

Université de Montréal

La Shoah
Mémorial de Sang fondateur des droits de
l'homme
Une lecture théologico-politique du XX^e siècle

par

Martin Poëti

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et
postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph. D.)
en théologie

Septembre 2010

© Martin Poëti, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée:

La Shoah
Mémorial de Sang fondateur des droits de
l'homme

Une lecture théologico-politique du XX^e siècle

présentée par :

Martin Poëti

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Alain Gignac, président-rapporteur
Monsieur Jean-Guy Nadeau, directeur de recherche
Monsieur Michel Beaudin, membre du jury
Monsieur Robert Mager, examinateur externe

RÉSUMÉ

Centrée sur une réflexion des droits de l'homme à partir de l'expérience historique de la Shoah, la thèse porte sur l'enjeu fondamental du statut du religieux en modernité. Trois parties la composent, correspondant au génocide, à la modernité politique et à l'histoire du Salut : la première propose une interprétation de l'Holocauste en ayant recours aux catégories empruntées à l'historiographie, à la réflexion philosophique et à la tradition théologique. Elle rend compte de deux lectures concurrentes des Lumières, du renversement de la théologie chrétienne du judaïsme au XX^e siècle, de la généalogie idéologique du nazisme ainsi que du contexte explosif de l'entre-deux-guerres. La seconde partie de la thèse avance une théorie des trois modernités, selon laquelle les États-Unis, la France et Vatican II représenteraient des interprétations divergentes et rivales des droits. Enfin, la troisième partie reprend les deux précédentes thématiques de la Shoah et de la modernité, mais à la lumière de la Révélation, notamment de l'Incarnation et de la Croix. La Révélation est présentée comme un double dévoilement simultané de l'identité de Dieu et de la dignité humaine – comme un jeu de miroir où la définition de l'homme est indissociable de celle de la divinité.

En provoquant l'effondrement de la Chrétienté, la sécularisation aurait créé un vide existentiel dans lequel se serait engouffré le nazisme comme religion politique et idéologie néo-païenne de substitution. Négation de l'élection d'Israël, du Décalogue et de l'anthropologie biblique, l'entreprise nazie d'anéantissement est comprise comme la volonté d'éradication de la Transcendance et du patrimoine spirituel judéo-chrétien, la liquidation du Dieu juif par l'élimination du peuple juif. Le judéocide pourrait dès lors être qualifié de «moment dans l'histoire du Salut» en ce sens qu'il serait porteur d'un message moral en lien avec le contenu de la Révélation qui interpellerait avec force et urgence la conscience moderne. L'Holocauste constituerait ainsi un *kairos*, une occasion à saisir pour une critique lucide des apories de la modernité issue des Lumières et pour un renouvellement de la pensée théologico-politique, une invitation à une refondation *transcendante* des droits fondamentaux, dont la liberté religieuse ferait figure de matrice fondationnelle. La Shoah apporterait alors une réponse au rôle que la Transcendance pourrait jouer dans les sociétés modernes. Mémorial de Sang refondateur des droits de la personne, l'Holocauste rendrait témoignage, il lancerait une mise en garde et poserait les conditions nécessaires d'un enracinement biblique à la préservation de la dignité de l'être humain. Aux Six Millions de Défigurés correspondrait la Création de l'Homme du Sixième Jour. En conclusion, un triangle synergique

nourricier est soutenu par l'extermination hitlérienne (1941-1945), la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948) et le Concile Vatican II (1962-1965) comme les trois piliers d'une nouvelle modernité, située au-delà des paradigmes américain (1776) et français (1789).

La Shoah inaugurerait et poserait ainsi les fondements d'un nouvel horizon civilisationnel; elle pointerait vers un nouveau départ possible pour le projet de la modernité. L'expérience génocidaire n'invaliderait pas la modernité, elle ne la discréditerait pas, mais la relancerait sur des bases spirituelles nouvelles. Cette refondation des droits fondamentaux offrirait alors une voie de sortie et de conciliation à la crise historique qui opposait depuis près de deux siècles en Europe les droits de l'homme et la Transcendance, Dieu et la liberté – modèle susceptible d'inspirer des civilisations non occidentales en quête d'une modernité respectueuse de leur altérité culturelle et compatible avec la foi religieuse.

Mots clés : Shoah, droits de l'homme, modernité, liberté religieuse, relations Église-État, théologie politique, laïcité, sécularisation, théologie morale, théologie de l'histoire.

ABSTRACT

As a reflection on human rights focused on the historical experience of the Holocaust, the dissertation looks at the status of religion in modernity. It is made up of three parts; genocide, the politics of modernity, and the history of salvation. The first suggests an interpretation of the Holocaust based upon categories borrowed from historiography, philosophical reflection, and theological tradition. It takes into account two readings of the Enlightenment: the inversion of Christian theology towards Judaism in the twentieth century, the ideological sources of Nazism and the explosive time of the inter-war years. The second part of the thesis advances a theory of three ways of seeing modernity: those of France, America, and Vatican II, representing rival and divergent understandings of human rights. The third and final part takes the premises of the previous parts, but in the light of the Revelation, especially that of the Incarnation of the Cross. The Revelation is presented as a simultaneous revealing of God's identity and human dignity – as an image in a mirror or as the definition of man being inseparable from that of God.

