



HAL
open science

Benjamin et nous : le christianisme, ses juifs, et l'histoire

Jeanne Favret-Saada

► **To cite this version:**

Jeanne Favret-Saada. Benjamin et nous : le christianisme, ses juifs, et l'histoire. Conférence au Collège international de Philosophie, Oct 2005, Paris, France. halshs-01188412

HAL Id: halshs-01188412

<https://shs.hal.science/halshs-01188412>

Submitted on 1 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Benjamin et nous : le christianisme, ses juifs, et l'histoire

par Jeanne Favret-Saada

Le Christianisme et ses juifs, 1800-2000, que nous avons publié en 2004, Josée Contreras et moi, est né d'une stupéfaction devant le tour de force tenté par l'Eglise catholique en 1998 : forclure la mémoire de ses violences passées envers les juifs et le judaïsme par la proclamation d'un repentir général, c'est-à-dire absolument indéterminé. Le document, intitulé *Nous nous souvenons, Réflexions sur la Shoah*, avait été promis depuis onze ans par Jean-Paul II aux juifs, afin de leur prouver que l'Eglise, en tant qu'institution, ne craignait pas d'assumer ses responsabilités historiques. Or ce texte, destiné à préparer la clôture du deuxième millénaire chrétien, faisait exactement l'inverse, et il annonçait que la pensée du catholicisme sur le sujet, ce serait désormais cela et rien de plus¹.

Je travaillais depuis longtemps sur cette question, mais le choc provoqué par le document vatican a imposé l'extension historique du *Christianisme et ses juifs*. Le livre commencerait en 1806, à la fin du Saint Empire romain germanique (qui avait garanti le statut des juifs pendant des siècles). Nous examinerions successivement : l'action des Eglises au cours de la période conduisant à l'émancipation des juifs en 1871 ; les campagnes cléricales visant la révocation de cette égalité (réalisée par Hitler en 1933) ; la conduite des Eglises pendant le IIIe Reich ; et enfin, la manière dont, jusqu'en l'an 2000, elles avaient présenté ce passé.

En termes benjaminiens, on pourrait dire que la lecture des *Réflexions sur la Shoah* avait fait de moi une « historienne matérialiste » : en un éclair, « l'à présent » de 1998 avait été saturé par un « Autrefois » lourd de deux siècles -- l'histoire

¹ Nous analysons *Nous nous souvenons...* et sa réception dans un paragraphe intitulé "La gomme à effacer le souvenir", au chapitre 21 du *Christianisme et ses juifs*.

politique des juifs dans l'Europe chrétienne depuis la Révolution française. Un « Autrefois » qu'il fallait « rédimer » de toute urgence, car il commandait d'importants enjeux actuels.

Sans doute avais-je espéré, obscurément, que la publication du *Christianisme et ses juifs* empêcherait que ce dossier se referme tout à fait. C'était une erreur grossière. Le début du troisième millénaire chrétien montre déjà l'étendue de cette forclusion -- par exemple à propos de la réception du film de Mel Gibson, « *La Passion du Christ* ». Que nombre des représentants officiels du judaïsme s'estiment désormais satisfaits par les déclarations catholiques ne change rien au fond de l'affaire : cela dit seulement que cette remémoration-là est devenue une question secondaire.

Cet arrangement entre les deux parties -- un arrangement non dit mais qui se vérifie jour après jour -- constitue un fait historique nouveau. J'ai eu quelque peine à le digérer, bien que je sois, comme on dit, une « juive non juive » et que je n'aie guère fréquenté le judaïsme institutionnel. Sauf toutefois au long de cette recherche, qui m'avait amenée à correspondre avec plusieurs protagonistes juifs américains du conflit que j'étudiais et qui soutenaient mon projet.

