L'esprit tue aussi*

Juifs « textuels » et Juifs « réels » dans l'histoire

Maurice Kriegel

Antisémitisme : le mot ne cesse, depuis une trentaine d'années environ, de poser problème. L'opposition, certes sommaire, qui a longtemps prévalu entre l'antisémitisme racial moderne et l'antijudaïsme théologique traditionnel montre son insuffisance dès lors que, comme c'est le cas désormais, les discours hostiles aux juifs et au judaïsme ne se fondent plus, sauf exception rarissime, sur les idéologies de la race. Sur quels critères faire le départ entre, d'un côté, des approches critiques, en elles-mêmes légitimes, envers le judaïsme, Israël, ou les attitudes imputées aux communautés juives, et de l'autre, des discours auxquels s'appliquerait, en rigueur de terme, la qualification, infamante, d'antisémitisme ? L'incertitude, depuis le présent, a gagné l'investigation du passé. Dès les années 1990, deux historiens antiquisants, Zvi Yavetz et Peter Schäfer, persuadés l'un et l'autre, quoiqu'à partir de considérations différentes, qu'il avait existé dans l'Antiquité une hostilité envers les Juifs et le judaïsme d'une densité particulière, mais soucieux de nuance, ont préféré la décrire en écartant le terme d'antisémitisme, qui à leurs yeux prêtait à trop de malentendus, et ont préféré parler de « judéophobie [1] ». On sait la fortune

* À propos de l'ouvrage de David NIRENBERG, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York, W. W. Norton, 2013. Ce titre fait allusion à la conclusion d'un article de Carlo GINZBURG, « La lettre tue. Sur quelques implications de la deuxième épître aux Corinthiens 2, 3.6 », *Critique*, 769-770, 2011, p. 576-605, ici p. 605 : « La lettre tue ; l'esprit tue aussi. »

1 - Zvi YAVETZ, « Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach », *Journal of Jewish Studies*, 44-1, 1993, p. 1-22 ; *Id.*, *Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchener Vorträge*, Munich, C. H. Beck, 1997 ; Peter SCHÄFER, *Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique*, trad. par É. Gourévitch, Paris, Éd. du Cerf, [1997] 2003.

Annales HSS, octobre-décembre 2014, n° 4, p. 875-899.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

qu'a connue, à partir des mêmes années, ce nouveau vocable. Il n'est pas lui-même dépourvu d'ambiguïté, puisque l'élément « phobie » qui entre dans le composé peut s'entendre en deux sens : il peut signifier le contraire de « philie » et désigner une détestation, symétrique d'autres détestations et sans spécificité notable, ou renvoyer à une crainte irrationnelle, qui n'intervient pas nécessairement dans tous les cas de détestation des Juifs.

C'est à partir de ce « moment » que David Nirenberg a décidé de reprendre le problème. Il propose, dans cet ouvrage qui représente l'aboutissement de longues recherches, de faire de l'antisémitisme une espèce du genre antijudaïsme. De cet antijudaïsme, il donne une définition très large : il ne s'agit pas, dans la perspective adoptée, de l'hostilité à l'égard d'une religion, d'une culture ou d'une population – le judaïsme et les Juifs – mais de l'appréhension critique d'une catégorie, d'un ensemble de notions, qu'incarne ou représente le « judaïsme », à travers lesquelles les porteurs de cet antijudaïsme cherchent à se situer dans le monde et à donner du sens à leur action. L'antisémitisme correspond au cas particulier dans lequel le discours de l'antijudaïsme est appliqué aux Juifs concrets.

Pour mieux cerner ce que vise l'auteur à travers l'extension ou la transformation du sens prêté au terme d'antijudaïsme, on peut partir d'une comparaison entre l'antijudaïsme de l'Antiquité et celui qui cristallise chez les Pères de l'Église. Tous deux fonctionnent comme des façons d'être au monde, d'y trouver des repères et d'y intervenir, mais le premier, si on place en regard le second, ne le fait qu'assez timidement. D. Nirenberg rouvre le dossier de l'antisémitisme dans l'Égypte antique. D'une part, il prend appui sur les travaux de nombreux auteurs qui ont vu dans l'Égypte, depuis plusieurs générations, le lieu de production originel d'un discours antijuif, recyclé ensuite à Rome. De l'autre, il tire parti des recherches, qui se sont multipliées depuis vingt ans environ, autour de l'histoire d'un contre-récit opposé au récit biblique de l'Exode, qui devait passer pour désobligeant ou humiliant aux yeux des Égyptiens en situation d'en prendre connaissance. Il propose sur ces bases une vue d'ensemble originale : ce n'est pas la moindre réussite de ce livre que d'avoir, dans sa démarche générale comme dans l'étude de chacun des épisodes de cette histoire longue de l'« antijudaïsme », su mettre à profit une information d'une étendue prodigieuse pour, constamment ou presque, tracer son propre chemin. Depuis l'époque de la domination perse jusqu'à celle de la domination romaine, l'antijudaïsme s'est grevé, auprès de la population égyptienne puis auprès des élites grecques, de significations toujours plus lourdes : il a défini un ennemi privilégié, il a fourni un discours à des élites habituées à monopoliser le pouvoir et le prestige et auxquelles l'entrée dans l'univers impérial romain menaçait de créer des concurrents, il a représenté le péril auquel ces élites étaient confrontées comme s'il planait sur l'humanité entière. Mais l'antijudaïsme a également opposé des Égyptiens ou des Grecs à des Hébreux venus du royaume de Juda et, plus tard, aux Juifs d'Alexandrie ou d'ailleurs, bref, à des Juifs réels : de ce fait, le terme ne répond que très imparfaitement à la définition qu'a choisie l'auteur. L'antijudaïsme pleinement constitué, c'est donc bien l'antijudaïsme chrétien – autour duquel D. Nirenberg avance trois thèses qui donnent de la chair à cette définition.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

Juifs textuels, Juifs réels

Selon la première proposition, l'antijudaïsme chrétien, qui s'est pour l'essentiel formé entre le IIe et le Ve siècle, a été alimenté par les débats internes au christianisme, et n'a pas été confronté au judaïsme en plein renouvellement durant cette période ni aux Juifs vivant en Palestine ou dans les diasporas. L'apôtre Paul, en conflit avec « la synagogue » ou les judéo-chrétiens, a certes offert un vocabulaire, mais les potentialités de celui-ci n'ont été véritablement exploitées qu'après lui. Deux défis parallèles, celui, d'un côté, des courants, marcionites ou autres, à l'intérieur du camp chrétien, et celui, de l'autre, des porte-parole du paganisme, conduisirent à défendre l'Ancienne Loi. Ce qui fut fait en retravaillant en permanence le rapport entre le « littéral » et le « spirituel », en soulignant toujours plus nettement la pauvreté ou l'absurdité du sens littéral, et corrélativement la médiocrité spirituelle, la grossièreté, l'abjection des Juifs ses porteurs, enfin, en exaltant du même mouvement un sens spirituel que l'aveuglement juif n'a pas su reconnaître. Les disciples de Marcion appelaient à mener à bien une opération de totale « déjudaïsation » et à éliminer l'Ancien Testament du canon des Écritures chrétiennes, en excipant du sens littéral de ses récits ou de ses prescriptions, indigne de la divinité des textes. Il était alors de bonne guerre de retourner contre eux l'accusation de judaïser en dénonçant leur incapacité à lire les textes vétéro-testamentaires autrement que sur le mode littéral et, partant, « juif ». Tous les termes liés au judaïsme allaient faire leur entrée dans le vocabulaire de l'insulte. Mais à force de décrier le sens littéral, un autre danger guettait : si sens obvie et sens spirituel sont si éloignés l'un de l'autre, si le premier sert d'écorce à un sens qu'on pourrait atteindre indépendamment, pourquoi conserver cette écorce, qui dissimule et étouffe la part du fruit la plus précieuse, plutôt qu'elle ne la préserve et en permet l'approche ? Pourquoi tenir encore à l'Ancien Testament ?

Il fallait à la fois solidariser et hiérarchiser les deux sens : enfin Augustin vint. L'esprit littéraliste, auquel le « judaïsme » était identifié, se vit reconnaître une place à l'intérieur de la construction chrétienne, et le peuple détenteur des anciennes prophéties se vit attribuer un rôle pérenne, même après que la Loi qu'il avait en dépôt fut devenue caduque. L'antijudaïsme à proprement parler, au sens de D. Nirenberg, était né. L'auteur, offrant ses propres variations sur le thème du « Juif herméneutique » (Jeremy Cohen) ou du « Juif rhétorique » (Paula Frederiksen) [2], souligne que l'état des relations entre les chrétiens des premiers siècles et leurs contemporains juifs n'a pas joué de rôle dans son émergence. Il n'y a pas, par exemple, à prendre en compte la concurrence qui aurait opposé, selon

2 - Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999 ; Paula Frederiksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New York, Doubleday, 2008, qui place le traité *Contre Fauste le manichéen* au centre de ses analyses. Voir Alban Massie, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le* Contra Faustum manichaeum *de saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2011.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

l'hypothèse de Marcel Simon (aujourd'hui largement abandonnée), les chrétiens et les Juifs, adeptes de deux religions également douées de vitalité et missionnaires ; un besoin interne au christianisme – ni nécessité inexorable ni simple effet des circonstances – suffit à l'expliquer.

L'antijudaïsme ne devient pleinement lui-même que s'il offre la table de valeurs nécessaire pour s'orienter dans le monde. C'est la deuxième proposition de D. Nirenberg : les « couples pauliniens », selon la formule de Gerard Caspary [3], couples de notions ou de figures opposées – la lettre et l'esprit, le charnel et le spirituel, la loi et la grâce, le vieil homme et l'homme nouveau –, appellent un usage hors de la sphère de l'herméneutique où ils sont nés, fournissent une armature pour le déchiffrement du monde, établissent des valeurs et des contre-valeurs. Ils constituent la grille que s'applique une société, une civilisation, pour se comprendre, pour faire le tri entre ce qu'elle recommande et ce qu'elle condamne – pour fonctionner. L'anti-judaïsme n'est ainsi rien moins que l'outillage de base qu'une société, celle qui sera plus tard la société « occidentale », utilise pour réguler son « rapport au monde ».

Mais s'il ne s'est pas formé dans le contact, serait-il hostile, avec les Juifs réels, il n'a pas manqué – voici la troisième proposition – d'influer sur le sort de ceux-ci, de déterminer des politiques concrètes à l'égard des Juifs concrets. On ne cesse aujourd'hui de souligner que les groupes dominés imaginent continûment des stratégies pour renégocier à leur avantage les statuts que les dominants leur ont assignés et qu'ils ne sont jamais privés d'*agency*. Les spécialistes de l'histoire des Juifs s'emploient aussi à montrer comment les Juifs ne se sont pas vus imposer une « destinée », mais ont eu barre sur elle, et sont intervenus avec efficacité pour en fixer le cours ou l'infléchir. D. Nirenberg réagit contre cette tendance : l'interaction entre Juifs et non-Juifs a bien entendu joué son rôle dans l'histoire des premiers, mais il ne faut pas perdre de vue, lorsqu'il s'agit de circonscrire causes et effets, ou même d'établir des responsabilités, la part d'une tradition de l'antijudaïsme qui constitue aussi un imaginaire du judaïsme, qu'il n'était pas au pouvoir des Juifs de transformer.