In causing the collapse of Christendom, secularization has created an existential vacuum which could be filled by Nazism as a political religion and a neo-pagan ideology of substitution. Negating the election of Israel, the Ten Commandments and biblical anthropology, the Nazi project of destruction is understood as the willingness to eradicate the Transcendence and the Judeo-Christian Tradition, the liquidation of the Jewish God by the elimination of the Jewish people. Judeocide can thus be described as a “Moment in the History of Salvation” in that it conveys a moral message connected with the content of the Revelation which strongly and urgently calls out to modern consciousness. The Holocaust is thus a *Kairos*, an opportunity for clear reviews of the aporias of a kind of modernity generated by the Age of Enlightenment, for an invitation to a transcendent rooting-anchoring of human rights, and for a renewal of theological-political thought, where religious freedom appears as the foundation. As a Memorial of Blood reengaging human rights, the witness of the Holocaust represents a warning and shows the need for of a biblical understanding of the person to preserve human dignity. The six million victims correspond to the creation of man on the sixth day. As a conclusion, a synergy is claimed between Hitler's extermination (1941-1945), the Universal Declaration of Human Rights (1948) and the Second Vatican Council (1962-1965) as the three pillars of a new modernity, beyond the American (1776) and French paradigms (1789).

The Shoah ushers in and lays the foundation of a new understanding of civilization. It points towards a new point of departure for the journey of modernity. The experience of genocide does not invalidate nor discredit modernity, but offers it up towards a new spiritual understanding. This understanding of fundamental rights offers a way of leaving behind and reconciling the historical crisis between God and liberty, human rights and Transcendence in Europe for the last two hundred years – which may equally be of use to non-western civilizations in their quest for a respectful modernity for their own cultures, compatible with their own faiths.

Keywords : Shoah, human rights, modernity, freedom of religion, church-state relations, political theology, secular state, secularization, moral theology et theology of history.

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier Monsieur Jean-Guy Nadeau, mon directeur de thèse, pour son respect de ma liberté d'expression. Ce faisant, il a honoré mon *Imago Dei*. Mes remerciements également pour les Majors Paul Acton et Doug Friesen pour leur appui dans l'obtention d'un congé académique de quelques précieuses semaines sans lequel il m'eut été impossible de terminer cette thèse. Ma profonde gratitude pour le dévouement de ma correctrice ainsi que ma vive admiration pour sa fine connaissance des subtilités de la langue de Molière.

Ma plus sincère reconnaissance envers mon épouse pour la grande patience dont elle a témoigné au fil des années face à un projet particulièrement long qui a confisqué mon temps et ma personne. Et à mon petit garçon parce que papa devait travailler à sa table et à son clavier en jouant moins souvent avec toi.

Aux petits enfants martyrs de la Shoah

Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance.

Genèse 1,26

Les droits de l'homme n'ont de vigueur en réalité que là où sont respectés les droits imprescriptibles de Dieu, et l'engagement des premiers est illusoire, inefficace et peu durable s'ils se réalisent en marge ou au mépris des seconds.

Jean-Paul II

Table des matières

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	v
REMERCIEMENTS	vii
DÉDICACE	viii
LIMINAIRE	ix
TABLE DES MATIÈRES	x

Introduction 1

1. Mise en contexte.....	1
2. Clarification terminologique.....	4
3. Problématisation	7
4. Objectifs de la thèse.....	11
5. Méthodologie.....	13
6. Structure et survol de la thèse.....	14

Première partie

UNE LECTURE THÉOLOGICO-POLITIQUE DE LA SHOAH

Chapitre 1

Deux interprétations conflictuelles des Lumières, deux lectures concurrentes de l'histoire moderne..... 17

1. Définitions conceptuelles	18
1.1. Laïcisation et sécularisation	19
1.2. Autonomie et sécularisme	24
1.3. Libéralisme et droits de l'homme.....	29
1.4. Récapitulation.....	34
2. Les Lumières comme émancipation et source des droits	35
2.1. Occultation des sources chrétiennes de la modernité	39
2.2. La Shoah comme éclipse du soleil moderne	45
3. Les Lumières, source idéologique des totalitarismes athées	49
Conclusion.....	59

Chapitre 2

Auschwitz, dévoilement pour l'Église de l'élection d'Israël 61

1. Du peuple décide au peuple théophore.....	63
2. Le tournant du Concile Vatican II.....	69
3. Avancées majeures sous le pontificat de Jean-Paul II.....	71
4. <i>Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah</i> (1998) et le pèlerinage de Jean-Paul II à <i>Yad Vashem</i> (2000).....	77
5. Une proximité théologique potentiellement conflictuelle.....	85
6. Ramifications de la nouvelle théologie du judaïsme.....	89
7. Jésus, pont entre juifs et chrétiens.....	91
8. L'occasion d'un rééquilibrage réciproquement bénéfique.....	97
9. Des îlots de croyance dans un monde sécularisé.....	101

Conclusion : juifs et chrétiens appartiennent à l'unique Maison d'Israël 103

Chapitre 3

Les veines nourricières idéologiques du nazisme..... 106

1. Le nazisme comme <i>pessimisme culturel</i>	107
1.1. La genèse idéologique du nazisme.....	108
1.1.1. La critique romantique des Lumières.....	108
1.1.2. Nietzsche, le rejet d'une <i>seule</i> tradition judéo-christiano- moderne.....	110
1.1.3. La révolution conservatrice allemande.....	113
1.2. Le nazisme, un mouvement antimoderne.....	116
1.3. Quatre amendements à la thèse du <i>pessimisme culturel</i>	120
1.3.1. La distinction entre le conservatisme et l'extrême droite.....	121
1.3.2. Le nazisme, un mouvement révolutionnaire.....	124
1.3.3. L'égalitarisme de la révolution brune.....	125
1.3.4. Le nazisme comme fermeture à la Transcendance – un immanentisme.....	126
2. La modernité techno-bureaucratique du nazisme.....	127
3. Une <i>religion politique</i> issue de la sécularisation?.....	133
3.1. Résumé de la thèse.....	133
3.2. Élément favorable à cette thèse : le nazisme, une religion.....	136
3.3. Arguments contre la religion politique.....	142
3.3.1. La thèse de la continuité entre christianisme et nazisme.....	142
3.3.2. Le débat sur la définition de la religion.....	148
3.4. Le rapport entre religion politique et sécularisation.....	156
4. Prise en compte des facteurs conjoncturels.....	162
5. Reprise synthétisée des diverses composantes du nazisme.....	166

Conclusion..... 167

Chapitre 4	
Pourquoi les juifs?	172
1. Contexte historique des juifs allemands et des <i>Ostjuden</i> à la veille de la révolution brune	174
2. L'identification des juifs à la modernité.....	177
3. La Shoah comme répudiation de la Transcendance judéo-chrétienne.....	183
4. Analyse de la validité ou de l'irrecevabilité des thèses	194
Conclusion.....	198

Seconde partie

QUEL FONDEMENT POUR LES DROITS DE L'HOMME?