Devant cette situation, je me suis enfermée pendant des mois dans un tête-à-tête exclusif avec Franz Kafka et Walter Benjamin, soudain devenus mes exacts contemporains : le non-espoir de l'un (il y a, disait Kafka, « une quantité infinie d'espoir, mais pas pour nous ») ; le ton d'extrême urgence de l'autre. Kafka et Benjamin. Benjamin à propos de Kafka. Les paris impossibles de Benjamin, sa technique de pensée qui consiste à faire jouer l'une par rapport à l'autre des idées contradictoires (dont il n'assume aucune entièrement), en escomptant qu'il en sortira une énergie nouvelle, voire une idée nouvelle. Et souvent, cela marche.

J'ai dû néanmoins m'engager dans une lecture plus responsable -- non thérapeutique -- de l'œuvre de Walter Benjamin, en conservant présent à l'esprit le projet historiographique du *Christianisme et ses juifs*. Me sont alors apparus, d'une part, certains effets de sa position personnelle quant à la judéité et à la germanité, ainsi qu'au judaïsme ; et d'autre part, certains éléments de sa

périodisation de l'histoire européenne, qui constituent des obstacles épistémologiques majeurs pour penser la relation du christianisme avec les juifs au cours des deux derniers siècles. Il me donc faut commencer par là.

Juif allemand, messianique juif et matérialiste historique

Walter Benjamin s'est suicidé en septembre 1940 après l'échec de sa tentative pour franchir la frontière franco-espagnole et fuir vers les Etats-Unis. S'il avait survécu à la guerre, aurait-il modifié son programme de travail -- écrire son grand œuvre, projeté dès 1927, *Paris, capitale du XIXe siècle* ? Cela paraît peu probable, car en 1933 la révocation de l'égalité civique des juifs en Allemagne et, par la suite, leur spoliation, leur enfermement progressif et le début de leur déportation -- aucun de ces événements ne l'a détourné de sa route. C'est que, selon Benjamin, le fascisme est un moment du développement capitaliste, l'une de ses stratégies, sa figure actuelle dans plusieurs pays d'Europe. A ses yeux, le capitalisme et lui seul est à l'origine de la catastrophe historique dans laquelle l'Europe s'est engagée depuis le XIXe siècle. Il estimait que l'essor ultra-rapide de la technologie aurait exigé une inventivité comparable en matière de rapports sociaux, afin que les masses puissent, elles aussi, profiter de cette mutation anthropologique de l'humanité. Au lieu de quoi Benjamin enregistre une réification toujours croissante des rapports sociaux, contre laquelle la classe ouvrière prend conscience de sa place et de sa force, et se mobilise pour la révolution. *Paris, capitale du XIXe siècle* entend précisément illustrer la première étape de ce drame, depuis le début de l'industrialisation en France jusqu'à la Commune de 1870, qui soulève clairement la question d'une révolution prolétarienne.

D'après Benjamin, l'antisémitisme (celui qui est postérieur à l'invention du terme en 1879) s'inscrit dans cette conception d'ensemble de la modernité capitaliste. Il n'a pas de mots suffisamment durs pour la génération de son père, qui a été assez naïve pour se croire acceptée par les Allemands, et pour occulter les nombreux signes de rejet. Toutefois, cette lucidité de Benjamin ne l'a pas

empêché de désirer ce qu'on appellera plus tard la « symbiose judéo-allemande » : jusqu'à la prise de pouvoir de Hitler, il ne cesse d'œuvrer à la conception personnelle qu'il s'en fait.

Certes, il ne souhaite pas qu'Allemands et juifs s'unissent en « un seul peuple » : Benjamin hait positivement l'idée de « peuple » en raison de ses connotations exclusivistes, voire racistes -- y compris quand les sionistes parlent d'un « peuple juif ». Mais il appelle de ses vœux la contribution de tous à une même culture allemande, les juifs y apportant leur sens de l'universel et leur spiritualité messianique. Parfois, Benjamin va jusqu'à s'instituer gardien de la culture germanique, se vouant à la défendre contre elle-même et sauvant de l'oubli des formes anciennes de sa littérature : la pensée critique des premiers romantiques ou le drame baroque du XVIIe siècle. A chaque fois, il développe les intuitions centrales de ces formes artistiques jusqu'au point où elles prennent place dans une perspective transnationale et transtemporelle.