Autant de propositions qui contiennent leur part de vérité et peuvent dans la même mesure être contestées. Certains des documents produits à leur appui pourraient plutôt les infirmer. Si l'on voulait chercher chicane à D. Nirenberg, on pourrait ainsi réinterroger cette correspondance entre Jérôme et Augustin où il a voulu reconnaître, fort ingénieusement puisqu'elle n'avait guère été exploitée pour les questions qui nous occupent, un témoignage majeur sur la liaison entre herméneutique biblique et discours sur le judaïsme [4]. Jérôme avait affirmé que le

3 - Gerard E. CASPARY, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley, University of California Press, 1979, particulièrement p. 112-116. Louis DUMONT s'est servi de ces pages pour sa propre réflexion, en écrivant : « Ce qui est vrai de l'herméneutique biblique peut s'appliquer aussi à l'interprétation des données brutes de l'expérience », dans « Sur l'idéologie moderne. Genèse I. De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde », *in* L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 33-67, citation p. 47.

4 - Voir les lettres 28 et 40 d'Augustin, et la lettre 112 de Jérôme : *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, éd. et trad. par C. Fry, Paris, Les Belles Lettres/J.-P. Migne, 2010.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

désaccord, à Antioche, entre les apôtres Pierre et Paul, qui conduisit le second, selon l'Épître aux Galates 2, 14, à gourmander publiquement le premier en lui lançant : « Si toi, qui es Juif, tu vis en païen et non en Juif, comment peux-tu forcer ceux des nations à judaïser », était fictif. L'apôtre des circoncis comme celui des Gentils considéraient en réalité tous deux que la pratique des commandements de la Loi ancienne avait, depuis la venue du Christ, perdu toute valeur, et Paul avait mis en scène le différend par « prudence ». Jérôme croyait ainsi faire pièce au discours anti-chrétien de Porphyre, qui voyait dans le récit de l'Épître un témoignage supplémentaire du déchirement des chrétiens entre eux depuis les origines, et de leur incapacité à se mettre d'accord.

Augustin a trois objections : admettre que Paul a pu feindre, sous prétexte de montrer quelle communauté de vues unissait les apôtres, c'est donner prise aux critiques de Porphyre qui les dépeignait comme des personnages déloyaux, sinon comme des scélérats, c'est donc pousser au « blasphème » [5]. Admettre, par ailleurs, qu'un passage des Écritures chrétiennes n'est pas vrai au sens strict, que les apôtres ont pu se faire « politiques » et qu'il ne faut pas prendre leurs discours pour argent comptant, c'est ouvrir la porte à toutes les manipulations qui distingueront arbitrairement les doctrines sincèrement défendues et celles affichées sans y croire, c'est se priver de la boussole qu'offrent les textes canoniques pour déterminer croyances et pratiques. Enfin et surtout, admettre que Paul, ou Pierre et Paul ensemble, ont délibérément menti, c'est s'inscrire dans le droit fil de cette doctrine d'Origène qui, en partant du discours platonicien sur le mensonge utile, menace de légitimer un détournement de l'autorité doctrinale par des herméneutes auto-désignés, ou même d'instaurer, suivant l'expression qu'emploiera par dérision Spinoza, un « pontificat des philosophes » (comme menacent de l'instaurer, aux siècles médiévaux, bien des philosophes, en Islam comme dans le monde juif) [6].

Pour tous ces motifs, Augustin fut amené à considérer que Paul reprochait uniquement à Pierre – comme l'énonce explicitement le verset de l'Épître aux Galates, auquel il ne faut pas faire dire autre chose – d'engager les chrétiens venus de la Gentilité à observer eux aussi les prescriptions mosaïques, mais il était d'avis que les chrétiens issus d'Israël étaient en droit, durant la première génération chrétienne, à titre transitoire, de continuer à observer la Loi ancienne. Loi telle, disait-il ailleurs en suivant exactement la même doctrine, que le lecteur qui s'en tient continûment au sens premier se dépouille de son humanité et s'abaisse au rang de l'animal, puisqu'« on ne parle pas plus proprement de la mort de l'âme

5 - Sur la critique du Nouveau Testament chez Porphyre et, en particulier, les arguments auxquels se confrontent Jérôme et Augustin, voir, pour des références classiques, Pierre de LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle*, Paris, Éd. du Cerf, [1934] 2005, ici p. 251-262 ; Marcel SIMON, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Grenoble, Arthaud, 1972, ici p. 133-134 ; Robert L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale University Press, 1984, ici p. 144-147.
6 - Voir Henri de LUBAC, « 'Tu m'as trompé, Seigneur'. Le commentaire d'Origène sur Jérémie 20, 7 », *in* H. de LUBAC, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1979, ici p. 9-78. Pour la formule de Spinoza, voir le *Traité théologico-politique*, chap. 7.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

que lorsque ce qui, en elle, la place au-dessus des bêtes, c'est-à-dire l'intelligence, se soumet à la chair en suivant le sens littéral ». Mais Loi dont le respect assurait aux Juifs, « bien qu'ils tinssent les signes des choses spirituelles pour les choses elles-mêmes, puisqu'ils ne savaient pas à quoi les rapporter, ce privilège naturel de plaire, dans une pareille soumission, au Dieu unique et universel » [7]. Jérôme s'éleva là-contre : il est certes remarquable qu'il ait fait mine de ne pas saisir qu'Augustin avait parlé d'une autorisation, accordée par Paul, strictement limitée dans le temps, et qu'il ait agité l'épouvantail d'un judéo-christianisme, néo-ébionite, qui associerait la foi dans le Christ sauveur et les observances « anciennes », et pourrait conquérir l'Église de l'intérieur [8]. Ce qui, cependant, préoccupa en priorité Augustin dans ce débat, c'est la nécessité de parer aux défis du paganisme et de la gnose, de défendre, contre toute remise en cause, à la fois les doctrines déclarées catholiques (comme celles sur la sainteté du mariage) et le magistère des docteurs de l'Église. L'herméneutique biblique n'est pas au principe de tout, le discours de l'antijudaïsme n'intervient que sur un front, au demeurant décisif, mais qui n'est pas le seul.

En même temps, l'antijudaïsme, tel que le conçoit D. Nirenberg, qui pourrait paraître un concept plus englobant que l'antijudaïsme au sens courant, ou l'antisémitisme (ces derniers étant l'expression du premier lorsqu'il vise une cible spécifique, les Juifs réels), joue sur un registre plus étroit. En effet, il n'en constitue que l'une des dimensions, ou plutôt, il fonctionne comme l'un des facteurs entrant, en composition avec d'autres, dans la détermination de la condition des Juifs au temps de l'Empire romain chrétien comme aux siècles médiévaux (condition dont l'histoire, certes, ne s'identifie pas à celle de l'« antisémitisme », mais n'est pas non plus étrangère à celui-ci). L'historien du monde juif se propose nécessairement d'étudier la façon dont des facteurs très divers réagissent les uns avec les autres et précipitent pour résultat, à des étapes historiques distinctes, une condition juive qui présente des traits permanents en même temps qu'elle ne cesse de se transformer. L'auteur n'a pas eu pour ambition d'écrire une aussi vaste histoire : son objet se révèle plus restreint. Mais, désireux de montrer comment, paradoxalement, un antijudaïsme, dont le discours s'est élaboré dans une relation à des Juifs

7 - Ces deux passages sont tirés d'une même page du *De doctrina christiana*, III, VI, 10 : voir SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, vol. III, *Philosophie*, *catéchèse*, *polémique*, Paris, Gallimard, 2002, p. 79 ; Augustin y cite le propos de Paul : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie. » Le premier extrait ci-dessus est cité par D. NIRENBERG, *Anti-Judaism*..., *op. cit.*, p. 124-125.

8 - Selon Daniel Boyarin, le discours de Jérôme sur les hérésies judaïsantes a pour fonction d'appeler à la vigilance face aux risques (imaginaires) d'infiltration dans le cas où chacune des deux religions, juive et chrétienne, ne serait pas strictement refermée sur elle-même, et de garantir l'étanchéité qui doit régner entre elles : Daniel BOYARIN, « Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*) », *The Jewish Quarterly Review*, 99-1, 2009, p. 7-36, ici p. 22-27. Pour une présentation des débats les plus récents autour de l'interprétation des témoignages patristiques sur le judéo-christianisme, voir James Carleton PAGET, « Jewish Christianity Revisited », *The Journal of Ecclesiatical History*, 63-4, 2012, p. 785-791.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

« textuels » (qui surgissent des textes de l'« Ancien Testament ») et hors contact avec des Juifs existants, a pu néanmoins avoir des retombées sur la condition desdits Juifs existants, il en exagère le rôle.

Par exemple, après de fortes pages synthétiques sur la façon dont apparaît, un peu partout en Europe, vers 1100, la notion d'une servitude des Juifs qui les place dans la dépendance directe des pouvoirs supérieurs, rois ou empereur, il cite le passage du juriste anglais du XIII^e^ siècle Henry Bracton, régulièrement convoqué dans les débats sur le sens, l'étendue et les limites de cette servitude : « Le Juif ne peut avoir véritablement de propriété qui soit la sienne, car tout ce qu'il acquiert n'est pas acquis par lui mais par le roi ; car le Juif ne vit pas pour lui-même mais pour autrui, et c'est ainsi l'autre, et non le Juif lui-même, qui acquiert. » D. Nirenberg en offre une interprétation, au moyen de formules suggestives mais ambiguës : « le statut politique du Juif comme 'esclave' *(servus)* ou comme possessions qui n'existent pas pour leur propre bien politique mais pour celui d'autrui est très proche du statut théologique du Juif comme 'lettre vivante' ignorante qui n'existe que pour être lue par le chrétien [...]. Le Moyen Âge a créé pour les Juifs un statut politique et juridique analogue à leur statut herméneutique [9] ». S'il s'agit seulement de soutenir que les médiévaux ont pu d'autant plus aisément formaliser un rapport entre les Juifs et les autorités centrales qu'ils l'ont conçu, plus ou moins spontanément, sur le patron de la relation qui s'instaure, selon la démarche augustinienne, entre des Juifs qui poursuivent leur existence misérable pour servir de preuve, par leur déchéance, de la vérité du christianisme et une société chrétienne attentive au service que lui rendent ainsi les Juifs en la confortant dans sa croyance, on n'a rien à objecter, sinon que l'homologie ainsi décelée était peut-être de nature à faciliter l'enracinement de la notion de servitude, mais qu'elle n'a pas été la cause déterminante de son émergence pratique. S'agit-il de donner une version sophistiquée de l'idée, elle courante, que la servitude juive, telle qu'elle est mise en place au Moyen Âge, représente la projection politique du discours de l'antijudaïsme sur le nécessaire assujettissement des Juifs, en précisant que les développements sur la servitude comme vie-pour-autrui ont dans un premier temps été conçus dans le contexte de l'antijudaïsme au sens large, né de la méditation scripturaire, et n'ont trouvé que dans un second temps un prolongement dans leur affectation au cas de la condition juridique des Juifs ? Ou encore, en soulignant que le discours de l'antijudaïsme déborde le simple cadre théologique, qu'il établit une opposition entre servitude et liberté suffisamment puissante et suffisamment floue pour s'offrir à des usages divers et entrer dans le système de la grammaire qu'une civilisation pratique pour lire le livre du monde – et qu'en même temps ce discours, secondairement et comme par ricochet, a fini par être appliqué à la définition de la condition des Juifs réels ?

