



La Passion des enfants

Elsa Marmursztejn

► **To cite this version:**

Elsa Marmursztejn. La Passion des enfants. Penser/rêver, 2014, Les mauvais traitements, pp.189-205.
halshs-02951362

HAL Id: halshs-02951362

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02951362>

Submitted on 29 Sep 2020

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.

Elsa MARMURSZTEJN

La Passion des enfants

[paru dans *Penser / rêver*, n° 26 (automne 2014), *Les mauvais traitements*, p. 189-205]

Dans l'arsenal des persécutions antijuives médiévales, la conversion forcée des juifs démarque de façon troublante le concept contemporain de violence institutionnelle. L'Église prescrit un traitement salvifique, bienfaisant et universel à la minorité juive, *populus parvulus*¹ dépossédé par la captation typologique du sens des Écritures, assujéti par la participation forcée à l'histoire chrétienne du salut, frappé d'incapacités, tenu en diverses formes de dépendance et placé sous une protection qui, lorsqu'elle cède ou se dévoie, l'expose à la persécution. La limite que l'institution ecclésiale s'impose en inscrivant l'interdiction formelle du baptême forcé des juifs dans son propre droit² est brouillée par une combinaison de paradoxes : la reconnaissance de la validité du baptême illicite, d'une part, et l'assignation de la conversion à la volonté, faculté plastique, d'autre part. De fait, la notion de contrainte conditionnelle, développée au tournant du XII^e et du XIII^e siècle à la charnière de la théologie et du droit canonique³, contribue à étendre considérablement le domaine de la volonté qui détermine la réception effective du baptême. Le cas des enfants, associé à une série exemplaire de sujets temporairement ou accidentellement privés de la capacité d'exercer ou d'exprimer leur volonté⁴, constitue le cas limite qui a retenu l'attention des théologiens scolastiques lorsqu'ils se sont interrogés sur la licéité du baptême forcé.

C'est précisément dans le traitement de cette question que se profile, dans les textes de deux théologiens franciscains du tournant du XIII^e et du XIV^e siècle, Richard de Mediavilla et Jean Duns Scot, le stéréotype du juif infanticide auquel donnent alors corps les accusations de meurtre rituel, mais aussi, comme on le verra, de profanation d'hostie⁵. Les deux maîtres évoquent lapidairement le risque que les parents ne tuent leurs enfants pour prévenir leur rapt

¹ Dépositaire d'une Loi inchoative, par différence d'avec le *populus adultus* apte à recevoir le message évangélique conçu comme accomplissement de la Loi.

² Cf. canon 57 du concile de Tolède IV.

³ La décrétale *Maiores* du pape Innocent III (éd. E. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, vol. 2, Leipzig, B. Tauchnitz, 1881, livre 3, titre 42, chap. 3, col. 644-646) qui, en 1201, fait entrer dans le droit canonique la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle, fonde d'ailleurs sur cette distinction l'interprétation du décret du concile de Tolède IV qui contraignait les juifs effectivement baptisés de force à rester chrétiens.

⁴ *Ibid.*, col. 645-646.

⁵ Accusations dont les premières occurrences se situent respectivement à Norwich en 1144 et à Belitz en 1243.

et leur baptême⁶. Quoique leurs conclusions divergent, l'association du motif de l'infanticide à la question du baptême forcé importe, suggérant que les juifs maltraités sont des parents maltraitants. Cette association prend sens dans un contexte où les représentations multipliées de la vulnérabilité enfantine du Christ opèrent l'inversion du rapport de force objectif : la minorité juive est créditée d'une puissance néfaste et occulte – les mauvais traitements infligés en secret sont découverts par miracle – qui gomme l'asymétrie des positions. La logique perverse qui consiste à maquiller la victime en bourreau d'enfants se complète de la présentation du persécuteur en sauveur. En contrepoint aux maltraitances d'omission (par négligence du salut des enfants, que les juifs condamnent en refusant qu'ils soient baptisés et en les élevant dans l'erreur) et de commission (jusqu'à l'infanticide), l'administration du baptême apparaît comme le « bon traitement » dont l'éducation chrétienne des enfants devait assurer l'efficacité.

Toutefois, pas plus que la persécution des juifs, l'accusation antijuive d'infanticide, pérenne et polymorphe, ne saurait être réduite sans réticence à la catégorie des mauvais traitements, si large soit-elle. La place particulière ménagée par la mythologie antijuive aux mauvais traitements ayant intentionnellement entraîné la mort d'enfants juifs ou chrétiens incite toutefois à s'interroger sur la fonction spécifique qu'y assume la maltraitance et sur la productivité historique et historiographique de ce motif.

