurait été un processus fonctionnel et technique,

<sup>14</sup> Theodor ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974. Zygmunt BAUMAN, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002, rééd. Complexe, 2009. Giorgio AGAMBEN, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, traduit de l'italien par Pierre Alferi, Paris, Rivages Poche-Petite Bibliothèque, 2003.

<sup>15</sup> Danny TROM a bien analysé ces dérives dans *La promesse et l'obstacle. La gauche radicale et le problème juif*, Paris, Cerf, 2007.

<sup>16</sup> Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem. Essai sur la banalité du mal*, Pierre Bouretz éd., Paris, Quarto Gallimard 2002.

elle est à ce titre susceptible de se reproduire à tout moment et de concerner chacun d'entre nous.

Des historiens importants ont repris à leur compte cette manière de considérer et de comprendre l'extermination des Juifs. Depuis les années 1980, une querelle oppose deux écoles historiques qui s'interrogent sur le génocide, les *fonctionnalistes* et les *intentionnalistes*. Les premiers construisent leur analyse en considérant qu'étant donné, entre autre, qu'il est impossible d'isoler un document qui témoignerait d'une décision explicite de détruire les Juifs, on ne peut pas voir dans le génocide d'intention délibérée<sup>17</sup>. Pour Martin Broszat, figure de proue des historiens fonctionnalistes, comprendre l'extermination suppose d'examiner ce qu'il nomme un processus de « radicalisation cumulative ». Au fur et à mesure de la guerre, des actes se seraient succédés sans avoir été planifiés et dont la succession est presque le fait du hasard. La dimension idéologique, l'intention antisémite est sinon niée du moins fortement minorée. Par ailleurs, comme il l'affirme dans son article « Pour une historicisation du national socialisme », la position des historiens intentionnalistes serait surdéterminée par leur affiliation. Martin Broszat soupçonne ces derniers de ne pas être à même, parce que trop concernés par le sujet, d'émettre un jugement distancié et juste sur l'histoire de la Shoah. Voici ce qu'il écrit : « Les Israéliens veulent voir dans ce crime immense des causes majeures et définissables, alors qu'il se peut très bien que des faits tout à fait secondaires aient donné lieu à un résultat d'une ampleur terrible »<sup>18</sup>. Inutile donc de chercher plus loin pour expliquer le génocide.

Dans son livre récent *Où mène le souvenir*, l'historien Saul Friedländer, directement interpellé par Martin Broszat, évoque sa stupeur à la lecture de ces lignes<sup>19</sup>. Ainsi pour Broszat être survivant de la Shoah, comme cela était le cas de Saul Friedländer, constituait un obstacle à une bonne compréhension du nazisme. Martin Broszat, qui de son vivant avait reconnu avoir été membre des Hitler Jugend, ce qui était une obligation pour les adolescents allemands, mais dont on a découvert après sa mort qu'il s'était engagé avec enthousiasme dans le parti nazi, ne semblait pas considérer que ce choix pouvait avoir une incidence sur son jugement historique.

On le voit, la question d'une distinction radicale entre antijudaïsme traditionnel et antisémitisme moderne est mobilisée immédiatement dans tout débat sur l'extermination des Juifs d'Europe. L'affirmation de la non continuité entre les deux phénomènes permet d'incriminer dans la Shoah d'abord et avant tout la modernité technicienne.

<sup>17</sup> Rudolf AUGSTEIN (éd.), *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988.

<sup>18</sup> Martin BROSZAT, « Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus », in *Merkur* 39, n° 435 (1<sup>er</sup> mai 1985), p. 373-385.

<sup>19</sup> Saul FRIEDLÄNDER, *Où mène le souvenir. Ma vie*, Paris, Seuil, 2016.



Mais est-il possible historiquement de distinguer avec une telle netteté antijudaïsme et antisémitisme ? La modernité européenne n'a-t-elle véritablement rien hérité de l'ancien monde ?

## **2. Il n'est pas possible de séparer radicalement antijudaïsme d'antisémitisme**

La première raison de contester la séparation stricte entre antijudaïsme et antisémitisme tient d'abord à la présence dans l'antijudaïsme chrétien d'éléments qui essentialisent, parfois même racialisent les Juifs bien avant le <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Le texte de Luther n'est que l'une des illustrations de cela, il s'inscrit plus dans une continuité de ce qui le précède. Dès le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle apparaissent des façons de caractériser les Juifs, de leur assigner une malignité singulière qui ne s'expliquerait pas d'abord par l'erreur religieuse et qu'il ne serait donc pas possible d'effacer par la conversion<sup>20</sup>. Les accusations de meurtres rituels, d'assassinats d'enfants chrétiens, d'empoisonnement des puits et de profanations diverses participent d'une démonisation des Juifs qui ne se différencie pas radicalement de ce qui se produira quelques siècles plus tard. En fait, dès la fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne on a attribué aux Juifs des particularités physiques et des infirmités caractéristiques que l'on expliquait par leurs infamies passées, mais qui s'inscrivaient dans leur descendance. De même que la queue ou les cornes, la « puanteur juive » est affirmée comme la punition et la juste rétribution du déicide. Les représentations infamantes ne sont pas cantonnées au seul domaine de la théologie, elles permettent de progressivement assigner à l'ensemble de cette population des caractéristiques physiques et mentales qui justifient leur avilissement et leur cantonnement aux marges de la société chrétienne.

Le cas ibérique du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, avec le déploiement de l'idéologie dite de la « limpieza de sangre », la pureté du sang, illustre la difficulté de distinguer rigoureusement l'antijudaïsme religieux de l'antisémitisme racial<sup>21</sup>. La Reconquista, le retour de l'hégémonie chrétienne sur l'ensemble de la péninsule, l'expulsion de la grande majorité des Juifs et la conversion de ceux qui

<sup>20</sup> Elsa MARMURSZTEJN, « La raison dans l'histoire de la persécution. Observations sur l'historiographie des relations entre Juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés », in *Annales. Histoire, Sciences sociales* 67/1 (2012), p. 7-40 ; Id., « La hantise de la téléologie dans l'historiographie médiévale de l'hostilité antijuive », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 62/2-3 (2015), p. 15-39.

<sup>21</sup> Yosef YERUSHALMI a consacré un important article à la comparaison de l'idéologie de la « limpieza de sangre » et du racisme nazi : « Assimilation et antisémitisme racial. Le modèle ibérique et le modèle allemand », in *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Paris, Chandeigne, 1998.

sont restés ont permis d'établir une société religieusement homogène. C'est précisément à ce moment qu'est apparue une façon de considérer les nouveaux chrétiens comme inassimilables aux chrétiens de naissance et comme dangereusement nuisibles. C'est par le sang que se transmettait une impureté qui distinguait les nouveaux chrétiens des chrétiens « authentiques » et c'est pour cette raison que des mesures ont été prises pour les tenir à l'écart, les distinguer afin d'éviter qu'ils ne souillent le reste de la société. On ne peut certes pas parler d'idéologie raciale pleinement constituée au xvi<sup>e</sup> siècle, mais pendant plusieurs décennies on a cherché à endiguer ce que l'on considérait comme un danger majeur pour la société chrétienne. Ces stratégies de naturalisation, d'allégation d'une transmission par la naissance d'une marque juive infamante, s'accompagnaient de l'assertion que la conversion n'effaçait rien. Les *conversos* constituaient dès lors un danger pour la pureté chrétienne et pas uniquement pour la foi ou pour le dogme.

### **3. La persistance d'une thématique : celle du caractère caduc et incompréhensible de la persévérance du peuple juif**

À la suite de David Nirenberg, on peut considérer que l'antisémitisme des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles n'est à bien des égards qu'une sous-catégorie de l'antijudaïsme traditionnel. Une compréhension approfondie de l'antisémitisme moderne et de ses effets mortifères ne peut être obtenue que par sa réinscription dans une perspective de longue durée. Telle est le principal argument qui plaide en faveur d'une certaine continuité entre les deux phénomènes.

L'axiome chrétien de l'accomplissement et du dépassement du judaïsme, rendant le peuple juif caduc donc inutile, est constitutif de la façon dont on a considéré les Juifs au fil des siècles dans un monde dans lequel le christianisme était hégémonique. On trouve cette affirmation dans les écrits néo-testamentaires puis dans la patristique, mais cette allégation se décline aussi dans la modernité et dans différents registres de discours, théologique, philosophique ou historique. Pour comprendre les implications de cette affirmation, il est indispensable d'en rappeler la genèse ; cette thématique du dépassement et de la substitution, qui rend ce qui a été dépassé superflu, inutile et en dernière instance dérangeant, se trouve au cœur même du dispositif culturel de l'Occident. Il ne s'agit pas d'un trait marginal, mais du préposé même qui fonde le christianisme. L'obstination des Juifs dans l'être suscite dès lors une perplexité qui se transforme parfois en animosité voire en haine, telle que celle qu'exprime Luther et que reprendra une certaine pensée allemande après lui. Si le peuple juif est caduc, s'il a été remplacé dans l'élection par le Nouvel Israël qu'est l'Église, que faire de lui

dans le présent ? Que faire de ceux qui s'obstinent à ne pas comprendre que leur existence est une provocation, une contestation de la vérité même ?<sup>22</sup>

Le christianisme s'est institué dans l'affirmation qu'il accomplit ce qui est annoncé dans les textes de la Bible juive. Il en propose une lecture figurative qui a pour vocation d'installer l'Église comme *verus Israel*. La tâche du peuple juif est achevée, il est attendu de lui qu'il se rallie à la vérité et disparaisse comme entité autonome. Le peuple de l'ancienne alliance est accusé d'être incapable de s'élever à une lecture spirituelle de ses propres textes pour s'en tenir à une lecture littérale et charnelle.

Cette opposition entre une lecture littérale, caractérisée par une focalisation étroite sur la loi et sur la chair, et une compréhension spirituelle qui fait advenir une humanité unifiée par la grâce, est un *topos* matriciel et récurrent. Cette affirmation ne disqualifie pas uniquement les Juifs, elle considère qu'ils sont restés à un stade primitif d'un développement qui a culminé avec l'avènement du christianisme. L'Église s'institue comme héritière sans reste de l'ancien peuple déchu. Mais c'est parce qu'elle reconnaît que le peuple juif a joué un rôle fondamental dans l'économie du salut que la question de ce qu'il devient après l'avènement de l'Église est pleinement signifiante pour la construction de l'identité chrétienne. La théologie de la substitution est ce qui donne au devenir du peuple déchu toute son importance : le judaïsme est tout à la fois vrai et essentiel, puisque le christianisme en hérite, mais dépassé dans la forme que portait le peuple juif, il est donc attendu que celui-ci disparaisse. Cette disparition ne peut certes pas être provoquée, mais elle est attendue impatiemment<sup>23</sup>.

On peut illustrer cette thématique essentielle par quelques citations issues de contextes différents : « Ce n'est pas une vaine parole que le seigneur adresse aux Juifs, quand il leurs dit : "Si vous croyiez à Moïse, vous me croiriez aussi ; car c'est de moi qu'il a écrit". Car ils sont dans l'intelligence charnelle de la Loi et l'ignorance de ses promesses, en tant que symboliques », écrit Augustin au IV<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>. L'opposition entre littéral et particulier d'un côté, spirituel pleinement et universel de l'autre sera l'épicentre de la posture anti-juive du christianisme depuis ce moment-là.

Onze siècles plus tard, Hans Folz (ca. 1435-1513), *Meistersinger* qui rénova cet art, reprendra cette même interpellation que l'on sent pleine de menace : « Écoute juif ! et comprends bien que toute l'histoire de l'ancienne alliance et toutes les paroles des prophètes ne sont qu'une figure de la nouvelle alliance. »<sup>25</sup>

Mais même la modernité des Lumières ne s'émancipera pas de cette thématique de l'incapacité juive à s'élever à la lecture spirituelle de

<sup>22</sup> Marcel SIMON, *Verus Israel*, *op. cit.*

<sup>23</sup> Erich AUERBACH, *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne*, trad. Diane Meur, Paris, Macula, 2003.

<sup>24</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *De l'esprit et de la lettre*, XIV, 23.

<sup>25</sup> Cité par AUERBACH, *op. cit.*, p. 34.

leur texte, la seule qui permet d'échapper au dégoûtant particularisme. Montesquieu écrit ainsi :

Il faut avouer que la lecture de l'Ancien Testament serait bien dangereuse à un homme qui ne consulterait que les faibles lumières de sa raison et quiconque lirait l'endroit qui regarde la création du monde, le paradis terrestre, le déluge, la conduite d'Abraham, de sa femme, de Jacob à l'égard de ses deux femmes, l'endurcissement du pharaon, les miracles de Moïse et de Josué, la traversée du désert, Judith, Daniel et la fournaise, ne sachant pas que tout cela est mystérieux et figuratif, sentiraient ce que saint Augustin dit : que tout l'Ancien Testament devient insipide et dégoûtant lorsqu'on y cherche pas Jésus-Christ<sup>26</sup>.

Schleiermacher ne dit pas autre chose à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle : « Le judaïsme est depuis longtemps une religion morte, et ceux qui portent aujourd'hui encore ses couleurs, se tiennent auprès d'une momie dévastée et pleurent sa mort et son triste abandon. »<sup>27</sup>

Le point crucial de l'antijudaïsme, qui ne se distingue pas de l'anti-sémitisme, c'est le peuple de trop, ou celui qui usurpe illégitimement une existence qui ne repose sur rien.

La théologie contemporaine, même libérale, n'échappera pas à ce travers, celui de considérer la survie du peuple juif comme un problème auquel on souhaiterait qu'une solution soit apportée.

La science historique du XIX<sup>e</sup> siècle a été elle aussi mobilisée pour participer à la même affirmation et à la même démonstration. La théologie de la substitution est reprise par la recherche historique. C'est au nom de la science que retentit la même affirmation du caractère caduc du judaïsme. L'histoire comparée des religions à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle construit une hypothèse historique que l'on peut résumer de la manière suivante : sont apparues d'abord des religions nationales, fondées par des figures prophétiques ; puis des religions légalistes (*Gesetzreligionen*) comme le pharisaïsme et l'islam. Ça n'est qu'à la fin de cette aventure que sont apparues les religions morales (*moralische Erlösungsreligion*) telle le christianisme qui, dans sa forme protestante, est le point d'aboutissement ultime de l'évolution<sup>28</sup>. Lui seul donne naissance à un individualisme éthique et universel. Pour mettre en place ce récit porté par l'histoire des religions, il était nécessaire de tenir le judaïsme pour anachronique est dépassé<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> MONTESQUIEU, *Spicilège*, cité in Javier TEIXIDOR, *Le judéo-christianisme*, Paris, Gallimard, 2006, p. 81.

<sup>27</sup> Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Schriften aus der Berliner Zeit (1796-1799)*, Günter Meckenstock éd., Berlin, W. de Gruyter, 1984, p. 286.

<sup>28</sup> Adolf VON HARNACK, *L'essence du christianisme. Texte et débats*, trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides 2015. Paru à Berlin en 1900, ce texte présente jusqu'à la caricature cette manière de comprendre l'histoire des religions.

<sup>29</sup> Wilhelm BOUSSET illustre cette posture : « Eine Nation, die nicht leben und nicht sterben konnte, eine Kirche, die sich vom nationalen Leben nicht löste und deshalb Sekte blieb. » « Das Judentum entwickelte sich zu einer "Religion der

Pour que ce postulat soit effectif, il aura fallu qu'au XIX<sup>e</sup> siècle un discours théologique ou historique ait contribué à diffuser la vieille idée du caractère caduc du peuple juif. La description des Juifs en fossile ou, pour la philosophie de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, en peuple qui a accompli sa raison d'être dans l'histoire et qui refuse de disparaître, sera reprise par l'école de l'histoire de la religion (la *religionsgeschichtliche Schule*) : un peuple qui s'obstine à ne pas disparaître.