Les docteurs de l'Église ancienne ont tenu deux discours de la servitude distincts, l'un visant les Juifs réels, l'autre les Juifs sortis des antithèses et des images pauliniennes. Le premier voit dans la situation des Juifs, en conformité

9 - D. Nirenberg, *Anti-Judaism...*, *op. cit.*, p. 193.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

avec un verset d'Osée (3, 4) continûment utilisé, « sans roi et sans prince, sans sacrifice et sans stèle », la preuve de leur châtiment et de leur indignité ; il conduit à se féliciter des exclusions prononcées au temps de l'Empire chrétien. Le second dénonce l'esclavage spirituel des sectateurs de l'Ancienne Loi. Les deux discours se sont rejoints, comme l'atteste l'exposé exégétique d'Augustin sur les circonstances du meurtre d'Abel et le châtiment du criminel : Caïn, figure d'Israël, écrit Augustin, a été l'esclave de son péché ; au lieu de le dominer comme la divinité lui en avait donné l'ordre (Gen. 4, 7 : « le Péché est tapi à ta porte : son élan est vers toi, mais, toi, domine-le ! »), il a été dominé par lui [10]. De cet esclavage spirituel, il a été puni par l'oppression à laquelle il ne peut nulle part échapper :

> *« Tu seras gémissant et tremblant sur la terre [selon une traduction inspirée de la Septante] » (Gen. 4, 12). Qui ne voit aujourd'hui, qui ne reconnaît que ce peuple, en quelque lieu de la terre qu'il soit dispersé, gémit et s'attriste d'avoir perdu l'empire et tremble sous une multitude de peuples chrétiens ? [...] [Caïn n'est pas tué] afin que, dans tout le cours des siècles, figuré par sept jours, la race juive* (gens Judaea) *ne périssant pas, les fidèles chrétiens voient clairement quel esclavage elle a mérité* (quam subjectionem meruerint) *pour avoir, dans l'orgueil de sa puissance, mis le Seigneur à mort* [11].

Yitzhak Baer a fait remarquer que la conception d'Augustin, qui fait de la dispersion des Juifs un témoignage utile pour le christianisme, peut se lire comme une transposition étrange de l'« idéologie diasporique » des Juifs eux-mêmes, qu'il reprend et déforme pour mieux la tourner en dérision [12]. Cette « idéologie » voulait que les Juifs se répandent en tous pays, multiplient les diasporas, pour gagner des prosélytes, propager la religion vraie [13]. Elle s'était constituée, au moins pour partie, en réponse à la thèse chrétienne qui voyait dans la perte de l'indépendance et l'éclatement diasporique l'exemple manifeste du châtiment divin. Le discours sur l'esclavage spirituel avait aussi fait réagir. Un maître juif avait ainsi professé qu'« il n'est pas d'homme libre excepté celui qui s'adonne à l'étude de la Loi », et s'était

10 - Saint Augustin, *Contre Fauste le manichéen*, XII, 9. Voir la traduction parue dans *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. 14, Bar-le-Duc, Guérin, 1869.

11 - *Ibid.*, XII, 12.

12 - Voir Yitzhak Baer « La Terre d'Israël et l'exil aux yeux des générations du Moyen Âge », *Meassef Tsiyyon*, VI, 1934, p. 149-171, ici p. 150 (en hébreu), dans lequel il utilise la formule d'« idéologie diasporique ». Voir également *Id.*, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, trad. par M. de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 2000, en particulier le chapitre, excessivement rapide, sur « La doctrine de l'exil chez les Pères de l'Église », p. 67-69. Y. Baer a accordé à cette « idéologie diasporique » un rôle moteur dans l'histoire juive ; pour lui, ce ne sont pas des motifs économiques ou des nécessités politiques qui ont poussé les Juifs à quitter le Proche-Orient et à gagner au haut Moyen Âge les terres de l'Europe occidentale, mais des idéaux religieux, combinant souffrance expiatrice et volonté missionnaire.

13 - Voir le traité talmudique *Pessahim*, 87 b : « Le Saint, béni soit-il, a exilé Israël uniquement pour que des convertis s'ajoutent à eux, selon ce qui est dit : 'Je le sèmerai pour mon compte sur la terre' (Os. 2, 25) ; car pourquoi semer un *seah* sinon pour récolter de nombreux *kor* [un *kor* égale trente *seah*]. »

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

réclamé d'un fondement scripturaire, en jouant sur une allitération : l'Exode (32, 16) dit des Tables de la Loi qu'« elles étaient l'œuvre de Dieu, [que] l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les Tables », or il fallait lire non pas « gravée » *(harout)*, mais « liberté » *(herout)* [14]. Par quoi ce maître avait prononcé un rejet en forme, a-t-on pu supposer, de l'appel de l'apôtre Paul à se dégager du joug de la Loi : « C'est pour la liberté que Christ nous a libérés ; tenez donc ferme et ne vous mettez pas de nouveau sous le joug de l'esclavage [15]. » Appel par lequel Paul a pu mettre en œuvre une stratégie de spiritualisation, ou de déplacement vers la sphère du spirituel, d'un idéal de libération politique dont on trouve de multiples témoignages dans le judaïsme (ou les judaïsmes) du premier siècle de l'ère chrétienne, en substituant à l'exhortation à se libérer du joug « du Royaume (des Gentils) » celle à se soustraire au joug « de la Loi (juive) » [16]. Lorsque, dans le développement de l'Épître aux Galates sur les deux épouses d'Abraham – Sarah, la femme libre, et Hagar, la servante – [17], Paul fait de la première la figure de la nouvelle alliance et de la Jérusalem d'en haut, et de la seconde le type de l'ancienne alliance, celle du « Sinaï, [qui] enfante pour l'esclavage » et de la « Jérusalem présente, laquelle est bien esclave avec ses enfants », vise-t-il, dans cet esclavage que le judaïsme incarne, un asservissement seulement spirituel, ou inséparablement spirituel et politique (et dans cette seconde hypothèse, l'exégèse augustinienne de l'aventure de Caïn n'exploitait pas de façon indépendante les virtualités du texte de Paul, mais se situait dans son droit fil) ? Ainsi, les deux religions, judaïsme réel et christianisme réel, s'interpellaient et se répondaient.

Chacune avait son outillage propre pour comprendre ou ne pas comprendre l'autre. Le christianisme voyait en face de lui l'ancienne alliance, valide en son temps mais désormais caduque, si bien qu'il n'avait pas les moyens de remarquer le formidable renouvellement religieux auquel correspond l'« invention », aux premiers siècles chrétiens, du judaïsme talmudique. De son côté, le judaïsme faisait fonctionner un tableau à double entrée, où s'opposaient la religion vraie et l'idolâtrie : quelle place alors assigner au christianisme ? Il faut attendre le XII^e^ siècle (!) pour que les deux religions se prennent réciproquement pour ce qu'elles sont, pour que le christianisme découvre l'existence de l'édifice talmudique (sur un mode tel que cette prise de contact entraîne un redoublement d'hostilité), et pour que le judaïsme concède – à cette étape sans l'admettre tout en l'admettant – que le christianisme est bien une espèce du genre monothéisme (cette reconnaissance jouant ainsi dans le sens de la « tolérance »). Il ne faut pas dès lors s'étonner que le Juif pris à partie par les auteurs chrétiens soit le Juif de l'Ancien Testament, ou une figure construite à travers une « certaine idée » de l'Ancien Testament,

14 - *Traité des Pères (Pirqeï Avot)*, VI, 2. Voir *Leçons des Pères du monde*, trad. par É. Smilévitch, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 65.
15 - Gal., 5, 1.
16 - Voir Shlomo PINES, « Les avatars du terme 'liberté' », *in* S. PINES, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, éd. et trad. de R. Brague, Malakoff, Desclée de Brouwer, 1997, p. 47-86, ici p. 67-73, et particulièrement p. 72, n. 43.
17 - Gal., 5, 21-31.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

c'est-à-dire le « Juif herméneutique ». On n'a pas affaire à la construction du « Juif herméneutique », puis à son usage comme figure négative dans une table générale des valeurs, avec des effets collatéraux sur la condition des Juifs véritables. On est plutôt en présence d'une offensive contre le judaïsme comme réalité historique concrète, l'attaque passant par la dénonciation du « Juif herméneutique », seul connu, et étant entendu que ce « Juif herméneutique » sert de contre-valeur absolue à travers laquelle le monde chrétien élabore ses valeurs positives. Il faudrait donc rectifier le schéma de D. Nirenberg, mais cette modification revient aussi largement à le valider.

L'herméneutique et le reste

La modification que je propose prend peut-être toute sa consistance lorsqu'il s'agit de tester ce qui représente en fin de compte la thèse centrale du livre : les trois propositions établies à propos du christianisme ancien gardent leur validité sur tout le cours de l'histoire européenne (ou occidentale) [18]. Ce seraient des déplacements dans la façon de concevoir le rapport entre la lettre et l'esprit, la lecture « littérale » et la lecture « spirituelle » des Écritures, qui détermineraient une transformation des figures du « Juif » et entraîneraient, par contrecoup, une altération des politiques à l'égard des Juifs de chair et d'os, sans que l'état des relations entre ceux-ci et le monde qui les entoure y soit pour grand-chose. Même à l'époque moderne, depuis le temps des Lumières, les débats autour des Juifs auraient continué à porter sur des figures construites, issues d'un discours très ancien, les Juifs réels restant absents. Le Juif herméneutique aurait poursuivi sa carrière, en servant cette fois de moteur à l'édification des grands systèmes intellectuels emblématiques de la modernité.