Mineurs vulnérables, minorité maltraitante

Au Moyen Âge central, les maltraitances imputées aux juifs ne traduisent pas une cruauté sans objet. Dans le débat scolastique sur le baptême forcé, les enfants sont désignés en premier lieu comme des victimes de maltraitance spirituelle. En refusant que leur soit administré le seul remède au péché originel jugé efficace après la Passion du Christ, point d'origine de la substitution du baptême à la circoncision, leurs parents les condamnaient. Or la mort spirituelle se situait au plus haut degré de l'échelle des risques : s'il fallait prêter assistance à une personne en danger de mort corporelle, il fallait *a fortiori* enlever à leurs parents, baptiser et instruire de la foi chrétienne les enfants qui se trouvaient en danger de mort éternelle. Thomas d'Aquin réfute néanmoins cet argument, invoqué dans la discussion

⁶ Richard de Mediavilla, *In IV Sent.*, D. 6, a. 3, q. 3 : « Utrum parvuli Iudaeorum et Paganorum sint invitibus parentibus baptizandi », éd. Brescia, 1591 (repr. Francfort, Minerva, 1963), p. 79 ; Jean Duns Scot, *Ordinatio in IV Sent.*, *Opus oxoniense*, D. 4, q. 9 : « Utrum parvuli Iudeorum et infidelium, an sint invitibus parentibus baptizandi », éd. E. Marmursztejn et S. Piron, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », dans O. Boulnois et al. (dir.), *Duns Scot à Paris. 1302-2002*, Turnhout, Brepols, p. 60.

sur le baptême forcé, au motif qu'il ne fallait pas contrevenir au droit naturel, en vertu duquel l'enfant se trouvait sous la tutelle de son père, pour le soustraire au danger de mort spirituelle⁷. Un historien contemporain s'est étonné de ce que l'argument du risque spirituel n'ait pas fait pencher le théologien en faveur de l'enlèvement et du baptême des enfants juifs : « Si nous autres modernes prenions l'enfer aussi au sérieux que la maltraitance (*child abuse*), l'attitude [de Thomas] nous semblerait monstrueuse »⁸. En prétendant situer sa critique à l'intérieur du système médiéval de croyances, l'historien privilégie simplement l'anachronisme consistant à investir l'argument de la protection spirituelle de la valeur accordée par les sociétés contemporaines à la protection de l'enfance, par rapport à l'anachronisme qui aurait consisté à voir dans la défense thomiste du droit naturel une anticipation de la liberté de conscience, impliquant le droit des parents d'élever leurs enfants dans leur religion jusqu'à ce que ces enfants soient capables de se déterminer. L'interprétation achoppe sur les mauvais traitements.

Au-delà de la construction spécifique d'une échelle des risques fondée sur la comparaison entre mort corporelle et mort spirituelle, l'invocation de la menace physique peut se lire comme la traduction littérale du danger de mort spirituelle auquel les parents juifs exposaient leurs enfants. Mais elle peut également s'entendre comme un écho aux accusations de meurtre rituel et de profanation d'hosties qui étayaient alors le stéréotype du juif infanticide. Dans les récits qui relatent les crimes imputés aux juifs, et en particulier dans les recueils de miracles mariaux amplement diffusés depuis le XII^e siècle, l'infanticide apparaît en effet comme l'expression paroxystique de la haine du Christ, du christianisme et des chrétiens. De même que les enfants chrétiens crucifiés sont plus nettement identifiés au corps eucharistique du Christ, les hosties profanées empruntent miraculeusement des formes enfantines. Dans un contexte de valorisation de l'enfance du Christ et de la maternité de la Vierge – dont les représentations de la douleur au pied de la croix étaient susceptibles de fédérer une véritable « communauté d'émotion » chrétienne⁹ –, les juifs sont de plus en plus systématiquement désignés comme les ennemis de la Vierge et des enfants chrétiens qu'elle protège, mais aussi des enfants juifs qu'elle convertit.

La légende du petit juitel, véhiculée en Occident depuis le VI^e siècle sous des formes variées et traduite en diverses langues vernaculaires, illustre ainsi de manière exemplaire le

⁷ Thomas d'Aquin, *Quodlibet* II, 7, éd. R.-A. Gauthier, *Quaestiones de quolibet*, Rome, Édition léonine, t. 25-2, 1996, p. 224.

⁸ J. Y. B. Hood, *Aquinas and the Jews*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 92.

