

Les juifs entre chrétienté et modernité : ébauche d'un itinéraire

Thierry Hentsch and Jean-Marc Piotte

Number 29, Spring 1996

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040016ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040016ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hentsch, T. & Piotte, J.-M. (1996). Les juifs entre chrétienté et modernité : ébauche d'un itinéraire. *Politique et Sociétés*, (29), 3–40.
<https://doi.org/10.7202/040016ar>

Article abstract

The Jewish question is still with us, Christian in its origin, modern in its persistence. The theoretical sources of antisemitism are not as well known as its manifestations. We remain to a considerable extent under the influence of the catholic doctrine as Augustine established it nearly sixteen centuries ago. Our point of departure is a forgotten presentation given in 1935 by Benoît Mailloux, Dominican father in Ottawa, which reveals how thomist thought is applied to the Jewish question. It shows that the antisemitism of the thirties is in no way specific to French-Canadian society but derives from a long Christian tradition, which in turn has left its mark on the political thinking of the Enlightenment. The analysis of this text leads us to Thomas of Aquinas and further to Augustine and Paul the Apostle. On the basis of this, the present article brings us back to modern times and examines what is left of the Augustinian approach in Hegel's thinking. We briefly conclude on how do things stand in the matter in Québec and in the West in general since the Shoah occurred.

LES JUIFS ENTRE CHRÉTIENTÉ ET MODERNITÉ: ÉBAUCHE D'UN ITINÉRAIRE

Thierry Hentsch

Université du Québec à Montréal

Jean-Marc Piotte

Université du Québec à Montréal

Lors d'une conférence intitulée «Saint Thomas et les Juifs», prononcée à la clôture des Premières journées thomistes d'Ottawa, le 9 juin 1935, le père Benoît Mailloux, alors professeur au Collège dominicain d'Ottawa, place ses propos sous le signe du «malaise contemporain», malaise auquel les Juifs ne seraient pas étrangers¹. Notant «l'influence juive dans la plupart des mouvements révolutionnaires modernes», le conférencier enchaîne :

Il serait toutefois exagéré de dire que le Juif est la cause totale et unique du grand malaise contemporain. Cette

¹ T.R.P. Benoît Mailloux, O.P., *Saint Thomas et les Juifs*, extrait de la Revue dominicaine, Montréal, N.-D. de Grâce, L'Œuvre de Presse Dominicaine, 1935, 31 p. Le premier sous-titre de la conférence, après une citation des frères Tharaud, annonce : « Les Juifs et le malaise contemporain » (p. 3).

Thierry Hentsch, Département de science politique, Université du Québec à Montréal, case postale 8888, succursale Centre-ville, Montréal, Québec, Canada, H3C 3P8

Jean-Marc Piotte, Département de science politique, Université du Québec à Montréal, case postale 8888, succursale Centre-ville, Montréal, Québec, Canada, H3C 3P8

Adresse électronique: piotte.jean-marc@uqam.ca

restriction faite selon toute justice, qui contesterait que la Question juive ne s'ajoute, ne se mêle à presque toutes les difficultés de l'heure présente pour les compliquer, les embrouiller et rendre plus difficiles les solutions pacifiques.

La guerre de 1914 ne fut-elle pas, au dire de certains auteurs sérieux, une immense entreprise commerciale et industrielle préparée et machinée, — oh! très savamment! — par une poignée de financiers, juifs de race ou d'obédience ? Qui ne connaît l'importance de l'action d'Israël sur l'évolution du monde politique pendant la guerre, ainsi que pendant l'élaboration de la fragile paix de 1918 ? Et dans l'ordre économique, qui niera qu'il ne revienne aux Juifs une part considérable des aberrations du régime capitaliste actuel ? Enfin les sociétés modernes qui avaient espéré assimiler les Juifs ne sont-elles pas obligées d'avouer aujourd'hui qu'elles n'y ont guère réussi ?

Il faut donc compter avec le nationalisme envahissant d'Israël. Nationalisme qui a résisté au temps, tenu tête aux persécutions, survécu à l'exil et à la dispersion. Cette victoire qui a permis aux juifs [sic] de rester eux-mêmes, au milieu de nationalités diverses, leur fait croire à un nationalisme supérieur qui ferait de leur nation une sorte de «nation internationale»².

Pourquoi s'intéresser à un tel texte aujourd'hui ? Parce que son auteur dit beaucoup plus qu'il ne pense. Parce que son discours n'est pas si démodé qu'il ne paraît. Parce que l'orateur est moins tributaire qu'on pourrait (ou voudrait) le croire du lieu et du temps d'où il parle. En se réclamant de Thomas d'Aquin pour aborder la question juive dans son actualité, le père Mailloux nous fait voir que son antisémitisme déclaré ne constitue pas une tare spécifiquement canadienne-française, mais qu'il s'inscrit dans le droit fil de la tradition chrétienne : la pensée

² *Ibid.*, p. 3-4. La référence à Israël, ici, n'a évidemment rien à voir avec l'État d'Israël établi en 1948, bien qu'elle puisse faire allusion, entre autres, au mouvement sioniste. Mailloux écrit Juif avec « J » majuscule, sauf à l'endroit indiqué *sic*.

Résumé. La question juive demeure. Chrétienne dans ses origines. Moderne par sa persistance. Nous restons jusqu'aujourd'hui tributaires, dans une certaine mesure, de la manière dont Saint Augustin l'a posée, il y a bientôt seize siècles. Nous tentons de le montrer en suivant une piste de réflexion qui a pour point de départ une conférence oubliée, prononcée en 1935 par Benoît Mailloux, père dominicain d'Ottawa. Son interprétation thomiste de la question juive indique que l'antisémitisme canadien-français des années 1930 ne constitue pas un trait spécifique du Québec, mais qu'il s'inscrit dans une longue tradition chrétienne, dont l'influence se fait sentir jusque dans la pensée politique moderne. La lecture de ce texte nous mène ainsi de saint Thomas à saint Augustin, en passant par l'apôtre Paul, et de saint Augustin à Hegel. Au terme de ce parcours doctrinal et philosophique, nous concluons brièvement sur la situation de la question juive au Québec et, plus largement, en Occident, telle qu'elle se présente depuis la Shoah.

Abstract. The Jewish question is still with us, Christian in its origin, modern in its persistence. The theoretical sources of antisemitism are not as well known as its manifestations. We remain to a considerable extent under the influence of the catholic doctrine as Augustine established it nearly sixteen centuries ago. Our point of departure is a forgotten presentation given in 1935 by Benoît Mailloux, Dominican father in Ottawa, which reveals how thomist thought is applied to the Jewish question. It shows that the antisemitism of the thirties is in no way specific to French-Canadian society but derives from a long Christian tradition, which in turn has left its mark on the political thinking of the Enlightenment. The analysis of this text leads us to Thomas of Aquinas and further to Augustine and Paul the Apostle. On the basis of this, the present article brings us back to modern times and examines what is left of the Augustinian approach in Hegel's thinking. We briefly conclude on how do things stand in the matter in Québec and in the West in general since the Shoah occurred.

thomiste qui domine alors l'enseignement des collèges classiques où se forme l'élite de la province est aussi la doctrine officielle de l'Église.

Nous examinons donc les positions du père Mailloux à la lumière de Thomas d'Aquin, puis nous remontons aux sources : l'apôtre Paul et, plus encore, Augustin de Thagaste, aux yeux duquel l'existence du peuple juif ne se justifie que de ce qu'il est le témoin de la vérité du christianisme. Cette problématique ne disparaît pas avec la philosophie des Lumières, elle s'y

transforme : la lecture de Hegel montre que la vérité partielle du judaïsme est une simple étape dans la longue marche de l'Esprit. Notre thèse est donc que si l'augustinisme reconnaît l'autre (le juif) comme l'envers de sa vérité, l'hégélianisme efface sa raison d'être en n'en faisant qu'un moment de l'histoire, dépassé par l'avènement de la raison universelle en Occident. L'autre est théoriquement supprimé. Ne demeure que son identité. Et cette identité est potentiellement problématique dans la mesure où elle se révèle réfractaire aux idéaux intégrateurs de la nation moderne. L'antisémitisme social a non seulement une origine religieuse, mais il trouve son prolongement dans le travail réducteur de la raison occidentale qui tend à exclure ce qu'elle ne parvient pas à intégrer dans sa vision du monde. Cette exclusion atteint sa manifestation extrême dans la Shoah. Et celle-ci jette sur l'antisémitisme un interdit si puissant que, depuis lors, il est davantage dénoncé, refoulé et transféré que véritablement pensé dans ses fondements. D'où la nécessité de revenir aux sources théoriques de l'antisémitisme, qui sont généralement moins connues que ses manifestations concrètes.

L'altérité intérieure

Le père Mailloux présente sa position sur les Juifs comme défensive sur le plan religieux et préventive sur le plan social³. Il essaie tant bien que mal de s'en tenir à une position théologiquement acceptable, sans échapper à la «liberté» dont disposent encore à l'époque les préjugés antijuifs.

Sans doute ne peut-il ignorer l'évolution récente de l'Allemagne, où Hitler exerce son pouvoir dictatorial, répressif et

³ Mailloux, *op. cit.*, p. 11 : « S. Thomas met en garde contre un antisémitisme hargneux, agressif et dominateur, mais il proclame un antisémitisme *défensif* [...] » (souligné dans le texte). Voilà pour le plan religieux. Plus loin, Mailloux affirme : « Dans un pays catholique, il faut donner aux Juifs un statut approprié pour les aider à servir l'œuvre commune, et les orienter, dans la mesure du possible, vers l'ordre social chrétien. C'est ce que j'appellerais un antisémitisme *préventif*. » (*Ibid.* p. 30). Ici, Mailloux se place du point de vue social, où son antisémitisme préventif est censé représenter un progrès par rapport à l'antisémitisme punitif qui prévalait sur ce plan du temps de Thomas d'Aquin (*ibid.*, p. 13).

ouvertement antisémite depuis plus de deux ans. Mais la «solution finale» n'a pas encore commencé d'être mise en œuvre, et le monde occidental n'ouvrira les yeux à cet abîme qu'à partir de 1945 avec l'avance des forces alliées en Allemagne. Les propos du père Mailloux, de toute évidence, «datent» d'avant la naissance du sentiment de culpabilité plus ou moins explicite qui habite la conscience occidentale depuis Auschwitz.

C'est dire que son discours n'aurait pas eu la même tonalité — n'aurait sans doute pas même été tenu — après la découverte des camps d'extermination. Bref, l'ambiguïté des circonstances (la montée en Europe d'un antisémitisme virulent qui n'a pas encore manifesté toute son inimaginable démente) explique peut-être que le père Mailloux puisse et veuille tenter d'aborder la question juive d'un point de vue essentiellement théologique en s'appuyant sur saint Thomas (1224-1274) — gloire insurpassée de l'ordre dominicain. Malgré tout le respect qu'on peut avoir pour la *Somme théologique*, l'argumentation et les références thomistes du père Mailloux seront si rapidement et si monstrueusement dépassées par les événements qu'elles ne peuvent manquer aujourd'hui de nous apparaître grotesques, voire scandaleuses.