Chapitre 5	
Le Créateur et la Nation : deux fondements distincts pour deux modernités divergentes.....	200
1. Contexte structurel et pluralisme des Lumières	202
2. La modernité chrétienne américaine.....	204
2.1. Une lecture opposée à la nôtre : une interprétation séculière des États-Unis.....	214
2.2. La religiosité de la culture politique américaine.....	219
2.3. Synthèse des composantes de la modernité américaine.....	225
3. La laïcité à la française	226
3.1. Contexte historique de son émergence	227
3.2. L'humanisme de la laïcité française	228
3.3. Une idéologie hostile à l'Église	243
3.4. La négation de la persécution laïque.....	251
3.5. L'exception française.....	253
3.6. Quelques définitions de la laïcité.....	256
3.7. Laïciser la «laïcité française»?.....	261
3.8. Évolution de la laïcité hexagonale vers la norme internationale	262
4. Les éléments de convergence des deux modernités	266
5. La remise en cause de l'unité spirituelle de l'Occident.....	268
Conclusion.....	272

Chapitre 6

L'interprétation magistérielles des droits de la personne 275

1. Le Concile Vatican II	279
1.1. <i>Gaudium et Spes</i>	280
1.2. <i>Dignitatis Humanae Personae</i>	286
1.3. Extension de la liberté religieuse	291
1.4. Le témoignage de la Révélation	293
2. L'ancrage transcendant de la liberté religieuse	295
3. Originalité de la troisième modernité issue du Concile	300
Conclusion	303

Chapitre 7

Les trois modernités en débat..... 307

1. Le projet réel et non celui imaginé	308
2. Une proposition s'inscrivant en deçà de la norme européenne	312
3. Cinq arguments contre une mention religieuse	315
3.1. L'absence de précédent communautaire	315
3.2. Un endroit inopportun	315
3.3. Ne renforcera ni n'affaiblira le dynamisme des Églises	318
3.4. L'autorité politique ne doit pas bénéficier d'un fondement ou d'une sanction religieuse.....	318
3.5. Une atteinte au principe de non-discrimination	319
4. Sept justifications possibles de l' <i>evocatio Dei</i>	322
4.1. Une simple transposition au niveau européen des réalités nationales	323
4.2. Une valeur patrimoniale	324
4.3. En cohérence avec l'esprit qui a présidé à la naissance de l'Europe ..	327
4.4. La reconnaissance du fait historique de la contribution de la Tradition judéo-chrétienne aux droits de l'homme	328
4.5. Un rempart institutionnel contre l'universalisme abstrait	328
4.6. Une mise en garde contre l'absolutisation du pouvoir étatique	330
4.7. Le perspectivisme ne peut fonder les droits	333
5. Pourquoi le christianisme plutôt qu'une autre religion?	336
Conclusion	338

Troisième partie
LA SHOAH ET LA MODERNITÉ
À LA LUMIÈRE DE LA RÉVÉLATION

Chapitre 8

La Révélation comme dévoilement de la dignité humaine..... 340

1. Quel est l'objet de la Révélation? 341
2. L'Incarnation de l'*Imago Dei*, sommet de la dignité humaine 343
3. La Croix, une anthropologie du don de soi 346

Conclusion : le caractère transcendant de la personne et le don de soi
 comme réponse au sécularisme 351

Chapitre 9

La Shoah, le Sang de l'élection 355

1. Les limites et les dangers d'un discours sur l'Holocauste 357
2. Il n'y a unicité que du point de vue de l'élection 359
3. Auschwitz, un moment dans l'histoire du Salut 364
4. La triple fécondité théologique de la Shoah 377
 - 4.1. Le retour à la judéité pour témoigner (le Petit Israël) 377
 - 4.2. Le début de la réconciliation de la Maison d'Israël
 (le Moyen Israël) 382
 - 4.3. Des plaies de lumières refondatrices des droits fondamentaux
 (le Grand Israël) 382
5. Georges Corm :
 l'inquiétude d'une remise en cause de l'humanisme des Lumières 388

Conclusion 393

Conclusion 402

Sources bibliographiques 411

Introduction

La Shoah est le révélateur en négatif des malheurs qui guettent toute société lorsqu'elle tente de construire une humanité sur une éthique sans Dieu et/ou sans reconnaître à l'Autre une valeur absolue. Après la Shoah, la question se pose plus que jamais: comment et sur quel socle inébranlable fonder la dignité de l'homme? Qu'est-ce que l'homme¹?

Jean Dujardin

Nous sommes à un tournant où les religions, loin d'être perçues comme des traditions plus ou moins obsolètes résistant à une modernité conquérante, peuvent de plus en plus apparaître comme des ressources symboliques empêchant le politique de se muer en une simple gestion bureaucratique des aspirations individuelles et évitant à la modernité de s'autodissoudre dans un relativisme généralisé².

Jean-Paul Willaime

1. MISE EN CONTEXTE

Témoin : [...] les femmes portant des enfants étaient (toujours) envoyées avec eux au crématoire. Les enfants étaient ensuite arrachés à leurs parents à l'extérieur du crématoire et envoyés aux chambres à gaz séparément. Quand l'extermination des Juifs dans les chambres à gaz s'intensifia, on donna l'ordre de jeter les enfants directement dans les fours crématoire ou dans une fosse près du crématoire, sans être préalablement gazés.