⁹ Cf. M. Rubin, *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Budapest / New York, Central European University Press, 2009, p. 68 et 80, qui reprend ici le concept élaboré par Barbara Rosewein dans *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2006.

danger que les juifs incarnaient pour leurs propres enfants. Elle raconte en substance qu'un enfant juif, ayant communié dans une église avec des enfants chrétiens de son âge, avait été précipité par son père dans un four dont il avait été tiré indemne, miraculeusement protégé des flammes par la Vierge. Dans les années 1220, le motif se trouve considérablement développé par Gautier de Coincy dans les *Miracles de Nostre Dame*, qui tranchent sur les versions antérieures du récit par leur richesse de détails autant que par la virulence de l'antijudaïsme qui s'y exprime¹⁰. Or la principale innovation narrative de Gautier de Coincy consiste précisément dans la mention des mauvais traitements paternels infligés à l'enfant avant même qu'il ait communié, parce qu'il se mêlait trop volontiers aux enfants chrétiens. Lorsqu'il accompagne ses camarades à l'église le jour de Pâques, l'enfant battu est subjugué par l'image de la Vierge placée au-dessus de l'autel et dont il croit recevoir l'hostie. Saisi de fureur au récit naïf de cette expérience, le père manque tuer l'enfant en le jetant par terre, le prend par les cheveux et le jette dans le four dont il attise les flammes pour qu'il y brûle plus vite. Toute la ville accourt aux cris de la mère. Le père est saisi, battu, jeté dans le four et aussitôt brûlé. Un prêtre baptise l'enfant, puis sa mère. Plusieurs juifs se convertissent, convaincus par le miracle¹¹. La cruauté paternelle, dûment rétribuée, contraste violemment avec la protection offerte à l'enfant maltraité par la mère d'élection qui l'a nourri (de l'hostie), protégé (des flammes), vengé (du père) et converti. Outre l'opposition quasi-allégorique de la Vierge et du juif, le motif crucial de l'infanticide illustre la répression, par le père charnel et légal, de l'inclination spontanée de l'enfant pour le christianisme. C'est la Loi que, dans le récit chrétien, le père prétend défendre et venger en maltraitant puis en tuant l'enfant. Dans la version qu'en a donnée Grégoire de Tours au VI^e siècle, le père justifie en ces termes l'acte meurtrier qu'il est sur le point d'accomplir : « Si, oublieux de la piété paternelle, tu as communié avec ces enfants, je dois me montrer sévère (*durus*) envers toi, parricide, pour venger l'outrage que tu as commis envers la loi de Moïse »¹². La maltraitance et l'infanticide imputés au juif traduisent efficacement son refus du christianisme en général et sa haine de l'eucharistie en particulier.

¹⁰ Cf. G. Dahan, « Les juifs dans les miracles de Gautier de Coincy », *Archives Juives*, 3 (1980), p. 41-49 et 4 (1980), p. 59-68.

¹¹ Gautier de Coincy, « De l'enfant a un giu qui se crestiena », *Miracles de Nostre Dame*, éd. V. F. Koenig, t. 2, Genève, Droz, 1961, p. 95-100.

¹² Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, livre I, chap. 10, éd. E. Wolter, *Der Judenknabe, 5 Griechische, 14 Lateinische und 8 Französische Texte*, Halle, Max Niemeyer, 1879, p. 40.

Cette conjonction de motifs ressort encore plus nettement de la légende d'Adam de Bristol¹³, qui associe, vers 1280, le martyr et le meurtre d'un enfant chrétien par haine du Christ et de la Vierge (explicitement désignés par Samuel, *serial killer* juif, comme les causes de la mort douloureuse qu'il promet à Adam), la réactualisation de la Crucifixion et l'infanticide destiné à empêcher la conversion d'un enfant juif. Les tortures infligées au jeune Adam, crucifié dans un cloaque puis jeté à terre, frappé à coups de pieds par les juifs – père, mère et enfant –, mis à rôtir sur une broche avant d'être remis en croix, poignardé, enterré sous le sol des latrines, donnent lieu à une série de miracles qui provoquent la conversion de la femme et de l'enfant et leur mort sous les coups de leur époux et père, lequel, son crime accompli et au comble de l'affliction, maudit le Christ de lui avoir ravi son fils et son épouse. Le récit livre lui-même les clés de son interprétation. Les railleries prêtées aux juifs qui supplicient Adam l'identifient explicitement au Christ, second Adam : « Ô femme, sois joyeuse et réjouis-toi, voici le quatrième Dieu des chrétiens que nous avons cloué sur une croix ! »¹⁴ Et la femme, après qu'elle a coupé le nez d'Adam et ses lèvres jusqu'aux dents : « Voyez comme rit joliment le Dieu des chrétiens ! »¹⁵ Les sévices subis par l'enfant rappellent par ailleurs, à divers égards, les outrages infligés aux hosties profanées¹⁶.