Cette présentation du parcours d'un fantôme est contestable en chacun de ses points, ou, pour resserrer l'argument, sur deux plans. D'une part, ce Juif herméneutique a été condamné, tel le Juif errant, à ne pas mourir, et on le rencontre, incontestablement, d'un siècle à l'autre. Mais les transformations de la condition des Juifs s'effectuent dans les deux sens, amélioration ou détérioration, et les discours en leur faveur sont mis en forme, en connexion étroite avec les conditions concrètes de l'insertion des communautés juives dans les sociétés qui les accueillent. D'autre part, le Juif herméneutique constamment au travail « dans les ateliers de la pensée occidentale [19] », soit ; mais l'auteur, malgré ses efforts, n'est pas en mesure de démontrer qu'il ait servi d'outil indispensable sans lequel les plus grandes œuvres de la pensée, à l'époque moderne, n'auraient pu être élaborées. Si, comme le dit D. Nirenberg, l'antijudaïsme – quel que soit le sens dans lequel on veuille prendre le mot – ne doit pas être vu comme « quelque placard archaïque et irrationnel dans les vastes édifices de la pensée occidentale [20] », et être traité comme un

18 - D'où le sous-titre : *The Western Tradition*.
19 - D. Nirenberg, *Anti-Judaism...*, *op. cit.*, p. 2.
20 - *Ibid.*, p. 6.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

déchet de cette pensée, ce n'est pas une raison pour en faire son principe, ou l'antiprincipe d'où elle tire le sentiment de son identité. L'histoire des Juifs présente l'un des grands drames de l'histoire des hommes ; cela suffit pour qu'elle interpelle chacun. Promouvoir l'histoire de leur figure fantasmatique, qui est une dimension de leur histoire globale, comme si elle avait servi de pierre d'angle à la construction de l'« Occident », c'est installer l'histoire des Juifs dans une position centrale. Les limites de ce livre en offrent une démonstration de plus, on fait fausse route aussi bien en l'excluant du cours de la « grande histoire » qu'en lui attribuant cette position centrale qu'elle n'occupe pas.

Pour établir qu'une transformation dans le réglage de la relation entre la lettre et l'esprit conduit à une redéfinition du rôle prêté dans l'histoire au Juif, identifié à la lettre, et que c'est cette reconceptualisation du Juif imaginaire qui provoque un infléchissement des attitudes et des politiques envers les Juifs, D. Nirenberg a réexaminé le cas Martin Luther. La théorie longtemps admise a été d'expliquer le revirement de Luther par l'évolution de ses rapports avec les Juifs. Si son texte de 1523, *Jésus est né juif*, est empreint d'une cordialité à l'égard des Juifs fort inhabituelle, c'est qu'à cette étape, en leur montrant ces dispositions et en rompant avec un discours et une pratique du catholicisme médiéval qui avaient pour effet d'attacher toujours plus les Juifs à leur identité propre, Luther espère les convertir à un christianisme renouvelé. En revanche, ses traités ou pamphlets de 1538 et 1543, si violemment antijuifs, sont le résultat d'une déception, les Juifs n'ayant pas répondu à son invite. Or, pour l'auteur, les Juifs réels n'interviennent pas dans les sentiments et la pensée de Luther. Le changement de position qui a paru à l'époque si spectaculaire aux Juifs eux-mêmes n'est que superficiel. Ce qui a compté, c'est « l'herméneutique, et non la sociologie [21] ».

Luther a très tôt affirmé, dès les années 1513-1515 durant lesquelles il expose le Psautier à ses élèves, à Wittenberg, qu'il ne fallait pas distinguer, dans les Psaumes, le sens premier, littéral, relatif à la vie et aux épreuves du roi David, et le sens spirituel, qui se rapporterait au sacrifice du Dieu-Homme, mais qu'il convenait de les lire d'un seul tenant, comme si déjà dans leur sens littéral, ils renvoyaient à l'événement christique. Du coup, le peuple qui donne son témoignage sur l'authenticité des textes de l'Ancien Testament, qu'il saisit littéralement mais dont il refuse de reconnaître le sens spirituel, perd toute utilité. Le sens littéral distinct, dont les Juifs sont garants, s'est évanoui, le spirituel a été identifié au littéral. Quant aux libelles de Luther âgé, ils n'auraient pas les Juifs pour cibles et ne s'adresseraient pas à eux. Catholiques et partisans de la Réforme ne cessaient de s'accuser réciproquement de judaïser ; Luther qui avait, en 1523, paru si favorable aux Juifs devait alors se dédouaner, montrer qu'il ne nourrissait envers les Juifs aucune bienveillance particulière, comme le nota un observateur juif [22]. Il réagissait

21 - *Ibid.*, p. 256.

22 - Ce dernier écrivit une notice hébraïque contenant des indications précieuses sur les appréciations de l'attitude de Luther portées à l'époque par Juifs et non-Juifs. Les passages les plus significatifs ont été publiés, traduits en anglais et commentés par Haim Hillel Ben-Sasson, « Jewish-Christian Disputations in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire », *Harvard Theological Review*, 59-4, 1966, p. 369-390, ici p. 385-389.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

aussi contre les sectes réformées qui promouvaient une lecture effectivement très littéralisante de l'Ancien Testament et en conséquence se considéraient tenues de respecter nombre de commandements mosaïques. Les prises de position de Luther interviennent donc dans un débat entre chrétiens sur la façon de comprendre le christianisme et, une fois de plus, s'appliquent à des figures du Juif, c'est-à-dire à des Juifs de papier et non aux Juifs concrets.

L'auteur déploie, là encore, beaucoup d'ingéniosité pour illustrer le premier comme le second point, mais peine à convaincre. À quoi a-t-on véritablement affaire avec la réinterprétation de ce qui constitue à proprement parler le littéral, dans les écrits du jeune Luther ? Ce qui est en cause n'est pas la simple dénonciation de la religion de la lettre et des cérémonies extérieures, ce « judaïsme » que le catholicisme de son temps répète aux yeux de Luther. Cette dénonciation est le fait de tous les courants appelant à un renouvellement religieux vers le début du XVI^e^ siècle, et Luther ne fait là qu'offrir des variations sur un thème commun. « L'antijudaïsme, écrit à raison Heiko Oberman, est l'assaut concerté par l'humanisme et la Réforme contre toutes les externalisations de valeurs intérieures ; il est le triomphe sur la lettre morte au nom de l'esprit vivant. L'antijudaïsme sous cette forme est destiné à devenir une composante intégrale du programme de réforme du XVI^e^ siècle [23]. » Il faut donc se concentrer sur la question de l'extension, chez Luther, du découpage entre les différents niveaux de sens (qu'il s'agisse des quatre sens selon la formulation médiévale, ou de la division littéral/spirituel), et des conséquences de ce réaménagement. Je ne me sens pas en position de porter un jugement suffisamment informé, mais je me référerai aux analyses d'un livre qui, quoique vieux d'un siècle, est riche d'observations toujours utiles. Dans les productions de ses débuts à Wittenberg, particulièrement dans le commentaire sur les Psaumes, Luther conçoit une théologie du Verbe au gré de laquelle il faut distinguer entre les prophètes de l'Ancien Testament, qui « entendaient en ce verbe les mystères de la Loi nouvelle », et un peuple d'Israël qui, lui, entendait ces prophètes, mais ne « percevait ce Verbe que sous la figure de multiples lois et de cérémonies sans nombre ». Pour Luther, la Bible peut être interprétée, « suivant les dispositions de l'âme, comme Loi et comme Évangile » ; il faut « voir dans chaque parole de l'Écriture comme dessinée la vie du Christ, dont l'imitation et la réalisation dans chaque âme fidèle sont l'effet même du Verbe de Dieu » ; si bien que Luther s'applique « à déterminer dans quels sentiments il faut lire et comprendre chacun des Psaumes, pour que cette lecture soit vraiment fructueuse » [24]. La solidarité des deux Testaments, et l'identité de l'Ancien dans son

23 - Heiko A. OBERMAN, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, trad. par J. Porter, Philadelphie, Fortress Press, [1981] 1984, ici p. 22. Sur cet antijudaïsme chez Érasme, voir Simon MARKISH, *Érasme et les Juifs*, trad. par M. Fretz, Lausanne, L'âge d'Homme, 1979, notamment chap. 2, « La loi de Moïse. Le judaïsme et le 'judaïsme' ».

24 - Auguste HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne*, vol. I, *La Renaissance de l'Antiquité chrétienne (1450-1521)*, Paris, J. Gabalda, 1911, chap. 6 : « La théologie de Wittenberg », notamment p. 287-288, 295 et 298-299.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

sens spirituel et du Nouveau, sont ainsi réaffirmées : à chaque âme de se tenir en éveil, d'effectuer la réforme intérieure nécessaire et de se rendre capable de lire les textes de l'Ancienne Loi « comme Évangile ». Doit-on considérer qu'un tel appel suppose la négation de l'existence même d'un sens littéral, et qu'on a là les éléments d'une « révolution » herméneutique ? L'herméneutique a toujours fière allure, en impose, mais elle a aussi bon dos.

Les écrits de Luther sur les Juifs, au début des années 1520 comme autour de 1540, ne mobilisent pas des spectres pour des combats à l'intérieur de la famille chrétienne, mais illustrent deux attitudes typiques et proposent deux politiques, elles aussi typiques, à l'égard des Juifs d'Europe dans un Moyen Âge tardif qui, sur le sujet des Juifs, n'en finit pas de finir et s'étire jusque vers 1570-1580. On concède à D. Nirenberg que l'espoir de la conversion des Juifs n'a pas joué chez Luther de rôle déterminant. Sauf à signaler que c'était en faisant état de cet espoir que des papes, depuis le temps de Martin V, au lendemain du Grand Schisme, justifiaient la prise de mesures par lesquelles la dimension protectrice de la politique pontificale envers les Juifs prenait le pas sur sa dimension répressive : l'exemple de la mansuétude chrétienne, le desserrement du réseau des interdictions et exclusions devaient rapprocher les Juifs des chrétiens, générer chez les premiers des dispositions de nature à leur faire envisager de rejoindre par la conversion une société qui ne se montrerait plus si dure envers eux [25]. Cette légitimation de l'appel à ce que les chrétiens « traitent les Juifs avec humanité et douceur » faisait pièce à la thèse des partisans, dans l'appareil ecclésiastique et dans la société, d'une politique tout entière orientée vers la répression : seule celle-ci pourrait amener les Juifs à se renier et se convertir. Au temps du schisme, le pape ou antipape Benoît XIII avait mis en œuvre, au moins en Espagne où il était en mesure de l'imposer, une politique qui s'inscrivait dans cette logique. Luther dit lui aussi chercher à « gagner peut-être quelques Juifs à la foi chrétienne » : « il faut bien que [...] nous traitions les Juifs en frères, si nous voulons en convertir quelques-uns » ; la politique des « papes, évêques, sophistes et moines », qui ont « traité les Juifs comme s'ils étaient des chiens et non pas des hommes ; [qui] n'ont rien pu faire d'autre que les invectiver et prendre leurs biens », ne pouvait être que contre-productive [26]. Et Luther de proposer un programme de déségrégation fort concret :

25 - Voir Félix VERNET, « Le pape Martin V et les Juifs », *Revue des questions historiques*, 51, 1892, p. 373-423, ici p. 408, n. 4 et p. 377, n. 1 sur les privilèges pour les Juifs d'Allemagne en 1418 : « douceur de la bénignité chrétienne » *(per christianae benignitatis dulcedinem)*, ainsi que p. 381, la bulle de Martin V de 1422 : « avec humanité et douceur ». Voir, à la suite, les bulles de Nicolas V en 1448, Jules II en 1504, Léon X en 1520, auxquelles se réfère Kenneth STOW dans son compte rendu « The Pitfalls of Writing Papal Documentary History: Simonsohn's *Apostolic See and the Jews* », *The Jewish Quarterly Review*, 85-3/4, 1995, p. 397-412, ici p. 403-404 ; la bulle de Léon X de 1517 est citée par Kenneth R. STOW dans *Taxation, Community and State: The Jews and the Fiscal Foundations of the Early Modern Papal State*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1982, p. 54-55.