Il est facile de s'indigner après coup, et ce n'est pas le scandale qui nous intéresse ici, mais bien le décalage dont témoigne un tel discours par rapport à ce qui serait aujourd'hui concevable dans la bouche d'un chrétien bien pensant. Non seulement à cause des camps, comme nous venons de le souligner, mais plus encore et plus globalement en référence à la philosophie politique de la modernité. Qu'en Amérique du Nord, en 1935, saint Thomas serve de guide dans l'attitude à prendre envers les Juifs du point de vue religieux, passe encore, mais qu'il puisse également, *mutatis mutandis*, servir de source d'inspiration sur le plan socio-politique, voilà qui étonne davantage; du moment, surtout, qu'au XIII^e siècle la question juive ne se posait évidemment pas sous l'angle du rapport peuple-État mais sous l'angle de la relation chrétiens-infidèles. Signe parmi tant d'autres, dira-t-on, de l'influence du clergé au temps de la soi-disant «Grande Noirceur». Il y a de ça, évidemment. Mais la référence à l'obscurantisme religieux censé

régner sans partage sur la société canadienne-française d'avant la révolution tranquille n'explique pas tout. Benoît Mailloux n'est pas le simple porte-parole d'un clergé provincial attardé, coupé du reste du monde : il cite le père Lagrange, Léon Bloy, Jacques Maritain, catholiques d'outre-Atlantique qui exercent alors une grande influence de ce côté-ci de l'océan. Dans les années trente, la pensée chrétienne catholique et, dans une moindre mesure, la pensée protestante véhiculent sous des formes diverses le même antisémitisme.

Pour le père Mailloux, Thomas d'Aquin ne sert pas de simple caution théorique. La référence au Docteur angélique reflète plutôt la gravité et la profondeur historique du problème. Thomas lui-même ne fait que reprendre une question qui hante l'Église depuis sa fondation : la résistance juive devant le message du Nouveau Testament. Sans doute, dans le sillage de la philosophie des Lumières, l'avènement de l'État moderne, avec son concept laïc de la citoyenneté et de l'éducation, avec sa démocratie et son libéralisme universalistes devait «tout naturellement» aboutir au règlement de la question juive, du moment que la religion quittait la scène politique pour se cantonner dans la sphère restreinte de la vie privée ou, tout au plus, communautaire. Or Benoît Mailloux remarque à juste titre — un des rares points de sa conférence à n'avoir rien perdu de sa pertinence — que l'assimilation des Juifs, dans les sociétés modernes, ne s'est précisément pas produite.

Chose curieuse, le conférencier fait cette remarque à partir d'une société qui elle-même continue, à l'encontre des idées de la modernité, de se définir d'un point de vue essentiellement confessionnel. Cette situation paradoxale n'est pas sans intérêt : elle aiguise la sensibilité de l'orateur à la différence religieuse sans l'empêcher de voir qu'à «l'âge moderne», la question juive se pose aussi sur le plan national⁴. Mailloux est à la fois conscient que cette question ne se présente plus comme au

⁴ Mailloux, *op. cit.*, p. 28 : En se référant à M.-J. Lagrange, Mailloux conclut : « Ainsi donc en parlant des minorités juives, il faut absolument tenir compte de cette donnée essentielle que le judaïsme est à la fois une religion et une nationalité. »

Moyen Âge et désireux de «prendre à son sujet une véritable attitude de chrétien⁵». Cette position contradictoire, au-delà des préjugés racistes qui l'accompagnent, mérite un examen attentif. Avec Saint Thomas et les Juifs, le conférencier aborde en effet sous ses trois aspects fondamentaux (religieux, national et social) une question cruciale qui n'a cessé de travailler la chrétienté germano-latine et dont l'Occident moderne n'a pu s'empêcher d'hériter : la question de «l'altérité intérieure».

Certes, depuis la fin de la guerre, d'autres altérités intérieures ont pris corps dans maints pays occidentaux, avec l'immigration massive de travailleurs du tiers monde. Il n'empêche que les Juifs constituent depuis des siècles et jusqu'à très récemment la seule altérité que ces pays se soient résignés — et avec combien de difficultés! — à souffrir au sein de leurs frontières. «Souffrance» que la modernité a davantage contribué à accroître qu'à résorber.

À l'époque charnière des Lumières et de l'accélération industrielle, les Orient et la vie sauvage constituent les deux grandes branches de l'altérité extérieure dans l'imaginaire occidental : les unes sont civilisées, voire raffinées dans leur exotisme d'importation, mais dépassées, retardées, figées dans la tradition, c'est-à-dire à réinsérer dans le courant de l'histoire; les secondes sont radicalement incultes, donc à civiliser, malgré ce que leur sauvagerie peut avoir d'attrayant. Au même moment, les Juifs, un peu à l'image des civilisations orientales, mais à l'intérieur des nations occidentales, apparaissent comme une survivance de l'Ancien Régime, que l'émancipation, croit-on, conduira nécessairement à l'assimilation (point de vue alors partagé par de nombreux Juifs eux-mêmes). Mais avant de voir ce qu'il advient des Juifs dans cette attente universalisante de la modernité, il faut réfléchir à ce qu'ils représentent pour la chrétienté occidentale; il faut examiner les raisons pour lesquelles celle-ci s'est résignée, d'assez mauvaise grâce, à tolérer cette altérité intérieure pendant près de deux millénaires tout en lui infligeant des brimades quasi incessantes.

⁵ *Ibid.* p. 7.

La question est immense, et notre réflexion mettra l'accent sur les points de théorie qui nous paraissent les plus décisifs. À partir de la conférence du père Mailloux, nous aborderons donc la lecture de Thomas, pour remonter à Augustin et, avant lui, à Paul lui-même. Puis nous reviendrons au discours hégélien de la modernité pour évaluer dans quelle mesure la rupture qu'il institue reste tributaire de la théologie dont il prétend s'émanciper.

L'antisémitisme défensif de Thomas d'Aquin

À première vue, l'exposé du père Mailloux reflète assez fidèlement les positions de saint Thomas sur les Juifs. En revanche, la manière dont il les contextualise et, plus encore, dont il les actualise appelle quelques commentaires.

Après avoir brossé un portrait plus pieux que nature de la société médiévale («une immense église comme on n'en verra plus jusqu'à ce que Dieu revienne sur terre⁶»), Mailloux insiste successivement sur l'esprit de tolérance, de fermeté et de mesure du Docteur angélique, de manière à montrer combien la pensée de ce dernier reste valable pour guider les chrétiens dans les méandres d'une question aussi délicate. Il commence par souligner que Thomas s'oppose résolument à toute forme de contrainte visant à convertir les Juifs et leur progéniture ou à restreindre la pratique de leur culte, car l'acte de foi doit être libre pour valoir auprès de Dieu⁷. Le conférencier va même jusqu'à prêter à son auditoire une sorte d'inquiétude : «Jusqu'ici, Mesdames, Messieurs, S. Thomas ne vous semble-t-il pas projuif⁸ ? » Rassurons-nous : autant Thomas condamne toute mesure agressive contre la piété des Juifs, autant il se montre préoccupé de protéger la foi chrétienne «contre le prosélytisme et l'hostilité judaïques⁹». La communication et, plus encore, la

⁶ *Ibid.*, p.7. Mailloux emprunte ces mots à *La femme pauvre* (titre à l'égard duquel il ne juge pas nécessaire de donner les références).

⁷ Sur la réprobation de Thomas d'Aquin concernant la conversion forcée des païens et des Juifs, voir la *Somme Théologique*, 2a-2ae, Question 10, art. 8 et 3a, Question 68, art. 10.

⁸ Mailloux, *op. cit.*, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 10.

discussion avec les infidèles, quels qu'ils soient, n'est souhaitable et autorisée que pour les membres du clergé, férus de théologie et rompus aux arguments de l'adversaire. Aussi la marque distinctive que les Juifs sont obligés de porter est-elle une mesure nécessaire pour que tout chrétien puisse les reconnaître et se tenir sur ses gardes¹⁰. Enfin, en dernière extrémité et à condition d'en avoir le pouvoir, il ne faudra pas hésiter à recourir à la force armée «pour empêcher les Juifs de nuire à notre sainte religion¹¹».

Voilà pour l'antisémitisme défensif sur le plan religieux. Sur ce plan, dit Mailloux, il est «aussi légitime aujourd'hui qu'il l'était au Moyen Âge¹²». Le recours à l'autorité du Docteur angélique pour justifier jusqu'à nos jours cette méfiance antijuive paraît toutefois passablement éloigné de l'esprit d'ouverture dont Thomas lui-même est souvent crédité dans son dialogue avec la pensée musulmane et juive.

Sur le plan social, la transposition s'annonce encore plus délicate :

Comme la chrétienté médiévale est chose du passé, il ne faut pas chercher à la faire revivre dans toutes ses particularités. Contentons-nous de pénétrer de l'idée chrétienne nos institutions sociales. Catholiques d'aujourd'hui, travaillons à restaurer un ordre social chrétien, une nouvelle chrétienté. Ce langage plairait au génie novateur de S. Thomas d'Aquin¹³.

Dans cette perspective, les Juifs sont évidemment «inaptes à gouverner les Catholiques» et ne sauraient en aucun cas avoir le contrôle d'aucune sorte d'organismes publics (tels les

¹⁰ Il est difficile ici de ne pas faire le rapprochement avec la manière dont on traitait les lépreux, obligés eux aussi de se signaler à distance en agitant des crécelles.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

commissions scolaires)¹⁴. Ici se pose néanmoins une question épineuse que Mailloux esquivait tant bien que mal :

Comment faudrait-il alors doser leur participation possible à certaines fonctions publiques ? Il serait trop long de le faire ce soir. Qu'il suffise pour le moment d'affirmer que dans un pays catholique, en présence d'un candidat aux fonctions de l'État, on ne peut dans tous les cas faire abstraction de son caractère confessionnel¹⁵.

Cette discrimination confessionnelle est assortie d'une réserve supplémentaire *ad usum Judæorum* :

Cependant peut-on vraiment assimiler le cas des minorités juives à celui de toutes les autres minorités, et accorder à celles-là sans aucune restriction tout ce que celles-ci pourraient légitimement désirer ? N'oublions jamais que le problème juif est un problème unique et que seul un chrétien peut l'envisager dans son ampleur.

Surtout n'oublions jamais que le judaïsme est autant une nation qu'une religion¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24. Selon Thomas, les chrétiens ne peuvent être soumis à l'autorité d'infidèles si cette autorité n'est pas encore instituée. Si elle l'est déjà, cette subordination est considérée comme possible parce qu'elle respecte la différence entre souveraineté fondée sur le droit naturel et fidélité qui relève du droit divin. Cependant, ce dernier droit prévalant sur l'autre, l'Église peut décider de respecter ou non cette différence. Ainsi elle est en droit de décréter que celui qui sert comme esclave chez des Juifs est délivré de sa servitude sans dédommagement sitôt qu'il se fait chrétien. Ce faisant, elle ne commet pas d'injustice du moment que les Juifs sont esclaves de l'Église et que celle-ci peut donc disposer de leurs biens (*S.T.*, 2a-2ae, Question 10, art. 10, *Respondeo*). Là-dessus, le Docteur angélique est tout à fait dans l'esprit du troisième concile de Latran (1179), qui proclamait la « servitude perpétuelle » des Juifs en raison de leurs crimes. Le même concile leur interdisait l'accès aux fonctions publiques, aux professions libérales et à la propriété immobilière.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27. C'est nous qui soulignons.