À une époque où l'eucharistie est désormais communément désignée comme « vrai corps du Christ », les récits de miracles où l'hostie prend forme enfantine – motif ancien accentué au XIII^e siècle, où il est notamment véhiculé par les *exempla* des sermons prêchés pour Pâques ou pour la Fête-Dieu – font converger la représentation du Christ enfant et le dogme de la présence réelle. En prenant l'aspect d'un enfant, en criant et en gémissant comme un enfant (un récit d'origine dominicaine raconte qu'ayant pris la forme « d'un très bel enfant », l'hostie avait échappé aux mains de ses persécuteurs et avait fait le tour de la maison à toute vitesse en hurlant¹⁷), l'hostie profanée atteste la présence réelle du Christ dans le sacrement. Les représentations qui superposent ou condensent les images de la Nativité et de la Passion, vulgarisées à partir du XIII^e siècle¹⁸, mettent en relief la souffrance enfantine et illustrent de façon exemplaire la vulnérabilité humaine du Christ.

¹³ Dont le récit a été édité par Christoph Cluse dans « *Fabula ineptissima*. Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957 », *Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 5 (1995), p. 293-330.

¹⁴ *Ibid.*, p. 308.

¹⁵ *Ibid.*, p. 309.

¹⁶ Cf. R. Stacey, « From Ritual Crucifixion to Host Desecration: Jews and the Body of Christ », *Jewish History*, 12-1 (1998), p. 20.

¹⁷ Rudolf von Schlettstadt, *Historiae memorabiles*, éd. E. Kleinschmidt, Cologne, 1974, p. 65.

¹⁸ Cf. L. S. Sinanoglou, « The Christ Child as Sacrifice. A Medieval Tradition and the *Corpus Christi* Plays », *Speculum*, 48-3 (1973), p. 491-509 ; M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1991, spécialement p. 136-139.

Les récits de meurtres rituels et de profanations d'hosties vont au-delà : ils actualisent l'amalgame ancien de la Nativité et de la Passion en manifestant la continuité du lien entre la négation de l'Incarnation par les juifs et la Passion du Christ. Au début du XIV^e siècle, le dominicain Jourdain de Pise conçoit du reste les crimes imputés aux juifs comme les différentes façons dont ils « refont la Passion du Christ » qu'ils « voudraient, s'ils le pouvaient, crucifier à nouveau chaque jour »¹⁹. Or tous les crimes qu'il décrit ont des enfants pour victimes. Jourdain de Pise rappelle, en contrepoint, le digne traitement de l'eucharistie²⁰ qui commémore, par la consommation rituelle de la chair et du sang du Christ, invisibles mais réellement présents dans l'hostie, le sacrifice salvifique fondateur de la communauté chrétienne. L'eucharistie est ainsi présentée sous les deux faces du sacrifice célébré par les chrétiens et du sacrilège perpétré par les juifs qui, en réitérant la Passion et le déicide, manifestent leur refus opiniâtre du christianisme. La récidive est simultanément l'occasion d'une révélation miraculeuse de la vérité chrétienne : en torturant et en tuant des enfants, réels ou eucharistiques, les juifs contribuent malgré eux à attester l'Incarnation dont leur crime originaire traduisait la négation. Les effets de ces constructions ne se cantonnent pas dans le registre symbolique. En 1247, une lettre du pape Innocent IV à l'archevêque de Vienne rapporte que des juifs, accusés du meurtre d'une enfant chrétienne, avaient été soit brûlés, soit spoliés et expulsés, sans que le crime qui leur avait été imputé ait été démontré ni avoué, et que leurs enfants avaient été baptisés de force, « contre l'usage de la mère [Église], qui enfante librement des libres dans la liberté »²¹. Suivant un schéma d'inversion banal, les juifs sont maltraités parce qu'ils sont maltraitants et la minorité vulnérable n'est pas celle qu'on croit. La démonstration atteint son paroxysme lorsqu'elle désigne les enfants juifs eux-mêmes comme victimes des mauvais traitements infligés par leurs parents.

Un cas de mauvais traitement des sources sur la persécution anti juive

Cette construction chrétienne du Moyen Âge central, qui traduit littéralement le danger spirituel encouru par les enfants juifs et reconduit simultanément le récit originaire sur la

¹⁹ Sermon prêché à Florence le 9 novembre 1304, éd. G. Varanini et G. Baldassarri, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, Rome, 1993, vol. 2, p. 320-321.