26 - Martin LUTHER, « Jésus est né Juif », *Œuvres*, t. I, éd. sous la dir. de M. Lienhard et M. Arnold, Paris, Gallimard, 1999, p. 1184-1185.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

> *Lorsqu'on leur défend de travailler parmi nous, d'exercer un métier, d'entrer en relation humaine avec nous, et qu'on les pousse ainsi à se livrer à l'usure, comment cela pourrait-il les rendre meilleurs ? Si on veut les aider, il faut pratiquer envers eux non pas la loi du pape, mais celle de l'amour chrétien, les accueillir amicalement, les laisser briguer un emploi et travailler avec nous* [27].

Les papes de la Renaissance faisaient ponctuellement preuve de bienveillance, en alléguant, contre les reproches prévisibles, qu'elle favorisait cette conversion des Juifs que la société chrétienne appelait en principe de ses vœux [28]. Luther s'abrite derrière le même argument pour appeler, plus résolument, à rompre avec l'héritage médiéval de l'oppression des Juifs. Le XVIII[e] siècle sécularisera le raisonnement : l'abolition des lois restrictives sera vue comme la condition nécessaire à l'intégration sociale et politique des Juifs, et à leur « amélioration » *(Verbesserung)*.

Le discours de Luther, en 1543, n'est pas moins caractéristique d'un « moment », chronologiquement identique à la période dont il s'agissait à l'instant (v. 1420-v. 1570), qui en exprime, non pas la face annonciatrice, sur les marges, de changements destinés à s'affirmer beaucoup plus tard, mais la face dominante dans l'immédiat. C'est le moment d'un discours sans cesse répété et d'un programme constant malgré les variations de l'une à l'autre de ses formulations. Discours sur les dangers que font encourir aux sociétés l'« usure » juive censée les paupériser, et plus généralement les menées de communautés juives soumises au Talmud, à la fois école de la haine (des Gentils) et garant de l'imperméabilité des Juifs au christianisme. Et programme net d'un côté, puisqu'il exige résolument le cantonnement des Juifs dans les professions les plus méprisées et leur transformation en groupe paria, et flou de l'autre, puisque, devant le dogme, fortement intériorisé, de la nécessaire permanence de l'existence juive, il hésite à prôner l'expulsion, et cherche à supprimer ou réduire la présence juive par des moyens plus acceptables (la conversion ou la ghettoïsation). Les juifs sont incapables de trouver dans la Bible une nourriture spirituelle ; c'est en regardant le cul d'une truie, assimilée au Talmud, qu'un rabbin découvre l'interprétation du mystère du Nom divin [29]. Seule leur obscénité distingue ces variations sur le thème de l'aveuglement par le Talmud, suscitées par le spectacle de la sculpture de la truie-aux-juifs dans la *Stadtkirche* de Wittenberg, de celles qu'offre une abondante littérature anti-talmudique solidaire de l'ensemble du discours d'avilissement et de dénigrement. Lorsque Luther évoque des mesures concrètes à prendre, il appelle du même

27 - *Ibid.*, p. 1208-1209.

28 - Kenneth STOW, « The Papacy and the Jews: Catholic Reformation and Beyond », *Jewish History*, 6-1/2, 1992, p. 257-279, voit les choses différemment : le Moyen Âge repoussait la conversion des Juifs aux temps derniers, et n'y consacrait pas d'efforts dans l'immédiat ; par contre, se profile au XV[e] siècle une politique pontificale qui se donne pour objectif d'obtenir la conversion des Juifs ; cette politique s'affirmerait d'autant plus aisément au temps de la Contre-Réforme que règne alors un climat eschatologique qui rend proche le temps de la Fin.

29 - Voir Isaiah SHACHAR, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, Londres, The Warburg Institute, 1974, ici p. 43-44 et 86-87, et n. 230-237.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

mouvement à confisquer les demeures des Juifs, à incendier leurs synagogues et à leur interdire le prêt à intérêt en les orientant vers les métiers manuels. L'« amélioration » envisagée en 1523 s'est transformée en moyen de dégradation, dans la ligne du plan de Martin Bucer, soumis en 1538 au chef protestant Philippe de Hesse, qui proposait de reléguer les Juifs dans les métiers tenus pour infâmes et avilissants, comme la coupe des arbres, le travail dans les mines, le ramonage des cheminées et le ramassage des ordures – pour qu'il soit bien clair qu'en conformité avec la malédiction prononcée contre eux dans Deutéronome 28, 43-44, les Juifs sont désormais à la queue et les Gentils à la tête [30]. La même inspiration d'ensemble pousse le pape Paul IV à créer, en 1555, le ghetto de Rome et à contraindre les Juifs romains à vendre leurs biens-fonds comme à exercer la friperie. Si bien que, comme l'a noté H. Oberman, le Luther des années 1540 et le pape Paul IV dans les années 1550 diffèrent quant aux mesures précises qu'ils préconisent ou font appliquer, mais partagent une même sensibilité, celle de leur « moment [31] ».

Ainsi, loin qu'une réélaboration de l'image du Juif, sous l'impact d'un remodelage dans l'articulation entre les différents étages de sens au sein des textes tenus pour révélés, ait eu pour conséquence secondaire une réorientation des politiques à l'égard des Juifs réels, on constate, dans le cas Luther, une déconnexion marquée entre le discours sur le Juif comme figure construite à travers l'interprétation du rapport entre les deux Testaments (que l'herméneutique inspirant ce discours ait été chez Luther sensiblement réaménagée ou non) et celui sur les Juifs réels, qui a une tout autre origine.

Reconduction moderne ?

Lorsque D. Nirenberg en vient aux temps « modernes », depuis le XVIII[e] siècle, ce sont moins les altérations du Juif comme figure construite qui l'intéressent que sa permanence. Il lui faut alors montrer, à la suite de maints auteurs, la reconduction d'une hostilité traditionnelle à travers sa sécularisation. Sur ce thème connu, il trouve sa note propre en entreprenant de vérifier la validité des trois thèses soutenues à propos de l'antijudaïsme chrétien. Selon la seconde de ces thèses, cet antijudaïsme était né des débats internes au christianisme ou des défis extérieurs qu'il avait à relever, sans que les uns et les autres aient à voir avec les Juifs réellement existants. Il en aurait été de même au XVIII[e] siècle : les philosophes des Lumières

30 - Voir Steven ROWAN, « Luther, Bucer and Eck on the Jews », *The Sixteenth-Century Journal*, 16-1, 1985, p. 79-90, ici p. 82-85, et la mise en perspective des conseils de Luther sur le travail manuel dans Ronnie PO-CHIA HSIA, « The Usurious Jew: Economic Structure and Religious Representations in an Anti-Semite Discourse », *in* R. PO-CHIA HSIA et H. LEHMANN (éd.), *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge/Washington, Cambridge University Press/German Historical Institute, 2002, p. 172.

31 - Heiko A. OBERMAN, « The Stubborn Jews: Timing the Escalation of Antisemitism in Late Medieval Europe », *Leo Baeck Institute Year Book*, 34-1, 1989, p. XI-XXV, ici p. XVIII.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

françaises auraient fait des Juifs un objet « bon à penser » dans le contexte de discussions porteuses de sens pour eux, sans lien avec la situation véritable des communautés juives de leur époque, et les auraient, au surplus, pensés à travers une transposition, qui vaut confirmation, de thématiques qui appartiennent à l'armature d'une culture chrétienne traditionnelle qu'ils ont, pour la plupart, à cœur de combattre.

D. Nirenberg mobilise quatre exemples. Deux d'entre eux valent à peine d'être discutés. On s'étonne de lire : « le Juif comme père paradigmatique de la persécution religieuse et le Juif comme objet exemplaire de cette persécution : ces deux figures jumelles jouèrent deux des rôles clefs assignés par nombre de grands auteurs du 'Siècle des Lumières', comme elles l'avaient fait dans les 'ténébreux' siècles chrétiens qui l'avaient précédé [32] ». Que le Juif ait pu être longtemps dénoncé comme le persécuteur de ses propres prophètes, comme le meurtrier du Christ, est une chose ; l'idée que le monothéisme conduit inéluctablement à la persécution et que celle-ci fait partie de l'héritage transmis par le judaïsme au christianisme comme « religion-fille » en est une fort différente. En même temps, le Juif n'a pas été tenu au Moyen Âge pour la victime par excellence de persécutions injustes.

Le dernier exemple invoqué porte sur le thème de la « régénération », et n'a pas plus de valeur probante. Les philosophes, là, jouent toujours perdant chez D. Nirenberg. S'ils tiennent le discours de la régénération, c'est que les hante encore, tout juste sécularisé, le rêve de la conversion. S'ils doutent que cette régénération soit possible, c'est qu'ils nourrissent à son égard la même ambivalence que montraient auparavant les prêtres sur le chapitre de la conversion des Juifs, et que ce sentiment ancien fait le fond de leurs positions. La régénération est pourtant d'abord un thème typique de la tension morale qui habite la pensée des Lumières, ou certains de ses courants, si bien qu'elle offre autant une contreversion qu'un pendant du discours paulinien de l'homme nouveau. Ceux, comme Voltaire, qui émettent des doutes sur les chances de cette régénération ne perpétuent pas l'ancien flottement autour d'une conversion des Juifs aussi redoutée que désirée, mais sont mus par des considérations où interviennent une représentation criminalisée des Juifs, apparue aux débuts de l'époque moderne, et un discours de la race en cours d'élaboration [33].

Le même schéma réducteur est appliqué au premier exemple, autour de la place que tient la référence aux Juifs dans les débats sur le rôle du commerce. Les

32 - D. NIRENBERG, *Anti-Judaism...*, *op. cit.*, p. 349.