Restriction d'autant plus étonnante que, ci-dessus, le père Mailloux étend l'inaptitude à gouverner aux protestants, qu'il considère, eux aussi, comme des «non-chrétiens»¹⁷.

La référence aux protestants est instructive : elle nous permet de mieux situer les Juifs dans l'ordre catholique des exclusions. Cette assimilation, en effet, n'est pas faite à la légère. Elle se fonde sur la notion d'infidélité chez Thomas, qui distingue trois cas d'incroyance : les païens, dont les musulmans, qui n'ont pas reçu la foi; les Juifs, qui ont la préfiguration de la Vérité dans l'Ancien Testament mais qui l'interprètent mal; les différents types d'hérétiques qui ont connu la foi mais qui s'y opposent ou la dénaturent. Or la plus grave de ces infidélités, dans son rapport avec la foi, est évidemment la troisième : les hérétiques qui persistent ou retombent dans l'hérésie méritent la mort, alors que, comme on le verra plus bas, les Juifs doivent être tolérés en ce qu'ils témoignent malgré eux de la vérité des Écritures¹⁸. Et parmi les hérétiques, il faut ranger les protestants,

¹⁷ *Ibid.*, p. 24 : « Supposez qu'un jour, dans un état [*sic*] chrétien, — par suite de je ne sais quelle indolence ou complicité, — toutes les charges publiques seraient efficacement contrôlées par des non-chrétiens, Juifs ou Protestants, croyez-vous que ces Juifs et ces Protestants, *malgré toute leur bonne volonté*, ne compromettraient pas cette orientation de toutes les énergies sociales vers un but subordonné *effectivement* à l'idéal chrétien ? » (souligné dans le texte) Non seulement les Protestants ne sont pas plus chrétiens que les Juifs mais l'effet de leur présence aux postes de commande seraient tout aussi délétère.

¹⁸ Thomas d'Aquin, *S.T.*, 2a-2ae, Question 10, article 6. On y lit, concernant le péché d'incroyance : « À ce point de vue, les hérétiques qui professent la foi à l'Évangile, et qui résistent à cette foi en la détruisant pèchent plus gravement que les Juifs qui n'ont jamais reçu la foi de l'Évangile. Mais parce qu'ils en ont reçu la préfiguration en l'interprétant mal, leur infidélité est plus grave que celle des païens qui n'ont aucunement reçu la foi à l'Évangile. » (*Somme théologique*, Second volume de la 2e partie, Paris, Éditions du Cerf, T.3, 1985, p. 80). Thomas précise que la gravité de l'infidélité doit être envisagée sous deux aspects : *primo*, dans son rapport avec la foi, où se situe la culpabilité de l'infidèle (c'est l'aspect qui nous intéresse ici); *secundo*, du point de vue de l'altération du contenu de la foi, où se mesure son erreur objective. Sous ce deuxième rapport, c'est évidemment le païen qui est le plus loin de la vérité, bien que sous le premier rapport il soit le moins coupable. Inversement, l'hérétique est le

qui, en rejetant l'Église, ne conservent «qu'un Christ diminué et défiguré, une foi qui n'en est pas une, une justification qui n'est que le simulacre de la vraie¹⁹». Mailloux condamne donc beaucoup plus énergiquement le protestantisme que le judaïsme, lequel a au moins le mérite de ne pas simuler la vérité²⁰ — bien qu'au début de son exposé les Juifs du Moyen Âge se voient reprocher d'avoir encouragé les hérétiques²¹. À se demander si, derrière les Juifs, la véritable cible du père dominicain n'est pas le protestantisme anglo-saxon, autrement plus menaçant pour la société catholique canadienne-française que la communauté juive.

L'hypothèse est tout à fait plausible, mais nous ne chercherons pas à l'approfondir ici. Même si l'antisémitisme défensif du père Mailloux n'était qu'un détour pour combattre un ennemi plus difficile à attaquer de front, ce détour même ne serait pas moins révélateur de la manière dont la question juive est abordée. Et l'essentiel ici, comme nous l'avons souligné dans la citation ci-dessus (note 16), est que seul un chrétien puisse l'aborder dans son ampleur. Un chrétien, c'est-à-dire un catholique. Cette position inébranlable de l'Église — jusqu'aujourd'hui, malgré quelques assouplissements dans le ton,

plus proche de la vérité et d'autant moins pardonnable de ne pas la suivre. Le Juif serait en quelque sorte entre les deux.

Quant à la manière dont Mailloux le résume, voir *op.cit.*, p. 18. Remarquons qu'il passe sous silence la mort qu'attendaient les hérétiques à l'époque de Thomas.

¹⁹ Mailloux, *op.cit.*, p. 20.

²⁰ Remarquons ici que Mailloux ne peut invoquer l'autorité de Thomas contre le protestantisme sans se livrer à quelque extrapolation. Le thomisme ne devient la base de la doctrine officielle de l'Église que sous Léon XIII, fin XIX^e siècle, même si l'Aquinat sera béatifié 50 ans après sa mort. Thomas, en son temps, est plutôt considéré comme un novateur dont l'œuvre s'inscrit partiellement en réforme de l'augustinisme alors dominant.

²¹ Mailloux, *op. cit.*, p. 5 : « Ils [les Juifs] ne sont plus les complices des païens, mais des hérétiques. Ils inspirent et encouragent l'hérésie albigeoise combattue avec tant de vigueur par S. Dominique et ses fils. » De là à ce que les Juifs puissent être aujourd'hui les complices des protestants, il n'y a qu'un pas, que le père Mailloux se garde de franchir ouvertement. Notons au passage l'enthousiasme pour la « vigueur » de S. Dominique, approbation à peine voilée des bienfaits de la répression inquisitoriale.

dans la tactique, qui ne sont que des apparences de concession à l'esprit «œcuménique» — cette fermeté doctrinale qui, à travers la papauté, fait de la «vraie chrétienté» l'unique dépositaire de la Vérité, voilà ce qui importe, du moment qu'elle place le locuteur en position de dire aussi la vérité sur l'autre : les Juifs sont ce que le catholicisme en pense, et s'ils en jugent eux-mêmes autrement, c'est précisément parce qu'ils se trompent et sur la foi et à leur propre sujet. Aussi l'amour qu'on leur doit ne se propose-t-il que de les mettre charitablement sur la bonne voie²².

Les implications socio-politiques de cette position doctrinale ne coulent pas de source. Sur le plan social, l'interprétation et la transposition que le conférencier dominicain fait de la pensée de Thomas restent voilées d'une certaine ambiguïté. On ne sait pas trop si le caractère «punitif» de l'antisémitisme qu'il évoque est dû au maître lui-même, à l'Église, à la société médiévale ou aux trois ensemble. Le père Mailloux précise pourtant que, sur ce plan et contrairement aux questions doctrinales abordées dans la Somme théologique, les prises de position de Thomas sont circonstancielles : elles sont liées à une série de questions pressantes que lui adresse la duchesse de Brabant sur la manière de traiter les Juifs, notamment de les taxer; questions auxquelles le vénéré Docteur regrette d'entrée de jeu de ne pas pouvoir répondre de manière approfondie²³. Manque de temps, dit-il. Mais peut-être aussi manque d'enthousiasme.

²² *Ibid.*, p. 21 : « En vrai chrétien, il faut aimer les Juifs par amour de Dieu. En vrai chrétien, il faut aimer les Juifs, prier pour eux, demander au Seigneur de les convertir, comme le fait l'Église elle-même dans sa liturgie du vendredi saint. » Cet amour a également une autre raison, plus forte, sur laquelle nous reviendrons plus loin avec saint Augustin et que Thomas d'Aquin résume ainsi : « Du fait que les Juifs observent leurs rites, qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les Juifs sont tolérés avec leurs rites. » (*Somme théologique*, Question 10, article 11, *op. cit.*, p. 86.) À l'époque de Thomas d'Aquin, seuls les Juifs jouissaient de cette tolérance.

²³ Divi Thomae Aquinatis, *De Regimine Principum ad Regem Cypri et de Regimine judaeorum ad Ducissam Brabantiae*, Politica opuscula duo,

À l'époque médiévale, du moins chez l'Aquinate, le temporel est en principe soumis au spirituel, l'État à l'Église. On ne peut participer à la chose publique sans être chrétien. Et, en tant qu'ennemi de la foi chrétienne, le Juif est ennemi de l'ordre social — à tout le moins suspect de l'être. Quant à la possibilité d'user des Juifs comme serfs, de les taxer, de leur interdire l'accès à la terre et aux fonctions publiques, Thomas s'en tient au troisième concile de Latran (1179) et cautionne l'ordre établi en se référant prudemment à l'usage. Mais il l'assortit d'une restriction de taille : on ne saurait se prévaloir de cet usage pour imposer de nouvelles contraintes à des Juifs qui jusque-là n'y étaient pas soumis ou qui en auraient été dispensés. Seule exception à la règle : les Juifs peuvent être frappés d'une peine pécuniaire extraordinaire, destinée à permettre au souverain de récupérer d'eux les sommes indues qu'ils ont soustraites à des chrétiens par la pratique irrégulière de l'usure (*per usurariam pravitatem*)²⁴. L'argent ainsi récupéré doit servir à dédommager les victimes et, en cas de surplus, être consacré à des œuvres pieuses. À vrai dire, l'essentiel de la réponse de Thomas concerne moins les Juifs que l'usure elle-même d'où qu'elle vienne²⁵ et la manière de redistribuer ses gains illicites. Dans le même esprit, lorsqu'il aborde la possibilité de vendre des charges publiques aux Juifs, Thomas se livre à un examen attentif du principe même de la vénalité, qui lui paraît difficilement compatible avec le souci du bien public, et ne mentionne plus du tout les Juifs²⁶. Bref, guère de quoi ébaucher, comme le tente Mailloux, une politique sociale antisémite, surtout s'il s'agit de la transposer à une société occidentale du XX^e siècle, fût-elle catholique.

Taurini et Romae, Marietti, Editio II revisa, 1948, p. 99. Il s'agit d'un bref texte de trois pages de deux colonnes chacune.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁵ *Ibid.*, p. 100 : « Videtur etiam mihi quod esset maiori pœna puniendus Judæus, vel quicumque alius usurarius [...] » C'est nous qui soulignons. Doit être puni le Juif ou tout autre usurier. Ici le Juif semble automatiquement assimilé à l'usurier, mais d'autres passages indiquent que Thomas envisage parfaitement que les Juifs puissent gagner leur vie honnêtement et sans recourir à l'usure.