Quand on lit de près sa correspondance, le rapport de Benjamin avec la religion juive paraît moins mystérieux qu'on a pu le dire. Gershom Scholem n'a jamais pris le risque de qualifier cette relation, car il aurait dû admettre que son ami était un « juif non juif » qui néanmoins se réfère souvent au judaïsme, ou du moins à ce qu'il considère être tel. Dès l'été 1918, Scholem enregistre que Benjamin, qui prononce souvent le mot « Dieu », n'a que mépris pour les Dix commandements ; et, en 1934, il lui reproche de montrer un Kafka nihiliste, pour qui Dieu et sa Révélation ne seraient rien. (Selon Scholem, Kafka, au contraire, illustrerait l'inaccomplissement de la Révélation.) Au-delà de cette controverse entre les deux hommes, on doit admettre que Benjamin manifeste, tout au long de sa vie, une ignorance encyclopédique du judaïsme, un « abîme du non-savoir », comme il le dit lui-même en 1933 : à peu de choses près, il n'en connaît que ce qu'il en trouve dans l'œuvre de Scholem. La vie des communautés juives au cours de l'histoire et dans le monde contemporain ne suscitent pas en lui la moindre curiosité ; il ne s'intéresse pas même à leurs productions littéraires, si l'on excepte les traductions allemandes des contes hassidiques et des récits de Agnon. Enfin, il

faut mentionner ses deux inhibitions les plus connues : sa vie durant, il ne peut se résoudre ni à apprendre l'hébreu ni à mettre les pieds en Palestine, malgré la place que ces projets tiennent dans sa correspondance. Pour n'en donner qu'un exemple : en 1927, le recteur de l'Université hébraïque de Jérusalem le rencontre à Paris, car Benjamin veut apprendre l'hébreu, aller en Palestine et y devenir un commentateur de la littérature hébraïque. Le candidat manifeste une détermination qui surprend Scholem lui-même. Mais un an plus tard, voilà Benjamin à Moscou, puis à Paris, étudiant la pensée marxiste et fréquentant les surréalistes.

Et pourtant, ce que Benjamin dit être le judaïsme ne sortira jamais de son dispositif conceptuel. Même quand il commence à se dire « matérialiste dialectique », quand il appelle de ses vœux la révolution prolétarienne et la réalisation future d'une société sans classes, il maintient une référence forte à la venue du Messie. Certes, il ne dit surtout pas, comme le ferait un juif orthodoxe, qu'il faut l'attendre en priant l'Éternel. Mais il affirme que son messianisme est « juif » : parce qu'il promet un salut universel et parce qu'il n'a pas les inconvénients théologico-politiques du Messie chrétien. Après la conclusion en août 1939 du pacte germano-soviétique, qui signe pour lui la fin de tout espoir politique (le peu d'espoir que ce pessimiste ait jamais eu), Benjamin écrit les *Thèses sur le concept d'histoire* -- un texte qui n'est pas destiné à la publication, mais qu'il présente à ses proches comme le fondement théorique de *Paris, capitale du XIXe siècle*. Or ces *Thèses* mettent en scène, simultanément, deux sortes d'acteurs historiques : ceux qu'on s'attend à trouver dans une histoire marxiste (séculière) -- les classes sociales en lutte, les vainqueurs, les opprimés, la social-démocratie, le fascisme -- et ceux qui peuplent d'ordinaire les textes prophétiques -- le Messie ou l'Ange de l'Histoire.