Smirnov (procureur russe) : Comment dois-je comprendre cela? Est-ce qu'ils les jetaient vivants dans le four, ou les tuaient-ils avant?

Témoin : Ils les jetaient vivants. Dans le camp on entendait les hurlements. Il est difficile de dire combien d'enfants ont été exterminés de cette façon.

¹ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, Paris, Calman-Lévy, 2003, p. 86.

² Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, Paris, Fayard, 2004, p. 13.

Smirnov : Pourquoi agissaient-ils ainsi?

Témoin : C'est très difficile à dire. Nous ne savons pas s'ils voulaient économiser du gaz, ou si c'était parce qu'il n'y avait pas assez de place dans les chambres à gaz³.

* * *

Au cours du printemps de 1942, des centaines d'êtres humains ont trouvé la mort dans les chambres à gaz. La plupart n'avaient aucun soupçon, ils étaient en santé parfaite; les arbres fruitiers qui entouraient la maison étaient en fleurs. Ce tableau où la vie côtoyait la mort est resté gravé dans ma mémoire⁴.

Beaucoup de Juifs, plongés dans le désespoir par les persécutions qu'on leur infligeait, se sont jetés contre les fils de fer barbelés et électrifiés, se sont pendus ou ont essayé de s'enfuir, assurés d'avance qu'ils seraient abattus par les sentinelles⁵.

* * *

La persécution, puis l'anéantissement des juifs européens survinrent pendant les douze années du régime hitlérien (1933-1945). On pourrait distinguer certaines phases en *crescendo* dans l'escalade des brutalités et de la souffrance. D'abord, une première phase de persécution. Avec l'hostilité déclarée au sein de la population, les commerces juifs sont l'objet de boycotts. L'adoption de lois discriminatoires chasse les juifs de la fonction publique. Un seuil décisif est franchi en 1935 avec les lois raciales de Nuremberg qui consacrent la perte de leur nationalité allemande. Des mesures d'intimidation sont prises pour les contraindre à fuir l'Allemagne. La terrible Nuit de Cristal de novembre 1938 représente un moment où adviennent des attaques physiques à leur personne, à leurs biens et aux synagogues. Après qu'ils eurent été

³ S. Szmaglewska, *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal, Nuremberg, 1947-1949*, cité dans Erich Kulka et Ota Kraus, *The Death Factory*, Oxford, Pergamon, 1966, p. 114. Texte reproduit dans Irving Greenberg, *La Nuée et le feu*, Paris, Cerf, 2000, p. 31-32.

⁴ Rudolf Hoess, *Le Commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 1995, p. 205.

⁵ *Ibid.*, p. 174.

rassemblés dans des ghettos dès le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale à l'occasion de l'invasion de la Pologne (1 septembre 1939), suit une deuxième étape, concomitante aux déclenchements des hostilités entre l'Allemagne nazie et l'Union soviétique par l'envahissement de cette dernière en juin 1941. La période d'extermination pourrait elle-même être divisée en deux étapes successives d'exécution. Dans un premier temps, on observe les fusillades systématiques des juifs sur le front est – aussi bien les hommes que les femmes, les enfants et les vieillards. Dans un second mouvement, la mise en place progressive des chambres à gaz, d'abord dans des camions et des installations temporaires jusqu'à la construction de sites fixes (1942). Six camps d'extermination doivent être signalés, distincts à proprement parler des camps de concentration : Belsec, Chelmo, Majdanek, Sobibor, Treblinka et, de loin le plus grand, Auschwitz-Birkenau. Ainsi, sur les six millions de victimes, une partie a effectivement trouvé la mort dans les chambres à gaz mises en activité dès le printemps de 1942, alors que le destin des autres victimes fut scellé par les massacres systématiques des *Einsatzgruppen*, ces troupes SS qui liquidèrent les populations juives d'Europe orientale derrière les lignes du front à mesure que celles-ci se déplaçaient vers l'Est par la progression des troupes allemandes de la *Wehrmacht*. S'étendant sur quatre ans, la destruction systématique, bureaucratique et planifiée de la *yiddishkeit* a donc commencé dès l'été 1941 au moment de l'invasion allemande de l'Union soviétique, bien avant la construction des chambres à gaz.

* * *

Avant d'entamer une thèse sur la question brûlante du génocide, un bref rappel de la sauvagerie du massacre, de sa cruauté inouïe et de la souffrance indicible qu'il a suscité comme une vague de feu déferlant sur le continent mère de l'Occident s'imposait.

Un tel sujet ne peut être traité à la légère. Il réclame le respect avec une rare gravité. Aucune conceptualisation ne pourra jamais rendre compte de l'hécatombe de six millions d'innocentes vies juives, d'hommes, de femmes et d'enfants. Des gens ordinaires. Sans compter un nombre encore plus élevé de victimes de toutes nationalités des grands systèmes totalitaires athées du XX^e siècle.

Cette thèse a conscience de la gravité et de l'énormité du sujet abordé. La Shoah est en elle-même une immensité. Compte tenu de l'extrême lourdeur de l'événement, s'y aventurer est particulièrement risqué. Avant d'entreprendre un travail de réflexion et de théorisation d'un carnage sans précédent, il convient de prendre acte de l'indicible souffrance de l'événement. Derrière les mots et l'élaboration de la pensée, il y a toujours un risque que ceux-ci s'élèvent jusqu'à posséder en eux-mêmes une autonomie en décalage avec la troublante expérience humaine à laquelle ils se réfèrent. La conceptualisation étant porteuse d'un danger potentiel intrinsèque de déshumanisation de l'objet terrifiant qui est appréhendé, la prudence est de mise et le rappel de l'atrocité, d'entrée de jeu, essentiel.