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

Cette transposition est d'autant plus hasardeuse que le père dominicain ajoute à la question juive, nous le savons, une dimension complètement absente des préoccupations de Thomas et de son temps, à savoir sa dimension nationale. Mailloux termine sa conférence en affirmant que la minorité juive pose un problème spécifique dans la mesure où elle participe à la fois à une nationalité et à une religion qui se fortifient l'une l'autre :

Dans un pays catholique les Juifs auront beaucoup de peine à être de bons nationaux, travaillant de concert à la prospérité de l'ordre social chrétien, parce que leur religion à caractère strictement national les portera toujours à s'isoler, à vivre à part, un peu comme des étrangers à côté des citoyens chrétiens [...]²⁷.

En résumé, on peut dire que, dans l'optique même qu'il a choisie, la démarche du père Mailloux est théologiquement conséquente et socialement peu pertinente : le Docteur angélique fait autorité en matière de foi mais pas en matière de politique sociale. Quant au dérapage vers la dimension nationale du judaïsme, il indique bien, quoi qu'en veuille le conférencier, que la question juive n'est pas — n'est plus depuis longtemps — une question essentiellement religieuse. Enfin, à supposer qu'on veuille se cantonner strictement sur ce plan, celui de la foi, l'enseignement de Thomas n'est pas novateur, il ne fait que suivre, en l'atténuant quelque peu, la conception élaborée depuis les origines par l'apôtre Paul, puis reprise et argumentée par Saint Augustin. Et au fondement de cette conception, comme on va le voir maintenant plus en détail, il y a l'idée que l'Église sait mieux que les Juifs ce que sont les Juifs. C'est effectivement à cette condition qu'elle peut les garder comme témoins de sa vérité à elle, ce qui a probablement valu aux Juifs de ne pas subir le sort des autres minorités religieuses.

²⁷ Mailloux, *op. cit.*, p. 29.

Le déchirement de l'apôtre Paul

«Nous prenons son sang sur nous et sur nos enfants²⁸» (Mat., 27, 25), répond la foule à Ponce Pilate en réclamant la mort de Jésus. L'évangile de Matthieu dit en une phrase le crime, l'aveu et le châtement du peuple «déicide». Interprétation courante dans la chrétienté occidentale, mais sujette à caution²⁹. Dieu seul peut châtier le peuple d'une «faute» nécessaire à l'accomplissement de sa parole, même si maints chrétiens risquent d'être tentés de s'en faire l'instrument. Le rejet du Christ par les Juifs est en effet une condition sine qua non de l'avènement même du christianisme. Mais pas au-delà : autant la mise à mort est indispensable à la résurrection, à l'administration ultime de la preuve, autant le refus de reconnaître le Christ, une fois qu'il est ressuscité, devient embarrassant et incompréhensible.

Saul est à cet égard emblématique : d'abord persécuteur acharné des disciples, il sera par la suite le père fondateur de l'Église. L'apôtre Paul personnifie le passage du judaïsme au christianisme. Il est lui-même, par sa spectaculaire conversion, la preuve vivante de la caducité du premier. Preuve qu'il ne porte pas sans déchirement. Devant ses compatriotes incrédules, il dit : «C'est à vous d'abord que devait être adressée la parole de Dieu! Puisque vous la repoussez et que vous vous jugez vous-mêmes

²⁸ Toutes les traductions des passages du *Nouveau Testament* sont empruntées à la *Traduction œcuménique* „, publiée aux Éditions du Cerf à Paris en 1972 et disponible dans le Livre de Poche. Sur cette question de la responsabilité voir aussi *Jean*, 8, 39-44 : devant leur incapacité à écouter sa parole et à poursuivre les œuvres d'Abraham, Jésus dit aux Juifs : « Votre père, c'est le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. » (8,44). L'attribution de cette parole à Jésus, tout comme le cri de la foule chez Matthieu, est évidemment sujette à caution. On ne doit pas oublier que la rédaction des *Évangiles* est postérieure aux *Épîtres* de Paul.

²⁹ Sur la question du « peuple déicide », le Concile de Trente (1545-1563) indique clairement au chap. V du 4e art. du Symbole, que les Juifs ne sont pas davantage responsables que les autres de la mort de Jésus. En tout état de cause, Jésus choisit sa mort (voir le texte cité en annexe à : Jules Isaac, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes*, Paris, Fasquelle, 1960, p. 65-75).

indignes de la vie éternelle, alors nous nous tournons vers les païens (Actes, 13, 46).»

L'annonce et l'élargissement de la Rédemption aux païens se situe évidemment dans la ligne du nouveau message («Je t'ai établi lumière des nations, pour que tu apportes le salut aux extrémités de la terre», *Ibid.*, 47), mais ce n'est pas sans peine que Paul tourne le dos aux siens, comme en témoigne ce terrible aveu :

J'ai au cœur une grande tristesse et une douleur incessante. Oui, je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, eux qui sont les Israélites, à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les pères, eux enfin de qui, selon la chair, est issu le Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement. Amen.

Et pourtant la parole de Dieu n'a pas échoué : en effet, tous ceux qui sont de la postérité d'Israël [Jacob] ne sont pas d'Israël [le peuple de Dieu] et, pour être la descendance d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants. Non : C'est la postérité d'Isaac qui sera appelée ta descendance. Ce qui signifie : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu; comme descendance, seuls les enfants de la promesse entrent en ligne de compte (*Rom.*, 9, 2-8).

Cette distinction entre postérité charnelle et postérité spirituelle, qui sera textuellement reprise par Augustin, nous porte à conclure qu'une partie seulement du peuple juif peut être sauvée, celle qui aura compris et suivi le nouveau message. Mais à lire attentivement l'Épître aux Romains, il semble bien que tout Israël serait finalement promis au salut. Tel est du moins le vœu le plus ardent de l'apôtre. Après avoir expliqué, en invoquant la souveraine liberté de Dieu, pourquoi Israël est passé à côté de la loi (parce qu'il attendait la justice de ses œuvres plutôt que de la foi, *Ibid.*, 30-32), il affirme que «Dieu n'a pas rejeté son peuple», du moment que lui-même, Paul, en fait partie (*Rom.*, 11, 1-2). À quoi il ajoute :

Je demande donc : est-ce pour une chute définitive qu'ils ont trébuché ? Certes non ! Mais grâce à leur faute, les païens ont accédé au salut, pour exciter la jalousie d'Israël. Or, si leur faute a fait la richesse du monde, et leur déchéance la richesse des païens, que ne fera pas leur totale participation au salut (Ibid., 11-15) ?

Comparant les païens convertis auxquels il s'adresse à l'olivier sauvage greffé sur l'olivier de bonne souche, il enjoint à la greffe de ne pas s'enorgueillir de ce que le tronc ait perdu des branches, car « ce n'est pas toi [le rameau greffé] qui porte la racine, mais c'est la racine qui te porte (Ibid., 19)³⁰ ». Et c'est parce que cette racine est saine que la greffe l'est à son tour (Ibid., 16). Quant aux rameaux coupés, « s'ils ne demeurent pas dans l'infidélité, ils seront greffés eux-aussi ; car Dieu a le pouvoir de les greffer de nouveau » (Ibid., 23). Et de conclure : « l'endurcissement d'une partie d'Israël durera jusqu'à ce que soit entré l'ensemble des païens. Et ainsi tout Israël sera sauvé [...] » (Ibid., 26-27).

Non seulement Israël n'est pas un tronc stérile dont le christianisme puisse se couper sans perdre sa sève mais, bien plus, les Juifs sont tous appelés à le réintégrer. Tout comme son élagage a permis d'y greffer les païens, de même cette greffe, une fois achevée, permettrait aux branches coupées de se regreffer à lui. Le refus des Juifs qui appartient à ces

³⁰ Dans un texte de 1926 qu'on trouve dans un recueil intitulé *Le mystère d'Israël*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 13, Jacques Maritain reprend la métaphore : « C'est sur eux que nous sommes entés. Comment ne serions-nous pas attentifs aux souffles qui passent sur le vieux tronc. » Jacques Maritain préconise une attitude respectueuse et fraternelle envers les Juifs. En avant-propos de son recueil, il énonce le but des textes rassemblés : « Dénoncer les erreurs et les crimes du racisme et de l'antisémitisme est un devoir urgent de la conscience chrétienne » (p. 5). Sa position doctrinale, cependant, reste ferme : « Le corps mystique d'Israël est une Église infidèle et répudiée [...] — répudiée comme Église, non comme peuple » (p. 40), écrit-il dans un texte de 1937, intitulé « L'impossible antisémitisme » et repris ici sous le titre « Le mystère d'Israël » (p. 61). Le sous-titre de la section est significatif : « L'antisémitisme est un outrage au Fils de Dieu » (p. 59). Sur Paul chez Maritain, voir aussi la note suivante *in fine*.

dernières ne serait donc que provisoire et n'autorise aucun mépris contre eux — surtout pas de la part de ceux qui doivent à ce refus d'être sauvés. Comme par le passé, l'endurcissement d'Israël fait partie des desseins de Dieu, et il n'appartient pas aux hommes de juger des voies impénétrables que le Seigneur emprunte pour parvenir à ses fins. La certitude, l'espérance du moins, d'une réconciliation finale permet à Paul de poursuivre son apostolat malgré le déchirement qui l'habite. Le peuple élu n'est pas en faute, il est en attente³¹.

³¹ Sur l'élection : *Rom.*, 11, 28-29 : « Par rapport à l'Évangile, les voilà ennemis, et c'est en votre faveur; mais du point de vue de l'élection, ils sont aimés, et c'est à cause des pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables. » Sur la faute : *I Cor.* 2, 8 : « Aucun des princes de ce monde ne l'a connue [la sagesse de Dieu], car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. » Ce qui vaut pour les princes vaut également pour leurs sujets.

Sans doute, dans une épître subséquente, la *Première épître aux Thessaloniens*, Paul ne cache pas son amertume envers les Juifs, « eux qui ont tué le seigneur et les prophètes, ils nous ont aussi persécutés, ils ne plaisent pas à Dieu et sont ennemis de tous les hommes, ils nous empêchent de prêcher aux païens pour les sauver, et mettent ainsi, en tout temps, le comble à leur péché. » (1 *Tess.*, 2, 15-16). Moment de colère et de déception, qui n'est pas sans rappeler l'expression maintes fois répétée dans l'*Ancien Testament* de la fureur divine contre le « peuple à la nuque raide », mais qui n'a pas la solidité doctrinale de l'*Épître aux Romains* et qu'on ne saurait invoquer contre elle sans déformer la pensée profonde, quasi viscérale de l'apôtre.