33 - Il ne s'agit pas de revenir aux propositions outrageusement simplificatrices d'Arthur HERTZBERG dans l'ouvrage dont le titre annonce la thèse : *The French Enlightenment and the Jews: The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York, Columbia University Press, 1968 (ouvrage par ailleurs fort riche et toujours très utile sur tout ce qui ne constitue pas son thème principal). Voir, au milieu d'une bibliographie pléthorique, Carlo GINZBURG, « Tolérance et commerce. Auerbach lit Voltaire », *in* C. GINZBURG, *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, trad. par M. Rueff, Paris, Verdier, [2006] 2010, p. 169-204, ici p. 183-185 et 199-200 ; Silvia SEBASTIANI, *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, New York, Palgrave/Macmillan, 2013.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

auteurs se seraient contentés de reprendre une équation ancienne entre judaïsme, esprit commercial ou appât du gain, par laquelle le discours sur le Juif « charnel » et « matériel » trouve un prolongement dans la dimension économique, et de faire mention des Juifs à titre décoratif, comme figures pittoresques chargées de représenter l'homme de négoce en général. Pourtant, lorsque Montesquieu, dans une page dont Albert Hirschman a dégagé la portée, cherche à expliquer comment les Juifs sont devenus au Moyen Âge des agents majeurs du crédit, comment les pouvoirs les ont persécutés, et qu'il veut montrer qu'en inventant la lettre de change, pour tourner ces persécutions et rendre inopérante la confiscation de leurs biens, ils ont contribué à une complexification des mécanismes économiques dont le jeu met désormais en échec « les grands coups d'autorité » et garantit les libertés, il ne brode évidemment pas sur des thèmes éculés [34]. Il réfléchit sur la question, capitale pour lui, de l'évolution du rapport entre le politique et l'économique, il veut élucider les circonstances du renversement de ce rapport au bénéfice de l'économie [35], et fait alors intervenir l'histoire économique des Juifs, en prenant en compte le temps long, depuis les siècles médiévaux [36]. Par ailleurs, la part réelle prise par les Juifs au sein du commerce international, à partir du XVII^e^ siècle, ne pouvait manquer de susciter observations et prises de position, fort diverses, comme le note D. Nirenberg – étant entendu que l'influence des grandes doctrines économiques et politiques du temps devait nécessairement se faire sentir sur leur orientation. Il ne peut ainsi être question, dans un discours sur l'économie, de réduire l'appel au cas des Juifs à une réitération de la manœuvre discursive, accompagnée de références thématiques sans rapport avec les Juifs réels, judaïsant systématiquement le commerce. Une histoire « épaisse » de l'antijudaïsme à l'époque moderne n'est possible qu'à condition d'entretisser trois facteurs : l'action toujours sensible de l'antijudaïsme le plus ancien, les réactions aux transformations qui affectent la vie des Juifs réels (y compris, certes, celles qui n'existent que dans le regard de l'observateur), et l'interférence des thèmes imposés par les courants de pensée ou de sensibilité les plus représentatifs à chaque période. Le premier facteur a toute son importance, mais l'antijudaïsme n'est pas toujours identique à lui-même, derrière des déguisements de circonstance.

34 - Albert HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. par P. Andler, Paris, PUF, [1977] 1980, ici p. 67-75. Voir le passage dans MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, XXI, 20 : « Comment le commerce se fit jour en Europe à travers la barbarie ».

35 - Peu importe que Montesquieu se soit trompé, avec beaucoup d'autres, en attribuant aux Juifs l'invention de la lettre de change. Voir Francesca TRIVELLATO, « Credit, Honor, and the Early Modern French Legend of the Jewish Invention of Bills of Exchange », *The Journal of Modern History*, 84-2, 2012, p. 289-334.

36 - Il est curieux que le texte de Montesquieu n'ait été discuté ni par Ronald SCHECHTER, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003, ni par Adam SUTCLIFFE, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ni par Jonathan KARP, *Politics of Jewish Commerce: Economic Thought and Emancipation in Europe 1638-1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

La première des propositions de l'auteur, à propos de l'antijudaïsme tel qu'il s'était constitué aux premiers siècles chrétiens, voulait qu'il ait fourni au christianisme non pas un instrument parmi d'autres, mais l'instrument premier à travers lequel il avait entrepris de se comprendre lui-même et d'instituer un rapport spécifique au monde. Cette proposition sur le rôle architectonique de l'antijudaïsme doit, selon la logique de l'argument général, se vérifier aussi dans sa trajectoire moderne. C'est pourquoi D. Nirenberg se donne pour tâche d'établir qu'il informe encore et toujours les grands systèmes de pensée des XIX^e^-XX^e^ siècles. L'assertion laisse d'emblée sceptique ; arrêtons-nous sur deux des exemples convoqués : l'un comme l'autre paraissent bien mal faits pour l'étayer.

On se voit forcé de rouvrir un instant le dossier Marx. L'auteur rend un mérite spécial à Karl Marx pour avoir su reconnaître que le « judaïsme » fonctionne comme une catégorie englobante, dont les sectateurs de la religion juive ne sont pas les seuls représentants, et à travers laquelle c'est une appréhension générale du monde qu'il s'agit d'analyser. Bien des auteurs post-hégéliens, dans les années 1830-1840, ont pourtant fait de même. Ils y étaient engagés par l'exemple de leur maître, définissant les religions par un « esprit », ou un principe, de telle façon que ces religions devenaient chacune l'exemple concret de ce principe mais n'en épuisaient nullement les manifestations ; et les y poussait aussi la mise en corrélation de ces principes et des diverses étapes dans le devenir de l'« Esprit » ou, en cas de rupture avec l'hégélianisme, dans l'histoire des sociétés humaines. Ludwig Feuerbach n'avait pu accepter la définition hégélienne du judaïsme comme religion de la soumission (de l'homme à Dieu) puisque, selon son anthropologie, la soumission informe toute religion en tant que religion. Il avait, par conséquent, cherché à caractériser le judaïsme par un principe distinct, qu'il avait identifié comme l'« égoïsme », en l'opposant au christianisme [37]. Marx voulut au contraire établir une continuité entre judaïsme et christianisme, largement assimilés l'un à l'autre : puisque l'« égoïsme » est l'esprit même de sociétés modernes caractérisées par la scission entre l'État et la société civile fondée sur les calculs individuels, « le judaïsme atteint son apogée avec l'épanouissement de la société civile ; or, la société civile ne s'épanouit vraiment que dans le monde chrétien [...]. Le christianisme est issu du judaïsme. Il s'est de nouveau dissous dans le judaïsme [...]. Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est l'application grossière du christianisme [38] ».

Heinrich Heine proposait une autre façon de rapprocher ou même d'assimiler les deux religions, en mélangeant l'hégélianisme et l'aspiration saint-simonienne à voir émerger une religion qui réhabiliterait la matière et les sens. L'histoire était faite du conflit, appelé à se résoudre au moment de la synthèse, entre sensualisme

37 - Voir Nathan ROTENSTREICH, « For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversy », *Leo Baeck Institute Year Book*, 4, 1959, p. 3-36. Sur l'« égoïsme » comme principe du judaïsme, voir Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. par J.-P. Osier, Paris, F. Maspéro, [1841] 1982, ici première partie, chap. 10.

38 - Karl MARX, « À propos de la question juive » [1843], *Œuvres*, vol. 3, *Philosophie*, éd. par M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, ici p. 86-87.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

et spiritualisme, entre deux principes incarnés l'un par les Hellènes, l'autre par les « nazaréens », ces derniers porteurs d'idéaux hostiles à la beauté et à la joie. La catégorie de « nazaréens » réunit les Juifs et les chrétiens qui pour l'essentiel pérennisent le judaïsme, si bien que « tous les hommes sont des Juifs ou des Hellènes [...]. Ainsi on a vu des Hellènes dans des familles de prédicateurs allemands et des Juifs nés à Athènes et peut-être descendus de Thésée. On peut dire avec raison que la barbe ne fait pas le Juif ni la perruque le chrétien ». De fait, si Ludwig Börne est pour Heine un représentant du principe nazaréen, c'est moins du fait de son origine juive que parce que son exaltation révolutionnaire « reposait sur l'ascétisme revêche, sur l'aspiration au martyre que l'on rencontre chez les républicains, qu'ils appellent vertu républicaine, et qui est si peu distincte de l'aspiration à la passion chez les premiers chrétiens » [39]. Mais D. Nirenberg n'a pas pour Marx que des éloges. Il lui reproche d'avoir, une fois posé le « judaïsme » comme catégorie, rabattu celle-ci sur son incarnation par les Juifs réels, et d'avoir ainsi reconduit la confusion du « figural et du réel, confusion rendue d'autant plus crédible qu'elle était désormais opérée dans les termes de la science plutôt que de la théologie [40] » – tout se passant comme si Marx, au moment même où il déclare « briser le cadre théologique du problème [41] », s'inscrivait dans le droit fil du plus vieux discours théologique. Doit-on alors considérer, comme le fait D. Nirenberg, qu'en proclamant que « c'est de ses propres entrailles que la société bourgeoise engendre continuellement le juif [42] », Marx dénonce le danger d'une judaïsation, et répète le geste de l'apôtre Paul, de Jérôme et encore de Luther ? Et faut-il déceler là le témoignage de la permanence d'une tradition de l'antijudaïsme, de sa reproduction par des discours modernes qui transposent ses formulations théologiques premières pour mieux les enchâsser dans leurs propres réseaux de références ?

Luther attaquait une Église coupable de « judaïser », en multipliant rites et cérémonies, en résumant la vie religieuse dans les « œuvres », le charnel. Il sonna le tocsin contre un prosélytisme juif imaginaire : l'idée d'un complot juif pour la domination du monde, idée ancienne installée par un discours polémique face à l'aspiration messianique juive, a probablement joué chez lui la plus grosse part dans la production de ce fantasme. Il faut concéder à D. Nirenberg que l'argumentation de Marx autour de la judaïsation d'une société dominée par le « besoin pratique » et l'« intérêt personnel » peut passer pour l'actualisation, ou une version,

39 - Heinrich HEINE, *Ludwig Börne*, suivi de *Ludwig Marcus*, trad. par M. Espagne, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 18 *sq.* (le premier passage est d'ailleurs cité par D. NIRENBERG, *Anti-Judaism*..., *op. cit.*, p. 416). Sur la continuité entre religion des Juifs et christianisme, voir, par exemple, *Id.*, *De l'Allemagne*, Paris, Bibliopolis, 1910, t. I, p. 59 : « Les Juifs regardaient en conséquence le corps comme quelque chose de méprisable, comme la misérable enveloppe du rouage, du souffle divin, de l'esprit ; ce n'est qu'à celui-ci qu'ils accordaient leur considération, leur respect, leur culte. Ils furent donc [...] le peuple de l'esprit, chastes, sobres, sérieux, abstraits, entêtés, propres au martyre, et Jésus-Christ les résuma de la manière la plus sublime. »

40 - D. NIRENBERG, *Anti-Judaism*..., *op. cit.*, p. 437.