²⁰ D. Moreni, *Prediche del Beato Frà Giordano da Rivalto dell'ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal 1303 al 1309*, Milan, Giovanni Silvestri, 1839, vol. 2, vol. 2, p. 354.

²¹ S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews. Documents : 492-1402*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, p. 191.

Passion et le déicide en l'acclimatant aux développements contemporains de la piété, de la spiritualité et de la théologie, produit en outre un autre effet : elle assigne aux juifs maltraitants la cause de leur propre persécution. Ce faisant, elle rencontre fortuitement une hypothèse historiographique récente. Israel Yuval²² a ainsi proposé de voir dans « l'impression négative », vive et durable, produite sur les chrétiens par les infanticides perpétrés en 1096 par les juifs de la vallée du Rhin dans le contexte des persécutions antijuives de la première croisade, une origine plausible de l'émergence et du succès de l'accusation calomnieuse du meurtre rituel d'enfants chrétiens (seul différent le tué²³). La représentation des juifs en bourreaux d'enfants apparaît ainsi comme le lointain paradigme de la focalisation historiographique récente sur l'*agency* des juifs au cœur même des persécutions médiévales. Or un examen attentif de la sélection et du traitement des sources destinées à étayer la démonstration révèle les distorsions induites par le postulat historiographique adopté et par la question de savoir comment les juifs avaient pu commettre des actes d'une telle atrocité. L'angle même du questionnement provoque la défaillance de méthode.

Alors même que les sources latines sur la première croisade sont pléthoriques, les sources relatant les infanticides de 1096 sont en effet fort rares dans la première moitié du XII^e siècle, soit dans la période comprise entre les événements eux-mêmes et l'émergence de l'accusation de meurtre rituel. Deux extraits de chroniques latines sont ainsi mobilisés par Israel Yuval. En y découpant les citations au plus près du motif, l'historien opère une surprenante réduction du contexte. Dès lors que son attention se focalise sur les réactions chrétiennes suscitées par les suicides et surtout par les infanticides perpétrés par les juifs, c'est sur une scène sans décor ni croisés que se joue, sous les yeux horrifiés de chrétiens spectateurs, le drame dont l'accusation de meurtre rituel devait, par hypothèse, se faire l'écho lointain et déformé. Le propos d'Israel Yuval est nourri de citations brèves, qu'il juge suffisantes²⁴, et conforté par quelques extraits de chroniques hébraïques de la première moitié du XII^e siècle, dont certaines relatent le sauvetage forcé des juifs suicidaires et les efforts accomplis par les chrétiens pour les empêcher de tuer leurs enfants. La pratique de la citation restreinte évince le contexte et nie le point de vue des sources. Elle réduit l'action des juifs à elle-même et le chroniqueur au silence. Ainsi, l'historien ne pose jamais la question de savoir dans quel but les chroniqueurs juifs ont mis en scène les réactions chrétiennes d'indignation,

²² I. Yuval, « Deux peuples en ton sein ». *Juifs et chrétiens au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2012 pour la traduction française.

²³ *Ibid.*, p. 221.

²⁴ *Ibid.*, p. 218.

d'horreur et de colère, dédaignant l'idée que ces chroniques, inspirées par le choc produit par les nombreux baptêmes forcés auxquels la persécution avait donné lieu, aient pu avoir pour fonction de perpétuer la mémoire des martyrs qui avaient préféré la mort au baptême, de proposer le modèle de leur fidélité indéfectible et de prévenir toute tentation de conversion future. Les citations restrictives des rares sources latines disponibles provoquent la même défaillance de l'interprétation : en affirmant par exemple qu'Albert d'Aix²⁵, dans son *Histoire de l'expédition à Jérusalem* composée vers 1120-1130, considérait le meurtre des enfants comme l'acte le plus terrible alors commis par les juifs²⁶, Israel Yuval néglige l'hostilité du chroniqueur envers les foules croisées – dont la déroute finale et le massacre en Hongrie sont pourtant explicitement attribués, dans un autre passage du texte, à la sanction divine de leur débauche et des persécutions infligées aux juifs²⁷ – et suggère le blâme là où s'exprime la pitié. Car jamais Albert d'Aix ne qualifie de crimes les infanticides commis par les juifs. Il condamne au contraire avec insistance la cruauté dont les croisés avaient fait preuve, à telle enseigne qu'elle avait conduit les juifs à ces actes proprement indicibles. Les infanticides sont présentés sans aucune ambiguïté comme l'effet de la persécution des juifs et de leur volonté désespérée de ne pas laisser tuer leurs enfants par les chrétiens²⁸.