Bien qu'il soit présomptueux de trancher en une phrase, j'avance l'hypothèse suivante : le messianisme de Benjamin doit être compris comme une idée directrice de sa conception de l'histoire, l'une des deux extrémités de l'arc qu'il tend pour lancer sa flèche. De tous les défis que ce tireur à l'arc s'est jeté, celui-ci est certainement le plus fou. Benjamin nous dit, en clair, qu'une histoire

sans Messie n'aurait aucun sens pour un « matérialiste dialectique ». Mais nous aurions tort de penser qu'il s'agit là d'une conviction « religieuse », résultant d'une quelconque profession de foi doctrinale. A l'instar de Kafka, Benjamin est un juif post-religieux qui, ne pouvant adhérer à aucune doctrine, abandonne au lecteur la solution des grandes énigmes existentielles. Peut-être veut-il, par ce mixte de messianisme et de matérialisme historique, dynamiser le second, lui communiquer l'intensité et l'immédiateté qui lui font défaut, comme à tout discours rationnel. Ou peut-être pas.

L'actualité de Benjamin et la nôtre

Dans sa jeunesse, Walter Benjamin fut aussi anticapitaliste qu'antipolitique. Sans qu'il y ait porté beaucoup d'attention, il fut le contemporain de plusieurs révolutions ou tentatives révolutionnaires : en Russie, en Hongrie, en Bavière et à Berlin. Quand il devint un « historien matérialiste », l'hypothèse d'une révolution en Allemagne lui parut néanmoins plausible, puisqu'il était désormais capable de penser les insurrections récentes. -- En 2005, la plupart d'entre nous (j'en fais partie) avons quelque difficulté à envisager une telle éventualité, surtout s'il faut en attendre une libération des classes opprimées. Aussi sommes-nous conduits à interpréter les déclarations de Benjamin sur « la révolution » dans un sens plus métaphorique qu'il ne l'aurait voulu, comme un événement à peu près aussi probable que la venue du Messie. Du coup, son discours en perd de la force : la constante rétroaction qu'il avait installée d'une part entre la révolution et la venue du Messie ; d'autre part entre chacun de nous et sa responsabilité politique en chaque instant -- tout cela verse dans la poésie.

Dès 1931, Benjamin avait compris que la culture allemande n'entendait pas être sauvée par ses juifs. Il est mort avant que leur génocide ne soit programmé. Pour nous, qui venons « après Auschwitz », le simple fait du génocide interdit de considérer l'antisémitisme nazi comme Benjamin le disait : un simple artefact, un os jeté aux masses allemandes pour les coller au Führer. Bien que les juifs -- ainsi que le pensait Benjamin -- constituent en effet une fraction discrète de l'humanité,

leur extermination massive sous les yeux d'une Europe muette a pris une signification universelle. Enfin, la connaissance détaillée que nous avons aujourd'hui de la mise en œuvre de l'extermination, si elle confirme amplement les propos de Benjamin sur la *Teknik*, met en cause son schéma d'ensemble : il paraît impossible de rapporter tout bonnement ce fascisme génocidaire à une stratégie de domination capitaliste.

Une tâche historique particulière incombe alors à notre génération. *Le Christianisme et ses juifs* s'efforce d'en prendre sa part, en représentant la tradition des vainqueurs, sans la moindre empathie -- pour reprendre la terminologie de Benjamin.

Un montage de chroniques

Environ le tiers du *Christianisme et ses juifs* est consacré à un minuscule objet culturel, un Mystère de la Passion qui se donne tous les dix ans, depuis 1634 jusqu'à nos jours, dans un village de la Bavière catholique, Oberammergau. Ce qui s'y passe, de décennie en décennie, est éclairé par d'autres événements se déroulant dans des cercles concentriques autour de cette bourgade : la Bavière, l'Allemagne, la Rome pontificale, l'Europe chrétienne. Et tous les faits se rapportent à un même nœud de problèmes : la figuration des juifs dans les récits évangéliques de la Passion, leur représentation scénique dans des Mystères, la théologie chrétienne du judaïsme, et enfin ses expressions politiques.