Voir aussi sur l'élection et la situation des Juifs chez Paul : Michel Remaud, *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 19-27 et 139-154, et *passim*. Ce livre est révélateur des efforts récents de l'Église pour souligner la convergence judéo-chrétienne. L'accent sur Paul n'est pas fortuit ni sans doute le silence sur Augustin, du moment que, comme nous le dit Remaud lui-même : « De tous les documents théologiques promulgués par le deuxième Concile du Vatican, le texte sur les juifs [*sic*] est le seul qui ne contienne aucune référence à un quelconque enseignement de l'Église, patristique, conciliaire ou pontifical. [...] Seule exception à la règle le texte sur les juifs se réfère exclusivement à l'Écriture (p. 33). » Ce qui ne l'empêche pas de citer Chrysostome (p. 73). Il aura fallu la *Shoah* pour que l'Église fasse table rase d'une doctrine dépréciative qui a prévalu pendant presque vingt siècles. Car il n'est évidemment plus possible de parler du peuple juif sans évoquer cette catastrophe inimaginable (p. 55). Toujours sur Paul et les Juifs, voir aussi « L'enseignement de saint Paul »

La parole de Paul, antérieure comme source d'autorité à celle des Évangiles eux-mêmes, ne permet donc pas d'interpréter la réponse du peuple à Pilate comme l'annonce d'une malédiction éternelle. Le sang du Christ ne «retombe» pas (comme le disent certaines traductions) sur la foule qui le réclame, geste qu'elle accomplit dans une sorte d'aveuglement au sens profond, rédempteur, du drame expiatoire auquel elle participe. À la lumière de Paul, la culpabilité du peuple juif ne tient plus, malgré le dépit que peut susciter son entêtement. Parler, en tant que chrétien, du «peuple déicide» c'est trahir au plus profond le fondateur de l'Église — sans compter que c'est du même coup commettre une aberration suprême devant l'immortalité et la volonté de Dieu.

Il n'en reste pas moins que le salut des Juifs, chez Paul, dépend en dernière instance de la conversion à laquelle précisément ils se refusent et se refuseront de manière persistante à travers les siècles. Pour eux, contrairement aux espérances de l'apôtre, ce refus ne saurait être provisoire : il est fondé sur la conviction que Jésus n'est pas le Messie, que le Messie est encore à venir. Et cette conviction, d'un point de vue théologique, est parfaitement légitime, cohérente : si le Messie était arrivé, nous serions dans un autre monde; l'avènement de Jésus a beau avoir entraîné la création d'un nouveau culte, elle

(texte de 1941) dans Maritain, *op. cit.* p. 143-155. Un autre texte du même recueil, daté de 1970 (intégré dans une édition postérieure à la mort de l'auteur et extrait de son dernier livre *De l'Église du Christ*), porte sur « L'inique sort fait aux Juifs dans la chrétienté » : il accorde une place de choix à Paul et pour ainsi dire aucune à Augustin, mentionné en bas de page (note 32, p. 274) pour préciser que l'évêque d'Hippone n'utilise pas l'expression *peuple déicide* mais qu'il « insiste sur la responsabilité collective des Juifs ». Même discrétion concernant Thomas d'Aquin, évoqué lui aussi en note (p. 270) pour rappeler que le Docteur angélique condamnait le prêt à intérêt — rien de plus. Maritain ne montre pourtant pas la même pudeur envers les calomnies grossières de Jérôme ou de Chrysostome, lequel « a traité les synagogues de lupanars » (p. 263). « Égarements de polémique et fureur verbale », explique Maritain (p. 264). Dans son *mea culpa*, l'Église préfère évidemment citer les excès rageurs des moindres pères que la doctrine subtile et bien charpentée des plus grands. Révision oblige.

n'a pas changé le monde. Elle l'a si peu changé que le christianisme se voit obligé d'annoncer un second avènement. Telle est la difficulté que, dans un tout autre contexte historique, Augustin va tenter de tourner, établissant ainsi ce qui deviendra et restera le fondement doctrinal de la théologie chrétienne sur la question juive.

Saint Augustin et le peuple témoin³²

Lorsque, quatre siècles plus tard, Augustin (354-430) traite de la question juive en prenant appui et sur les *Épîtres* de Paul et sur les prophéties de *l'Ancien Testament*, la situation du christianisme s'est radicalement transformée. De la secte minoritaire, persécutée qu'elle était du temps de Paul, l'Église s'est imposée sous Théodose I^{er}, en 391, comme religion officielle de l'Empire romain. Plus précisément, Augustin édifie son œuvre majeure, *La Cité de Dieu*, vingt ans après que l'État romain est passé de la cohabitation religieuse instituée par

³² La centralité doctrinale d'Augustin sur cette question est reconnue par presque tous ceux qui se sont intéressés aux rapports judéo-chrétiens. Voir par exemple l'ouvrage classique de Bernard Lazare (1894), *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, Éditions de la Différence, 1982, p. 44., quoique la position d'Augustin n'y soit guère argumentée. Voir aussi, par Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Presses Pocket (« Agora ») 1991 (Calmann-Lévy, 1956), p. 163-169, une des analyses les plus approfondies que nous ayons lues sur la doctrine du peuple témoin. Également : Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, I, Paris, Calmann-Lévy (1956-1977), « Pluriel », 1981, p. 34; *L'antisémitisme chrétien*. Textes choisis et présentés par F. Lovsky, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 179-180; Marc Saperstein, *Juifs et chrétiens : moments de crise*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 29-31. Saperstein insiste avec raison sur le fait qu'Augustin est le premier à définir le statut des Juifs en régime chrétien, tempérant ainsi, voire contredisant des positions prises antérieurement par d'autres pères de l'Église, notamment par le virulent Jean Chrysostome (349-407), dans la « bouche d'or » duquel la synagogue n'était rien de moins que « la demeure même des démons » (cité par Saperstein, *op. cit.*, p. 25). Rappelons toutefois, comme nous l'indiquions dans la note précédente, que certains éléments bien pensants de l'Église préfèrent passer sur Augustin comme chats sur braises. Ce n'est pas un hasard si ce sont surtout des chercheurs juifs, aujourd'hui, qui mettent en évidence la doctrine augustinienne sur le peuple témoin.

Constantin en 313 (Édit de Milan) à l'exclusivisme théodosien. Toutefois, si le monde méditerranéen est désormais officiellement chrétien, la prédominance de l'Église n'est pas encore définitivement assurée. Trente ans auparavant, le bref règne de Julien dit l'Apostat (empereur de 361 à 363) a donné un sérieux regain de vigueur au paganisme. Plus tard, le sac de Rome par les troupes d'Alaric (410) ranime les doutes et la grogne contre la nouvelle religion d'Empire, qui s'est montrée incapable d'éviter à la ville-mère l'indignité dont ses dieux tutélaires, disent les païens, l'ont si longtemps protégée. Au point que l'évêque d'Hippone sentira la nécessité d'entreprendre sa grande œuvre à la fois dirigée «contre les païens³³» et destinée à raffermir la foi des chrétiens.

Augustin écrit donc en cette période de triomphe et d'incertitudes : l'Église règne sans rivale, mais elle est loin d'avoir gagné le cœur de tous les sujets. Dans ce contexte, la résistance juive est sans doute moins dangereuse que du temps de l'apôtre Paul. Mais elle reste vivace, solide et bénéficie sur le plan théologique de la redoutable intelligence herméneutique de la tradition rabbinique. Vivacité irritante : maintenant que le monde se convertit, cette dissidence n'a plus de raison d'être. Conformément aux attentes jadis exprimées par l'apôtre, il serait plus que temps pour les «branches coupées» de se rattacher au tronc dont elles ont été séparées. Mais puisqu'elles s'y refusent obstinément, il faut élaborer une argumentation qui rende compte de cette irréductibilité sans porter atteinte ni à la Vérité de l'Église ni à la souche dont elle se réclame — mieux encore : de manière à la renforcer. Telle est précisément la tâche dont Augustin s'acquitte avec tout le talent et toute l'ardeur qui sont les siens.

La clé de la position augustinienne se trouve dans un passage souvent cité du livre XVIII de *De Civitate Dei*, dont il faut rappeler les extraits les plus significatifs :

Les Juifs ses meurtriers, qui n'ont pas voulu croire en lui [Christ], parce qu'il fallait qu'il mourût et qu'il ressuscitât

³³ *De Civitate Dei* a pour sous-titre : *Contra Paganos Libri viginti duo*.

[...]; les Juifs, qu'on trouve partout, nous rendent témoignage par leurs Écritures que les prophéties relatives au Christ ne sont pas de notre invention [...] Ainsi, tandis qu'ils refusent de croire à nos Écritures, les leurs qu'ils lisent en aveugles, s'accomplissent en eux;

[...]

[En effet] toutes les prophéties sur la grâce de Dieu en Jésus-Christ que l'on produit ailleurs, on peut les regarder comme inventions des chrétiens. Aussi rien n'est plus fort pour convaincre les contradicteurs et les amener à nous s'ils ont quelque rectitude d'intelligence, que de présenter les prédictions divines sur le Christ qui sont écrites dans les livres des juifs [sic]. Car ceux-ci, arrachés de leur patrie et dispersés par toute la terre pour rendre ce témoignage, contribuent à la propagation universelle de l'Église³⁴.

Par là Augustin fonde ce que Jules Isaac, entre autres, appelle «la doctrine du peuple témoin», apport doctrinal propre à l'évêque d'Hippone³⁵, avec son «corollaire redoutable» : «Le témoignage que les Juifs portent (en faveur de la vérité chrétienne) par leur survivance et par leur dispersion, ils doivent le porter aussi par leur déchéance visible³⁶.»

³⁴ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XVIII, chap. XLVI, Paris, Éditions du Seuil, volume 3, 1994, p. 74-77. Jules Isaac, *Genèse...*, *op. cit.*, p. 166-167, et Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 34, citent tous deux des extraits de ces mêmes pages classiques de *De Civitate Dei*.

³⁵ Jules Isaac, *Genèse...*, *op. cit.*, p. 164-165.

³⁶ *Ibid.*, p. 167. Isaac ajoute : « Son efficacité de témoignage aura pour mesure la dureté du sort qui leur est réservé ». Et cette citation lapidaire de Pascal : «... Étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ et que [le peuple juif] subsiste pour le prouver et qu'il soit misérable puisqu'ils l'ont crucifié. » (*Ibid.*, p. 168). Position doctrinale que, selon Poliakov, le pouvoir pontifical confirme dans la pratique à partir de la contre-réforme : « Rome, la seule grande ville d'Europe d'où les Juifs ne furent jamais expulsés, demeura une oasis de paix pour eux, mais elle le fut désormais au prix d'un abaissement sans égal. » (*Histoire de l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 463). En ce qui concerne strictement Augustin, toutefois, Isaac extrapole un peu au chapitre de la déchéance. L'évêque d'Hippone ne parle que de la dispersion comme conséquence de l'aveuglement des Juifs. Ce n'est que par glissement qu'on en arrive à l'idée de déchéance.

Ce triple usage des Juifs — usage de leurs écrits, usage de leur survivance, usage de l'aveuglement qui les mène à la dispersion — fait l'objet d'une argumentation plus détaillée et plus serrée dans le *Tractatus adversus Judæos*³⁷, opusculé où Augustin, emporté par sa rhétorique, finit par s'adresser directement aux Juifs eux-mêmes, comme en un ultime effort pour les convertir.