#### 4. L'antijudaïsme comme outil fondamental de la construction de la pensée occidentale

Depuis longtemps, les idées sur le judaïsme et les Juifs ont servi à construire la réalité du monde et affecté de ce fait l'existence même des Juifs réels. Dans la longue durée, de nombreux domaines de l'activité humaine étaient susceptibles d'être critiqués en termes de « judaïsme ». Au centre de cette critique, le reproche fait au judaïsme d'être incapable de discerner la lettre de l'esprit.

En 1990, le philosophe français Jean-François Lyotard a été ébranlé, comme beaucoup de ses contemporains, par la profanation du cimetière juif de Carpentras. Devant l'horreur de l'acte il a tenté de le comprendre, faisant pour cela un long détour, dans lequel je reconnais des éléments de ma propre démarche.

Ce qui commence à l'expliquer [l'antisémitisme], c'est *ce que dit* leur livre. Car c'est cela dont l'Europe, chrétienne d'abord, républicaine ensuite, aujourd'hui riche et permissive, ne veut ou ne peut rien savoir. Ce livre, qui est à la base de toute sa culture, en est resté exclu à l'intérieur.

C'est une vieille histoire. Elle commence avec les Épîtres que l'apôtre Paul adresse aux Romains et aux Hébreux. Qu'on me pardonne de faire court, donc de trahir. Le livre des juifs dit : Dieu est une voix, on n'accède jamais à sa présence visible. Le voile qui sépare les deux parties du temple, en isolant le Saint des Saints, ne peut pas être franchi (sauf une fois l'an par le sacrificateur, désigné par Dieu). Tout ce qui se fait voir comme divin est une imposture : idole, chef charismatique, guide suprême, faux prophète, Fils de Dieu. La loi, de justice et de paix ne s'incarne pas. Elle ne nous montre pas d'exemple à suivre. Elle vous a donné un livre à lire, plein d'histoire à interpréter. N'essayez pas de vous arranger avec elle. Vous lui appartenez, elle ne vous appartient pas.

Or, Paul dit : pas du tout, le voile du temple s'est déchiré au moment où Jésus meurt en croix, « une fois pour toutes ». Son sacrifice a racheté vos péchés, « une fois pour toutes », répète l'apôtre. La loi vous a fait grâce, Dieu vous a donné son fils et la mort de son fils en exemple visible. Par lui la voix s'est montrée. Elle dit clairement : aimez-vous comme des frères. [...]

Observanz und des absoluten Beharrens", während das Christentum "der Erbe des Judentums" wurde.» Cité par Christian WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 269.

Ainsi se poursuit, dans l'inconscient de l'Europe permissive, l'anéantissement de ce que dit leur livre, qui est que la loi ne nous appartient pas et que notre réconciliation avec elle reste en souffrance. Cela, c'est l'antisémitisme constitutif de l'Europe qui, d'une manière ou d'une autre, a toujours pensé le contraire : son auto-constitution<sup>30</sup>.

La discussion dont je viens de faire état met en scène, du point de vue de la théorie de l'histoire, deux positions frontalement opposées. Pour la première, le caractère irréductiblement neuf de la modernité est indiscutable et ce n'est qu'à partir de lui que l'on peut tenter de comprendre ce qui s'est accompli au cœur du xx<sup>e</sup> siècle. Pour critiquer la dimension meurtrière intrinsèque de la modernité technicienne, il est indispensable de ne se focaliser ni sur l'intention des meurtriers, ni sur l'identité des victimes. C'est la modernité et elle seule qu'il s'agit de mettre sur le banc des accusés et il est inutile de s'encombrer de vieilles lunes dont on suppose qu'elles sont depuis longtemps oubliées.

Pour d'aucuns à l'inverse, on gagnerait en intelligence du moment moderne en mettant en évidence qu'il hérite de thématiques antérieures encore très puissantes et pleinement agissantes. Les sociétés modernes ont profondément métabolisé, certes, mais aussi repris peut-être à leur insu, inconsciemment, des représentations qui leurs venaient de très loin. C'est seulement en acceptant de faire l'effort de se pencher sur ces filigranes présents dans les sociétés modernes que l'historien accomplit pleinement son travail.

La façon dont l'Occident chrétien a pensé le judaïsme n'a pas causé la solution finale, qui ne peut pas être pensée comme inévitable dans l'histoire de l'Europe. Les individus qui ont porté directement la responsabilité de la mise en œuvre de cette politique doivent être évalués à la hauteur de cette responsabilité et c'est pour cette raison que l'on ne doit pas considérer leur action comme surdéterminée religieusement ou culturellement. Ce qui s'est produit aurait pu ne pas se produire.

Cependant, à l'inverse, la Shoah n'est pas concevable sans cette longue histoire de l'antijudaïsme, sans cette représentation du peuple juif comme un anachronisme incompréhensible, dont on espérait qu'il disparaisse. Et d'ailleurs, cet espoir de le voir disparaître a-t-il complètement disparu des sociétés européennes aujourd'hui ?

Je souhaite terminer par un appel méthodologique que l'on pourrait généraliser à d'autres champs de la connaissance historique. Il est temps de faire face à des enjeux épistémologiques importants, de prendre de la distance par rapport à une segmentation excessive de l'histoire qui la rend insignifiante, par crainte compréhensible des effets d'une lecture téléologique. La longue durée, si elle sait maintenir à distance une vision

<sup>30</sup> Jean-François LYOTARD, «L'Europe, les juifs et le livre», in *Esprit* (juin 1990), p. 114 et 116.

déterministe, peut seule réintroduire dans la pratique de l'histoire une pertinence qu'elle a parfois perdue.

Marc Bloch voyait dans la confusion entre « commencements » et « causes » un défaut majeur de l'écriture historique, qui menaçait de la faire tomber du côté du déterminisme<sup>31</sup>. Cet écueil doit être évité absolument, mais il ne faut pas s'interdire de partir à la recherche de causes profondes, lointaines, pour comprendre des phénomènes contemporains. Les manifestations de l'hostilité anti-juive peuvent apparaître ainsi à n'en pas douter enracinées, mais pas déterminées, par une histoire singulièrement longue.

<sup>31</sup> Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949.

## QUE PEUT NOUS APPRENDRE AUJOURD'HUI LA POSITION DE LUTHER SUR LES JUIFS?

PIERRE GISEL  
*Université de Lausanne*

### Résumé

*Par-delà le dossier historique, la position de Luther sur les Juifs doit être l'occasion d'une révision sérieuse de motifs théologiques centraux du christianisme. C'est ce que se propose la présente contribution. Elle le fait sur cinq thématiques. Celle, d'abord, de la lecture de l'Écriture, visant un seul sens chez Luther et étant en principe claire, alors que le judaïsme vit au contraire d'une lecture plurielle et jamais achevée. Celle, ensuite, de la nouveauté, du coup des rapports complexes ou déniés à de l'ancien, une thématique qui traverse toute l'histoire occidentale. Celles, encore, d'une universalité qui déclasserait les particularités et d'une Loi qui serait foncièrement à dépasser. Celle, enfin, d'un Dieu qui, en asymétrie du monde et de l'humain, est ou non en excès de ce qui en est ou en serait révélé. Sur chacun de ces points, la confrontation du christianisme au judaïsme est plus qu'instructive. L'auteur y conduit en outre le procès d'une veine chrétienne radicalisante et esquisse une autre manière de répondre des motifs à chaque fois en jeu.*

### 1. Ne pas revenir sur le dossier du « cas Luther »

Je ne vais pas revenir ici sur le dossier historique du « cas Luther ». D'abord parce que d'autres y ont déjà satisfait : le livre de Luther édité par Pierre Savy bien sûr, *Des Juifs et de leurs mensonges*<sup>1</sup>, un traité, le plus important, parmi quelques autres de même teneur et de la même année 1543, le livre de Thomas Kaufmann ensuite, *Les Juifs de Luther*<sup>2</sup>, ou encore les contributions parues dans le collectif que j'ai co-édité avec Jean-Marc Tétaz, *Revisiter la Réforme. Questions intempestives*<sup>3</sup>, reprenant

<sup>1</sup> Paris, Honoré Champion, 2015.

<sup>2</sup> (2014) ; trad. franç. : Genève, Labor et Fides, 2017.

<sup>3</sup> Lyon, éd. Olivétan, 2017 ; on lira tout particulièrement le texte de Jean-Marc TÉTAZ : « Les Réformateurs face aux juifs et au judaïsme », p. 36-62, qui, pour ce qui concerne Luther, donne l'ensemble du dossier, que je ne vais donc pas reprendre ici, mais auquel je renvoie une fois pour toutes.



notamment l'essentiel d'un débat public tenu à l'*Espace culturel des Terreaux* à l'enseigne de « Les Réformateurs face au judaïsme » et que Jacques Ehrenfreund avait d'ailleurs présidé. À quoi il convient d'ajouter deux textes de Pierre-Olivier Léchoy, « “Des maîtres très grossiers et des élèves de l'Écriture dépourvus de zèle” ». Quelques motifs théologiques de la polémique antijuive chez Luther » et « Antisémitisme et *Sola Scriptura*. Les liaisons dangereuses de Luther »<sup>4</sup>.

Plus fondamentalement, ma question sera : qu'apprendre pour aujourd'hui de la position de Luther sur les Juifs ? Ou : quelles leçons en tirer ? Et d'abord pour le christianisme (entraînant quelles révisions, déchirantes ou non ?), même si on y touche aussi à la société comme telle, et non seulement parce que christianisme et judaïsme en font partie, mais au plan d'une « histoire culturelle » réfléchissant au déploiement de l'Occident comme tel et à une part – décisive ? – qui le tient.

Pour ce faire, j'entrerai de plain-pied sur des thématiques relevant de la théologie et non de la morale (condamnant l'homme Luther), ni de la psychologie (mettant le Réformateur sur le divan), ni non plus d'une histoire de la tolérance et de l'intolérance (qu'elle soit de frappe progressiste ou plus différenciée).

Au reste :

1. Les propos de Luther – Jacques Ehrenfreund en a restitué ci-dessus la teneur, et la lettre – sont inadmissibles, et proprement effrayants et scandaleux<sup>5</sup>.

On peut s'en lamenter et, pour les héritiers protestants de Luther, en avoir honte, confesser une culpabilité se tenant au départ de la Réforme et vouloir s'en repentir.

*Mais cela n'est pas suffisant.*

2. On peut renvoyer au climat de l'époque, le xvi<sup>e</sup> siècle, non *politically correct*, et rappeler que Luther en particulier n'est jamais avare de grossièretés à l'endroit de ses adversaires, papistes et tenants de la Réforme radicale bien sûr, mais de Zwingli aussi (au moins depuis leur rencontre d'octobre 1529 à Marbourg), et de bien d'autres.

*Mais cela n'est pas suffisant.*

3. On peut rappeler que le texte stupéfiant de Luther est tardif (deux ans avant sa mort) et que Luther avait publié vingt ans auparavant un texte plus ouvert, intitulé *Que Jésus est né juif*<sup>6</sup>, une vérité historique toujours bonne à rappeler et dont le rappel, en l'occurrence, dépasse la question

<sup>4</sup> Respectivement in Jean-Marc TÉTAZ et Pierre GISEL dir., *Une Passion après Auschwitz ? Autour de La Passion selon Marc de Michaël Levinas*, Paris, Beauchesne, 2017, p. 57-83, et *Évangile et liberté* 312 (2017), p. 11-18.

<sup>5</sup> Sauf l'appel à tuer les Juifs, tout y passe.

<sup>6</sup> Trad. franç. in *Œuvres I*, Marc Lienhard et Matthieu Arnold éd., Paris, Gallimard (Pléiade), 1999, p. 1183-1209.

d'un simple fait historique. Et l'on peut mettre en avant, dans la foulée, une « déception » de Luther touchant les Juifs de son temps

*Mais cela n'est pas suffisant*, d'autant qu'en 1523, Luther ne plaide pas pour une reconnaissance de la voie juive *dans sa différence à l'endroit de la voie chrétienne*, mais pensait et espérait convertir les Juifs, donc les faire chrétiens.

## 2. Des motifs de frappe théologique à problématiser

Je vais prendre ici de face quelques motifs théologique lourds de pentes à mon sens dangereuses, des motifs à revisiter et à problématiser, sur le fond. Ces motifs sont centraux, au moins récurrents, au cœur du protestantisme. Ils le débordent aussi, touchant le christianisme dans son ensemble, mais pas toujours avec la même acuité, et par ailleurs non selon le même profil bien sûr.

Ici comme ailleurs, je tiens qu'il y a toujours à porter le fer sur le meilleur, non sur le marginal. Et à ne pas incriminer d'éventuelles « déviations » ou « défaillances », ni d'ailleurs à opérer un « tri » entre ce qui serait bon et ce qui serait contestable, ou entre ce qui demeure et ce qui serait périmé. Il y a au contraire à prendre la posture comme telle, dans ce qui la tient centralement.

En l'occurrence, les prises de positions violemment antijuives ne sont pas un à-côté, contingent et d'époque, ou une faiblesse, mais sont directement articulées sur ce qui constitue la force de Luther, celle que magnifient régulièrement ceux qui s'en réclament.

Comme on le verra, les motifs que j'ai sélectionnés entrent en résonance avec la société contemporaine d'une part, avec l'histoire de l'Occident de l'autre, considérée sur sa « longue durée » et au plan d'un « dispositif culturel », pour citer Jacques Ehrenfreund, avec qui je suis alors en consonance, sachant que tout « dispositif culturel » produit des « restes » ou du « soustrait », dirait Giorgio Agamben, ici de l'« exclu ». C'est en tout cas ainsi que je prends ces motifs et entends les examiner. On dira peut-être que ma lecture est « à charge », mais cela tient à sa visée : non condamner ou défendre Luther, mais, de manière décalée, réfléchir à ce qui s'y fait voir d'une posture plus large et en tant qu'elle est illustrative, indirectement mais décisivement à mes yeux, et qu'elle appelle à une relecture d'ensemble, critique, en vue d'un penser à reprendre de manière nouvelle et créative<sup>7</sup>, délibérément et de bout en bout.

<sup>7</sup> On n'est pas invité à cette relecture critique et à la possible reconstruction qui s'y articule par la seule attention accordée au judaïsme ; on peut l'être aussi à partir d'une considération socioculturelle plus générale. Cela dit, le judaïsme constitue ici une interface symptomatique, qu'on peut thématiser autour de la question du marcionisme, centrale tant pour ce qu'est et que porte le christianisme (de la nouveauté, ou tout moins un regard neuf), dans son rapport au judaïsme

2.1. *Lecture en quête d'un « seul » sens de l'Écriture et d'une « clarté » de l'Écriture*

Ce premier motif – double – est décisif dans la théologie de Luther, et il s'avère déterminant dans l'accusation de « mensonge » portée contre les Juifs. D'où, au final, la question à poser : que conclure de ce lien entre refus du judaïsme d'une part, la double thèse d'un seul sens de l'Écriture et de sa clarté d'autre part<sup>8</sup>, pour ce qu'il peut en être tant d'un regard théologique à porter sur le christianisme que de la théologie que porte et peut porter ce christianisme ? Cette question constituera le fil rouge de ce que je vais exposer avec, dans la manière même de le dérouler, des éléments de réponse possible, voire plus.

Faisons d'abord retour sur le contraste – en l'occurrence la polémique – entre christianisme et judaïsme en la matière<sup>9</sup>. La question du Talmud y est typique, centrale dès le XIII<sup>e</sup> siècle déjà<sup>10</sup>, et récurrente chez les Réformateurs. Spontanément, le christianisme pense que le texte fondateur des Juifs est ce qu'il nomme l'Ancien Testament et va dès lors considérer comme déviante une référence au Talmud. Or se dénote là une méconnaissance profonde de ce qu'est le judaïsme – de fait une projection christiano-centrée, qui demeure aujourd'hui encore –, et non seulement quant à ce qui est mis en avant comme *référence* – le seul Ancien Testament, ou ce texte *et* l'adjonction d'autres ? –, mais aussi quant au *statut* du texte de référence et au *type de rapport* qu'on y noue (à noter qu'on trouve la même réduction, et avec le même rejet du Talmud, chez Spinoza, ce qui peut illustrer une parenté entre posture protestante et posture moderne en ces matières). En judaïsme rabbinique, rappelons-le, la « Torah écrite » n'est rien sans la « Torah orale » – donc rien sans les infinies discussions qui s'y articulent –,

justement, que quant à un motif qui traverse l'histoire de l'Occident et se love tout particulièrement au cœur de la modernité ; cf. mon texte « Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme : qu'en penser et qu'en faire ? », in Danielle COHEN-LEVINAS et Antoine GUGGENHEIM dir., *L'Antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et de la théologie*, Paris, Seuil, 2016, p. 191-208.