En second lieu, pour que les infanticides aient été perçus comme l'effet de la haine des juifs pour le christianisme – et transposables, par analogie, à l'accusation de meurtre rituel –, il aurait encore fallu que les persécutions des croisés aient effectivement eu pour but de convertir les juifs de force. Or si l'alternative entre la conversion et la mort assume une fonction cruciale dans les chroniques hébraïques, qui présentent le martyr comme le plus pieux modèle de résistance face à la conversion, son occurrence est rare dans les chroniques latines, qui montrent que les croisés avaient soit massacré, soit baptisé les juifs, sans que la succession de ces deux formes de persécution permette jamais de conclure que les juifs aient été massacrés pour avoir refusé le baptême.

Enfin, en admettant même que dans certains cas, les juifs aient commis ces infanticides (et ces suicides) pour soustraire leurs enfants (et échapper eux-mêmes) au baptême forcé, il paraît difficile de faire coïncider ces formes radicales du refus de l'apostasie avec la haine du christianisme et des chrétiens censée avoir animé les juifs ultérieurement accusés de meurtre rituel.

²⁵ Albert d'Aix, *Historia Ierosolimitana*, éd. et trad. S. Edgington, *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, Oxford University Press, 2007.

²⁶ I. Yuval, *op. cit.*, p. 219.

²⁷ Albert d'Aix, *op. cit.*, livre I, chap. 29, éd. cit., p. 56-58.

²⁸ *Ibid.*, chap. 26-27, éd. cit., p. 50 et 52.

Le projet historiographique de constituer un tel lien témoigne sans doute surtout du refus de faire de la persécution le facteur déterminant des actes commis par les juifs et de la volonté de les rétablir dans leur qualité d'agents, parties prenantes d'une interrelation hostile, mais effective. Le projet a un coût. En instaurant la relation en lieu et place de la séparation, en substituant la violence mutuelle à la persécution et en faisant des victimes les agents de leur propre histoire, Israel Yuval refuse d'admettre que les constructions idéologiques chrétiennes aient pu avoir un impact supérieur à toutes les actions réelles commises par les juifs et atténue inévitablement l'asymétrie du rapport de force. Le postulat initial engage la responsabilité de l'historien dans une périlleuse aventure herméneutique, dont il explicite lui-même l'origine dans l'avant-propos de son ouvrage. À l'été 1992, au pied de la basilique de Trèves, l'historien lit à son épouse et à ses filles le passage d'une chronique hébraïque relatif aux événements survenus à Trèves en 1096 :

Barricadés dans la basilique, les juifs de la ville avaient voulu, pour éviter le baptême, se précipiter du haut du toit avec leurs enfants. De fait, cette basilique a quelque chose de glaçant [...]. Aucun autre lieu n'exprime plus vivement la terrible tragédie de parents prêts à tuer leur progéniture. Le spectacle de cette détresse fut également une des rares circonstances où ma profession a croisé mes obligations paternelles ; et ici ma tâche s'avérait particulièrement délicate. La question que le père adressait à l'historien était en effet fort problématique : qu'est ce qui peut pousser un homme sain d'esprit à précipiter ses enfants dans une mort atroce ? [...] Le présent livre vient ébaucher une réponse à cette énigme lancinante²⁹.

La thèse selon laquelle les conceptions messianiques qui traversaient aussi le judaïsme ashkénaze pouvaient rendre compte des infanticides de 1096 – le martyr étant conçu, en diverses chroniques et prières pénitentielles, comme une opportunité de hâter la rédemption en attirant la colère de Dieu sur les ennemis de ses serviteurs – répond partiellement, comme Israel Yuval le dit lui-même, à « l'énigme lancinante » soumise par le père à l'historien. Cette réponse, c'est donc dans une dynamique propre au judaïsme qu'il entreprend de la chercher, et non dans les mécanismes enclenchés par la persécution qu'il rappelle allusivement, lorsqu'il évoque le baptême auquel les juifs avaient voulu échapper en se jetant du toit de la basilique de Trèves. Est-ce à dire que le père sain d'esprit fait dérailler l'historien ? En tout état de cause, l'opération qu'il conduit incite au moins à évaluer les coûts

²⁹ I. Yuval, *op. cit.*, avant-propos, p. 9-10.

supportés par le traitement des sources et à rappeler la nécessité constante de les remettre à vif, pour éviter qu'elles ne s'effacent, coupées, remodelées, recousues, sous le tissu neuf de leur plus récente interprétation.