Il commence, comme il se doit, par reprendre la position de Paul en s'inspirant de la métaphore de l'olivier. Comblés de bienfaits par Dieu, les Juifs sont porteurs à la fois de la bonté et de la sévérité divines, mais cette sévérité n'autorise aucun mépris de la part de l'olivier sauvage qui bénéficie de la grâce du Seigneur³⁸. Le peuple juif constitue plutôt pour les chrétiens une leçon d'humilité. Jusque dans son obstination et ses contradictions, il témoigne malgré lui de la vérité de l'Église. Car il est coupé en deux : d'un côté, la masse des charnels, les injustes; de l'autre, la minorité des spirituels, les justes, les prophètes. Le peuple s'attache à la lettre des Écritures, comprend sous une forme littérale leurs métaphores terrestres (banquet, victoire, terre promise) et n'en saisit pas le caractère

³⁷ On trouve ce texte dans le *Patrologiæ Cursus Completus*, Tomus XLII : Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi *Opera Omnia*, post Lovaniensum Theologorum Recensionem, Tomus octavus, J.-P. Migne, Bibliothecæ Cleri Universæ, Petit-Montrouge (Paris), 1841, p. 51-64. À notre connaissance, ce texte, pour ainsi dire jamais cité, n'a pas été traduit en français. Dans d'autres éditions, le même texte s'intitule *Oratio adversus Judæos* ou encore *Sermo S. Augustini contra Judæos*. L'intitulé a son importance : *adversus* peut être compris moins sévèrement que *contra*, soit dans le sens de : « envers », « à l'égard de », « vis-à-vis de », mais aussi : « contre ». Quant à *sermo*, il pourrait indiquer le désir de convaincre. Ne pas confondre le *Tractatus* ou *Sermo* ci-dessus avec un autre texte, beaucoup plus court, figurant dans l'*Appendix* du même tome huit cité ci-dessus, intitulé *Sermo contra Judæos, Paganos et Arianos*, *op. cit.*, p. 1117-1130. La part dévolue aux Juifs est de six pages (p. 1123-1128). Il est assez étonnant (ou révélateur ?) qu'Augustin aborde dans un même texte les Juifs, les païens et des hérétiques (en l'occurrence les Ariens). Nous utiliserons ici les deux textes, mais surtout le premier, plus riche, plus substantiel, peut-être aussi moins circonstanciel. Le deuxième texte tire son intérêt des parallèles qu'il suggère entre les trois sortes d'infidélités examinées.

³⁸ *Tractatus adversus Judæos*, *Patrologiæ...*, *op. cit.*, p. 51.

spirituel, caché; dans l'attente d'un libérateur politique, il ne reconnaît pas le caractère messianique du Christ; mû par le souci des biens matériels, il fait dépendre son salut de la Loi et non de la grâce. Augustin se montre ici plus précis et plus prudent que dans *De Civitate Dei*, comme s'il voulait parer d'avance l'accusation d'enseigner le mépris des Juifs³⁹.

Contrairement à Paul, toutefois, Augustin n'a aucune raison de se sentir déchiré. L'insistance avec laquelle, citant et commentant longuement les prophètes, il revient maintes et maintes fois sur l'aveuglement des Juifs trahit plutôt l'irritation. Cette irritation, ici, n'a rien à voir avec le meurtre de Jésus, elle vient de l'obstination avec laquelle les Juifs résistent encore devant la Vérité. Ils résistent aujourd'hui comme ils l'ont fait jadis. Une constance qui devrait logiquement diminuer l'importance de leur attitude actuelle. Bien au contraire : l'évêque d'Hippone met un étrange acharnement à démontrer que le gros du peuple juif n'a jamais écouté ses prophètes et qu'il persiste à se méprendre sur le sens de leurs messages et de leurs prédictions. Comme s'il se refusait lui-même avec un égal entêtement à considérer que sa propre interprétation de l'Ancien Testament puisse être tout imprégnée de la lecture du Nouveau — ce qu'elle est nécessairement. Si Jésus est bien le Messie, les Juifs se trompent, et alors tant pis pour eux. Mais leur « erreur » agace, parce que c'est justement ce qu'ils contestent : Jésus n'est pas le Messie. Et s'il ne l'est pas, aucun des signes des prophètes ne saurait le concerner : Jésus n'est qu'un prédicateur parmi d'autres, qui se distingue tout au plus par son effronterie, et l'argumentation augustinienne n'a plus le moindre poids. Si les Juifs ont raison, la théorie de l'aveuglement et de la dispersion ne marche plus et la doctrine du peuple témoin se retourne contre son auteur.

Bref, aucune interprétation des Écritures, si ingénieuse soit-elle, ne compense vraiment l'obstination du peuple-souche à ne pas reconnaître le Christ. La persistance de ce refus devant les

³⁹ «L'enseignement du mépris», tel est justement ce dont l'accusent aujourd'hui des gens comme Isaac et Poliakov (voir par ex. Isaac, *op. cit.*, p. 156 ss. et ci-dessus note 37 *in fine*).

conquêtes impériales de l'Église reste, malgré toute la rhétorique qui cherche à le récupérer, comme une épine au cœur du christianisme. Les Juifs errent, répète inlassablement Augustin, ils demeurent fermés au sens de leurs propres textes, et pourtant tout se passe comme si leur intelligence et leur acquiescement étaient malgré tout nécessaires à la tranquillité intérieure de l'Église, comme si celle-ci avait tout de même besoin que le peuple élu finisse par témoigner positivement de la vérité du Christ, à un moment où cette vérité, bien que déjà instituée, n'est pas encore assez fermement ancrée dans les masses. L'obstination des Juifs est d'autant plus irritante qu'ils ne renoncent pas au prosélytisme et que, contrairement aux autres infidèles, ils sont porteurs d'une part de vérité. Ainsi seulement s'explique chez Augustin (et chez tant d'autres par la suite) cet acharnement, tout en les préservant, à les confondre.

Il n'y a pas de place, concernant Dieu, pour deux vérités. Telle est, au-delà de la position d'Augustin, l'essence d'un esprit religieux qui n'accepte qu'une forme de révélation. Unicité inhérente au monothéisme, mais que l'Église et sa hiérarchie défendent avec une vigueur et une assurance accrues par la certitude de son universalité. À partir d'un tel postulat, il est bien évident qu'il n'y a qu'une interprétation possible de la longue chaîne qui mène d'Abraham à Jésus, qu'une façon juste de concevoir l'histoire et la pensée juives. Et cette façon, pour un chrétien, ne peut être que chrétienne. La vérité du Juif, la vérité sur le Juif, c'est le christianisme désormais qui la détient pour toujours. Aussi Augustin interpelle-t-il les Juifs jusque dans leur identité :

Nous sommes par la voix des prophètes, dites-vous; sans aucun doute vous êtes : mais vous êtes aveugles, de telle sorte que vous vous dites où vous n'êtes pas, et que vous ne reconnaissez pas où vous êtes⁴⁰.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59 : « [...] hujusmodi propheticis vocibus dicite, Nos sumus; ubi sine ulla dubitatione vos estis : sed sic cæci estis, ut esse vos dicatis ubi non estis, et non vos agnoscat ubi estis. »

Du moment que le Juif se trompe sur lui-même, il appartient au chrétien de le définir et de lui assigner sa vraie place dans l'histoire⁴¹. Augustin peut bien clore son sermon sur un appel presque pathétique à la réconciliation⁴², celle-ci n'est possible que dans et par le Christ. Et dans cette nécessité théologique loge déjà une nécessité historique : une interprétation de l'histoire que reprendra à son compte, des siècles plus tard, le discours philosophique de la modernité.

Le judaïsme dans le discours hégélien de la modernité

Le bref regard que nous venons de jeter sur Augustin annonce ce que sa position doctrinale comporte d'essentiel aujourd'hui encore. D'Augustin, pourtant, Mailloux, comme plus tard Maritain, ne dit mot. Sans prétendre expliquer ce silence⁴³, il est permis de supposer qu'il n'est justement pas sans relation avec la portée théorique de la doctrine augustinienne. Cette

⁴¹ Remarquons qu'Augustin ne veut pas conserver le «témoignage» des hérétiques ou schismatiques dans l'histoire.

Au début de sa lutte contre les donatistes, Augustin s'oppose à l'usage de la coercition contre ces hérétiques qui ne voulaient accepter au sein de l'Église que les purs et qui constituèrent un mouvement d'opposition au sein de l'Église africaine. Il faut se fier à la raison et à la persuasion, appuyées par la grâce de Dieu. Plus tard, il fait appel au pouvoir coercitif de l'État impérial pour combattre ses frères ennemis par des amendes, la confiscation des biens, l'emprisonnement et l'exil. La vertu relève de la volonté guidée par la grâce. La coercition ne rend personne vertueux. Mais en forçant les hérétiques et les schismatiques à renoncer à leurs erreurs par crainte des sanctions de l'État, la coercition les oriente vers la vraie Église où ils pourront entendre la vraie parole de Dieu.

⁴² *Ibid.*, p. 63-64.

⁴³ Ignorance ? Sûrement pas. Chauvinisme dominicain ? Peut-être. Après tout, le conférencier n'a pas à se justifier de s'en tenir à Thomas, base doctrinale de l'Église depuis Léon XIII. C'est Thomas qui l'intéresse, voilà tout. Pourtant son intérêt n'est pas purement gratuit, ni la limite qu'il s'assigne purement chauvine. Nous ne pouvons évidemment faire que des suppositions sur ce qui la motive, et nous ne sommes pas en mesure de les vérifier. Disons simplement que Mailloux passe, sciemment ou non, à côté de ce que la lecture d'Augustin aurait à nous dire à nous, modernes. Quant à Maritain, les motifs de son silence nous paraissent plus explicites (voir ci-dessus, note 32 *in fine*).

théorie sur le judaïsme récalcitrant, en effet, de ce qu'elle porte encore jusqu'à nous, nonobstant l'évolution récente des positions officielles de l'Église, voilà ce qui nous intéresse le plus.

Au préalable, il faut rappeler que, dans les faits, et sans même tenir compte des camps nazis, la chrétienté occidentale est allée beaucoup plus loin dans son attitude négative envers les Juifs que ne l'exigeait, même dans son interprétation la plus sévère, la doctrine augustinienne. Pire, en certaines occasions, elle l'a carrément contredite. On nous en voudra peut-être d'invoquer l'exemple le plus parlant, tant cette date finit par faire rengaine. Ce n'est ni par esprit de cliché ni par facilité, mais tout simplement parce que peu de dates dans l'histoire de l'Occident ont une telle valeur emblématique, une telle portée symbolique : 1492.

Pourquoi fallait-il que l'Espagne entièrement «reconquise» d'Isabelle la Catholique et de Ferdinand d'Aragon veuille effacer aussi radicalement toute trace d'altérité intérieure, surtout lorsqu'on sait qu'avant la chute de Grenade, leurs prédécesseurs (certains plus que d'autres) semblaient avoir apprécié à sa juste valeur la richesse de la triple culture (juive, chrétienne, musulmane) qui caractérisait le pays ? Bien des réponses viennent à l'esprit : bâtir un État monolithique, éradiquer tout désir de retour chez le vaincu en lui enlevant sa «base sociale», prévenir querelles et séditions, laver l'Espagne de toute altérité susceptible de rappeler sept siècles de domination non chrétienne, devenir plus catholique que l'Église... Une chose est sûre, cette éradication, avec son obsession inquisitoriale, est absolument contraire à la doctrine du peuple témoin. Ce qui n'empêche pas — ou ce qui justifie, c'est selon — le pape d'honorer le couple royal du titre de «Rois Catholiques» (1494).