<sup>8</sup> Notons que la lecture historico-critique moderne née avec les Lumières vise également *un sens* ; certes différent de celui de Luther (il n'est pas christologique, mais est dit historique, rapporté à une intention ou une visée située), ce sens reste néanmoins unique, en principe clair, et, repris à un second degré, il s'intègre sans autre procès en lecture chrétienne.

<sup>9</sup> Les Réformateurs tiennent le plus souvent l'exégèse rabbinique pour frivole et arbitraire, et s'en démarquent régulièrement. Notons que, sur les questions qui nous retiennent, il convient de ne pas s'en tenir aux traités, ni aux seuls exposés théologiques de type systématique, mais de regarder aussi les commentaires bibliques (Luther n'a cessé d'en écrire, et tout particulièrement sur les livres de l'Ancien Testament).

<sup>10</sup> Cf. par exemple Gilbert DAHAN dir., *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, Cerf, 1999.

toutes deux symboliquement rapportées à Moïse, même si c'est progressivement qu'on prend conscience de la seconde, ou que cette dernière s'explícite. Sur ce point, la posture théologique de Luther, foncièrement liée à l'Écriture (posture cristallisée dans le slogan de la *sola scriptura*), une Écriture au surplus investie comme étant en principe univoque et claire, n'a pu que renforcer l'écart avec le judaïsme.

Notons bien que la polémique antijuive de Luther n'est pas celle qui alléguait des meurtres rituels (les Réformateurs ont à cet égard plutôt une position qu'on pourrait dire démythologisante), mais est fonction d'une posture de lecture justement, liée à un statut et à une teneur de l'Écriture commandant sa (bonne) lecture. Luther abandonne là – il critique et récuse – une lecture qui serait articulée à une pluralité foncière du sens de l'Écriture, classique en christianisme, dès les Pères, qui pratiquent l'allégorie (reprise, soit dit au passage, du judaïsme d'Alexandrie) et le typologique, et centrale au cœur du Moyen Âge selon ce qu'il est convenu d'appeler les « quatre sens » de l'Écriture, irréductibles et commandant une réception en son fond spirituelle parce qu'en forme de cheminement passant d'un sens à l'autre sans en disqualifier aucun et pouvant faire retour sur chacun<sup>11</sup>. Luther tient au contraire que la Bible n'a qu'*un* et *seul* sens, le sens « historique », à quoi s'ajoute, je l'ai signalé d'entrée, que l'Écriture est pour lui *claire* et non obscure. Or, ce sens, dit historique, est, pour Luther, *christologique* : tout l'Ancien Testament mène au Christ – qui donne seul, au demeurant, son unité à la Bible, ou sa cohérence – et y mène à l'*évidence*, pour Luther, qui ne peut du coup que constater l'« hypocrisie » ou le « mensonge » des Juifs, puisqu'ils la dénie<sup>12</sup>. S'ajoute à ce point le motif constant d'un accomplissement *effectif* de la « promesse » de Dieu, fondant notre « certitude » (un mot, voire un régime de vérité modernes), un accomplissement justement *donné*, ni encore en attente ni partiel (et un accomplissement donné sur la modalité du « une fois pour toutes », comme le dit et le répète régulièrement la Réforme), ou dont on *fait l'expérience* : le pardon, la grâce ou la justification.

Sur ces questions – celle d'un sens de la Bible foncièrement un et clair *ou* constitutivement pluriel et non transparent, aussi bien que celle d'une effectivité du salut, entièrement donné *ou* partiellement seulement, encore en attente et que dépasserait une vérité dernière ou vérité de dernière instance –, les héritiers contemporains de la Réforme ont à se laisser

<sup>11</sup> J'avais validé cette posture dans le chapitre « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme » de *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 231-252.

<sup>12</sup> On pourra noter au passage que Luther n'a pas appelé à ce qu'on force les Juifs à une « conversion », une perspective ancienne qui ne pouvait que lui apparaître contradictoire au vu de son appel central à la « foi », décisif au cœur même de sa théologie, et de sa manière, tout aussi décisive, de comprendre cette « foi ».

interroger, critiquement, et cette interrogation peut mener loin. Par-delà toute réduction à une simple manière de lire ou à une pure question de méthode, elle devrait conduire à une remise sur le métier de leur théologie, dans ce qui tient ses affirmations centrales ainsi que, ici décisif, dans ce qui en détermine le *statut*, du coup le *type* et les *formes de vérité* auxquels on y prétend. Sur ces deux faces, une radicalité est de fait à l'œuvre chez les Réformateurs – une concentration sur la vérité –, singulièrement chez Luther, une radicalité qui doit justement être « revisitée » ou franchement repensée et, pour moi, au gré d'une disposition nouvelle<sup>13</sup>. D'où, en forme de propositions :

- un plaidoyer pour d'autres lectures, *différentes* et *parallèles*, qu'on tiendra pour légitimes, avec les conséquences que cela entraîne (il n'y aura plus, pour commencer, de « la Bible dit que ») ;

- une prise en compte qu'il n'y a *pas* de lecture du texte, soi-disant fondateur, ou constitutif, hors *tradition* ou hors *réception*, avec l'espace propre dans lequel elle s'inscrit et ce qu'elle y déploie ; c'est là un enseignement décisif du judaïsme, que le christianisme doit méditer ou retrouver, à quoi il faut ajouter qu'il conviendra de bien marquer que réception, ici, ne veut pas dire « appropriation » (un maître mot en christianisme, notamment moderne et *a fortiori* protestant, alors que, plus classiquement, le christianisme connaît une thématique de la réception, à l'enseigne d'un Esprit présidant à une reprise en différence<sup>14</sup>), ni n'a la forme d'une « intériorisation » (encore un mot que le protestantisme va tout spécialement valider), mais est un *répondre-de*, dans un espace *décalé* et en outre *balisé*, donc consistant et résistant ;

- une invitation à repenser ce qui peut être tenu pour exemplaire et décisif (comprenant ici tout ce que le christianisme renvoie à sa christologie et à un salut) qui n'en exclue pas l'histoire concrète et contingente – histoire qui demeure du coup ouverte –, ni ne la récapitule en totalité, que ce soit sur mode extensif ou intensif.

Outre ce qui est ici en cause au plan de la théologie, il sera aussi requis d'ouvrir une interrogation touchant le rapport – à historiser – qu'on

<sup>13</sup> Quant à une radicalité à l'œuvre au cœur de la Réforme et qui en détermine la posture me paraissent emblématiques les « soli » : *sola fide* (par la foi seule), *sola gratia* (par la grâce seule), *solus Christus* (le Christ seul), et finalement *sola scriptura* (par l'Écriture seule) ; voir ma contribution qui clôt le collectif *Revisiter la Réforme*, *op. cit.*, p. 167-193, ici p. 185-188, et mon dialogue avec Christophe CHALAMET dans le cadre du cours public de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne du printemps 2017, « La Réforme protestante et les quatre soli », in Simon BUTTICAZ et Christian GROSSE dir., *Unité et diversité des Réformes. Du XVI<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 33-62.

<sup>14</sup> Il convient de noter que l'Esprit n'est pas, en christianisme traditionnel, simple actualisation du Christ, ou son substitut, ni n'est au principe d'une pure appropriation ; je l'ai souligné dès mon *La subversion de l'Esprit. Perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993.

peut nouer avec le moment de la Réforme, le xvi<sup>e</sup> siècle, début des Temps modernes ou d'une dite première modernité. Il convient en effet, pour commencer, de bien enregistrer qu'un primat donné à l'univocité (on abandonne Aristote, pour qui ce qui *est* se dit en plusieurs sens<sup>15</sup> et qui, en matières de *causes*, renvoyait à un régime pluriel) et à des idées « claires et distinctes », dira Descartes, relève d'une donne culturelle de l'époque. On ne pourra dès lors pas ou plus investir la Réforme comme un moment dont se prévaloir sans autre différenciation ni problématisation, pour, par exemple, en retrouver la force « originaire », en reprendre l'« élan » ou se situer « dans son esprit » : elle participe en effet d'une donne socioculturelle *non choisie* et y cristallise *une* manière d'*en* répondre, ni plus, ni moins (en l'occurrence : une manière autre que celle de la Réforme radicale, et autre que celle de la Réforme catholique).

## 2.2. *Retour sur le motif d'une nouveauté proclamée par l'Évangile chrétien*

On touche ici un point central du christianisme comme tel (il met en avant une nouvelle alliance, un Nouveau Testament pour commencer, et ne cesse de décliner ce motif, y compris dans une pastorale aux prises avec l'existence de chacun et ses aléas), mais qui se tient tout particulièrement au cœur de la Réforme qui entend, comme réforme justement, en retrouver la force, force d'une vérité à nouveau *rendue* effective, présente et opérante, et à *rendre* toujours à nouveau effective, présente et opérante.

Mais dire nouveauté ouvre un large éventail de manières d'en répondre. Pour profiler un peu l'enjeu, je renvoie volontiers à Marcion<sup>16</sup>, qui semble avoir été le premier à proposer, alors au tiers du II<sup>e</sup> siècle de l'ère courante, un canon scripturaire pour le christianisme en train de se constituer, mais un canon formé du seul Nouveau Testament, en outre plus resserré que celui que connaîtra le christianisme historique. La force de Marcion – mais l'unilatéralité aussi, et à mon sens le danger, un danger au plan humain et social, par-delà la scène proprement chrétienne – est de focaliser sur la nouveauté *comme telle*. Du coup, Marcion détache décisivement le christianisme du judaïsme, et en fin de compte de toute histoire antérieure, de même que, par-delà, il va détacher le christianisme des réalités propres, consistantes et marquées, de la création ou du réel. Il n'y a pas chez

<sup>15</sup> On sait ce qu'il advient de cet abandon d'une polysémie foncière de l'être dans la controverse de Luther avec Zwingli sur la Cène : Luther y radicalise une focalisation sur le sens littéral, en l'occurrence le *est* de « ceci *est* mon corps », opposé à un « ceci *signifie* mon corps ».

<sup>16</sup> « Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme... », *op. cit.*, et « Deux postures différentes dans la relecture du christianisme : Harnack et Troeltsch », in *Du religieux, du théologique et du social, op. cit.*, p. 135-157.

lui nouveauté en forme de *déplacement* et de *reprise différée*, voire de transformation ou de subversion, mais nouveauté *radicale*, qui ne peut que mettre en avant – et Marcion va le faire en toute clarté, voulue et assumée – une vérité en *rupture à l'égard des données du monde* et *ne s'autorisant que d'elle-même*. Marcion la rapportera dès lors à un « Dieu étranger », où il faut entendre : un Dieu étranger au monde.

Cette compréhension d'une nouveauté radicale sur mode de rupture et s'autorisant d'elle-même est à mon sens à la racine de la théorie de la « substitution » : on n'y est pas plongé dans un rapport dialectique à l'ancien, ni n'y est-on en débat sur des manières différentes de rendre compte d'un ancien ou de le poursuivre, mais on en *prend la place*, sur le mode d'un bloc chassant un autre bloc (supposé tel, bien sûr).

La position de Marcion fut récusée comme hérétique, mais le christianisme me paraît être de fait traversé d'un marcionisme récurrent. C'est que vient s'y cristalliser une donne entraînée par le motif même ici en jeu – celui de la nouveauté –, le déploiement du christianisme s'en trouvant du coup instructif. Et pour ce qui concerne notre propos, on doit probablement ajouter que c'est parce qu'elle opère une rupture que la Réforme va tout particulièrement être portée à valoriser la nouveauté – celle que l'Église avait perdue ou qu'elle avait laissé s'enliser et dont il faut retrouver ou réactualiser la force –, se montrant ainsi justement propice à donner corps à la résurgence marcioniste indiquée.

Sur le motif d'une nouveauté – son statut et sa forme –, et sur ce qui peut en être entraîné et comment, le christianisme est invité à se mettre au clair. Cela ne touche rien de moins que ce qu'il *est* et, par-delà, ce qu'il en est de sa *théologie*, notamment ou tout particulièrement à propos du : « une vérité s'autorisant d'elle-même ».

Signalons qu'est ici à l'œuvre un fantasme plus large, notamment moderne. L'illustrent, classiquement, la volonté de faire *tabula rasa* et la projection *utopique*, toutes deux fortement présentes au seuil des Temps modernes, et visant toutes deux homogénéisation. Dans le contemporain, je tiens que la position d'Alain Badiou peut être ici évoquée, au vu de son opposition – sans *rapport constitutif*, sans *travail* et sans *médiation* – entre *soit* la particularité juive et l'universel paulinien, *soit* l'Ancien régime et la Révolution (chez lui, toute révolution...). On pourra aussi penser à Carl Schmitt et à sa mise en avant, en forme de modernité radicalisée et alors assumée, d'un moment de « souveraineté » ne s'autorisant que de sa décision propre. On pourra enfin estimer que cette donne est tapie, à peine cachée, au cœur des apories de notre postmodernité sociale, sans présent structuré, en panne de rapport constitutif à un passé, et en manque d'imagination d'avenir mobilisante et capable de reprise engendrante<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> C'est en lien avec cet ensemble problématique que j'ai écrit *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris, Hermann, 2017 (un

Sur le fond, il n'y a pas, ni humainement ni socialement, de nouveauté forte (hors gadget) sans travail en corps à corps avec un *donné*, donc avec de l'ancien, dans sa consistance et ses déterminations propres, auquel se confronter – un donné qui sollicite aussi, et peut nourrir – et sur lequel il convient d'opérer des déplacements et d'inscrire de la transformation, ce qui suppose qu'on *le* laisse se déployer et qu'on *en* réponde. Voilà ce que peut ouvrir la relecture à laquelle on est ici invité, et voilà ce qui me paraît devoir être assuré, à l'encontre de la pente que je me suis efforcé d'y diagnostiquer.

### 2.3. Retour sur le couple particularité/universalité

Est inscrite au cœur du christianisme une affirmation d'universalité, en forme de *dépassement* et se concentrant autour du motif d'un salut donné à *l'humain comme tel*. Ce point connaît une sorte de précipitation chez Luther, au gré d'une mise en lien direct au Christ et à la vérité qu'il donne à voir, vérité aussi bien humaine que divine<sup>18</sup>. On y touche à rien de moins qu'au motif d'une *rédemption* (ci-dessus, Jacques Ehrenfreund a aussi fait ce lien) qu'ignore le judaïsme et qui, en christianisme, est lourd d'un geste récapitulateur *intégral* – c'est le point ici décisif –, même si, comme il en allait déjà à propos de la nouveauté, sa tradition théologique a posé une série de cautions, mais qui n'ont pas suffi ou pas toujours suffi à contrer, dans les faits et les mentalités, la tendance inhérente au point en cause.

En ces matières, le judaïsme entend maintenir la vérité – par ailleurs de teneur et de validité humaines – qui veut que les particularités sont irréductibles et ont leur force propre (sont seules lieux, au demeurant, d'avènements d'existence à même le monde). Quant à la visée d'universalité – ou à la volonté de se tenir dans l'universel –, elle est lourde de fantasmes, à commencer par celui de l'habitation d'un *commun* (où tout se réconcilie ? où tout se fonde ?), qui ne peut, de fait, qu'être un *hors-lieu* ; d'où une position qui se fait impérialiste : elle va s'imposer contre toute différence et toute résistance<sup>19</sup>.

ouvrage commandé par Danielle Cohen-Levinas, et c'est probablement significatif que ce soit le fait d'une personnalité juive) ; j'ai lu depuis, en consonances de fond pour ce qui touche les mêmes thématiques, tout au moins quant aux *diagnostics* posés, non quant aux *solutions* proposées, et par-delà un affect souvent trop réactif à mon gré et qui gagnerait à être plus différencié, Bérénice LEVET, *Le crépuscule des idées progressistes*, Paris, Stock, 2017.