Sauver les enfants des juifs persécutés

On voudrait enfin évoquer un autre écho contemporain de la logique perverse à l'œuvre dans l'association des juifs aux mauvais traitements. En décembre 1944, le journaliste Alexis Danan publie dans *Libération*, sous l'intitulé général de « La guerre aux enfants »³⁰, un reportage constitué d'une dizaine d'articles sur la « tragédie des enfants juifs » sous l'Occupation. Fondateur, en 1936, de la Fédération des Comités de vigilance et d'action pour la protection de l'enfance malheureuse³¹, Danan était un pionnier de la cause des enfants. Il avait été, dans les années trente, l'un des protagonistes de la campagne contre les « bagnes pour enfants », qui conduisit notamment à la fermeture de l'établissement pénitentiaire de Mettray et à la réforme de celui d'Eysses³². Il fut aussi l'un des premiers journalistes à alerter l'opinion publique sur l'affaire Finaly. La tonalité des articles sur l'affaire publiés dans *Franc-Tireur*, en 1952 et 1953, contraste nettement avec celle de « La guerre aux enfants ». Le propos de 1944 se développe en trois temps. Les quatre premiers textes portent sur les rafles ; les quatre suivants, sur les camps d'internement ; les derniers sur les sauvetages et leurs conséquences. La thématique des « arrachements sauveurs » domine l'ensemble : l'enlèvement des enfants à leurs parents persécutés constituait la condition *sine qua non* de leur salut ; le refus ou la résistance opposés par les parents exposaient leurs enfants à la déportation et à la mort ; le droit des parents, en vertu duquel il aurait fallu leur rendre leurs enfants à la fin de la guerre, était contrebalancé par la volonté prêtée aux enfants eux-mêmes de rompre avec la menace qu'avaient incarnée pour eux leurs parents persécutés et avec la douleur et la misère des rescapés :

Ces Juifs déportés, le père de-ci, la mère de-là, ces enfants pris souvent au berceau et dispersés à travers la France par des charités clandestines, on peut bien le dire, il y a peu de chances qu'ils renouent jamais les liens si tragiquement rompus. Ces foyers sont

³⁰ A. Danan, « La guerre aux enfants », *Libération*, 17-30 décembre 1944, BnF, MICR D-122 [août-décembre 1944].

³¹ Il existe actuellement en France une centaine de « comités Alexis Danan ».

³² Cf. P. Quincy-Lefebvre, « Les campagnes de presse : un creuset militant pour l'enfance. L'engagement d'Alexis Danan, reporter à *Paris-Soir* dans les années trente », *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*, 13-1 (2012), p. 25-43.

détruits, et bien détruits. [...] *Quoi qu'il en soit des chances futures, la rupture est un fait. Il manque, ici, les parents ; là, les enfants. Le miracle, ce serait que, la paix réinstaurée, enfants et parents se retrouvassent à la maison, comme au lendemain de longues vacances, chacun s'en revenant de son côté, un peu hâlé et maigri, d'intarissables anecdotes aux lèvres.*

Il faut dire la chose cruelle. Même si cet impensable miracle venait à se produire, le bonheur qu'on en attend ne serait pas toujours, et de loin, à la mesure de l'attente. On ne se retrouverait pas les mêmes. Faut-il dire davantage ? On peut tout écrire sans crainte, dans cet ordre, puisque les parents déportés, en toute hypothèse, n'entendront rien de ces inhumains propos. La vérité certaine, que connaissent bien ceux qui ont travaillé de près ou de loin au sauvetage des enfants juifs, c'est que ces enfants, s'ils rêvent encore d'une mère qu'ils idéalisent à la façon de ces pupilles de l'Assistance publique qui ne connurent jamais la leur, en réalité ne souhaitent pas vraiment de la retrouver, et les plus lucides, au fond de leur cœur, souhaitent tout net au contraire de ne la retrouver jamais. Le milieu nouveau les a sans doute absorbés. Leurs parents, ce sont ceux d'aujourd'hui, que les gendarmes n'inquiètent point, qui leur assurent le pain large, la sécurité, les études³³.