Par une de ces remarquables coïncidences de l'histoire, l'an 1492 inaugure aussi, comme chacun sait, ce qui va devenir la conquête de l'Amérique, étape significative de la mise en place d'un réseau commercial mondial où l'autre (qu'il soit rouge, noir ou jaune, qu'il soit «civilisé» ou «sauvage») sera principalement considéré comme objet de l'esprit d'entreprise européen — accessoirement comme matière à exotisme et à évangélisation. Les historiens n'ont pas fini de débattre sur la portée de ces

événements, mais personne ne nie qu'une nouvelle aventure commence alors pour l'Europe et pour le monde. Il ne nous appartient pas ici d'en proposer une version inédite. Nous nous intéressons seulement au transfert imaginaire que cette aventure permettra de nourrir dans les visions occidentales de l'histoire, du monde et de l'autre. Transfert du plan «céleste» au plan «terrestre» — pour reprendre une dichotomie nécessairement caricaturale : dans l'indestructible triptyque «Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes», 1492 marque la charnière symbolique censée différencier les deux derniers «volets» de l'histoire. Ce déplacement, tout relatif, de la conquête spirituelle vers la conquête humaine (si souvent complémentaires) n'efface pas l'esprit religieux, elle le prolonge. La soif européenne d'explorer l'en deçà plutôt que l'au-delà procède du même esprit.

La parenté qui lie l'esprit du christianisme à l'esprit de la modernité (pour donner un nom à l'aventure humaine censée «commencer» à la Renaissance) apparaît entre autres dans la manière dont la philosophie politique des Lumières croit pouvoir régler la question juive, la question par excellence de l'altérité intérieure. En d'autres termes, nous disons que, sur la question juive, la modernité hérite, du moins en partie, de la pensée d'Augustin.

Il n'est pas question, ici, d'argumenter sur cette hypothèse dans le détail. Cette argumentation fera sans doute l'objet d'un travail ultérieur qui nous permettra de la nuancer. Nous nous contenterons pour le moment d'indiquer dans quelle mesure la doctrine augustinienne du peuple témoin se retrouve dans ce qui constitue à ce jour la plus puissante interprétation occidentale de l'histoire «universelle» : la *Weltgeschichte* hégélienne. Cette interprétation prend forme au moment où les puissances européennes occidentales escomptent, non sans moult ambiguïtés, absorber le particularisme juif dans le creuset de la nation moderne⁴⁴. L'esprit des Lumières est divisé entre la tolérance et l'absolutisme de la raison, entre la pensée libérale des droits de l'Homme, qui met l'accent sur l'individu, et la

⁴⁴ Sur toute cette période et ses contradictions face à la question juive, voir Poliakov, *op.cit.*, tome II, livre I, « De Voltaire à Wagner », p. 13-257.

conception républicaine, universaliste de la citoyenneté, encline à effacer l'altérité de la sphère publique. Toutes proportions gardées, l'émancipation est aux Juifs des Lumières ce que le christianisme est aux Juifs de l'Empire romain sous Constantin et Théodose : l'occasion ou le risque de se fondre dans la masse des citoyens.

Or Hegel, justement, se garde de basculer tant vers l'indifférenciation absolue que vers le particularisme outrancier. Il s'emploie au contraire à faire voir la réconciliation de ces deux mouvements contradictoires à l'œuvre dans l'État moderne. Réconciliation ou subordination ? Il s'agit ni plus ni moins de concilier l'individualisme moderne avec la conception grecque de la Cité. L'État étant ainsi le lieu par excellence où un peuple est appelé à se réaliser, la relation entre cet État (sa composante majoritaire) et ses minorités ne saurait être équilibrée. C'est dans la mesure même de sa force, de l'appui massif qu'il reçoit auprès de la majorité des citoyens, que l'État peut tolérer quelques brèches à ses principes⁴⁵. Il n'en reste pas moins que ces minorités, dont les Juifs, tombent sous le coup de l'universel comme hommes, comme membres de la société civile — pourvu que cet universel reste concrètement ancré dans l'État et ne se dilue pas dans un cosmopolitisme politiquement délétère⁴⁶. Cette prédominance se manifeste clairement dans la position assimilationniste de Hegel :

⁴⁵ G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, « Tel », 1989, § 270, p. 289-290 : « L'État dont l'organisation est achevée et qui, par suite est fort, peut ici se montrer d'autant plus libéral et négliger des particularités qui lui portent atteinte et même supporter dans son sein des communautés qui ne reconnaissent pas religieusement les devoirs envers lui-même. (Cela dépend naturellement du nombre.) » Et de donner en exemple, en note, les quakers, les anabaptistes et les Juifs.

⁴⁶ *Ibid.*, § 209, p. 236 : « Il appartient à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu dans la forme de l'universel que je sois conçu comme une personne universelle, terme dans lequel tous sont compris comme identiques. L'homme vaut ainsi parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien. Cette prise de conscience de la valeur de la pensée universelle est d'une importance infinie. Elle ne devient une erreur que si elle se cristallise sous la forme de cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État. »

Si légitime que soit la position juridique qu'on peut opposer formellement aux Juifs quant à l'octroi même des droits civils, en arguant qu'ils se considèrent non comme une simple fraction religieuse, mais comme membres d'un peuple étranger, autant la rumeur qu'on élève contre eux sous ce prétexte et sous d'autres, oublie qu'ils sont d'abord des hommes et que cela n'est pas une vaine qualité [...] qu'elle implique au contraire que l'octroi des droits civils fera naître le point d'honneur de valoir comme personne juridique dans la société, germe infini qui, indépendamment de tout autre, produira l'assimilation désirée dans la pensée et les sentiments⁴⁷.

Sauf exception, l'appartenance religieuse ou communautaire relève désormais de la sphère privée, elle conserve tout au plus une coloration sociale destinée à s'estomper et à disparaître avec le temps. C'est du moins ce que Hegel semble nommément souhaiter pour les Juifs. Quant à ce qu'ils se considèrent comme peuple, Hegel s'oppose à en faire un argument contre leur intégration : d'une part parce qu'il n'est pas question de les laisser se constituer comme peuple dans le peuple; d'autre part parce qu'il ne voit probablement pas où ni comment ce peuple pourrait se réaliser comme État.

Jusqu'ici, donc, pas trace de la doctrine du peuple témoin dans le discours hégélien de la modernité. Notre hypothèse ne résiste pas à l'examen : entre Augustin et Hegel, nul lien sur la question qui nous intéresse. Et pour cause : du point de vue de la modernité, les Juifs n'ont évidemment aucun témoignage particulier à fournir. La persistance de leur spécificité constituerait plutôt un embarras, dont le philosophe ne semble d'ailleurs pas faire grand cas. Mais la conception hégélienne de l'État, on l'a vu, ne s'accorde pas avec une vision individualiste, libérale des liens sociaux et ne peut se comprendre en dehors d'une philosophie de l'histoire dont elle constitue un des

⁴⁷ *Ibid.*, § 270, p. 290, note 1. Hegel ajoute que la séparation reprochée aux Juifs serait « un opprobre pour l'État qui les aurait exclus ».

aboutissements⁴⁸. Or c'est sur ce plan, ou plutôt dans cette perspective historique, qu'apparaît la filiation avec la doctrine augustinienne.

Témoins de Dieu, du Christ et de la vérité de l'Église chez Augustin, les Juifs deviennent chez Hegel témoins d'un moment important de la marche de l'Esprit. Ou plutôt, l'Esprit, quoique depuis toujours déjà là, est lui-même le «témoin» que les peuples se passent de main en main dans la longue course-relais de l'histoire pour le porter plus loin, pour l'élever toujours plus haut dans la conscience qu'il acquiert de lui-même en l'Homme. Chaîne où chaque peuple contribue par son apport spécifique à l'avènement de l'universel. Dans cette course grandiose qui, comme celle du soleil, va d'Est en Ouest, les Juifs apportent l'idée de «l'Un pur», mais limité à la connaissance d'un seul peuple⁴⁹. «L'Un seul, l'esprit, le suprasensible est la vérité; la pensée est libre en soi, la moralité (Moralität) et la droiture véritables peuvent se manifester désormais; [...]. Dès lors une conception historique est possible.» Mais le «sujet, comme concret, ne devient pas libre», comme s'il restait prisonnier de l'Un, de ses lois, de son abstraction :

Le sujet ne parvient jamais à la conscience de son autonomie; c'est pourquoi nous ne rencontrons point chez les Juifs la croyance en l'immortalité de l'âme, car le sujet n'existe ni en

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 3e éd., 1987 (1963), p. 46 : « Ainsi l'État est la liberté rationnelle, qui se sait objective et existe pour elle-même. [...] L'État est l'idée morale (*geistig*) extériorisée dans la volonté humaine et la liberté de celle-ci. »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 150-152. Section très courte, de deux pages, sur « La Judée », noyée dans le chap. III de la première partie (« Le monde oriental »), intitulé « L'empire perse et ses diverses parties ». Étonnamment congrue, donc, la place accordée au judaïsme comme tel dans ces leçons. La même observation vaut pour les *Leçons sur la philosophie de la religion* : étant donné la matière (la religion), la place qu'y tient le judaïsme proprement dit frise le ridicule. C'est qu'en réalité, comme nous le verrons plus loin, il est abordé plus substantiellement par la suite comme composante et « préparation » du christianisme. Ce qui, évidemment, n'est pas sans signification.

soi ni pour soi. Mais si dans le judaïsme le sujet est sans valeur, la famille par contre est autonome, car le service de Jéhovah est lié à la famille [,] elle est donc substantielle. Mais l'État ne convient pas au principe juif et reste étranger à la législation mosaïque⁵⁰.