<sup>18</sup> Rappelons que la christologie de Luther, particulièrement radicale en la matière, n'est pas celle de Calvin par exemple, qui joue sur un horizon plus différencié (j'avais fait de cette différence l'un des axes de mon *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée [1990], 2009<sup>2</sup>).

<sup>19</sup> Le thème de l'universalité et des particularités me tient à cœur, comme en atteste ma leçon d'adieu à cette Faculté, « Résistances des particularités et pièges de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières », in Jacques EHRENFREUND et Pierre GISEL dir., *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*, Paris, Beauchesne, 2014, p. 227-247.



En christianisme – et Luther en propose un concentré –, une focalisation sur une rédemption en forme d’assomption du monde et de l’humain entièrement donnée tend à *emporter les différences* et à se penser *au bénéfice d’une réconciliation unifiante et visant unité*. Avec le protestantisme, cette pente pourra prendre la forme sinon d’un retrait (c’est le choix de la Réforme radicale, comme le sanctionne la Confession de foi anabaptiste de Schleithem, de 1527, qui entend assurer « la séparation » des croyants à l’endroit du monde), tout au moins d’un *idéal communautaire*, oublieux de ce qu’est proprement la *société* et, par-delà, de ce qu’est le *monde*, quand elle pense cet idéal, d’abord assuré ou devant être assuré en Église – ce qui peut déjà soulever interrogation légitime – comme modèle pour la société même (le Barth de la maturité en fournit à sa manière une belle illustration<sup>20</sup>). Notons que le catholicisme n’est pas ici en reste, *mutatis mutandis* bien sûr ; en atteste à mon sens la quasi-invention de Vatican II du motif de l’Église comme sacrement (classiquement, l’Église recevait les sacrements et n’était pas *comme telle*, en *son corps*, sacrement), qu’aggrave la précision, folle à mes yeux, disant qu’elle est alors « signe et instrument » – tout sacrement vaut comme « signe et instrument » – non seulement « de l’union intime avec Dieu » (un vocabulaire chrétien typique et que le passage par une lecture du judaïsme ne peut que faire apparaître problématique), mais aussi, et c’est ce qui m’importe ici, « de l’*unité de tout le genre humain* »<sup>21</sup>.

Quelles révisions ces mises en perspectives critiques, qui s’imposent à mon sens, doivent-elles entraîner pour le regard à porter sur le christianisme, et spécifiquement pour le travail de la théologie chrétienne ? Au fait et au prendre, il me paraît qu’il conviendra d’y penser et d’y valider une *particularité ouverte* – une particularité sans repli particulariste –, ou *non sectaire* : en lien *constitutif* avec le monde et ce qu’est l’humain, du coup en *pertinence* quant à l’usage du monde et aux formes à donner à l’humain. C’est en tout cas le défi ; et la méditation de ce que donne à voir le judaïsme en la matière, couplée à la critique d’une pente pernicieuse inscrite au cœur du christianisme, peut aider ce dernier à le relever, moyennant les transpositions requises bien sûr (il ne s’agit pas de transformer le christianisme en judaïsme, ni de fondre ensemble christianisme et judaïsme).

<sup>20</sup> Pour un dossier, cf. mon texte « La dialectique de l’Évangile et de l’Église chez Karl Barth. Une surdétermination christologique finalement homogénéisante ? », *Cristianesimo nella storia* 36/2 (2015), p. 403-427.

<sup>21</sup> « Constitution dogmatique “*De ecclesia*” (*Lumen Gentium*) », dès son début (je souligne). Cf. ma mise en perspective critique : « Statut et place de l’Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l’Église comme sacrement », *RSR* 100/3 (2012), p. 403-417 (repris, revu, in Christoph THEOBALD dir., *Pourquoi l’Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l’horizon du salut*, Paris, Bayard, 2014, p. 197-217).

#### 2.4. Retour sur la thématique de la Loi

La question de la Loi est théologiquement centrale chez Luther – peut-être est-elle même la question la plus centrale – et décisive dans sa démarcation à l'endroit du judaïsme. En son cœur, la théologie de Luther vit en effet d'une dialectique – de fait, une opposition – faisant voir la grâce – qui donne le salut – en contraste avec la Loi justement, dont l'observation ne peut conduire au salut, au contraire même, les bonnes œuvres étant subrepticement perverses (spirituellement s'entend, non moralement !). D'où l'incrimination récurrente des Juifs au chef de légalisme, avec ses effets humainement mortifères aux yeux de Luther (des effets d'enfermement), ainsi que le motif d'Israël comme témoin indirect, en négatif, ou en figure de refus (Karl Barth en reprendra systématiquement le motif dans sa *Dogmatique*).

Sur le fond, l'interrogation à ouvrir est à mon sens celle-ci : qu'en est-il de l'articulation au réel, dont la Loi témoigne et que la Loi sanctionne ? Luther porte à son maximum une difficulté à penser la Loi comme *extériorité*, bonne à *ce titre*, et alors protectrice de l'humain, pour soi d'abord, par rapport aux autres également. Plus largement, on touche ici aux inflexions modernes d'une matrice occidentale : on n'y aime pas, ou l'on entend le plus souvent récuser l'extériorité, et l'on tend à tout rapporter, subrepticement ou délibérément, à l'humain, au surplus fantasmé comme auto-posé.

Rappelons qu'en contraste, pour le judaïsme, la Loi (entendez : les 613 commandements, donc la loi « rituelle » et non seulement la loi « morale », selon un vocabulaire dont Calvin use régulièrement), Loi constitutive, n'est pas rationalisable<sup>22</sup>. Elle reste extérieure, en forme d'« hétéronomie », y dit-on, et hors transparence (en ce sens, je la dirais volontiers arbitraire, mais heureusement arbitraire et non, justement, à dépasser en raison ou en humanité enfin accomplie). S'y ajoute, mais c'est lié, que cette Loi, de Moïse, ne vaut que pour le peuple juif (dont l'élection est, elle, explicitement dite « arbitraire »), sur l'arrière-fond d'une irréductible dualité présidant à deux ordres de réalités que le christianisme tend à réduire, la loi noachique d'une part, créationnelle et assurant le minimum pour que la vie humaine puisse se déployer, et de manière à chaque fois singulière, la loi mosaïque de l'autre, loi d'alliance spécifique, au cœur du monde mais ne le résorbant pas, ni ne le levant, d'aucune manière

<sup>22</sup> Elle est à appliquer, ni plus ni moins, sans passage par une représentation religieuse du monde, de l'humain et de Dieu qu'elle transcrirait, une représentation qui en commanderait du coup l'interprétation au gré de la diversité des temps. Yechayahou LEIBOVITZ a beaucoup souligné ce point, dans une distinction nette avec ce qui sous-tend le christianisme, cf. par exemple *Judaïsme, peuple juif et État d'Israël*, Paris, Lattès, 1985 (trad. partielle) ; à ce propos, cf. Jean-Marc JOUBERT, *Foi juive et croyance chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

(de ce monde, on ne rend pas raison, cela en supprimerait la contingence, l'inassimilable et la provocation, provocation à être).

Touchant cet ensemble, il convient de sérieusement revisiter une radicalisation à la fois extensive et en forme de précipitation, au sens chimique du mot, à l'œuvre au cœur de la Réforme (c'est probablement le lot de toute réforme, à des degrés divers); les *solī* rappelés ci-dessus en note 13 la cristallisaient, et le confirme une focalisation récurrente sur un salut non constitutivement articulé au monde, ni ne ressortissant à une temporalité différenciée où il apparaîtrait constitutivement et fructueusement lié à un passé. Tout tend en effet à s'y passer, en fin de compte, comme si la grâce ou le salut se nouait sur un fond « immaculé » – parce que délié de tout –, une grâce ou un salut au surplus toujours à nouveau au présent, et comme si y était visé un état « spirituel » hors réel, du coup hors avènement concret, singulier et en différence.

Sur le fond se donnent à voir l'alternative d'une loi, extérieure et ainsi opérante, *ou* d'une affirmation de soi, sous couvert de grâce, certes donnée de l'extérieur (de Dieu !), mais ici pleinement appropriée, et l'alternative, en lien quasiment direct, du don, *ou non*, d'une filialité rien moins que divine, adoptive certes, mais quand même !

### 2.5. Dieu révélé / Dieu caché

La thématique d'un Dieu caché est un point central chez Luther, et plus globalement chez les Réformateurs, tout en étant d'époque, plus large donc que la seule Réforme protestante. Sa montée à l'avant-scène va de pair avec l'effondrement des représentations cosmologiques anciennes, médiévales et de fait antiques, et avec la fin d'un horizon de sagesse (là encore, une mutation non choisie). Ces représentations avaient permis le déploiement de voies spirituelles diversifiées donnant d'habiter le monde, de le recevoir et de le prendre en charge, et d'une manière qui, non sans décalages et sur fond d'une *disproportio*, se proposait comme un accomplissement : on y reçoit le monde et, d'une certaine manière, on le redonne, et, *ce faisant*, chacun accomplit sa fin propre ou la voit s'accomplir. Or, un basculement se fait jour avec le nominalisme, dominant à la fin du Moyen Âge (les maîtres de Luther étaient nominalistes), et s'y anticipe le passage, comme dira Alexandre Koyré, d'un « monde clos » (le sublunaire antique) à un « univers infini ». Ici, Dieu s'échappe du monde et sa réalité devra du coup être plus directement articulée au sujet humain, avec ses drames et leurs assomptions possibles. Pascal en cristallisera ultérieurement une figure, comme en prolongation : il y a un « silence éternel des espaces infinis » – qui « effraie » –, et il faut en appeler à une lignée particulière, celle « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », non aux « philosophes ».

Motif d'un Dieu *caché* donc, mais, tout autant, en tension et se convoquant l'un l'autre, d'un Dieu *révélé*. Un motif là aussi d'époque (la question de la révélation va occuper une place centrale en modernité, que ce soit pour en défendre le fait et sa nécessité ou pour en dénoncer le ridicule

et l'illégitimité, selon un dispositif et dans une forme inconnus jusqu'alors) : il y a – il doit y avoir – révélation, dans la mesure même où il y a perte d'évidence.

Les deux motifs sont au cœur de la théologie de Luther : le Dieu caché et le Dieu révélé ou, plus radicalement, Dieu caché *et* révélé, ou révélé *et* caché. Luther inscrit en effet le Dieu caché *au cœur* du Dieu révélé, le caché devenant partie *intrinsèque* de la révélation. Où il convient de préciser que se tiennent là deux aspects, à distinguer, même s'ils peuvent s'entremêler ou se donner côte à côte (ainsi chez Luther encore, mais non plus chez nombre de ses reprises modernes et contemporaines) : celui qui, d'un côté, dit que *Dieu est en excès de ce qu'il révèle* et demeure donc *décalé de sa révélation* – non sans que cela affecte ce qu'on doit entendre par révélation en ce qu'elle requiert alors un arrière-fond laissé à son inconnu pour être correctement entendue – et celui qui, de l'autre côté, inscrit *tout* le caché *au cœur de la révélation* : Dieu se donne hors évidence ou *sub contrario* (un leitmotiv chez Luther), mais cela même fait partie de ce qui se donne à voir dans sa révélation, résorbant tout ce qui échappe. Ainsi, la révélation ne correspond certes pas telle quelle à l'attente humaine, la décalant plutôt, mais Dieu y est bien, sur ce mode, *manifesté* et *donné*, fût-ce autrement qu'attendu. Cette dernière ligne dominera la théologie protestante récente, tout particulièrement dans le fil des héritages de la « théologie dialectique » au cœur du xx<sup>e</sup> siècle (cette ligne s'était déjà cristallisée chez Hegel), se prévalant alors de Luther même si ou quand c'est au prix de simplifications : il y avait quand même, chez Luther, quelques traits qui résistaient à une appropriation sans reste et rapportant ou transcrivant tout au plan de l'humain<sup>23</sup>.

Se greffent sur cet axe problématique bien des enjeux. Tout particulièrement si l'on considère ce qui va advenir d'un accent propre à la Réforme en la matière (celui qui inscrit le Dieu caché au cœur de la révélation comme en disant une *modalité*) : rien de moins qu'une focalisation sur la révélation qui en résorbe tout arrière-fond inscrutable (le judaïsme s'en garderait !). Forme est ainsi donnée à une pente symptomatique des théologies contemporaines, pas seulement protestantes d'ailleurs : une révélation finalement comprise comme « *auto-manifestation de Dieu* » et – à partir d'une réception de l'axiome de Karl Rahner posant que le Dieu trinitaire *ad extra* est le même que le Dieu trinitaire *ad intra* « et réciproquement »<sup>24</sup> – un pur et simple télescopage de *ce qu'il en est de Dieu en lui-même* et de *ce qui se passe à même*

<sup>23</sup> L'article de Jean-Marc TÉTAZ : « Les Réformateurs face aux juifs et au judaïsme », *op. cit.*, y insiste.

<sup>24</sup> *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut* (au départ, une contribution à *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, œuvre collective publiée en cohérence avec les lignes majeures de Vatican II), Paris, Cerf, 1999, p. 29. Notons que, sur le point en cause, la position de Karl Barth est la même.

*le monde dans le rapport à Dieu*<sup>25</sup>. Dans la même veine, on doit enregistrer une difficulté à reprendre – ou un refus de reprendre – la question de Dieu comme tel, par-delà toute christologie (la « concentration christologique » fut, rappelons-le, un maître-mot des barthiens et de toute une génération), mais c'est ici la christologie même qui devra dès lors être repensée, dans une perspective qui respecterait plus de *contingence* (au plan de ce qui « arrive » à Jésus) et qui validerait du coup plus ce qui s'en donne en termes de *figure* au plan d'une manière d'*en* répondre et d'*en* dire un sens.

Dans cette dernière perspective, qui ferait contraste d'avec une pente inscrite au cœur du protestantisme, s'ouvre, on l'aura compris, un ordre de questionnement touchant le cœur même de la *théologie* chrétienne, son statut et sa portée, ainsi que, par-delà, le statut et la portée, et dès lors les modalités requises, de toute *affirmation* chrétienne. Ce questionnement passera par un rapport à la *culture* et à la *socialité*, à repenser de fond en comble (en ce qu'ils échappent au salut et doivent être reconnus dans leur consistance et leur autonomie propres), de même que devra être entièrement repensé le rapport aux *autres expressions du religieux* ou aux *autres manières de donner forme au déploiement humain à la surface de cette terre*: la différence y sera validée, comme donne *requis* et comme donne nécessaire au déploiement de sa *propre* position. Dans la foulée, ce questionnement entraînera une remise sur le métier de ce qu'il en est de l'Église, de son *statut* et de sa *fonction*, donc de sa *pertinence* et de ses *limites*. On saura en tout cas qu'elle ne peut, au mieux, que faire voir et rendre fructueuse une récapitulation *singulière* de l'humain et du monde, avec ses forces et ses faiblesses, une récapitulation alors *exposée à la différence* et s'en trouvant *relancée à chaque fois*.

### 3. Reprise et envoi

J'ai mis en cause une série de thématiques s'étant nouées au cœur du christianisme et qu'une confrontation avec le judaïsme – dont la répudiation ne relève pas de la simple contingence – ne peut qu'entraîner à défaire et à problématiser, pour ouvrir, en contraste, sur une validation de ce que le christianisme avait abandonné ou avait voulu dépasser. Et l'on aura compris que ces nœuds se tiennent aussi au centre d'une part de l'histoire occidentale, *a fortiori* en son inflexion moderne. Et ce sont

<sup>25</sup> Je me permets d'indiquer que j'ai régulièrement avancé qu'il n'y avait pas à *télescoper* ces deux ordres de questions, mais à maintenir une *extériorité* du monde et du mal à ce qu'il en est de Dieu, conduisant du coup à focaliser sur une manière spécifique d'entendre l'« œuvre » de Dieu *ad extra*, quant à son statut et à son mode (une « œuvre » plus décalée de Dieu, et du coup transversale au monde), et d'y renvoyer (on y dira le « théo-logique » comme étant en travail au cœur de l'« économique » sans y faire nombre).

d'ailleurs eux qui viennent tout particulièrement se faire jour au cœur des apories du contemporain et des interrogations qui en sourdent.