Ainsi, *Le Christianisme et ses juifs* constitue un montage de micro-récits, reliés entre eux par capillarité : les significations historiques circulent d'un village bavarois à d'autres points de l'Europe chrétienne, et d'un aspect des relations entre les Eglises et les juifs à tous les autres. Benjamin y reconnaît quelques éléments typiques de son historiographie : l'activité de l'historien entendu comme un « chroniqueur qui rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits » ; la technique du montage de « très petits éléments confectionnés avec précision et netteté » ; la pratique de la citation, arrachée au discours des vainqueurs, et qui rend enfin visibles leurs pratiques... Nous pourrions même

affirmer, comme l'a fait Benjamin : « Je n'ai rien à dire, seulement à montrer. » A montrer ce qui fait défaut dans les histoires du christianisme.

Le Mystère d'Oberammergau est-il antijudaïque ou antisémite ?

Au milieu du XIXe siècle, la Passion d'Oberammergau est découverte par de pieux anglicans qui cherchent de nouvelles méthodes de prédication, capables de toucher les masses déjà industrialisées de Grande-Bretagne. Ces protestants assurent à leurs coreligionnaires que le spectacle catholique bavarois constitue une exception unique aux objections contre le théâtre religieux. En deux décennies, des dizaines de pasteurs anglais puis américains, accompagnés de leurs ouailles, fréquentent Oberammergau, qui devient ainsi un village mondialement célèbre. (Benjamin aurait apprécié, peut-être, l'ironie de ce développement capitaliste).

Tout au long du siècle, les spectateurs voient dans le Mystère d'Oberammergau de la belle et bonne religion, et rien d'autre. Mais en 1901, pour la première fois, un rabbin américain accuse la pièce bavaroise d'antisémitisme -- comme il le fait d'ailleurs pour les Evangiles. Et en 1930, avec l'entrée de Hitler dans la vie politique allemande, la presse anglo-américaine accuse cette production religieuse de contribuer au pire fanatisme politique que l'humanité ait connu jusqu'ici, l'antisémitisme. La controverse ne fait que croître après la guerre, surtout entre 1960 et 1990. Elle est close aujourd'hui pour les chrétiens, bien qu'elle ne le soit pas vraiment pour les juifs.

La réception de ce Mystère de la Passion sur cent cinquante ans soulève deux problèmes. D'une part, pourquoi, au XIXe siècle, y a-t-il eu un silence général sur son antijudaïsme ? D'autre part, pourquoi, à partir de 1930, tous les adversaires du spectacle, tous sans exception, parlent-ils d'antisémitisme ? Chacun sait, en effet, que le texte de la Passion bavaroise est antérieur à l'apparition du mot antisémitisme ; et aussi que les chrétiens choqués par le parti-pris antijuif d'une figuration des derniers jours de la vie du Christ ont coutume de parler d'antijudaïsme.

Le XIXe siècle de l'Europe chrétienne

La réponse à ces questions n'est guère facilitée par l'état présent de la recherche sur le racisme antijuif qui, chose étrange, reproduit la disjonction chrétienne entre antisémitisme et antijudaïsme. Des mécréants ou des antiracistes aussi impeccables que Hannah Arendt et Léon Poliakov assurent qu'au XIXe siècle, l'Europe chrétienne serait passée de l'aversion envers la religion juive (l'antijudaïsme) à l'aversion pour les juifs en tant que race supposée (l'antisémitisme). Ils les opposent comme l'ancien au nouveau, le moderne au traditionnel, le politique au religieux, la science à la théologie... Or cela nous informe sur leur représentation de l'histoire -- d'ailleurs proche de celle de Benjamin -- mais non sur ce qui s'est réellement produit, au XIXe siècle, entre les Eglises et les juifs, en ce moment-là du passage à la modernité.