2. CLARIFICATION TERMINOLOGIQUE

Par souci de clarté, des précisions terminologiques sont nécessaires. En premier lieu, les vocables *génocide*, *Holocauste*, *Shoah*, *judéocide*, *Solution finale*, *Événement* et *Auschwitz* seront employés dans cette thèse comme des équivalents sémantiques. Dans le contexte du présent texte universitaire, ils sont donc interchangeables. C'est le juriste juif polonais Raphaël Lemkin qui créa le mot *génocide* aux États-Unis en 1944 pour désigner la destruction systématique et planifiée d'une race, d'un peuple ou d'une nation. D'abord

apparu en 1958 sous la plume de François Mauriac⁶, le terme *Holocauste* a fait son entrée dans la culture populaire avec la diffusion en 1979 de la série américaine télévisée du même nom. Les milieux universitaires reprisent l'expression comme lorsqu'il est fait communément mention des «Holocaust Studies». Originellement synonyme de sacrifice, le mot *holocauste* renvoyait en particulier aux sacrifices des prêtres dans le Temple de Jérusalem. Dès le XIX^e siècle, *holocauste* est entendu dans le sens de génocide ou de massacre. Le mot hébreu *Shoah*, synonyme d'anéantissement ou de destruction, a été popularisé dans les années quatre-vingt par le film de Claude Lanzman du même nom.

Le mot *Auschwitz* ne doit pas induire le lecteur en erreur sur la nature et le lieu de l'extermination nazie. En effet, si Auschwitz (en fait il y avait plusieurs camps à Auschwitz dont un à Birkenau) en est venu à symboliser l'ensemble du projet nazi d'anéantissement de la communauté juive européenne, c'est en raison des dimensions colossales de celui-ci, le plus grand de tous.

En second lieu, si ces notions renvoient dans leur acception première et courante aux événements relatifs aux persécutions, puis à la volonté impitoyable d'éradication du peuple d'Israël sous le régime nazi de 1933 à 1945, elles seront parfois ici comprises dans un sens second, beaucoup plus large, en fonction de la lecture théologique et historique qui sera faite de l'événement. En effet, au-delà du judéocide proprement dit, à un niveau plus vaste et plus englobant, et fort de la perspective que nous confère la distance historique, la Shoah sera entendue comme l'essence à l'état pur, le paroxysme, le paradigme, la synthèse et le symbole emblématique d'une période historique. Celle-ci entamée en 1914 avec le déclenchement de la Première Guerre mondiale et caractérisée par le désenchantement du monde issu du mouvement de la pensée sécularisante et son corollaire inévitable, le réinvestissement du siècle par des idéologies de substitution – les totalitarismes athées communiste

⁶ François Mauriac : «L'holocauste énorme, indéfiniment ravitaillé, et auquel tous les peuples d'Europe pourvoient, huit millions d'innocents torturés et brûlés, sans compter ce que dévore la bataille», *Bloc-notes*, Paris, Flammarion, 1958, p. 11.

et nazi – pour combler le vide spirituel humainement insupportable créé par l’effondrement de la Chrétienté, dont l’humanité occidentale demeure encore à ce jour en quête d’alternative crédible et durable. En somme, ainsi comprise, la Shoah est le condensé d’une vision de l’homme et du monde – ce que les Allemands qualifient de *Weltanschauung* –, d’une époque historique clairement identifiable, l’ère des idéologies athées. En vertu de cette seconde acception, on pourra ainsi parler du «Siècle de l’Holocauste».

Georges-Elia Sarfati se fait la voix de plusieurs lorsqu’il écrit que les concepts d’*holocauste* et de *shoah* constituent deux aires sémantiques distinctes qui ne se recoupent aucunement. Selon lui, les deux mots véhiculent «deux conceptions diamétralement opposées du génocide : une conception historique et séculière, sinon causale, portée par le point de vue juif – “*shoah*” – [...] et une conception religieuse et métaphysique – “holocauste” – même inconsciemment véhiculée»⁷.

Il va même beaucoup plus loin dans son analyse lorsqu’il va jusqu’à écrire que

[p]arler de l’extermination des juifs en termes d’holocauste suggère que le national-socialisme est l’instrument de la Providence. En parler en terme de *shoah* privilégie l’explication politique et historique sur l’interprétation métaphysique, au point d’inclure dans la critique du nazisme celle de toutes les déterminations, matérielles, culturelles et intellectuelles qui l’ont rendue possible – détermination au nombre desquelles les conceptions providentialistes de l’histoire, qu’elles soient nationalistes ou théologiques, occupent une place non négligeable⁸.

Le vocable *shoah* serait donc neutre et respectueux de la sensibilité juive, alors que le second serait teinté d’une lecture théologique chrétienne. Nous ne pouvons souscrire à cette thèse. Ne serait-ce que pour la raison très simple qu’aux États-Unis le mot *holocauste* est profondément ancré dans la culture populaire tout autant qu’universitaire et qu’il est utilisé, en fait beaucoup plus fréquemment que celui de *shoah*, aussi bien chez les juifs que

⁷ Georges-Elia Sarfati, *Le Vatican et la Shoah*, Paris, Berg, 2000, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 46.

chez les chrétiens⁹. Que dire des «Holocaust Studies», de la «Holocaust Literature», voire du très officiel et renommé *Washington Holocaust Memorial Museum* parrainé aussi bien par des juifs que des chrétiens? Si nous avons opté en définitive pour une alternance des termes, c'est uniquement pour alléger le texte en réduisant les redondances. Tout simplement.

En revanche, et ce, contrairement aux vocables *shoah* et *holocauste*, celui d'*hourban* ne peut être repris que dans un sens restrictif, en référence à une culture spécifique, celle des juifs religieux traditionnalistes. Pour ces derniers, la destruction des juifs d'Europe au XX^e siècle représente un troisième *Hourban* après les destructions successives des premier et second Temples de Jérusalem¹⁰.