Une série de nœuds donc, dont j'ai esquissé certains des tenants et aboutissants. Le premier conduit à revalider, en démarcation délibérée d'une veine que Luther et le protestantisme ont pleinement investie, un type de lecture des textes attentive à la lettre, à son rythme, voire à ses sonorités et à son caractère *ainsi* formateur ou structurant, qu'il convient de laisser opérer (il en va ici d'un texte religieux comme il en va d'un texte littéraire<sup>26</sup>). On abandonnera du coup ce qu'Henri Meschonnic nomme le « primat grec-chrétien du sens »<sup>27</sup>, pour entrer, *via* les textes justement<sup>28</sup>, sur la scène du monde et des itinéraires singuliers qui s'y sont inscrits. Pour traverser ce qui s'y déploie et s'y reprenait en écriture différée, et pour s'en laisser traverser. Par-delà et toujours dans la même démarcation, on nouera un rapport au passé qui le laisse à son étrangeté ou à sa différence, seule fécondante. Michel de Certeau avait ainsi fait jouer ce qu'il en est du passé (dont il n'y a pas à se vouloir contemporain ou « dont on n'est pas »), du coup du présent (lieu d'instauration propre) comme du futur (objet d'imagination ou de variations des possibles).

À l'encontre d'une visée d'« appropriation », lourde d'hypothèques débilantes, on plaidera délibérément pour un espace de différences à valider et à rendre ainsi fructueuses. Hors quête d'un « commun » – sur quelque registre que ce soit d'ailleurs –, ici hors articulation au seul présent d'une proclamation, hors transposition modernisante, et hors transcription en forme de message ou d'incitation morale (le protestantisme moderne ne s'en est pas privé, ni ne s'en prive d'ailleurs), des transcriptions qui lâchent le texte, et que le texte lâche.

Deuxième nœud, la nouveauté et ses ou son fantasme. J'ai assez dit qu'il n'y a pas de nouveauté forte sans rapport *constitutif* à de l'ancien et qu'une nouveauté ne peut qu'être une reprise différée – nouvelle en ce sens –, non une invention pure, sur terrain vierge, ni, surtout et du coup, une réalité valant pour elle-même et ne s'autorisant de rien d'autre. Se tient là une problématique avec laquelle le christianisme dans son ensemble doit

<sup>26</sup> Pas plus l'un que l'autre ne visent à « communiquer » ; communiquer quoi ? une vérité isolée parce qu'isolable, dont les textes seraient alors le véhicule ?

<sup>27</sup> Ainsi dans *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981, cité par Francine CARRILLO, qui réhabilite justement cette ligne, dans *Jonas. Comme un feu dévorant*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 13.

<sup>28</sup> Pour une insistance sur le moment même du texte, et du coup le statut et l'usage de la langue, cf. la fameuse lettre de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig de 1926 et ce qu'en disent respectivement David BANON, « Littérature et tradition [où l'on peut lire la lettre elle-même] », in Jean-Christophe ATTIAS et Pierre GISEL, dir., *De la Bible à la littérature* et, tout particulièrement en lien au présent propos, Serge MARGEL, « Séculariser la langue. Derrida, Scholem et Rosenzweig », in Id. (dir.), *Les écritures du savoir. Le discours philosophique devant la question du religieux*, Paris, Beauchesne, 2020, p. 187-203.

urgemment s'expliquer, le catholicisme aussi bien que le protestantisme – et où le judaïsme peut valoir comme exemple instructif –, mais, né d'une réforme ou de la réactualisation d'une origine, le protestantisme s'y trouve spécifiquement et plus fortement concerné, de fait et au vu de la manière même qu'il a de s'en réclamer.

Reste que le motif d'une nouveauté se tient au cœur de la modernité comme telle, avec ce qu'elle porte de projet, et qu'il continue à s'imposer dans une postmodernité qui, ne croyant plus à de véritables projets – d'ensemble s'entend –, ne cesse en même temps de valider ses gadgets successifs et ses infinis changements en en chantant la nouveauté, chaque fois dite en phase avec le siècle, comme si cela justifiait quoi que ce soit (on est dans le règne de la nouveauté pour la nouveauté, sur fond de changement pour le changement, disqualifiant sans reste les résistances qui pourraient se faire jour). Présentisme, fuite en avant, absence de différenciations qui pourraient être opérantes parce que reconnues. Absence de tout ce qui *dépasse* ou *transcende* les sujets, au *plan même du monde et de ses réalités sociales, culturelles, institutionnelles*, qui font la vie et ses « générations », ses engendremens pour commencer. De tout cela, le protestantisme participe, à de multiples égards ; et ce ne sont pas des correctifs qui sont ici requis, mais bien des révisions de fond.

Troisième nœud, l'horizon d'universalité. Un fantasme aussi, et tout autant pernicieux que celui lié à une proclamation de pure nouveauté. Là encore, le christianisme doit s'engager dans un travail d'autocritique. Et si l'exemple juif rappelait qu'il n'y a pas de nouveauté sans inscription en généalogie, il rappellera ici la force possible et féconde – féconde pour tous – de l'habitation d'une particularité, non sans avoir par ailleurs illustré, sur son corps même, les effets mortifères des visées d'universel.

L'autocritique et, au meilleur, une redéfinition foncière de ce qui, pour chacun, fait son identité – et du coup de sa manière de se poser dans le monde et en rapport aux autres – iront dans le sens d'une particularité hors tout communautarisme de juxtaposition, parce que ni repliée sur elle-même ni justifiée par ses « biens de salut » ou autres données héritées, mais, au contraire, *exposée* à la différence et en vivant. Elle se fichera au cœur des apories du contemporain par-delà l'alternative ruineuse d'une simple sanction donnée à la différence dans son droit d'exister (relevant des « droits subjectifs » et de leur éventuelle extension au communautaire) et d'une pure assimilation dans un tout, national ou républicain. Au profit d'un débat à construire et à faire vivre en rationalité publique, entre différences, validant, non sans transpositions bien sûr, ce qu'elles ont de meilleur. Se réjouir de la portée universelle de ce dont on vit n'y portera pas, que ce soit sur un mode visant extension, de type catholique, ou que ce soit en focalisant sur une essence humaine personnelle, subjective ou existentielle, alors de type protestant, quand on ne s'y fait pas simplement fort de sa dissidence comme telle.

Quatrième nœud, la Loi. J'ai dit que le motif était central au cœur de la Réforme, non sans acmé chez Luther, comme au cœur de la modernité,

et que s'y nouait un complexe antijuif. Disons-le délibérément, et alors en nette démarcation d'un héritage de la Réforme, il convient, urgemment là encore, de penser et de valider la Loi dans son extériorité et son antécédence, et ainsi structurante (c'est là la force du judaïsme, et Freud s'en est d'ailleurs souvenu), tout en étant bien sûr matière à débat quant aux formes à lui donner, mais hors toute illusion perverse de dépassement et hors toute apologie d'une spontanéité de sujets consacrés dans leur for intérieur et l'infinie diversité de chacun, une tentation typiquement protestante.

Enfin, cinquième nœud, celle d'un Dieu qui reste extérieur et qui échappe, non seulement au vu de limites humaines générales, mais qui reste en retrait au cœur même de l'expérience qu'on en peut avoir, au cœur de ce qu'il donne à connaître de lui, au cœur d'une alliance proposée ou d'une révélation éprouvée. Un Dieu non appropriable, en ce sens non humain, et ce, pour le meilleur de l'humain. Le judaïsme donne à voir une posture qui renvoie foncièrement à transcendance, mais dont il n'y a pas de présence offerte, fût-ce sur mode indirect, ni de don total, fût-il reçu *via* conversion. C'est que la différence que cristallise le nom de Dieu n'y est jamais résorbée. C'est même en fin de compte elle qui provoque ce qui se passe, à distance, au plan de l'histoire et de chacun. Se tient là une résistance juive à tout le discours chrétien autour de la radicalité du don, du coup de l'interpellation et de la réponse. Or, ce sont justement ces derniers points qui, on l'aura compris, se trouvent radicalisés au cœur de la théologie luthérienne<sup>29</sup>.

Au total est foncièrement en jeu, au cœur de chacune des thématiques parcourues et des nœuds que je me suis efforcé de circonscrire, la question de la *différence*. Liée au fait du monde ou de la création (le judaïsme y tient, hors toute résorption dans ce qui pourrait être un salut propre, voire une alliance particulière), un monde ou une création dont la consistance et la résistance mêmes renvoient à une transcendance en excès, en disproportion ou en asymétrie, ce qui est plus ou autre chose qu'une altérité d'interpellation ou de sommation directe. Et l'on aura perçu que l'horizon ainsi convoqué, validé, mis en place ou à mettre en place, pour tous – un horizon qu'au contraire du judaïsme la posture chrétienne atténue, menace ou croit pouvoir dépasser – est seul susceptible de pleinement permettre et garantir une reconnaissance des différences intra-humaines, religieuses ou autres. Dont penser la particularité à chaque fois, et où se noue notamment, mais ici décisive, la différence entre voie chrétienne et voie juive, une différence d'autant plus instructive et menacée (le « cas Luther » le donne violemment à voir) que ces deux voies participent d'un même héritage, mais, justement, autrement reçu, autrement repris, autrement validé.

<sup>29</sup> Ce n'est pas pour rien que Luther et ceux qui s'en réclament tiennent fortement, en matière christologique – lieu d'une rencontre Dieu-homme et dont l'Esprit met chacun au bénéfice –, à la *communicatio idiomatum* et s'en prennent à l'*extra calvinisticum*, selon une unilatéralité que ne connaissait ou ne connaît pas la tradition chrétienne prise dans son ensemble.





## LE JUIF DE NÉGATIVITÉ

### Quelques réflexions sur le singulier et l'universel dans le judaïsme de l'Europe moderne après la Réforme de Luther

DANIELLE COHEN-LEVINAS  
*Université Paris-Sorbonne*

#### *Résumé*

*La contribution des Juifs à la modernité en Europe n'est pas indemne de l'héritage anti-juif de Luther. Dire que les responsables nazis ne devaient rien à Luther, qu'ils n'avaient pas lu, est insuffisant. Avec son pamphlet de 1543, Luther transforme en effet la haine des Juifs en raison d'État, qui contribue à mettre les Juifs à l'index d'une négativité sans relêve, incapables que seraient les Juifs d'accéder à l'élévation spirituelle proposée par la Réforme de Luther. Simultanément, l'éclatement du christianisme au sein même de l'Europe aura un effet paradoxal pour le devenir du judaïsme en Europe, permettant l'émergence d'un espace de liberté de conscience religieuse inaliénable qui sera à l'origine d'une modernité inattendue, ne renonçant ni à l'universel, ni au singulier. Malgré ces avancées, la référence au judaïsme reste toutefois de facto négative, même inconsciemment, car c'est en niant le judaïsme que le christianisme se fit reconnaître en tant que tel.*

Partons de l'antisémitisme moderne. Celui-ci s'est propagé quasiment comme un « code culturel », selon l'expression de Shulamit Volkov, soumis à une pression idéologique que l'émancipation des Juifs en Allemagne n'a pu endiguer, en dépit du fait que ce furent les Juifs allemands qui, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, prirent la tête du combat contre l'antisémitisme. Rappelons que l'initiative du combat fut initiée par des organisations juives-allemandes telles que le *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*. Ces organisations apparurent dans un contexte historique et politique marqué d'un côté par le libéralisme et, de l'autre, par le nationalisme. Ce que l'on désigna par l'expression le « combat de défense » (*Abwehrkampf*) contre l'antisémitisme est chargé d'un paradoxe caractéristique du judaïsme dans l'Europe moderne après la Réforme de Luther : les Juifs allemands revendiquent à la fois leur identité, tout en défendant une forme de patriotisme. Pour eux, le rejet et la haine des juifs sont des symptômes contre lesquels il faut certes lutter, mais ceux-là ne sauraient

néanmoins s'installer durablement dans les consciences. L'émancipation est vécue comme une chance, cependant qu'elle contient un leurre lié au fait que dans le prolongement de la guerre franco-allemande de 1870-1871, le processus d'émancipation des Juifs semble accompli sur le plan politique et intellectuel. Il s'avère désormais impossible d'éviter ou de contourner le choc produit autant par les effets de l'émancipation que par la nécessité de maintenir vivante la tradition transmise par la Bible hébraïque. Quelle place pouvait encore tenir une religion dite révélée face aux Lumières de la raison ? Il se dégagait de cette question, qui revêtait historiquement de multiples facettes, une tension entre ce qu'il est convenu d'appeler le singulier et l'universel. Pour comprendre comment cette tension sans résolution devient un des facteurs de déclenchement du rapport insécable entre judaïsme et modernité, il nous paraît opportun de revenir aux enjeux de la Réforme et de situer notre problématique dans le contexte d'une Europe qui aura été marquée d'un côté par la personnalité et l'œuvre de Luther et, de l'autre, par les Lumières juives allemandes – la *Haskala* – qui voit naître une symbiose exemplaire entre les penseurs juifs et la philosophie allemande. La *Haskala* représenta le moment névralgique où le judaïsme fit son entrée sur la scène de la modernité, laquelle ne tardera pas à prendre acte de la « symétrie brisée entre Dieu et l'homme »<sup>1</sup>, selon la formule de Cassirer. Nous devons à Heinrich Heine d'avoir souligné, dans son essai intitulé *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*<sup>2</sup>, visant à faire connaître en France la culture allemande, les risques et les dangers que présente une philosophie – en l'occurrence allemande – incarnant un esprit religieux enraciné dans l'idée de génie allemand que Luther avait éveillé et cultivé. Quelque chose arrivait ainsi à la pensée qui n'allait pas tarder à prendre une forme rationalisée, sur fond de ce qui demeurait irréductible et authentiquement juif. On assista à une montée en puissance de ce que Heine nomma l'« excursion panthéiste »<sup>3</sup>, dont Spinoza aurait été l'inspirateur. Rappelons la célèbre phrase de Heine : « Le panthéisme est la religion cachée de l'Allemagne. »<sup>4</sup>

Ce qui est visé ici n'est rien de moins que l'idéalisme allemand, héritier de la Réforme de Luther. Il faut noter l'importance pour Heine de la figure de Moses Mendelssohn, qui s'inscrit selon lui dans le prolongement de Lessing. Heine n'hésite pas à parler de Mendelssohn comme étant « le réformateur des israélites allemands »<sup>5</sup>. Le terme « réformateur » n'est pas anodin. Sous

<sup>1</sup> Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hambourg, Meiner, 1998 ; *La philosophie des Lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1970.

<sup>2</sup> Texte paru d'abord en France dans la *Revue des Deux-Mondes* sous le titre « De l'Allemagne » (1835), puis repris sous le titre allemand *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, *Schriften*, vol. 5 ; trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éd. Imprimerie nationale, 1993.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 133.

la plume de Heine, il ne peut que raviver le face-à-face transhistorique et douloureux entre christianisme et judaïsme. Mais pour Heine, il s'agit là de deux figures d'effraction et de renversement : Luther pour la papauté, et Mendelssohn pour la tradition talmudique, au profit d'un « mosaïsme pur »<sup>6</sup> :

Comme Luther l'avait fait avec la papauté, Mendelssohn renversa le Talmud, et ce de la même manière, c'est-à-dire en rejetant la tradition, en déclarant la Bible source unique de la religion, et en traduisant la partie la plus importante. [...] Moses Mendelssohn mérite donc les plus grands éloges, pour avoir renversé ce catholicisme juif, en Allemagne du moins<sup>7</sup>.