41 - K. MARX, « À propos de la question juive », art. cit., p. 81.

42 - D. NIRENBERG, *Anti-Judaism*..., *op. cit.*, p. 436.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

de représentations théologiques venues de loin. Mais cette judaïsation ne résulte pas d'un quelconque complot, qu'il faudrait déjouer : c'est la logique gouvernant la société moderne qui produit ce judaïsme, mécaniquement. La réflexion de Marx fait jouer un parallèle entre l'aliénation religieuse, l'aliénation politique et l'aliénation par l'argent – comme le fait au même moment Moses Hess dans son *Sur l'argent*, qui influencera le Marx du *Manuscrit économico-philosophique*[43] ; les pages de la deuxième partie de *À propos de la question juive* représentent ainsi un moment dans l'élaboration de sa philosophie. Le chemin est long de cette constatation à la thèse qui veut faire de l'antijudaïsme ancien, immuable en son fond et changeant dans ses présentations, le soubassement nécessaire à l'édification de cette philosophie.

Il n'est pas jusqu'à Max Weber, soutient D. Nirenberg, qui n'ait utilisé des schémas explicatifs généraux, où se retrouve la trace du discours de l'antijudaïsme ancien, et une stratégie de mise à distance du judaïsme similaire à celle que mettait en œuvre ce discours : « la sociologie, ici, récapitule la sotériologie, et tire ses outils du même équipement[44] ». L'ascétisme intra-mondain, la foi capable de « lire le divin dans le matériel » et la fusion du mondain et du supra-mondain « en une forme de spiritualité économique » réconcilient en une synthèse hégélienne les figures opposées qui constituent les « couples pauliniens ». La définition des Juifs comme peuple paria permet de les expulser des voies royales de l'histoire : si les Juifs se sont transformés en un peuple paria, vivant dans un « ghetto volontaire qui a précédé de loin la réclusion qui leur a été imposée » ; si dans cette situation

43 - Moses Hess envoya son texte à Marx au début de 1844, avant qu'il ne soit publié l'année suivante. Voir Shlomo AVINERI, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York, New York University Press, 1985, ici chap. 5. Les analogies sont très fortes entre la deuxième partie de « À propos de la question juive » de Marx et le *Sur l'argent* de Hess, avec notamment une même définition de l'argent : « L'argent, c'est l'essence aliénée du travail et de la vie de l'homme, et cette essence étrangère le domine, et il l'adore » (K. MARX, « À propos de la question juive », art. cit., p. 85) et « l'argent est la propriété et la capacité aliénées des hommes » (M. Hess, cité par Auguste CORNU, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Paris, F. Alcan, 1934, p. 98, n. 222) ; une même corrélation entre l'« esprit » d'une religion et une organisation sociale où, résume A. Cornu, « l'ordre naturel des choses est renversé », sinon que chez Hess le christianisme joue le rôle attribué par Marx au judaïsme ; voir Marx : « Ce que la religion juive renferme abstraitement, le mépris [...] de l'homme comme fin en soi, c'est la manière de penser *réelle* et *consciente*, c'est la vertu de l'homme d'argent » *(ibid.)* et Hess : « l'argent, l'essence du monde de spéculateurs moderne, est l'essence du christianisme réalisé » *(ibid.)*. Hess distingue nettement entre les rôles du judaïsme et du christianisme, mais il lui arrive aussi de les assimiler l'un à l'autre : « Dans l'histoire de la zoologie sociale, les Juifs ont eu pour mission de développer, dans l'homme, l'animal de proie ; ils viennent enfin de réaliser cette tâche. Le mystère du judaïsme et du christianisme s'est révélé dans le monde moderne des marchés juifs et chrétiens », cité par Helmut HIRSCH, « Marxiana Judaica », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, suppl. n° 140, 1963, p. 29.

44 - D. NIRENBERG, *Anti-Judaism*..., *op. cit.*, p. 444. Il avait déjà utilisé cette formule dans son article : « The Birth of the Pariah: Jews, Christian Dualism, and Social Science », *Social Research*, 70-1, 2003, p. 201-236, ici p. 228, qui constitue une ébauche du livre publié dix ans plus tard.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

ils ont conservé le dualisme, universel à l'origine, de la morale interne et de la morale externe ; si, du coup, leur activité se cantonnait aux « affaires économiquement irrationnelles, et principalement [à] l'affermage des impôts et [aux] financements politiques de toutes natures » ; si, au surplus, l'éthique talmudique était foncièrement traditionaliste, il s'ensuit que les Juifs ne portèrent pas « l'éthos de l'entreprise rationnelle bourgeoise et de l'organisation rationnelle du travail » (et qu'il fut réservé aux puritains de le faire) [45]. Or c'est ce que Weber veut montrer, affirme l'auteur, afin de défendre le capitalisme face à l'accusation qu'il correspond, à travers le déchaînement de l'instinct acquisitif, à une judaïsation du monde.

Pour ce faire, Weber s'y prend de deux façons : d'abord en plaçant les Juifs à part, en les séparant du cours global de l'histoire, ensuite en distinguant des types d'action économique qui appellent l'approbation morale et d'autres négativement connotés, qu'il judaïse. Weber enferme ainsi les Juifs dans un statut exceptionnel d'étrangers. Il reproduit en somme une façon de voir et une façon de faire léguées par l'Antiquité chrétienne : la perspective d'Augustin, qui avait fait de Caïn le symbole des Juifs « séparés de la communion des autres nations par le signe certain et particulier de leur culte [46] », et le procédé des nombreux Pères de l'Église qui avaient posé des dilemmes en matière morale et religieuse et qui avaient régulièrement caractérisé comme juive, et donc d'autant plus répréhensible, l'alternative qu'ils condamnaient. Les assertions de D. Nirenberg ne sont nullement absurdes et n'appellent pas des réactions d'impatience, comme s'il fallait y voir autant d'imputations odieuses ou ridicules ; mais tant s'en faut qu'elles soient justes. C'est bien la thèse centrale de Weber que le calvinisme offre une combinaison unique d'un « sens capitaliste tenant de la virtuosité » et des « formes les plus intenses d'une piété qui pénètre et règle la totalité de la vie » [47]. Lorsque Weber définit de cette manière un « esprit du capitalisme » où matériel et spirituel ne sont plus en opposition et qu'il marque fortement, dès la première édition de *L'éthique protestante*, en 1904-1905, la différence entre cet esprit et la « pulsion de gain » observable en toute société, fait-il écho à la tradition de l'antijudaïsme, comme le suggérerait l'indéniable parenté des problématiques ?

Les travaux postérieurs de Weber l'ont amené à confirmer l'« exception » protestante. Il distingue, notamment dans l'avant-propos rédigé en 1920 pour ouvrir le recueil des trois volumes de sociologie des religions, entre un « capitalisme occidental », caractérisé par « l'organisation rationnelle de l'entreprise », et les

45 - Max WEBER, *Le judaïsme antique*, trad. par F. Raphaël, Paris, Plon, [1921] 1970, p. 19 ; *Id.*, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, [1924] 1991, p. 377 ; *Id.*, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme et autres essais*, éd. et trad. par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, [1904-1905] 2003, p. 221.

46 - SAINT AUGUSTIN, *Contre Fauste le manichéen*, *op. cit.*, XII, 1, D. NIRENBERG cite ces mots dans « The Birth of the Pariah... », art. cit., p. 225, et les déclare « remarquablement wébériens ».

47 - M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 15. Dans le premier article rédigé, en 1907, en réponse aux critiques de H. Karl Fischer, Weber parle de la « conjonction d'une piété intense et d'un sens capitaliste du gain », *ibid.*, p. 325, n. 5.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

divers capitalismes qui se sont développés au cours de l'histoire dans toutes les autres civilisations : ces derniers offrant tous autant d'échantillons d'une même espèce, ou d'une même catégorie, le capitalisme « financier et politique », dont les Juifs sont « les porteurs typiques » [48]. Dans les très nombreuses additions introduites dans *L'éthique protestante* à l'occasion de son édition révisée en 1920, Weber revient à de multiples reprises sur le contraste entre le capitalisme « financier et politique », ou « capitalisme de parias », ou encore « capitalisme d'aventuriers » [49] – les trois termes sont employés de façon interchangeable [50] – et le capitalisme spécifiquement moderne. Il insiste sur le fait que la distinction de ces deux types de capitalisme était bien connue à l'époque même de l'émergence de l'éthique en rapport d'affinité élective avec le capitalisme moderne : « pour les puritains anglais, les Juifs qui leur étaient contemporains étaient les représentants du capitalisme qu'ils détestaient : un capitalisme tourné vers les guerres, les fournitures et monopoles d'État, les spéculations sur des fondations et les projets princiers en matière de constructions ou de finances ». L'un des témoignages que Weber invoque à ce sujet paraît de valeur douteuse [51]. Ce point de détail n'a guère d'importance et l'essentiel est ailleurs.

Depuis un siècle, bien des travaux ont été consacrés à l'éthique économique du judaïsme, dans ses éventuelles constantes et dans ses variations d'une époque à une autre, ainsi qu'aux formes d'insertion des Juifs dans la vie économique aux débuts des temps modernes. En particulier, des chercheurs, à qui, d'un côté, la

48 - Voir Max WEBER, *Sociologie des religions*, éd. et trad. par J.-C. Grossein, Paris, Gallimard, [1920] 1996, p. 493-499 ; les Juifs « porteurs typiques » du capitalisme financier et politique, p. 498, fin de la n. 1.

49 - Weber informe son lecteur, dans sa seconde réponse, de 1910, à Félix Rachfahl (voir M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 442), qu'il prend le concept d'« aventurier » « au sens précisé dernièrement par Simmel dans un joli petit essai » paru plus tôt la même année (et qui sera repris en volume l'année suivante, voir Georg SIMMEL, « L'aventure », *in Philosophische Kultur : gesammelte Essais*, Leipzig, Klinkhardt, 1911).

50 - Les différentes qualifications renvoient en effet à ce qui est présenté comme un même type de capitalisme, *ibid.*, p. 50 : « ce ne sont, généralement, ni des spéculateurs téméraires et sans scrupules, ni ces aventuriers de l'économie, que l'on rencontre à toutes les époques de l'histoire économique, ni même de 'grands financiers', qui furent à l'origine du tournant décisif » ; p. 61 : « 'capitalisme aventurier', qui se réglait sur les aléas politiques et la spéculation irrationnelle » ; p. 240, n. 287, il existe une opposition entre les petits capitalistes et les « grands financiers, tels que les monopolistes, fournisseurs d'État, bailleurs de fonds publics, entrepreneurs coloniaux, *promoters*, etc. ».