3. PROBLÉMATISATION

Dans la première moitié des années deux mille, au moment de la rédaction de la Constitution européenne, des députés européens et des représentants des communautés ecclésiales relayés par le Saint-Siège et des mouvements chrétiens de diverses régions du continent, ont milité en faveur d'une mention de Dieu ou des racines chrétiennes dans le préambule du projet de la Charte des droits fondamentaux. Pour les partisans d'une telle insertion, parmi les divers arguments qu'ils avancèrent, celle-ci était motivée et se justifiait par la nécessité de se prémunir d'un retour aux violations des droits de l'homme pendant l'ère des grands totalitarismes du XX^e siècle.

⁹ On pourrait citer des centaines d'ouvrages d'auteurs juifs ou chrétiens qui utilisent communément le mot *holocauste*, et ce, jusque dans leurs choix de titres. Nous nous contenterons de mentionner brièvement *Is the Holocaust Unique?* d'Alan Rosenbaum (2009), *The Holocaust in American Life* de Peter Novick (1999), *La Nuée et le feu* d'Irving Greenberg (2000) ou *L'Industrie de l'Holocauste* de Norman G. Finkelstein (2001).

¹⁰ Sur le concept d'*Hourban* et ses interprétations, on pourra consulter la revue *Sens, Les juifs religieux et la Shoah*, publiée par l'Amitié judéo-chrétienne de France, en mai 1994 ainsi que l'article de Menahem Friedmann intitulé «Les Haredim et la Shoah» publié dans la revue *Pardès*, nos 9-10 (1989), p. 148-177.

Ainsi, à titre d'exemple, la *Charte de Subiaco* formulait le problème en ces termes :

La récente histoire européenne a amplement démontré comment toute conception réductrice de la personne humaine est à l'origine d'épouvantables catastrophes. L'écroulement tragique des grandes idéologies du XX^e siècle a été indubitablement causé par un «déficit anthropologique» aboutissant à des systèmes économiques et politiques oppressifs et totalitaires. L'illusion de libérer l'homme en le libérant du besoin de Dieu et de toute référence transcendante, a engendré une déshumanisation capable de violences inouïes [...] Sans un retour à l'humanisme basé sur la personne, qui considère tout être humain comme porteur naturel de droits, tout projet de redépart de l'Europe demeurera illusoire et velléitaire¹¹.

Ce plaidoyer récent fait écho aux prises de position du Saint-Siège en la personne de Jean-Paul II :

Le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme : s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes. Leurs intérêts de classe, de groupe ou de nation les opposent inévitablement les uns aux autres. Si la vérité transcendante n'est pas reconnue, la force du pouvoir triomphe, et chacun tend à utiliser jusqu'au bout les moyens dont il dispose pour faire prévaloir ses intérêts ou ses opinions, sans considération pour les droits des autres. Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible et, précisément pour cela, de par sa nature même, sujet de droits que personne ne peut violer, ni l'individu, ni le groupe, ni la classe, ni la nation, ni l'État. La majorité d'un corps social ne peut pas non plus le faire, en se dressant contre la minorité pour la marginaliser, l'opprimer, l'exploiter, ou pour tenter de l'anéantir¹².

Deux idées sont ici postulées. Une première, selon laquelle l'anthropologie des Lumières serait de fait responsable de l'avènement des régimes nazi et communiste; une seconde, selon laquelle les droits

¹¹ Les actes du colloque de Bruxelles, *Dieu a-t-il sa place en Europe? Liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe réunifiée*, Parlement européen, 3 avril 2003, édités par l'Association pour la Fondation de Service Politique, Revue Liberté politique, Paris (octobre 2003), p. 271 et 273.

¹² Jean-Paul II, *Centessimus Annus*, n. 44, dans *La Splendeur de la Vérité, sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*, Montréal, Paulines, 1993, n. 99.

fondamentaux de la personne serait mieux assurés s'ils étaient réinsérés dans un horizon transcendant. On le voit bien, il s'agit en fait de deux thématiques s'inscrivant dans une dépendance réciproque. Bien qu'elles se distinguent, la première se justifie en référence à la seconde.

Au moment même où se mobilisaient divers groupes en faveur d'une inscription transcendante des droits, une opposition, voire une indignation, se manifestait contre un tel projet d'*evocatio Dei* au nom du respect de la laïcité :

Je ne crois pas qu'il faille citer Dieu dans la Constitution européenne. [...] J'ajoute que le principe de séparation des Églises et de l'État, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, qui est essentiel pour le respect de la laïcité à la française, doit nous faire prendre garde à tout ce qui pourrait apparaître comme un mélange des genres¹³.

Nous sommes manifestement en présence de deux interprétations divergentes des droits fondamentaux. Selon la première version, la reconnaissance du caractère transcendant des droits est nécessaire pour consolider les droits de l'homme hors de l'arbitraire de l'État. L'histoire moderne récente est convoquée à la barre pour cautionner cette interprétation. Par contre, en vertu de la seconde lecture, une référence d'ordre religieux porterait un préjudice grave à l'un des principes fondamentaux de la modernité politique, la non-discrimination et la nécessité pour l'État de demeurer rigoureusement neutre pour ce qui est des diverses options spirituelles.

En arrière-plan à ces diverses positions se pose *l'enjeu fondamental du statut du religieux en modernité*. Autrement dit, les relations Église-État ou plus globalement, ce que nous appelons le «problème théologico-politique», soit le rapport de la conviction religieuse avec l'ordre politique de notre temps.

Quelle place doit-on accorder aux communautés religieuses et à la croyance dans la société moderne, démocratique, pluraliste, libérale ou républicaine, engagée en faveur de la défense et de la promotion des droits fondamentaux de la personne? Que faire de Dieu à l'époque moderne? Question purement individuelle ou source de la dignité humaine?