Pour se donner une chance de le percevoir, il faut remettre en cause la version laïque de l'histoire politico-religieuse de l'époque. En effet, on lit souvent qu'au XIXe siècle, les Eglises ont perdu une bonne part de leur clientèle en raison de la modernisation de l'économie et de la société. C'est faux : des fidèles ont perdu la foi, mais d'autres l'ont trouvée. Car les institutions cléricales ont su élaborer une prédication adaptée aux sociétés massifiées de l'âge industriel (la Passion d'Oberammergau constitue un magnifique exemple de modernité religieuse). Ceux qui conservaient la foi et ceux qui la découvraient y étaient plus attachés que les chrétiens d'obligation des siècles précédents : malgré une certaine déperdition en paroissiens (voir la classe ouvrière et certains quartiers urbains), le XIXe siècle est aussi une période de renouveau religieux.

De même, on s'imagine qu'au XIXe siècle, la généralisation de l'Etat libéral (l'Etat neutre du point de vue religieux) a ruiné l'influence des Eglises : c'est tout aussi faux. Elles ont dû modifier les stratégies et les tactiques qui avaient convenu pendant la longue période de l'Etat chrétien, mais vers 1880, elles y sont parvenues. A la pression directe sur le prince, elles substituent l'influence politique, en utilisant des institutions démocratiques qu'elles continuent pourtant à

abhorrer : le *Syllabus* de Pie IX restera en vigueur jusqu'à la mort de Pie XII. D'abord, elles organisent leurs fidèles en d'innombrables associations volontaires et elles les forment à la conception chrétienne de la vie sociale et politique : de nouvelles élites percent ainsi. Ensuite, elles prônent la participation à la vie parlementaire et l'entrée des élus dans des coalitions gouvernementales avec des conservateurs, voire même avec des libéraux. Enfin, elles développent des médias chrétiens à grande diffusion (les journaux à un sou), des revues de formation pour les responsables d'associations et les élites politiques, et elles publient de nombreux manuels d'instruction théologico-politique.

Pour ce qui concerne les juifs : l'antijudaïsme théologique est alors en pleine actualité (il ne sera pas mis en cause avant le Concile Vatican II en 1963-1965). Cet antijudaïsme s'accompagne d'une politique antijuive de plus en plus raciste à mesure qu'approche la fin de l'Etat chrétien (1871 dans les pays germaniques) et, par raccroc, l'accession des juifs à l'égalité civique.

Le mot *antisémitisme* apparaît en 1879. Son avantage principal est son absence de précision : celui qui se proclame antisémite informe son interlocuteur sur le fait général de son aversion envers les juifs, sans avoir à en indiquer les raisons précises. A cette époque-là, ce peuvent être des raisons religieuses pour un chrétien, des raisons politiques ou économiques pour un socialiste, des raisons d'orgueil national pour un fanatique des origines nordiques... Et la référence au *sémitisme* laisse entendre que cette aversion aurait une justification savante. *Antisémitisme* est donc une sorte de drapeau destiné à rallier idéologiquement et politiquement tous ceux qui refusent l'accès récent des juifs à l'égalité civique.

Or, dès 1881, les catholiques antijuifs (à l'exception des souverains pontifes, à peu près muets sur le sujet) commencent à se dire, eux aussi, antisémites. Jusqu'aux années 1938-1939, ils publient quantité de textes (des livres dotés de l'*imprimatur*, des articles dans la presse et les revues cléricales) dans lesquels ils célèbrent l'antisémitisme. Celui des chrétiens, bien sûr, qui aurait un double avantage sur les autres : d'être un « bon » antisémitisme (traduire : préconisant la « bonne » punition pour les juifs, pas leur extermination pure et simple) et un

antisémitisme « modéré », qui respecte les lois. Toutefois, cet antisémitisme modéré s'accorde avec l'antisémitisme « pur » (celui qui est dénué de bonnes raisons religieuses) ou « excessif » (celui qui recourt à des moyens illégaux, l'assassinat, le pogrom) sur un objectif fondamental : obtenir des gouvernements la suppression de l'égalité civique des juifs.