### 1. « Nous sommes des invités à notre propre table » (Rosenzweig)

Il nous paraît nécessaire, pour remonter jusqu'à l'impensé antijuif de Luther, de ne pas passer sous silence l'alliance insécable entre la culture juive et la culture allemande telle qu'elle s'est déployée, notamment à Berlin, au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. L'histoire de la *Haskala*, des juifs en exil dans un monde moderne et émancipé, n'est pas séparable de l'engouement des penseurs juifs allemands pour les traductions juives des Bibles déjà traduites en allemand, la plus décisive historiquement étant sans nul doute celle de Luther. La traduction de la Bible de Mendelssohn peut-être considérée comme l'acte fondateur du judaïsme allemand et de la symbiose entre pensée juive et philosophie allemande. Cette symbiose répond à une double nécessité : celle de connaître l'hébreu et celle de connaître l'allemand. C'est donc à Mendelssohn que l'on doit d'avoir situé les traductions de la Bible, en revenant à la langue de l'hébreu, au regard de la Bible traduite par Luther qui contamina l'Allemagne des théologiens et des philosophes. Sans entrer dans un commentaire détaillé des caractéristiques de ces Bibles respectives, il faut insister quant à la radicalité du geste de Mendelssohn que Dominique Bourel récapitule de la manière suivante :

Dans son introduction Mendelssohn souligne que pour lui la Tora fut entièrement écrite par Moïse ; l'hébreu est la langue originelle dans laquelle Dieu a conçu le monde, et les accents et les points transmis par les massorètes viennent de Dieu. Mendelssohn défend donc une position traditionnelle totalement opposée à la

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Heinrich HEINE, « Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland », *Schriften*, vol. 5, p. 583 ; *Histoire de la Religion et de la Philosophie en Allemagne*, Paris, Éd. La Documentation française, 1993, p. 133-135.

<sup>8</sup> Cf. le numéro de la *Revue germanique internationale*, n° 5, intitulé « Germanité, judaïté, altérité », sous la direction de Stefanie BUCHENAU et Nicolas WEILL, Paris, CNRS éditions, 1996.

science protestante de son temps qu'il connaît pourtant parfaitement, comme la traduction de Johann David Michaelis de Göttingen<sup>9</sup>.

Le nerf de la guerre de la symbiose judéo-allemande étant cristallisé autour de la traduction de Luther, les penseurs et philosophes juifs qui poursuivent la geste de Mendelssohn, notamment Franz Rosenzweig et Martin Buber, entendent sortir du dilemme que pose le problème de la fidélité à une langue, tout en montrant les paradoxes inhérents au passage d'une langue à l'autre. C'est pourquoi, initialement, Rosenzweig et Buber n'avaient songé dans un premier temps qu'à revisiter la traduction de Luther. C'est sur fond d'équivocité linguistique et philologique entre l'hébreu et l'allemand que Rosenzweig peut écrire à Buber le 21 octobre 1925 : « Luther a voulu être fidèle à l'hébreu, il le fut à l'allemand. Vous voulez être fidèle à l'allemand et vous l'êtes à l'hébreu »<sup>10</sup>. Cependant, remarque subtilement Bourel, même s'il est à noter que c'est en parti contre leur gré que les philosophes juifs allemands finiront par prendre leur distance avec la traduction de Luther, « n'est-ce pas Luther qui rend toute traduction impossible ? »<sup>11</sup> Cette objection saisissante dans sa puissance de questionnement ne vaut pas que pour Luther, elle s'adresse aussi à sa postérité : « La triade Nothker-Luther-Hölderlin a christianisé l'allemand. »<sup>12</sup> « Et nous sommes dedans », s'exclame Rosenzweig dans une lettre adressée à Scholem : « On peut dire que nous sommes des invités à notre propre table. »<sup>13</sup>

Que devons-nous retenir pour notre propos de la manière dont les philosophes juifs entendent revenir à la source de la lettre hébraïque, soit en hébraïsant la langue allemande, soit en germanisant la langue de l'hébreu ? Pour comprendre l'intention profonde qui préside à ce mouvement réversible d'une langue à l'autre en Allemagne, il faut se rappeler que rien n'aurait été possible sans la Bible de Luther et sa contamination au travers toute l'Europe. Aussi, revenir à l'hébreu en pleine République de Weimar ne fut pas un geste anodin. En pleine défaite de l'émancipation, la fidélité à un texte supposé original et originel signait une autre défaite, plus fatale et mortifère : celle de l'intégration des Juifs à la culture et à la société allemande. Dominique Bourel va encore plus loin dans son commentaire, le radicalisant à dessein :

Ce sont donc deux traductions de la Bible qui marquent la naissance et la fin de la vie juive en Allemagne. Nous sommes passés de l'*Aufklärung* au *chozer betchouva* en passant par la *Wissenschaft*, sa contestation dans l'orthodoxie et

<sup>9</sup> In *Revue germanique internationale*, *op. cit.*, « D'une Bible à l'autre : de Mendelssohn à Buber-Rosenzweig », p. 33.

<sup>10</sup> In *Gesammelte Schriften*, 1/2, p. 1063. Cité par Dominique BOUREL, *op. cit.*, p. 37.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

son utilisation apologétique sous Weimar. La traduction de la Bible à chaque époque n'est-elle pas la métaphore d'une relation avec l'Allemagne ?<sup>14</sup>

## 2. Naissance d'une hostilité

Notre propos a donc pour objet d'interroger le judaïsme en tant que paradigme de la modernité, depuis un supposé philosémitisme initial de Luther largement reconnu aujourd'hui parmi les spécialistes de ses écrits, jusqu'à ce qu'il convient d'appeler le revirement du réformateur, survenu aux alentours de 1530, période à laquelle Luther commença à exprimer une hostilité croissante à l'égard des Juifs face à la noblesse chrétienne<sup>15</sup>.

Résumons brièvement le geste de Luther contre les Juifs : avant 1530, Luther considérait qu'il existait des passerelles entre sa doctrine et certains points du judaïsme, bien qu'il fût selon lui nécessaire d'extirper la figure du juif de l'exigence chrétienne. La question du ritualisme et du légalisme en vigueur dans la religion juive devint alors un point de focalisation névralgique qui contamina ses écrits tardifs, dont *Des Juifs et de leurs mensonges* (1543). Rien de ce qui vient après pour les Juifs n'est compréhensible sans ce tournant luthérien, ni l'engagement des communautés juives qui contribuèrent activement à l'émergence de la modernité, ni le destin européen des Juifs au xx<sup>e</sup> siècle, ni les préjugés antisémites qui culminèrent dans l'idéologie et la propagande nazie.

Rappelons quelques dates clés et quelques écrits de Luther décisifs pour comprendre comment les juifs, dans ce processus de modernité, ont été pris dans la figure du renversement, leur conférant ainsi, voire leur assignant un rôle et une fonction d'adversaire. D'aucuns pensent que la polémique lancée par Luther dès 1540 correspond au souci apocalyptique et au sentiment de l'imminence de la fin du monde. Certes, entre le Luther prêt à discuter les différences irréductibles entre la Loi et l'Évangile, vécues comme deux temporalités distinctes de l'alliance de Dieu avec les hommes, et le Luther qui s'en prend à l'« orgueil juif », qui fait explicitement référence au principe de l'engendrement biblique et de la filiation, autour du moment fédérateur de l'alliance avec Abraham que stipule l'acte de circoncision, jusqu'à la donation de la Loi par Moïse, il y a, dans la langue de Luther, tout un processus de déshumanisation qui est mis en œuvre, caractérisant la rhétorique des discours antisémites. Ainsi, le philosémitisme de Luther, qui prenait la forme d'un dialogue, cède-t-il la place à l'affirmation unilatérale

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> Cf. Martin LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges* (1543), édition critique traduit de l'allemand par Johannes Honigmann, introduction et notes par Pierre Savy, Paris, Honoré Champion, « Bibliothèque d'études juives » 2015. *Von den Juden und ihren Lügen*, Wittenberg, Hans Lufft, 1543 ; WA (édition de Weimar), t. 53, p. 417-552.

que le message du Christ est le seul qui puisse satisfaire la doctrine de la justification par la foi. Luther ne s'adresse plus désormais qu'aux « vrais chrétiens » et réserve aux Juifs, le « peuple à la nuque raide », le sort des persécutés, tant sur le plan théologique que sur le plan politique.

On admettra aisément qu'au début de sa carrière Luther se montre confiant envers la capacité des Juifs à se convertir, comme l'indique *Que Jésus-Christ est né juif* (1523). Cet essai semble plutôt se tourner contre Rome, et non contre les Juifs. Si Luther invite à cultiver une attitude bienveillante envers les Juifs, c'est parce qu'il espère les convaincre de se convertir au christianisme. Pour le dire autrement, l'avenir des Juifs est dans le christianisme – Juifs en tant que chrétiens, et maltraiter les Juifs reviendrait à tuer de futurs chrétiens. D'où la bienveillance initiale de Luther, qui invite les chrétiens à commercer avec les Juifs de manière à ce que ces derniers deviennent les « témoins » de la vraie foi. D'un côté Luther dénonce de façon virulente les calomnies dont les Juifs sont victimes, de l'autre il s'emploie à revisiter l'Ancien Testament, en montrant que Jésus-Christ y est déjà bien présent sous la figure du Messie. Jésus serait le Messie non seulement des chrétiens, mais de tous les Juifs. Dans cette perspective – dont on rappellera qu'elle fait écho à un autre contexte théologico-politique lié à la *Dispute de Barcelone*, qui eut lieu à Barcelone entre le 20 et le 24 juillet 1263, opposant Paul Christiani, juif converti au christianisme, à Rabbi Moïse ben Nahman (Nahmanide), en présence du roi Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon – seul l'acte de conversion au christianisme devait sanctionner positivement les Juifs, en vue de les inscrire dans l'histoire du salut. Il s'agissait déjà pour Luther de séculariser la foi mosaïque en l'absorbant dans la foi chrétienne. Pour le peuple dit « méchant » et « imparfait », « enfants du diable », il ne s'agissait pas tant d'un choix que d'une obligation, car la détermination de Luther exigeait un élan collectif. La réussite relative de cette entreprise, tout comme les conflits qu'elle déclencha au sein des communautés juives, résultaient d'une ambiguïté fondamentale, qui se situe selon nous entre la nécessité de « réformer » et celle de « sauvegarder » le Juif en tant que chrétien. Il s'agissait de réformer la figure du Juif dans le chrétien, au nom d'une eschatologie dont les résonances théologico-politiques seront dramatiquement récupérées dans l'Europe post-Réformation.

Le pas est définitivement franchi par Luther dans *Des Juifs et de leurs mensonges* (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543), dans lequel il ne s'agit plus uniquement du salut dans le christianisme, mais de la meilleure façon de parvenir ensevelir le judaïsme sous les décombres de la Loi mosaïque. Luther vise l'immobilisme des Juifs, à savoir le fait que ces derniers ne répondent pas suffisamment à l'appel de la conversion. De quel retournement Luther s'est-il rendu responsable et quel est l'enjeu narratif de ce pamphlet ? Luther accuse les Juifs de s'adonner sans vergogne à ce que j'appellerai la *monolâtrie*. Respecter les commandements de la torah, adhérer inconditionnellement à l'événement de la révélation,

revient à diffamer Jésus et Marie et à pactiser avec le diable. Luther exhorte les chrétiens à tenir fermement leurs positions contre les Juifs, à s'affranchir des charmes mortifères de la Loi mosaïque. En fin rhéteur, il entend retourner les saintes Écritures contre les Juifs. L'exégèse devient le lieu d'une polémique interprétative : en réponse à la douleur inhérente au sentiment d'absence de Dieu exprimée dans Ézéchiel 37, il entrevoit l'hypothèse d'une rupture avec le Dieu des Juifs, là où précisément le Dieu des Juifs sollicite l'éveil à une conscience monothéiste. Suivant un principe d'herméneutique biaisée, Luther postule l'existence d'un au-delà qui s'adresserait à un « nous », à un peuple capable de répondre à l'exigence d'une autre vie. Le Dieu vivant s'adresse à des vivants. C'est là, brièvement résumé, l'enjeu de ce que d'aucuns nomment le second Luther. Dans son étude sur les racines de l'antisémitisme pendant la Renaissance et la Réforme, Heiko Oberman a résumé la raison pour laquelle on peut parler de l'antijudaïsme de Luther en vigueur dans *Des Juifs et de leurs mensonges* : « La base de l'antijudaïsme de Luther est sa conviction que jamais depuis l'apparition du Christ sur terre, les Juifs n'ont un futur comme Juifs. »<sup>16</sup>

Comment ne pas entendre dans les propos de Luther, le fondateur du protestantisme, le rêve d'une Allemagne, voire d'une Europe débarrassée des Juifs ? De sorte que les propos de l'historien luthérien anglican Gordon Rupp, s'ils sont historiquement irréfutables, ne peuvent être entendus dans leur acception littérale. Il est clair que la position de Luther n'est pas « raciale » mais religieuse, il n'en est pas moins vrai que les crimes dont il accuse les Juifs a influencé profondément et durablement l'histoire politique, théologique, spirituelle, philosophique et sociale de l'Allemagne et qu'il s'avère dès lors légitime d'engager la responsabilité de Luther dans le sort réservé aux Juifs quatre siècles plus tard.

L'antagonisme de Luther envers les Juifs est à l'opposé de la doctrine nazie de « Race ». Elle était fondée sur un antisémitisme médiéval dirigé contre le peuple qui a crucifié le Rédempteur, qui a tourné le dos à leur mode de vie et dont l'existence même au cœur de la société chrétienne fut perçue comme un reproche et un blasphème. Luther n'est qu'un petit épisode dans le vaste champ des inhumanités chrétiennes à l'encontre du peuple juif. [...] est-il besoin de le dire, il n'y a aucune trace de relation entre Luther et Hitler. Je suppose qu'Hitler n'a jamais lu une page de Luther. Si lui et d'autres nazis ont appelé Luther à leur côté, cela ne prouve rien d'autre que le fait qu'ils ont aussi compté Dieu tout puissant parmi leurs supporters<sup>17</sup>.

Affirmer, comme le fait Rupp, qu'il n'existe « aucune trace de relation entre Luther et Hitler » exige quelques précautions, car l'influence de Luther

<sup>16</sup> Heiko A. OBERMAN, *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation*, trad. anglaise par James I. Porter, Philadelphie, Fortress Press, 1984, p. 46.

<sup>17</sup> Gordon RUPP, *Martin Luther. Hitler's Cause or Cure*, Londres, Lutterworth, 1945, p. 75 et p. 84 (trad. Danielle Cohen-Levinas).



sur Hitler est, hélas, avérée. On doit à Robert Waite, dans son ouvrage intitulé *The Psychopathic God. Adolf Hitler*<sup>18</sup>, d'avoir consacré une section de son livre à l'influence nocive de Luther sur l'idéologie nazie et sur Hitler. Luther est le premier *Führer* spirituel allemand dont la particularité consiste à s'adresser à tous les Allemands, de toutes les confessions. Richard Steigmann-Gall écrit en 2003 dans son livre, *Le Saint Reich : les conceptions nazies du christianisme, 1919-1945* :

La direction de l'Union protestante épouse une vision similaire. [Wilhelm] Fahrenhorst, qui est au comité d'organisation du *Luthertag*, voyait en Luther le premier *Führer* spirituel allemand qui parle à tous les Allemands sans tenir compte du clan ou de la religion. Dans une lettre à Hitler, Fahrenhorst rappelait à Hitler que ses Vieux Combattants étaient pour la plupart protestants et que c'était précisément dans les régions protestantes de notre Patrie que le nazisme trouvait sa plus grande force. Promettant que la célébration du *Luthertag* ne se transformera pas en manifestation confessionnelle, Fahrenhorst invita Hitler à devenir le patron officiel du *Luthertag*. Dans une correspondance ultérieure, Fahrenhorst ré-expliquait que la célébration de Luther pourrait d'une certaine façon servir à dépasser les limites confessionnelles : « Luther est en vérité non seulement le fondateur d'une confession chrétienne, mais beaucoup plus. Ses idées ont eu un impact fructueux sur tout le christianisme en Allemagne. » Précisément, en raison de la signification politique aussi bien que religieuse de Luther, le *Luthertag* doit servir de référence aussi bien « pour l'Église que pour le peuple »<sup>19</sup>.