¹³ Nicolas Sarkozy cité dans Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, Paris, Seuil, 2004, p.147.

Notre hypothèse de travail – la thèse qu’il faudra mettre à l’épreuve et que nous tenterons de démontrer : *la Shoah représente un moment dans l’histoire du Salut, c’est-à-dire qu’elle est porteuse d’un contenu éthique, d’un message moral en lien avec le contenu de la Révélation qui interpelle avec force et urgence la conscience moderne*, et que, à ce titre, *l’Holocauste représente une invitation à une refondation transcendante des droits de la personne*. La Shoah constituerait ainsi un *kairos*, elle représenterait une occasion à saisir pour une critique lucide des apories de la modernité issue des Lumières pour un renouvellement de la pensée théologico-politique. En d’autres termes, cette thèse soutiendra que le judéocide apporte une réponse au rôle que la Transcendance peut jouer dans les sociétés modernes.

Nous sommes convaincus que la Shoah est porteuse dans ses entrailles d’un projet de refondation de la modernité politique. Il revient à notre génération de saisir cette occasion historique offerte par l’Holocauste. Nous nous situons ainsi dans le sillage de la pensée de Leo Strauss pour qui l’expérience juive en modernité offre un appui privilégié à la réflexion philosophique et théologique sur l’ordre politique contemporain :

L’intérêt premier de Strauss pour le théologico-politique est donc en rapport avec ce qui est appelé le «problème juif» ou la «question juive» [...] La condition juive est emblématique d’un problème plus large de la modernité, à savoir celui des rapports entre la religion et la politique, entre la théologie et la philosophie¹⁴.

Ce projet de refondation ne découle ni d’un préjugé personnel, ni d’une utopie constructiviste particulière, mais de l’expérience douloureuse de la Shoah dans la chair du XX^e siècle. C’est l’Holocauste qui nous y invite. Cette «invitation», c’est ce que nous désignons par la «Shoah, moment dans l’histoire du Salut», c’est-à-dire une interpellation résultant d’une conjoncture historique particulière reposant sur le triangle synergique que constituent les trois événements et piliers que sont l’Holocauste, la *Déclaration universelle des droits de l’homme* et le Concile Vatican II.

¹⁴ Daniel Tanguay, *Leo Strauss*, Paris, Grasset, 2003, p. 350.

4. OBJECTIFS DE LA THÈSE

La thèse comporte cinq objectifs. Ils sont cumulatifs au sens où les développements subséquents reposent sur les acquis du savoir des chapitres antérieurs et sur l'atteinte préalable des premiers objectifs. Il est donc nécessaire de lire la thèse dans son ordre de présentation. Nous présentons les objectifs dans l'ordre chronologique selon la démarche adoptée par la thèse, laquelle est structurellement divisée en trois parties : Shoah, modernité et Révélation.

1. Dans la première partie de la thèse, *proposer une première lecture de l'Holocauste* à partir de la convergence de quatre traditions intellectuelles, respectivement celles du *pessimisme culturel*, de la *religion politique*, de la judéophobie comme *rejet de la modernité* et du génocide comme *récusation de la Transcendance judéo-chrétienne*.

2. Dans la seconde partie, selon une approche comparative, soutenir la *thèse de l'existence de deux paradigmes distincts de modernité*, respectivement ceux incarnés par les États-Unis et la France.

3. Suggérer une interprétation de la signification historique du Concile Vatican II comme l'avènement d'une *troisième proposition de modernité*, alternative ou complémentaire aux modèles français et américain.

4. En réinsérant notre lecture de l'Holocauste dans la perspective plus vaste de la Révélation, nous pourrions alors définir dans la troisième partie la Shoah comme un «moment dans l'histoire du Salut».

5. À partir de la théorie des trois modernités et de l'interprétation de la Shoah comme «moment de l'histoire du Salut», nous serons alors en mesure de conclure la thèse en affirmant que l'Holocauste représente un *Mémorial de Sang refondateur des droits de la personne humaine*.

En un certain sens, on pourrait dire que ce cinquième objectif constitue en fait le seul et unique de la thèse. C'est la finalité de la dissertation, son sommet. Comme son titre l'indique, c'est ce que nous voulons prouver, c'est ce

qui donne sens à l'ensemble de notre démarche et unifie les diverses composantes de la présentation. Les quatre objectifs précédents sont loin d'être banals, on ne serait en réduire l'importance, ils peuvent d'ailleurs se justifier en eux-mêmes au sens où ils présentent une cohérence interne forte. Nous espérons qu'ils jettent un regard neuf sur la thématique qu'ils abordent. En revanche, la première partie de la thèse, pour essentielle qu'elle soit pour préparer les chapitres subséquents, ne prétend pas apporter une contribution majeure au progrès des connaissances, si ce n'est que marginalement, comme en témoignent nos sources bibliographiques et nos citations. L'innovation et la nouveauté n'adviennent que dans les seconde et troisième parties. Cette nouveauté est quadruple : elle procède de (1) notre théorisation des «trois modernités»; de (2) notre interprétation de l'Holocauste comme «moment de l'histoire du Salut»; puis (3) comme «Mémorial de Sang fondateur»; et enfin, (4) du «triangle synergique» postulé entre le judéocide, la Déclaration de 1948 et Vatican II¹⁵. Ces quatre concepts renvoient à notre lecture de l'histoire moderne à l'intérieur de laquelle la Solution finale représente un moment charnière, une rupture de civilisation, un point de basculement à partir duquel il est, croyons-nous, possible de jeter un regard global neuf sur l'expérience de l'homme en modernité. Autrement dit, Auschwitz, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et le Concile Vatican II font figure de synergie interprétative d'un nouveau départ possible pour le projet de la modernité. L'expérience génocidaire n'invalide pas la modernité, elle ne la discrédite pas, mais elle la relance sur des bases spirituelles nouvelles.