Ces idées sont exposées *ad nauseam* dans la revue théorique de la papauté, la *Civiltà cattolica*, qui fournit un travail conceptuel considérable, à partir de 1881, pour rendre compatible sa propre version de l'antisémitisme politique avec le principe théologique de l'unité du genre humain. En quelques années, le judaïsme devient ainsi « la religion criminelle d'une race criminelle », et la collaboration sur le terrain avec les partis antisémites areligieux ou antireligieux s'en trouve justifiée. En outre, grâce à l'abondance et à l'ancienneté de leur tradition antijudaïque, les Eglises apportent des idées essentielles à l'antisémitisme européen : par exemple, celle du crime rituel juif, imposé par le Talmud, qui met en danger les enfants chrétiens au moment de la Pâque juive (les nazis ne manqueront pas d'exploiter cette magnifique collection de fantasmes).

Et le XIXe siècle de Benjamin ?

Nombre d'écrits de Walter Benjamin portent sur le XIXe siècle -- la période qui va de l'établissement du capitalisme à la première Guerre mondiale. Il montre de façon proprement géniale la manière dont la rapide accélération du progrès technique, assortie au mode de production capitaliste, ont brisé les cadres de l'expérience, les données de la perception, les formes de la sensibilité, celles de la guerre, la place de l'art, celle de la mémoire, *et cætera*. Benjamin conçoit donc le XIXe siècle comme une rupture, le moment d'une véritable mutation anthropologique. Et cette affirmation est entièrement justifiée pour autant qu'elle soit relative au projet intellectuel de Benjamin -- les effets conjoints du capitalisme et de la *Teknik*. Considéré dans la perspective du *Christianisme et ses juifs*, le XIXe siècle apparaît tout autant, et à bon droit me semble-t-il, comme le temps où les Eglises ont mis à la disposition du mouvement antisémite naissant le

trésor de leur tradition antijuive. Et, bien sûr, les possibilités nouvelles qu'apportaient la technique et l'économie capitaliste ont puissamment aidé à ce transfert de technologie intellectuelle.

L'antisémitisme chrétien au XXe siècle

C'est en 1929 seulement, lors de l'apparition du nazisme comme force politique, que les Eglises ressentent la nécessité de se dissocier de son idéologie totalitaire. Reste que, jusqu'en 1945, les chrétiens se sont opposés au totalitarisme hitlérien, mais non à son antisémitisme. (C'est précisément ce que le fameux document de 1998, *Nous nous souvenons, Réflexions sur la Shoah*, gomme avec la dernière énergie).

L'idéologie national-socialiste comporte deux volets principaux. D'une part, elle institue la Race en principe ultime : la source de toute autorité devient le Führer, le Parti, l'Etat. Et non pas Dieu, le Christ et les Eglises. Celles-ci dénoncent donc -- avec précaution, et dans le désordre -- la nouvelle « religion de la Race » comme une erreur doctrinale, sans toutefois inscrire l'antisémitisme parmi les conséquences inévitables du racisme. D'autre part, les idéologues nazis s'en prennent au caractère « judaïque » des Ecritures chrétiennes. A cette accusation, les Eglises répliquent par l'affichage de leur antijudaïsme (l'emploi du terme date de 1930-1935). Leur argumentation : certes, le christianisme a rassemblé certains éléments des Ecritures juives dans un Ancien Testament, mais il les a interprétées comme la préparation, par Dieu, d'un peuple Juif récalcitrant à la venue de son Messie. Et cet Ancien Testament ne prend de signification que grâce au Nouveau Testament, qui rapporte la venue du Christ, l'incroyance des Juifs dans sa messianité, et le transfert de l'élection divine du peuple juif à l'Eglise, « nouveau peuple de Dieu », « *Verus Israel* ».

L'accession au pouvoir de Hitler et la révocation de l'égalité des juifs en 1933 ne troublent guère les Eglises chrétiennes : ces lois leur apparaissent -- ainsi qu'à tous les antijuifs -- comme un début de réalisation de ce qu'elles réclament depuis un demi-siècle. Bien sûr, la mise à sac des biens appartenant à des juifs et

leur agression physique dans la rue scandalisent les chrétiens, mais ces violences confirment le bien-fondé d'un antisémitisme « modéré », légal.