Est-il besoin de rappeler que Hitler cite Luther dans *Mein Kampf*, et qu'il le décrit comme étant « un grand guerrier », « un vrai homme d'État et un grand réformateur » ?

Parmi eux, nous pouvons compter les grands guerriers de ce monde, qui bien qu'incompris par le présent, sont néanmoins préparés à combattre pour leurs idées et leurs idéaux jusqu'à la fin. Ce sont des hommes qui un jour seront plus près du cœur du peuple, il semble même comme si chaque individu ressent le devoir de compenser dans le passé pour les péchés que le présent a commis à l'égard des grands. [...] Parmi eux se trouvent non seulement les véritables grands hommes d'État, mais aussi tous les autres grands réformateurs. À côté de Frédéric le Grand, se tient Martin Luther ainsi que Richard Wagner<sup>20</sup>.

Rappelons également que les nazis ont célébré le 450<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Luther en novembre 1933, en instaurant une journée nationale allemande. Cette journée fut considérée comme le point de départ de l'achèvement de la Réforme dans le III<sup>e</sup> Reich. Est-ce une stricte coïncidence si la Nuit de cristal eut lieu dans la nuit du 9 au 10 novembre 1938 et que Luther soit né le 10 novembre 1483 ? Et que dire du ministre de l'éducation, Bernard Rust, qui écrivit spécialement à Hitler pour lui faire

<sup>18</sup> New York, Da Capo Press, 1993 (première édition, 1977).

<sup>19</sup> Richard STEIGMANN-GALL, *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity (1919-1945)*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 138-139.

<sup>20</sup> Adolf HITLER, *Mein Kampf*, t. 1, chap. 7.

part de la nécessité de prononcer les noms de Luther et de Hitler dans un même souffle et un même élan ?

### 3. Histoire d'un chiasme

On ne comprendrait pas la manière dont Luther interprète l'épître aux Romains de Paul sans rappeler l'effet de concordance qu'il suscite et met en scène entre une herméneutique critique et une détermination sans faille de nature théologico-politique. L'épître aux Romains de Paul est l'occasion pour Luther d'opérer non plus un tournant, mais un chiasme entre les rapports que les Juifs entretiennent avec leur propre Loi, à l'opposé de la doctrine de la justification depuis laquelle Luther argumente contre l'Église ; une Église en tant qu'apostasie universelle. Le tour de force consiste à montrer que l'Église est antichrétienne, en raison du fait qu'elle aurait outragé la grâce divine.

Le chiasme opéré par Luther durant la Réforme est double. Il est tourné simultanément contre les Juifs blasphématoires et contre l'Église. La violence des propos de Luther contre l'Église est sans équivoque. Elle vient légitimer et corroborer la violence tournée *in fine* contre les Juifs – les Juifs en tant que mauvais chrétiens, qui renient la mort du Christ, la résurrection, l'ascension, substituant au message de l'Évangile le mensonge.

Le chiasme théologico-politique entre la doctrine de Luther et la foi mosaïque eurent plusieurs conséquences qui furent de nature à transmettre à la modernité l'héritage antijuif du Moyen Âge. Il assigna les Juifs à interroger à nouveaux frais la pertinence de l'héritage judéo-chrétien dans une civilisation occidentale qui en accusait à dessein les oppositions. En Europe, l'appartenance au judaïsme deviendra une revendication en tant qu'entité propre et distincte du christianisme. Ce qui taraudait le réformateur touchait rien de moins qu'à la distinction entre la vraie foi et la foi blasphématrice et pourvoyeuse d'iniquité au cœur de ce que Luther souhaitait réformer en profondeur. Mais comment définir la « vraie foi », laquelle s'oppose en tout point à la foi révélée ? Selon les critères de Luther, l'accent est mis sur le fait que la vraie foi n'est pas seulement une connaissance qui fait tenir pour vrai ce qui est révélé par la parole de Dieu. La vraie foi se doit d'être l'antithèse de la foi révélée mosaïque. La vraie foi se signale par le sentiment immanent d'une confiance intime en ce que le saint Esprit produit en chacun de nous par l'intermédiaire de l'Évangile. Luther nourrissait l'intime conviction de pratiquer une lecture rigoureuse des textes des Écritures. Prenons à titre d'exemple un passage du livre d'Ésaïe, où le prophète, selon l'interprétation de Luther qui opère une véritable torsion herméneutique, semble reconnaître les souillures dont le peuple juif est responsable : « Nous sommes tous comme les impurs et notre justice est comme un vêtement souillé » (És 64,6).

Plus qu'une torsion herméneutique, il s'agit d'un déplacement du texte qui vise, en ses fondements, une réforme interprétative des textes. Luther est convaincu que l'homme juif, tout comme l'essence la plus profonde et immémoriale du judaïsme, consiste à accomplir la Loi divine. Or, l'idée même d'accomplissement est aux yeux de Luther un blasphème. Cette idée est la quintessence de ce qu'il faut non pas simplement réformer, mais détruire, anéantir, annihiler. Pour y parvenir, il déploie tout un arsenal d'argumentations dans lesquels on peut décrypter sans peine les linéaments d'un antijudaïsme foncier et pérenne dans notre civilisation dite précisément « judéo-chrétienne ». Les arguments de Luther sont fallacieux et répondent à l'exigence d'un processus de *désenjuivement* au sein des communautés religieuses. Un des arguments de Luther consiste à opposer, à la figure d'accomplissement qu'il considère comme démesurée, l'idée que Jésus-Christ aurait dispensé l'homme de cette obligation d'accomplissement de la Loi divine, autrement dit, de la loi révélée. Jésus-Christ ayant lui-même accompli la loi en notre nom, il ne reste plus aucune alternative pour les Juifs. Il leur faut reconnaître pleinement Jésus-Christ et adhérer à la foi chrétienne. Le travail de l'homme résiderait désormais dans un mouvement d'imputation à lui-même par la vraie foi. Cela signifie que l'homme doit s'imputer à lui-même cet accomplissement.

La controverse théologique menée par Luther dans *Des Juifs et de leurs mensonges* est particulièrement éloquente, puisqu'elle vise aussi, et de façon principielle, des mesures politiques tournées contre les Juifs qui, aux côtés des papistes, des Turcs et des sectaires, forment une coalition contre le Christ. Rappelons qu'en 1536, soit sept ans avant la parution du traité *Des Juifs et de leurs mensonges*, les Juifs sont expulsés de la Saxe électorale à la suite d'une ordonnance du Prince électeur Jean-Frédéric de Saxe. Un an plus tard, en 1537, Josef de Rosheim demande explicitement à Luther d'intervenir en faveur des Juifs. Josef de Rosheim, plus connu sous le nom de Josselmann de Rosheim, est une des personnalités les plus emblématiques du judaïsme alsacien<sup>21</sup>. Il s'installa à Mittelbergheim comme commerçant et comme prêteur d'argent. Mais en 1514, les Juifs de Mittelbergheim furent accusés de profanation d'hosties. Josselmann parvint alors à prouver leur innocence. Il s'installa alors à Rosheim où il demeura jusqu'à sa mort. L'épisode avec Luther est particulièrement emblématique des persécutions et menaces qui pesaient alors sur les

<sup>21</sup> La famille de Josselmann de Rosheim vivait à Endingen dans l'État de Bade, où trois de ses oncles furent massacrés en 1470 sous l'accusation de meurtre rituel. Lors de l'expulsion des Juifs d'Endigen, la famille Loans s'installe à Obernai, d'où elle s'enfuit en 1476 après les campagnes de pillage de mercenaires suisses, puis à Haguenau en 1476. Les historiens font l'hypothèse que c'est là que naquit leur fils Joseph, qui sera le plus célèbre des *chtadladim* d'Allemagne. Le *Chtadlan* était le porte-parole, le défenseur de sa communauté auprès des autorités. Cf. <http://judaisme.sdv.fr/perso/jossel/jossel.htm>.

communautés juives d'Allemagne. Lorsque Josselmann sollicita Luther pour venir en aide aux communautés juives, ce dernier rejeta la sollicitation et rédigea une lettre intitulée « Lettre à ton bourreau », dans laquelle il justifia son refus par la déception de voir les Juifs se détourner du Christ.

En 1542, Josselmann se rend au Reichstag à Ratisbonne, comme représentant des Juifs de l'Empire germanique, afin d'empêcher la promulgation d'un édit destiné à interdire aux Juifs le commerce de l'argent. En 1543, l'étau se resserra, la situation devint politiquement inextricable. Il dut se défendre contre le pamphlet de Luther, *Les Juifs et de leurs mensonges*.

Au travers de ces éléments historiques en rapport avec les interventions décisives de Josselmann, mort selon la plupart des commentateurs en 1554 à Rosheim, nous voyons jusqu'où Luther, personnalité charismatique, est déterminé à exercer une pression politique qui menace la vie des Juifs pour obtenir une conversion, non plus volontaire, mais forcée. Or la conversion massive des Juifs escomptée par Luther échoue en partie et les stratégies du réformateur sont, concernant la résistance des Juifs à la Loi mosaïque, aporétiques. Il en résulte que les Juifs doivent payer pour ce péché que seul le Christ pourrait leur pardonner. Comble de la vraie foi : les persécutions initiées par Luther envers les Juifs le sont avec la bénédiction implicite du Christ qui, seul, est en mesure de pardonner les blasphèmes d'un peuple surdéterminé par ses péchés ! À noter que Luther reprend à son compte en les intensifiant les mythes antijuifs de meurtre rituel d'enfants chrétiens. La figure du retournement est totale car, à suivre le raisonnement de Luther, les persécuteurs sont les Juifs, non pas les chrétiens :

Ils sont des chiens assoiffés du sang de toute la chrétienté et meurtriers des chrétiens par volonté acharnée. [...] Ils ont si fort aimé le faire qu'ils ont bien souvent été brûlés à mort, accusés d'avoir empoisonné l'eau et les puits, volé des enfants et le savoir démembrés et coupés en morceaux, afin de secrètement refroidir leur rage avec du sang chrétien<sup>22</sup>.

#### 4. Quel avenir pour les Juifs en Europe ?

Nous avons vu que la contribution des Juifs à la modernité en Europe n'est pas indemne de l'héritage anti-juif de Luther. De cet héritage, nous retenons trois aspects essentiels :

- Le refus des présupposés herméneutiques, historiques et narratifs sur lesquels les Juifs ont fondé leur rapport à la révélation et à la rédemption ;
- Des arguments pour élaborer la preuve de la messianité de Jésus à partir de certains passages vétérotestamentaires ;

<sup>22</sup> Martin LUTHER, *Des Juifs et de leurs mensonges*, cité par Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, trad. Marie-France de Paloméra et André Charpentier, Paris, Fayard, 1988, p. 520.

- La certitude que les Juifs outragent dans la littérature rabbinique le nom de Dieu. Luther avait eu accès aux commentaires de Rachi par l'intermédiaire des ouvrages de Nicolas de Lyre. Non seulement les Juifs profanent le nom de Dieu, mais dans les cercles kabbalistiques notamment, ils s'adonnent à des spéculations numériques fondées sur le nom de Dieu plutôt que de s'en remettre à Dieu à lui-même.

La raison théologique en accord avec l'Église devant constituer le seul exercice du pouvoir spirituel, Luther recommande aux autorités civiles de prendre des dispositions à l'encontre des Juifs, étant entendu que les Juifs exhibent leur exception en méprisant le sacrifice du Christ. En ce sens, la Loi mosaïque peut s'entendre comme l'équivalent d'un pouvoir absolu dont il est urgent de détruire les fondements, car il est étranger à la Loi de l'Église. C'est pourquoi Luther s'adresse aux autorités civiles pour les convaincre de la présence nuisible des Juifs au sein des communautés chrétienne et leur intime de brûler les synagogues, détruire leurs maisons, confisquer les livres de prières et les *talmidim*, interdire l'usure, faire travailler les Juifs jusqu'à épuisement, au besoin les expulser :

Premièrement, qu'on brûle leur synagogue ou école, qu'on recouvre de terre et qu'on disperse ce qui ne brûle pas, afin que, pour l'éternité, plus personne n'en voie une pierre ou un reste. (...) Deuxièmement, qu'on détruise également leurs maisons, car ils y commettent les mêmes méfaits que dans leurs écoles. [...] Troisièmement, qu'on confisque tous leurs livres de prières et leurs exemplaires du Talmud, dans lesquels sont enseignés de tels mensonges, idolâtries, malédictions et outrages. Quatrièmement, qu'on interdise sans réserve à leurs rabbins d'enseigner<sup>23</sup>.

Luther transforme la haine des Juifs en raison d'État. Il fait s'entrechoquer à dessein les rapports entre raison politique et raison théologique, agissant au nom d'une double réfutation : la réfutation des dogmes proclamés par l'Église romaine et la réfutation de la Loi mosaïque. L'idée de tolérance religieuse s'estompe. Les mesures prises à l'encontre des Juifs expriment ce principe de réfutation. Elles sont une contestation généralisée de l'exégèse rabbinique, au nom de la compréhension christologique de l'Ancien Testament, et au nom de l'unité que Luther appelle de ses vœux entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La pensée de Luther est prise dans l'ellipse de contradictions qu'il a lui-même habilement orchestrées. D'un côté il déclarait en 1523 que «la foi est œuvre de liberté, et l'on ne peut y forcer personne»<sup>24</sup>, et de l'autre, il admit presque vingt ans plus tard que les Juifs s'exposent à la censure. La Réforme est inséparable d'un

<sup>23</sup> Cité par Lucie KAENNEL, *Luther était-il antisémite ?*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 56-57.

<sup>24</sup> Martin LUTHER, *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance* (1521-1525), trad. Joël Lefebvre, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 127 (WA, t. 11, p. 245-280).

processus de censure progressif sur fond d'un débat qui a recours à la force et à la violence. L'usage de la force chez le réformateur qu'est Luther est objet d'une dogmatique nécessaire en matière d'activités humaines. C'est, écrit-il en 1525, « l'expression à la fois légitime et constitutive du règne de la chair. »<sup>25</sup> Certes cet argument ne s'adresse pas expressément aux Juifs, mais dans la mesure où la Réforme de Luther se répand dans une Europe où chaque chrétien est appelé à choisir entre son adhésion à Rome ou sa conversion à l'une ou l'autre des églises réformées qui se multiplient ici et là, la position de Luther devient emblématique d'une Europe où l'expression du réalisme politique fait intervenir la censure ecclésiastique. Les chrétiens sont désormais la vérité des Juifs et les Juifs sont le mensonge de l'Europe. La vérité des Juifs qui refusent l'intimidation, la censure et la force devient problématique face à l'affirmation de valeurs modernes, et ce d'autant plus que c'est en partie grâce à la vérité des Juifs que les chrétiens ont promu leur propre vérité. L'éclatement du christianisme au sein même de l'Europe aura cependant un effet paradoxal pour le devenir du judaïsme en Europe. Il permettra l'émergence d'un espace de liberté de conscience religieuse inaliénable qui sera à l'origine d'une modernité inattendue, ne renonçant ni à l'universel, ni au singulier.