51 - *Ibid.*, p. 223, n. 253 ; voir aussi p. 76, p. 240, n. 287, et p. 247-248, Weber s'appuie notamment sur le travail de Hermann LEVY, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Iéna, G. Fischer, 1912 ; cet auteur cite, p. 51, un passage de l'ouvrage qu'écrivit le puritain William Prynne pour s'opposer à l'admission des Juifs en Angleterre, alors qu'Oliver Cromwell avait réuni, en décembre 1655, une commission à ce sujet. H. Levy veut voir dans W. Prynne le défenseur du point de vue de la « classe moyenne », et fait référence à son pamphlet pour marquer une distance face aux thèses de Werner Sombart. Il est fort aventureux de se fonder sur une source de cette nature pour en tirer des conclusions générales. Voir Avrom SALTMAN, *The Jewish Question in 1655: Studies in Prynne's Demurrer*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1995.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

scène intellectuelle allemande était familière et, de l'autre, leur formation spécifique en études juives ouvrait l'accès aux sources de consultation indispensable, se sont interrogés sur la validité des thèses wébériennes dans la Palestine du mandat britannique puis en Israël, des années 1930 aux années 1970 environ ; leurs conclusions ont d'ailleurs pu être fort différentes. Les enquêtes ponctuelles liées d'une manière ou d'une autre à ces sujets très vastes et infiniment délicats se poursuivent et le débat d'ensemble n'est pas clos. Aucun auteur n'a cru devoir, à ce jour, mettre en cause un arrière-plan d'antijudaïsme dans la problématique de Weber. Par ailleurs, s'il va de soi que les savants universitaires qui, tel Werner Sombart, sonnent l'alarme au début du XX^e^ siècle en dénonçant dans l'ascension du capitalisme le témoignage d'une « judaïsation » de l'Europe, exploitent des *topoi* venus d'une rhétorique de l'« antijudaïsme », il n'est pas à exclure par principe que ceux qui soutiennent une thèse inverse, et pour qui les Juifs ont été des acteurs marginaux de l'histoire économique moderne, fassent de même, sans trop s'en apercevoir. Comment, pourtant, faire pleinement confiance à une méthode qui prend tout le monde en faute ?

D. Nirenberg en vient, logiquement, à la vérification, sur les XIX^e^-XX^e^ siècles, de sa troisième thèse, autour d'un antijudaïsme « sans les Juifs », et qui détermine pourtant leur histoire. Il lui faut donc aborder la question du rapport entre l'antijudaïsme pérennisé et l'antisémitisme moderne. Puisque, pour lui, l'antisémitisme est une subdivision de l'antijudaïsme, celle qui applique son discours à un groupe particulier, les Juifs réels, il peut maintenir que l'antijudaïsme devient l'antisémitisme moderne lorsqu'il rencontre sa cible, avec l'arrivée dans les pays de l'Europe centrale et occidentale (ainsi qu'aux États-Unis) des Juifs quittant l'Est européen dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Ou plutôt, il n'y a pas évolution et transformation de l'antijudaïsme traditionnel en antisémitisme « moderne », mais l'antisémitisme « est » l'antijudaïsme appliqué aux Juifs réels, que des vagues successives d'immigration installent dans l'Europe du Centre et de l'Ouest [52]. L'objection à la proposition qui fait de l'antisémitisme une fraction de l'« antijudaïsme », spécifiée non par son contenu mais par l'identité de sa proie, vaut autant pour les XIX^e^-XX^e^ siècles que pour les périodes précédentes. La relation est en fait inverse, et l'« antijudaïsme » fonctionne comme l'une des composantes d'un antisémitisme qui représente une réalité plus vaste. C'est dire que si, en étudiant la tradition de l'antijudaïsme comme « idéologie » globale, l'auteur a apporté du même coup un éclairage sur des pans de l'histoire de l'antijudaïsme – ou de l'antisémitisme – qui frappe les Juifs durant un très long Moyen Âge, il n'en a pas écrit toute l'histoire, encore moins a-t-il écrit celle de l'antisémitisme « moderne ». Il ne s'est pas proposé de le faire, mais suggère tout de même qu'il le fait indirectement, puisque cet antisémitisme est le simple placage sur les Juifs du discours de l'antijudaïsme, et qu'en analysant celui-ci, il rend compte de celui-là. Or son livre n'offre aucun éclaircissement substantiel sur l'antisémitisme qui a visé les Juifs réels au cours des deux derniers siècles. C'est d'autant plus dommage que la perspective de

52 - D. NIRENBERG, *Anti-Judaism*..., *op. cit.*, p. 422.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

D. Nirenberg ouvre effectivement une piste pour l'exploration de la continuité de la double fonction qu'assument le vieil (et toujours renouvelé) antijudaïsme et l'antisémitisme moderne. Le premier a servi, depuis les origines, de grille pour l'interprétation du monde et a en même temps visé spécifiquement les Juifs ; le second, l'antisémitisme moderne, a pris les Juifs pour ennemis mais a aussi, du même mouvement, fourni un langage à une révolte d'ensemble contre tout le moderne. On mesure l'inefficacité de la démarche, ou plutôt la fausseté radicale de la proposition qui distingue antijudaïsme et antisémitisme du point de vue de leurs cibles mais les assimile l'un à l'autre quant à leurs contenus, lorsque l'auteur s'interroge, comme il lui est difficile de ne pas faire, sur le rôle de l'antijudaïsme dans l'ensemble des processus qui conduisent à l'extermination. S'il se garde de poser un rapport causal direct entre le « préjugé » et la « destruction » [53], il conclut une discussion passablement contorsionnée sur l'idée que le « préjugé » a au moins représenté la précondition de la « destruction » ; que celle-ci est « inconcevable » sans celui-là [54]. D. Nirenberg a certainement raison de marquer que l'antisémitisme moderne et l'extermination sont incompréhensibles à qui s'enferme dans la seule étude de l'histoire contemporaine ; mais à l'inverse son livre ne nous fait rien saisir de la dynamique de l'antisémitisme moderne. L'auteur a voulu échapper à des débats répétitifs en évacuant, au départ, le terme d'antisémitisme mais il a été contraint – il ne pouvait en aller autrement – de le réintroduire *in fine*, en l'assimilant par un artifice à l'antijudaïsme sur lequel porte son livre. La méthode de contournement de faux problèmes débouche sur l'évitement de beaucoup de vrais problèmes, et se révèle une impasse.

Une question sera inévitablement posée : a-t-on affaire, avec cette présentation d'un discours de l'antijudaïsme qui a cristallisé durant l'Antiquité tardive puis a accompagné l'histoire de l'Occident, dans ses versions originelles ou dans des travestissements adaptés à chaque *Zeitgeist*, jusqu'à l'époque la plus récente, à une variante de ce que Hannah Arendt condamnait comme la conception de l'« antisémitisme éternel » ? Nul doute qu'on brandira contre ce livre cette accusation. Je la crois parfaitement infondée. H. Arendt dénonce à trois titres la façon de voir pour laquelle l'antisémitisme existe « de tout temps ». Pour les motivations qui la sous-tendent : elle offre à des Juifs déjudaïsés un substitut à l'idée d'élection, puisque la haine s'est trouvée dans les Juifs un objet électif, et qu'ils sont dès lors, même détachés de l'univers de la tradition, toujours dépositaires d'une élection, serait-ce seulement dans le malheur ; elle entretient un sentiment d'identité fragile, en appelant à la vigilance et au resserrement des rangs ; elle exonère les Juifs de toute responsabilité dans leur histoire, puisqu'ils ont eu à faire face, de quelque manière qu'aient été modelées leurs relations avec l'environnement, et dans les circonstances les plus diverses, à un adversaire qui reproduit invariablement le

53 - Pour reprendre le titre du livre de Jacob KATZ, *From Prejudice to Destruction: Antisemitism, 1700-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
54 - D. NIRENBERG, *Anti-Judaism...*, *op. cit.*, p. 459.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press

même discours. Pour le danger dont est porteuse cette façon de voir : en envisageant l'antisémitisme comme s'il était né de nulle part, ou comme s'il était le résultat inévitable de toute mise en contact des Juifs et des autres, en le présentant comme toujours identique à lui-même – ce qui veut dire, dans les faits, identique à sa version chrétienne traditionnelle dont les Juifs sont familiers –, elle détourne l'attention des mutations que l'antisémitisme peut subir, dans ses contenus ou ses finalités, et a rendu, là où elle a régné, les Juifs incapables de lutter contre lui et d'abord de le reconnaître. Pour, enfin, son fond même : elle donne de l'antisémitisme une interprétation totalement déhistorisée et peu plausible [55]. Les imputations sur les motivations peuvent entretenir des débats qui tournent rapidement à la ratiocination ou à l'échange d'amabilités. Il n'y a pas lieu, concernant le livre de D. Nirenberg, de rentrer dans de telles considérations, et seul nous importe le résultat de ses recherches. On sourit simplement de ce qu'il a lui-même, dans un précédent livre, pris à partie la démarche qui privilégie la longue durée dans l'étude de la persécution, en la déclarant nécessairement solidaire d'une téléologie grosse d'implications idéologiques. Le second point, selon lequel la doctrine de l'antisémitisme éternel aurait empêché les Juifs d'identifier la menace, n'a pas aujourd'hui d'actualité. Reste le troisième chef d'accusation : l'a-historicité de la perspective. Or l'enquête de D. Nirenberg ne prête pas le flanc à une critique de ce type : elle contextualise soigneusement aussi bien les circonstances de la production, au départ, du discours de l'antijudaïsme que celles de la mise au point et de la mise en jeu de moutures ultérieures, dans des conjonctures précisément délimitées.

Ce n'est pas le seul de ses mérites. Le livre tient parfaitement sa promesse initiale : il met fortement en évidence que dans l'antijudaïsme ne se sont pas accumulées, strate après strate, les scories secrétées par tout ce que chaque période historique a de médiocre ou de bas – si bien que son étude, rendue indispensable par les événements du XX^e^ siècle, devient rapidement fastidieuse et peu pourvoyeuse de clartés sur tout ce qui n'est pas médiocre ou bas – mais que l'analyse historique de l'antijudaïsme constitue une voie d'entrée dans ce que la culture occidentale a de plus riche et en tout cas de plus central. Il fait aussi comprendre comment, entre les sociétés d'Occident et les Juifs, s'est interposée une figure du Juif qui n'a cessé de faire écran : ce qui devrait amener à évacuer des problématiques mal posées sur la responsabilité ou l'*agency*, ou à les poser enfin dans des termes qui précisément ne relèveraient pas, eux, d'un discours idéologique implicite. *Antijudaism* est une grande œuvre, productrice d'effets qu'il faudra beaucoup de temps pour pleinement mesurer.

Maurice Kriegel
EHESS – CRH

55 - Hannah ARENDT, « L'antisémitisme », *in* H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, éd. par P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 224-226.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0205 Published online by Cambridge University Press