En deux mots, les Juifs en restent au niveau de la famille; ils n'ont ni le sujet (il leur manque la liberté morale de Kant) ni l'État (il leur manque l'éthique collective chère à Hegel). Mais cette double insuffisance reste sans conséquence du point de vue de la philosophie de l'histoire. Comme n'importe lequel des autres peuples que le philosophe passe en revue, les Juifs n'intéressent Hegel que par ce qu'ils apportent de nouveau à l'histoire au moment selon lui le plus significatif de leur existence. Ce que deviennent les Juifs et le judaïsme une fois sa tâche historique accomplie, c'est-à-dire après l'avènement du christianisme, n'a plus d'importance du point de vue de l'histoire universelle. Aussi est-ce bien au chapitre du christianisme, dans sa *Philosophie de l'histoire*, que Hegel traite le plus éloquemment de l'apport juif. Après avoir rappelé ce qui manque aux Romains (soit le sens de la destination supérieure qui vient à l'homme de la connaissance douloureuse de son malheur), Hegel ajoute :

Cette détermination de l'éducation en soi-même, de la douleur de son propre néant, de sa misère propre, du désir d'échapper à cet état intérieur, doit être cherchée ailleurs que dans le monde romain proprement dit: elle donne au peuple juif sa signification et son importance dans l'histoire universelle, car d'elle est sortie la condition supérieure où l'esprit est parvenu à la conscience absolue de lui-même quand de l'altérité qui constitue sa désunion et sa douleur, il se réfléchit en lui-même [...] La représentation mythique de cet esprit se trouve tout au début des livres hébreux dans l'histoire du péché originel [...] Le péché ne consiste ici que dans la connaissance; elle est le

⁵⁰ *Ibid.*, p. 151. Et plus loin, même page : « D'une manière générale, l'histoire juive a de la grandeur; elle est seulement gâtée par l'exclusion, considérée comme sacrée, des autres peuples [...] ».

péché et c'est par elle que l'homme a perdu son bonheur naturel. C'est une vérité profonde que le mal a son siège dans la conscience, car les animaux ne sont ni méchants, ni bons; l'homme non plus dans le pur état de nature. [...] C'est pourquoi la chute est le mythe éternel de l'homme par lequel il devient précisément homme. En demeurer à ce point de vue cependant, c'est le mal [...] La satisfaction provenant de la réconciliation n'existe pas encore pour l'homme, la satisfaction ultime, absolue de tout l'être de l'homme n'est pas encore trouvée, mais d'abord seulement pour Dieu. Pour l'instant, le sentiment de la douleur sur lui-même demeure pour l'homme le terme⁵¹.

Le même esprit anime la Philosophie de la religion : l'évaluation de la grandeur et des limites de la contribution juive est toujours fonction de la «religion absolue», le christianisme⁵². Déjà dans la deuxième partie des leçons sur la religion, relative à «la religion déterminée», toute l'histoire de la Genèse est d'emblée interprétée chez Hegel à la lumière de la réconciliation ultérieure :

Les cinq livres de Moïse commencent par la création; tout de suite après se trouve la chute qui concerne la nature de l'homme en tant qu'homme. Ce contenu général, création et chute de l'homme, qui l'est en l'espèce, n'a eu aucune influence sur ce que fut par la suite la religion juive. Le contenu général de cette prophétie ne s'est pas vérifiée cependant pour le peuple d'Israël. Dieu n'est que celui de ce peuple, non celui des hommes et ce peuple seul est le peuple

⁵¹ *Ibid.*, p. 248-249.

⁵² Notons bien : le *christianisme*, et non le catholicisme, lequel est lui-même dépassé par le protestantisme auquel Hegel a été formé et que le philosophe juge seul apte à contribuer positivement à l'avènement de l'éthique collective dans l'État. Le judaïsme n'est donc pas seul à être dépassé.

de Dieu. Cette adoption (Annahme) du peuple s'est produite une fois pour toutes et elle prend la place de ce qui dans la religion révélée, est sous la forme achevée, la rédemption et la réconciliation⁵³.

Et plus loin, de manière plus explicite :

Il faut remarquer aussi que cette histoire est demeurée en sommeil dans le peuple juif et ne s'est pas développée dans les livres des Hébreux. Elle n'y est point citée sauf quelques allusions plus tard dans les livres apocryphes. Longtemps elle est demeurée en repos, seul le Christianisme devait lui donner sa vraie signification⁵⁴.

Aussi «la représentation de la Chute et ses moments principaux» sont-ils réellement étudiés dans la troisième partie des leçons hégéliennes, consacrée à «la religion absolue»⁵⁵. Le «nouvel Adam» y préfigure le Christ et sa promesse. Le «côté infini promis de la connaissance» qui a «sommeillé» dans le peuple juif, lui-même «plongé dans sa particularité bornée», apparaît dans tout son potentiel⁵⁶.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, IIe partie, «La religion déterminée», «2. Les religions de l'individualité spirituelle», Paris, Vrin, 1959, (ci-après *L.P.R.* II) p. 69. Malgré la médiocre qualité de la traduction, le sens se laisse assez nettement déchiffrer. Ainsi le «cependant» de la troisième phrase n'introduit pas une nouvelle réserve mais poursuit la restriction énoncée dans la phrase précédente.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 74. Hegel ajoute : «Ce qui ne veut pas dire que le combat intérieur de l'homme n'ait pas existé dans le peuple juif, bien plus il est une détermination essentielle de l'esprit religieux parmi les Hébreux; cependant on ne lui a pas donné sa signification philosophique à savoir qu'il dérive de la nature même de l'homme; mais on le conçoit comme contingent, chez certains individus isolés.»

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, IIIe partie, «La religion absolue», Paris, Vrin, 1954, p. 120-127.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 123.

Bien que les Juifs contribuent de façon cruciale à la réalisation de l'Idée, leur «opiniâtreté⁵⁷» ne leur permet pas de saisir la véritable portée de leur propre contribution. Incompréhension formulée de manière particulièrement condensée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : ce que le peuple juif «était censé être en soi et pour soi, cette auto-entité, il ne l'est pas à ses yeux, mais la repousse au-delà de soi⁵⁸». Nous sommes ici dans le droit fil d'Augustin : *vos dicatis ubi non estis*⁵⁹. Chez Hegel comme chez Augustin, les Juifs ne savent pas où ils sont ni ce qu'ils font. La différence, de l'évêque d'Hippone au philosophe de Berlin, c'est que le premier éprouve la nécessité de lutter contre une ignorance et un entêtement qui ne sont pas sans danger pour l'Église et sa vérité, alors que le second juge de cette opiniâtreté avec la sérénité de l'esprit averti des ruses de la Raison.

Augustin se sent encore lui-même obligé de ruser avec la résistance juive pour la «retourner», pour faire de son refus la preuve a contrario de la vérité chrétienne. Hegel, en revanche, «sait», d'un savoir beaucoup plus radical, que ce retournement n'est rien d'autre qu'un nécessaire moment de la marche de l'Esprit, dont l'histoire même s'est chargée. Chez lui, les hommes, et pas seulement les Juifs, ignorent ce qu'ils font⁶⁰. Au fur et à mesure du progrès de l'Idée, toutefois, les hommes comprennent un peu mieux ce qui leur arrive. Hegel, du moins, le comprend, contribue puissamment à ce que l'Occident, aboutissement de l'histoire, le comprenne et se comprenne

⁵⁷ Hegel, *L.P.R.* II, p. 81 : « L'idée du Dieu Seigneur explique que le peuple juif se soit consacré entièrement à son service de même que cet admirable fermeté qui n'était pas du fanatisme pour convertir, comme dans le mahométisme — qui, guéri de la nationalité, ne connaît que des croyants — mais d'un fanatisme d'opiniâtreté. »

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 243. La traduction d'Hyppolite (Aubier Montaigne, 1946, p. 282) dit : « ce qu'il devrait être en soi et pour soi, cette essence entière, il n'est pas conscient de l'être, mais il la pose au-delà de soi [...] ».

⁵⁹ Voir ci-dessus, note 41.

⁶⁰ Chez Augustin également, mais d'un autre point de vue : seul Dieu sait.

comme moment où la Raison, de ce feu intérieur qui est le sien, s'éclaire de sa propre lumière et parvient à la conscience d'elle-même.

Aspiration ou vérité ? En ce qui concerne Hegel lui-même, nous nous garderons de trancher. Nous nous doutons néanmoins de ce qu'il en est de l'Occident et de l'hégélianisme qui est encore le sien — le nôtre.

Dans la longue ascension vers l'identité, l'altérité intérieure n'a plus de place vive. Elle est au pire une scorie, au mieux une pièce de musée, la trace d'anciennes fondations sous le temple de la Raison. Augustin n'excluait pas le «peuple témoin», il le traînait avec lui comme un roi son fou, signe d'un reste de doute au cœur de la vérité. L'hégélianisme diffus n'a plus besoin ni de l'errance ni de l'autre : dans le gigantesque effort qu'accomplit l'esprit, chez Hegel en personne, pour se tenir «lui-même dans la déchirure absolue⁶¹», cette douleur même, ce «travail du négatif», auquel le judaïsme a contribué sans comprendre, donnent toute sa vérité à cette idée que «le vrai est le devenir de lui-même⁶²». L'autre y est à la fois radicalement nécessaire et radicalement surmonté. De ces deux radicalités, la conscience occidentale, conscience hégélienne aplatie, n'a retenu que la seconde. L'autre n'a plus de raison d'être. Et s'il persiste, il n'a de raison que d'être éradiqué, de devenir l'objet de fureur d'une identité angoissée d'être seule face à elle-même dans ce qui la dérange sans raison. Cette fureur trouve son expression la plus extrême et la plus froide dans les camps d'extermination, et l'abîme qu'ils ont ouvert nous empêche de réfléchir sur sa signification.

Sans doute la *Shoah* a-t-elle eu un impact sérieux sur l'imaginaire dont le Juif est l'objet. Au Québec comme partout ailleurs en Occident. Nous ignorons si Benoît Mailloux, mort en 1949, est revenu de son « antisémitisme défensif ». Nous savons,

⁶¹ Hegel, *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 48 : « L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. »

⁶² *Ibid.*, p. 38 : « Le vrai est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose comme sa finalité et qui a pour commencement sa fin et qui n'est effectif que par sa réalisation complète et par sa fin. »

en revanche, que tant chez les clercs que chez les laïcs d'ici le renversement de position a été radical. L'itinéraire d'André Laurendeau est à cet égard exemplaire : antisémite avoué dans les années 1930, il appartient à ceux qui, dans l'après-guerre, prêchent pour un rapprochement entre Canadiens français et Juifs, rapprochement qui va tout à fait dans le sens de la nouvelle orientation de l'Église catholique.

Avec Vatican II, l'Église procède à une ouverture marquante en direction du judaïsme, qui implique rien de moins que l'abandon de la doctrine augustinienne du peuple-témoin dans ce qu'elle a de plus négatif : devant la *Shoah*, Rome ne pouvait plus se permettre de soutenir que les Juifs errent. Cet *aggiornamento* consacre évidemment la victoire de l'aile la plus ouverte de l'Église. Mais si l'esprit d'ouverture a triomphé, c'est que, sur cette douloureuse question, la fermeture devenait tout simplement intenable sur le plan politique.

Depuis 1945, l'antisémitisme, même «modéré», est devenu inacceptable non seulement pour les chrétiens, mais pour la conscience occidentale tout entière. Toutefois, ce brusque renversement procède d'un formidable interdit plutôt que d'une lente maturation des esprits. L'antisémitisme occidental est moins aboli qu'interdit de pensée. L'exclusion du Juif n'est plus possible, non parce que notre raison aurait miraculeusement cessé de la porter, mais parce qu'une culpabilité sans nom nous terrorise à son endroit. Cette altérité intérieure-là, les Juifs, ne peut plus être nommée. L'idéologie de la modernité nous incite à croire que cet effort de nomination n'est plus nécessaire — la hantise de la Shoah qu'il n'est plus permis. Il en sera ainsi tant que les camps ne seront dans notre mémoire douloureuse qu'un accident, si épouvantable soit-il, de parcours. Or c'est justement le parcours, plus encore que «l'accident», qui demande réflexion. C'est précisément parce que la question juive est devenue quasi tabou qu'il est nécessaire et difficile d'y réfléchir avec la radicalité qu'elle commande.