La question demeure de savoir ce que Luther aura obtenu des Juifs. En dehors des persécutions objectives, on peut dire avec précaution que Luther y répond partiellement, notamment à l'occasion des échanges qu'il a entretenus avec d'éminents représentants du judaïsme. Dans son ouvrage intitulé *Les Juifs de Luther*, Thomas Kaufmann rapporte un dialogue qui aurait eu lieu au milieu vers 1520 entre Luther et un Juif – dialogue que Luther aurait lui-même raconté en 1543<sup>26</sup>. La véracité de ce récit m'importe peu. Que ce dialogue ainsi raconté soit une reconstitution réelle ou fictive n'est pas l'enjeu de mon propos. Je retiens essentiellement la forme parabolique du récit, sa structure midrashique qui retient l'attention de Luther, lequel s'approprie l'inspiration narrative de la sagesse talmudique pour justifier l'iniquité des Juifs envers le Christ. Le recours aux notions de « force », de « croyance », de « surveillance », de « brigand » instillera progressivement dans l'esprit allemand, dans le *Geist*, la certitude qu'en restant juif, un Juif ne peut pas devenir un citoyen loyal – *a fortiori* plus tard un citoyen de l'État national allemand. Ainsi une constellation idiomatique et performative accompagne la genèse de l'antijudaïsme de Luther, inscrivant cet antijudaïsme, au début de l'ère moderne, au cœur d'Europe. Le dialogue est ici unilatéralement raconté par Luther. Il n'existe

<sup>25</sup> Je renvoie au texte de LUTHER, « Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern » (« Contre les bandes pillardes et meurtrières des paysans », in Martin LUTHER, *De l'autorité temporelle*, op. cit., p. 243-259).

<sup>26</sup> Thomas KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*, trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2017.

pour l'heure aucune trace de ce récit dans les archives des personnalités juives que Luther côtoyait :

Trois juifs érudits sont venus me voir dans l'espoir de trouver un nouveau juif en ma personne, parce que nous avons commencé à lire l'hébreu ici, à Wittenberg, et ils ont déclaré que les choses allaient s'améliorer, puisque nous, les chrétiens, nous commençons à lire leurs livres. J'ai entamé une discussion avec eux, alors ils se sont mis à faire à leur façon, à me servir des gloses. Comme je les forçais à revenir au texte, ils se sont mis à passer outre celui-ci et ils ont déclaré qu'ils étaient tenus de croire leurs rabbins comme nous devons croire le pape ou les docteurs.

Je me suis montré miséricordieux envers eux, je leur ai donné une recommandation à l'attention des autorités de surveillance, afin qu'ils les laissent circuler librement. Mais voilà que, plus tard, j'apprends qu'ils ont appelé notre Christ « tola », autrement dit, brigand pendu.

Ce récit est exemplaire selon moi de ce que j'appellerai le différend herméneutique qui se déploiera dans une Europe déjà saturée de conflits théologico-politiques. Ce différend fera le lit d'une opposition féconde à l'époque moderne entre Athènes, Jérusalem et Rome, fournissant ainsi la trame et le modèle de l'expérience occidentale du judéo-christianisme. Ce récit se présente comme une scène inaugurale, réelle ou fictive, entre le réformateur et les trois Juifs érudits. En quoi ce récit met-il précisément en scène une dramaturgie herméneutique ? Un des éléments de réponse consiste déjà à souligner la divergence d'interprétation de l'Ancien Testament entre Luther et les trois Juifs, ainsi que l'opposition explicite des trois Juifs à la lecture de Luther qui nourrit l'intime conviction, quasi prophétique, d'être dans la vérité du texte : « Je ne suis pas seul car j'ai la vérité avec moi », déclarait-il en 1518 dans les *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*.

La vérité impliquant l'obéissance, le différend porte précisément, non pas sur une querelle de mots, mais sur les fondements mêmes de la foi. Le différend herméneutique est donc un événement majeur dont Luther n'avait pas encore pris la mesure lorsqu'il fit l'amer constat que les Juifs ne se convertissaient pas à l'Évangile. Ce fut une des modalités, non empiriques, qui, dans un contexte européen, rendit insoluble le judaïsme *dans* le christianisme post-Réformation, mettant les Juifs à l'index d'une négativité sans relêve, d'un entêtement que le Christ seul pourrait pardonner, incapables que sont les Juifs d'accéder à l'élévation spirituelle que propose la Réforme de Luther.

## 5. Un paradigme juif ?

Il existe certes un rapport insécable entre judaïsme et christianisme, mais la modernité post-luthérienne fit émerger ce que nous pourrions appeler un *paradigme juif*, excentré du christianisme, bien que toujours en relation avec lui. Paradigme juif à la fois excentré et nécessaire, comme si les Juifs n'étaient juifs que par négativité : juif de négativité. Pour le

chrétien dit moderne, à savoir post-Réformation, la référence au judaïsme est *de facto* négative, même inconsciemment, car c'est en niant le judaïsme que le christianisme se fit reconnaître en tant que tel. Ce moment est particulièrement névralgique : on passe du refus du juif qui implique la conversion et le reniement à la foi mosaïque à ce que nous avons désigné par l'expression le *Juif de négativité*. Il s'agit d'une figure nécessaire au christianisme, justifiant «l'élévation dialectique du christianisme», selon l'heureuse formule de Kierkegaard. Sans cette négativité nécessaire qui qualifie et désigne le juif en tant que juif, c'est la figure du chrétien qui à terme aurait été menacée.

La Réforme de Luther aura donc pour effet paradoxal l'émergence d'un espace de liberté d'une conscience qui avait été prohibée, réfutée, interdite, persécutée ; liberté de conscience identitaire et d'appartenance à un peuple, à une histoire, et non plus uniquement liberté de conscience religieuse. Dès lors, lire, interpréter, transmettre le judaïsme en Europe est un geste qui n'est pas laissé aux seules autorités rabbiniques. C'est un geste herméneutique que se partagent les Juifs de l'Europe moderne, qu'ils soient religieux, athées, laïques ou marranes. C'est donc sur fond d'une Europe moderne en tant qu'histoire du christianisme que se détache la figure d'un judaïsme sécularisé et que se développe un processus d'assimilation qui maintient la singularité du judaïsme au travers des traditions et héritages exégétiques. Les enjeux théologico-politiques se déplacent sur le registre de l'émancipation intellectuelle et sociale des Juifs. L'exclusion des Juifs comme l'exclusion de l'élément juif, qui avait chez Luther une valeur heuristique à échelle civilisationnelle – *Das Jüdische* comme le désigne Franz Rosenzweig<sup>27</sup> – débouche contre toute attente sur une coexistence. Yeshayahou Leibowitz analyse ce phénomène de coexistence comme le résultat d'un processus aboutissant à une culture juive *et* chrétienne, et non pas une culture judéo-chrétienne. Leibowitz substitue au trait d'union la copule «et», qui stipule l'irréversibilité du chiasme : contiguïté, mais pas cohérence ni vérité partagée. Revenant sur la question de la foi soulevée par Luther, Leibowitz radicalise encore davantage la position du grand réformateur et postule l'impossibilité dans le monde moderne d'un dialogue de nature théologique entre Juifs et chrétiens, au nom précisément des singularités irréductibles spécifiques aux uns et aux autres. Leibowitz défait tout espoir, toute utopie de réconciliation, sur fond d'une Europe dévastée par l'antijudaïsme et l'antisémitisme dont Luther fut un des promulgateurs les plus significatifs. À propos du prétendu héritage judéo-chrétien commun, il écrit :

En effet, la relation du christianisme au judaïsme n'est pas comme celle de toutes les autres croyances et religions – qu'il s'agisse de religions idolâtriques ou de

<sup>27</sup> Cf. FRANZ ROSENZWEIG, *Die Schrift und Luther. Ein deutsch-jüdischer Dialog* (1926), Hambourg, Europäische Verlagsanstalt, 2017.



l'islam – à ce même judaïsme : tandis que ces dernières ne croient pas dans le judaïsme ou le disqualifient, le christianisme ne croit ni ne rejette le judaïsme mais *prétend qu'il est, lui, le judaïsme* et qu'il n'existe aucun judaïsme légitime si ce n'est lui. Et c'est précisément sur cette affirmation qu'il fonde son droit à exister. [...] Du point de vue du christianisme, il n'y a plus d'existence légitime pour un judaïsme qui ne serait pas le christianisme, et tout peuple ou communauté qui continuerait – prétendument – à exister plus de 1 900 ans sous la forme d'un peuple juif qui ne serait pas chrétien ne saurait constituer une entité réelle, mais plutôt un spectre, une hallucination, ou une œuvre diabolique existant seulement pour ridiculiser le christianisme et le provoquer. Du point de vue du christianisme, reconnaître le droit d'exister du judaïsme reviendrait à reconnaître que le christianisme est un mensonge et une falsification : le christianisme ne peut exister que comme l'héritier légal du judaïsme ; or l'héritier ne peut entrer en possession de l'héritage tant que vit le testeur<sup>28</sup>.

Deux livres et une seule modernité. Si, à l'intérieur de cette modernité, le débat théologique est devenu quasi aporétique, en revanche le débat sur l'identité juive se renforce, de manière souvent contradictoire. Est-il bien certain que le christianisme post-Réformation reconnaisse politiquement et spirituellement le droit du judaïsme à proroger son existence en affirmant l'irréductibilité de ses différences ? Ce qui est particulièrement visé par Leibowitz n'est rien de moins que l'affirmation, particulièrement tenace et virulente après la Réforme de Luther, que le judaïsme appartient à la civilisation occidentale chrétienne, qu'il en est le produit, pour ne pas dire la propriété. Mais Leibowitz vise également dans sa critique les Juifs post-Réformation, autrement dit les Juifs réformés, ou tout simplement assimilés, qui se plaisent à considérer que les relations entre Juifs et chrétiens se fondent sur une reconnaissance réciproque. En définitive, le christianisme post-Réformation s'est développé sur la négation même du judaïsme. Leibowitz le dit brutalement et sans détours. Il va même jusqu'à penser que le fait que l'Europe moderne ait pu surmonter sa haine assumée des Juifs ne signifie pas pour autant l'acceptation pleine et entière du judaïsme. Au fond, si nous poussons les invectives de Luther dans leur derniers retranchements, nous pourrions dire, en forçant le trait, que la Réforme de Luther avait pour intention à peine déguisée de défaire précisément et méthodiquement ce droit à l'existence du judaïsme. Pris dans la figure du renversement, reconnaître ce droit à l'existence eût été reconnaître

<sup>28</sup> Yesayahou LEIBOWITZ, « Sur le prétendu "héritage judéo-chrétien commun" », traduit de l'hébreu par Jean-Marc JOUBERT, paru pour la première fois dans le quotidien israélien Ha-Aretz en automne 1968 ; repris in *Cités* 34/2, « L'héritage judéo-chrétien, mythe ou réalité ? », Paris, 2008, P.U.F., p. 8. Cf. *Cités* 34/2, le texte de Shmuel Trigano, « Le judéo-christianisme : considérations préliminaires », p. 27-36, ici p. 31 : « La thèse d'un judéo-christianisme, si elle repose sur la référence massive à la Bible hébraïque, aurait, de toute façon, bien du mal à être défendue sur ce même plan. L'inclusion de cette Bible dans le canon chrétien, au-delà de la connexion formelle, n'équivaut pas en effet à une intégration. Nous avons là deux livres à l'économie et à la finalité radicalement différentes. »

que c'est le christianisme, et non pas le judaïsme, qui est un mensonge. Exister de manière authentiquement juive signifiait pour Luther un démenti objectif adressé à la vérité du christianisme. Or, dans la mesure où dans le christianisme post-Réformation ce ne sont plus les Juifs qui sont identifiés à Israël, mais l'Église, Israël en tant que représentant les Juifs est censé, ou bien disparaître sous les décombres d'un judaïsme décomposé en reliques dans le christianisme, ou bien s'assimiler, ou encore, privilège ultime, être un témoin, en négatif, du vrai Israël, autrement dit, de l'Église souveraine.

Comment comprendre, dans ce dispositif écrasant et sans issue, le devenir de l'identité juive, et plus que son devenir, son sursaut, sa survivance *in extremis*, son reste ? Dans cette perspective, le processus d'assimilation et de sécularisation ne fut pas systématiquement synonyme d'abandon d'un héritage ou d'une fin en soi. Il fut plutôt le symptôme d'un déplacement et d'une transformation. L'assimilation représenta une étape décisive quant à l'émergence de la modernité en Europe, durant laquelle les Juifs se distinguèrent en s'engageant dans une dialectique sécularisée suffisamment puissante pour tolérer, sans les absorber complètement, des singularités. Les singularités dont je fais état ici sont identiques à elles-mêmes. Elles forment une sorte d'invariant, aux confins de l'universel. La pluralité des singularités peut se décliner et se résumer de la façon suivante : pour le judaïsme assimilé comme pour le judaïsme non assimilé, la notion de peuple juif n'est plus séparable de son destin, à la fois immémorial et historique. La singularité touche ici à la question du témoignage, non pas dans le sens chrétien du terme, mais dans le sens où être témoin signifie pour un juif assimilé ou non être le témoin de l'absence de Rédemption. Quelle serait alors la vocation du Juif dit moderne ? Témoigner de l'absence de Rédemption ? Nous voici au cœur d'un *topos* anti-juif déjà amplement rabattu par Luther qui se répandit au cœur de la modernité, dans une Europe dite chrétienne, au point que nous pouvons légitimement nous interroger quant à la postérité de la Réforme dans l'héritage des Lumières par exemple. Cette postérité aura-t-elle accompli l'idée, exprimée par Kant, selon laquelle la modernité équivaut à la sortie de l'homme de la minorité où il s'est mis lui-même ?

La question reste ouverte, mais elle demeure profondément ancrée dans les consciences contemporaines. Si la Réforme de Luther avait stigmatisé le judaïsme au point que le christianisme n'était plus en mesure de lui reconnaître une existence légitime, tout au plus Luther lui concédait-il une antériorité. La modernité, quant à elle, porta son attention sur la présence d'une menace constante et effective, contre laquelle elle tenta de se prémunir en permanence : menace d'une émancipation sans reste, à savoir totale, sans sauvetage ni trace ou reliquats, permettant d'effacer définitivement le dette envers le judaïsme, et non seulement la dette elle-même, mais le sentiment de la dette, jusqu'à l'idée de la dette elle-même. Il faut bien admettre que l'émancipation est un mythe nécessaire et puissant de l'Europe moderne. L'héritage de la Réforme de Luther, et plus précisément encore l'héritage

du destin que Luther réserva aux Juifs est, dans ses contours et contenus dramatiques, pour le moins équivoque, car une des vocations du judaïsme, et non pas du christianisme, dans l'émergence de la modernité, fut de déconstruire l'union sacrée du destinataire et du destinataire de la Loi. Il s'agissait de faire éclater la dissymétrie du « nous » judéo-chrétien ; à la fois le « nous » relatif à une généalogie et le « nous » relatif à une supposée réconciliation. Sans cette déconstruction, les conditions de possibilités pour repenser l'Alliance n'auraient pas été envisageables. D'où l'importance pour le judaïsme et le christianisme d'avoir eu le courage de repartir du différend lui-même, en mettant davantage l'accent sur le fait qu'il existe plusieurs régimes de langage, plusieurs théologies, plusieurs vies interprétatives de l'Ancien Testament, plusieurs formes textuelles non homogènes : la narration biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, les commentaires rabbiniques, le prophétique, le sapientiel, l'hymnique, les écrits des Pères de l'Église. Tout un corpus scripturaire et néo-scripturaire qui aura transmis à notre civilisation, non pas sa langue et sa culture, mais ses langues, ses cultures, ses manières de lire, d'interpréter, de penser et de vivre ensemble.

Que les Juifs deviennent de « bons européens », selon la formule ambiguë de Nietzsche, voilà peut-être l'argument qui éclaire le mieux les différents paradigmes intellectuels, sociaux et politiques d'une modernité juive en Europe. Nous avons vu que les principes d'assimilation qui se voulaient garantir l'adhésion aux valeurs des Nations, préservant ainsi l'essentiel en échangeant les particularismes religieux contre un universalisme éthique dont la paternité serait un jour reconnue, fut une utopie nécessaire, un espoir, une promesse torpillée. Entre l'Europe orientale, l'Allemagne et la France, ces différents paradigmes connurent des fortunes diverses, donnant lieu à une multitude d'expériences, à un large spectre de théories et à une littérature foisonnante. Pour le meilleur et pour le pire, la scène exemplaire de cette histoire fut l'Allemagne, laboratoire par excellence de la rencontre puis de la symbiose entre le judaïsme et la culture occidentale moderne, avant d'être l'antichambre, avec Luther notamment, puis le foyer actif d'une tragédie irréparable, sans sauvetage, sans salut, sans pardon.