En somme, de 1920 (date de la parution du programme du parti national-socialiste) à la fin de l'année 1938, les Eglises chrétiennes maintiennent trois positions discordantes : défense des Ecritures chrétiennes comme « non juives » ; objections doctrinales à l'idéologie païenne de la Race ; approbation religieuse et politique à un antisémitisme « modéré » (ne visant pas au meurtre).

Le vieux pape Pie XI finit par comprendre qu'il faut condamner d'un même souffle le racisme et l'antisémitisme. Comme on sait, il fait rédiger en secret une encyclique sur *L'Unité du genre humain* (dont le texte est d'ailleurs parfaitement antijudaïque), mais il meurt sans avoir pu la lire et son successeur, Pie XII, s'empresse de la cacher. Néanmoins, le mot *antisémitisme* disparaît des revues cléricales. Et *La Civiltà cattolica* retape sa théologie politique du judaïsme : la religion de ce « *peuple* » juif suffit à en faire le danger suprême qui menace l'Europe chrétienne. Ce discours s'étale dans la revue jusqu'en 1943, Après, c'est le silence.

On voit maintenant comment se pose le problème de la responsabilité des Eglises dans l'extermination des juifs. Elles ne l'ont certainement pas voulue : depuis deux mille ans, les juifs, dans leur infamie soigneusement mise en scène par l'autorité chrétienne, constituent la preuve vivante du triomphe du christianisme. (Ceux qui, comme Daniel Jonah Goldhagen, attribuent aux Eglises le vœu de liquider physiquement les juifs ne semblent pas s'aviser que, si tel avait été le cas, l'Europe eût été *Judenrein* bien avant 1945.) Néanmoins, les Eglises ont contribué, avec beaucoup d'autres acteurs sociaux, à laisser s'accomplir le judéocide. Elles ne l'ont pas dénoncé. Des chrétiens ordinaires ont participé au meurtre de masse ou à ses nombreux préalables -- privation de droits, ghettoïsation, spoliation, déportations. Enfin, d'autres chrétiens en ont été les témoins souvent approbateurs, toujours muets.

Le chiffonnier impatient

Le Christianisme et ses juifs ne met pas en cause une conception particulière de l'histoire mais, bien plutôt, le fait que les historiens laïques et cléricaux aient, chacun pour leurs raisons propres, ignoré l'apport du christianisme à la politique antijuive des deux derniers siècles. Ce que rapporte notre livre, ce sont donc des faits passés qui n'ont trouvé place ni dans l'histoire générale ni dans les histoires spécialisées où l'on aurait dû les trouver : celles du christianisme (dont ces faits sont complètement absents), de l'antisémitisme (où ils disparaissent au XIXe siècle) et du nazisme (où la conduite des Eglises est une sous-spécialité distincte).

Ces faits, nous avons été les chercher dans les histoires locales des communautés juives particulières : en Bavière, en Hongrie, en Italie..., et nous les avons raccordés à l'histoire générale de l'Europe. Aussi notre historiographie se rapproche-t-elle de l'activité du « chiffonnier », dont Walter Benjamin dit que sa « force » consiste à ramasser des « guenilles » sans préjuger de leur valeur. Dans le même ordre d'idées, il évoque le « collectionneur », qui remet en cause la clôture des domaines de l'art, tout comme nous le faisons, Josée Contreras et moi, des domaines de l'histoire. En ce sens, notre activité serait bien, aux yeux de Benjamin, celle du « chroniqueur qui rapporte les événements sans distinguer les grands et les petits... ». Peut-être parviendrai-je à partager sa foi dans « ... cette vérité : que rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire ». Mais sûrement pas son infinie patience : « Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'échoit pleinement son passé. {...} pour elle seule, son passé est devenu intégralement citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une 'citation à l'ordre du jour' -- et ce jour est justement celui du Jugement dernier. »

Sans doute me manque-t-il quelque chose pour être vraiment matérialiste.