C'est à cette aspiration confuse à la rupture, née de la dissolution des liens dans la séparation, que Danan prête sa voix dans une interpellation d'une violence saisissante, qui se présente comme un plaidoyer pour la cause des enfants :

Tristes survivants, s'il en est, des camps de Pologne ou de Tchécoslovaquie, aimez-les assez pour ne jamais revenir ou, si vous revenez, pour les laisser à cet agrément de vivre qu'il était dit qui ne leur viendrait pas de vous. La longue misère bestiale vous aura faits si laids, si sombres, si dramatiquement étrangers au monde des vivants ! Et vous n'avez plus de maison. Ces enfants joyeux, à qui tout est facile depuis que vous êtes sortis de leur vie, qui dessinent à grands gestes l'avenir dans les parcs de foyers où vivre est une fête, vous voudriez, sous prétexte qu'ils sont nés de votre chair, leur infliger votre désolante présence, les contraindre à partager avec vous le pain des ingrats recommencements, à coucher avec vous dans le gîte que vous assignera la sordide solidarité publique ? Ils vous haïraient bientôt d'être revenus.

³³ A. Danan, « Les vivants mêmes sont morts », *Libération*, 30 décembre 1944, p. 1, col. 8.

*Mais on peut compter sur votre sagesse. Vous ne reviendrez pas*³⁴.

Cette ultime figure – non plus celle de l'infidèle maltraitant et éventuellement infanticide qui compromettrait le salut de ses enfants en faisant obstacle à leur conversion, mais celle de la victime qui condamne ses enfants en refusant de s'en séparer et qui, survivant, leur impose de partager sa condition misérable – conforte l'idée qu'il fallait perpétuer la séparation qui avait permis aux enfants d'échapper aux rafles, à la déportation et à la mort, et qui leur permettrait de vivre ce que Danan décrit comme une vie insouciant, libérée du poids du nom juif, de la peur, de la misère et de la souffrance des adultes. Si le sauvetage prime la conversion, celle-ci n'en scelle pas moins la rupture avec les parents survivants. Le motif surgit dans les toutes dernières phrases de « La guerre aux enfants » :

Et il y a les petites juives que la grâce du Galiléen fraternel a conduites au couvent et les petits juifs qui étudient le Nouveau Testament avec une application emportée de talmudistes, dans les vieux séminaires de province. Ceux-là vous ont délibérément répudiés, juifs pauvres de Clignancourt ou de la Villette, qui les avez laissés, imprudents, à l'âge de leur enseigner le Dieu jaloux de vos pères.

*Si vous n'êtes morts, vos enfants sont morts à vous. Tout est consommé. C'est ici, en vérité, la grande dispersion*³⁵.

Dans leur version antijuive médiévale, les mauvais traitements assument une fonction précise. Ils appellent le remède baptismal que les juifs – et singulièrement les pères – refusent à leurs enfants en vertu de leur fidélité aveugle envers la Loi. Or, comme le montre la légende du petit juitel, le père maltraitant a perdu la capacité d'incarner la Loi, accomplie par le Christ, et c'est à la Vierge maternelle et protectrice qu'il revient d'assurer le salut du corps et de l'âme de l'enfant. Le risque de maltraitance représenté par les juifs est signalé de façon complémentaire dans les récits de meurtre rituel et de profanation d'hosties, qui font de la Passion le parangon des sévices infligés aux enfants chrétiens et aux enfants-hosties. Dans un

³⁴ *Ibid.*, p. 2, col. 3.

³⁵ *Ibid.*, p. 2, col. 4.

contexte d'exaltation de l'humanité vulnérable du Christ, le juif décide d'endosser les habits neufs du bourreau d'enfants et continue de maltraiter le Christ à travers ses avatars enfantins. Comme on l'a observé, la logique perverse qui consiste à imputer à la minorité maltraitée les causes de sa propre persécution est également à l'œuvre dans l'hypothèse d'explication suivant laquelle les infanticides réels perpétrés par les juifs en 1096 constitueraient l'origine – sinon la cause – de l'émergence et du succès de l'accusation de meurtre rituel. En l'espèce, les sources paient le prix de l'hypothèse historiographique sans pouvoir dénoncer l'atteinte portée à leur intégrité. Le mauvais traitement n'est pourtant pas sans remède, dès lors qu'il alerte sur la nécessité constante du retour aux sources, de leur réexamen rigoureux et de leur remise en contexte pour obvier à l'étouffement du sens par l'interprétation. « La guerre aux enfants » d'Alexis Danan témoigne enfin de ce que l'enjeu constitué par le salut des enfants juifs s'est formulé au Moyen Âge dans un idiome chrétien contingent et transposable. Préconisant, dans l'intérêt même des enfants, d'entériner les effets de la séparation imposée par la guerre, le journaliste substitue le péril représenté par les parents maltraités au péril incarné par les parents maltraitants. Imputés ou infligés, les mauvais traitements semblent ainsi avoir constitué un motif capital des logiques perverses à l'œuvre dans les représentations associées à la persécution antijuive.