¹⁵ Il y a peut-être deux autres éléments dignes de mention, mais qui ne relèvent pas à proprement parler d'une conceptualisation nouvelle : celui d'avoir *intégré* en une seule étude des éléments et des perspectives en apparence aussi isolés et disparates les uns des autres; et deuxièmement, la *systématisation*, c'est-à-dire le fait d'avoir présenté sous la forme d'un seul texte continu de quelque 400 pages les ramifications qui découlent des diverses problématiques abordées.

5. MÉTHODOLOGIE

À ceux qui s'étonneront que le judéocide puisse être un objet de réflexion théologique, il doit être rappelé que les conciles successifs ayant élaboré la dogmatique chrétienne ne procédaient pas différemment. L'objet des débats tenus lors des conciles, et avant eux, les polémiques engageant les efforts de réflexion et de codification des Pères de l'Église, constituaient des réponses théologiques à des crises historiques spécifiques : «L'élaboration théologique [...] est d'abord le fruit d'une méditation sur l'histoire et non le résultat de déductions systématiques de principes¹⁶.» Elles équivalaient à un investissement de la théologie dans le siècle, dans le monde d'ici et de maintenant :

La réflexion théologique se développe, ou à partir de la confrontation avec la philosophie, c'est-à-dire avec l'univers des idées et de la culture, ou à partir des événements de l'histoire qui affectent la vie humaine, celle des individus, celles des peuples, celle des sociétés. Je suis frappé depuis longtemps par ce fait que la théologie de la Rédemption qui n'a pas hésité à se confronter avec ceux qu'on appelle les maîtres du soupçon : Nietzsche, Freud et Marx, ne s'est pas confrontée à la Shoah alors que cet événement pose des questions autrement redoutables. Une telle confrontation des événements et de la pensée se situe dans le droit-fil de la manière biblique de nous révéler la Parole de Dieu. La Révélation, en effet, n'est pas le fruit d'un développement «systématique», elle se manifeste au cœur d'une histoire [...] C'est l'histoire elle-même qui devient «Révélation»¹⁷.

Cette thèse de doctorat s'inscrit dans la perspective offerte par la théologie catholique. À cet égard, un théologien catholique a une responsabilité ecclésiale. Ses réflexions se veulent une inscription dans une Tradition particulière, dans un dialogue permanent avec elle, dans un cadre à l'intérieur duquel il est possible de construire, de prolonger, de poursuivre, de renouveler. Celle-ci n'est point un carcan, mais un tremplin vers l'universel, l'occasion de s'insérer dans une grande histoire plusieurs fois millénaires où il peut

¹⁶ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

rencontrer d'autres penseurs avec lesquels il partage l'essentiel d'une foi commune, centre de gravité de son existence. Nous déposons donc nos réflexions dans le grand Réceptacle de l'Église pour enrichir son patrimoine. Il lui reviendra de ne retenir que ce qui lui agréé.

En termes de discipline académique, nous situons notre réflexion en théologie politique, cette dernière étant elle-même une partie intégrante de la théologie morale. La théologie politique peut être définie différemment. Pour Daniel Tanguay, «la théologie politique est déduite des enseignements politiques contenus dans la religion de la révélation»¹⁸. Pour John Courtney Murray, cette discipline se définissait par la théologie de l'Église à l'égard de l'ordre temporel¹⁹. Autrement dit, on pourrait aussi caractériser ce domaine de réflexion comme celui des rapports entre l'Église et l'État. Les grandes thématiques structurantes que l'on retrouvera dans cette thèse, telles que les interprétations des droits de l'homme, de la Shoah comme extermination du peuple théophore par un pouvoir néo-païen, la question de la modernité, les ressorts spirituels du nazisme, la liberté religieuse, la sécularisation, la laïcité ou la façon par laquelle la Révélation affecte l'histoire humaine, etc., sont tous des thèmes qui se situent à la conjonction du politique et du théologique.

Enfin, cette thèse emprunte largement à l'histoire des idées. Il est nécessaire que la réflexion en cette discipline s'appuie et se développe constamment en fidélité aux textes et dans le dialogue permanent avec une variété d'auteurs, d'où le volume considérable de nos citations.

6. STRUCTURE ET SURVOL DE LA THÈSE

La thèse comporte neuf chapitres. La première partie propose une lecture de la Shoah; la seconde, de la modernité; la troisième, une interprétation théologique du judéocide.

¹⁸ Daniel Tanguay, *Leo Strauss*, p. 18.

¹⁹ Thomas P. Ferguson, *Catholic and American. The Political Theology of John Courtney Murray*, Kansas City, Sheed et Ward, 1993, p. 19.

Le premier chapitre présente deux lectures opposées et rivales de l'histoire moderne au regard des droits de l'homme. Selon la première interprétation, communément admise, les Lumières représentent le berceau des droits de l'homme. Selon la seconde lecture, les causes historiques des grands totalitarismes athées du XX^e siècle trouvent leurs sources dans l'anthropologie déficiente des Lumières et l'effondrement de la Chrétienté.

Le second chapitre raconte le passage dans l'histoire de l'Église d'une théologie du rejet de l'Alliance d'Israël à celle de sa reconnaissance jusqu'à sa consécration officielle dans le document *Nostra Aetate* du Concile Vatican II. Ce chapitre revêt un double intérêt. D'une part, la première théologie du judaïsme associée à l'antijudaïsme chrétien traditionnel est un paramètre constant du débat sur les sources potentielles de la persécution, puis de l'extermination des juifs. D'autre part, en reconnaissant l'élection divine du peuple juif, *cette nouvelle théologie chrétienne ouvre la voie à une lecture théologique du judéocide.*

Le troisième chapitre consiste en une réflexion sur le rapport complexe, ambigu et contradictoire que le nazisme entretient avec la modernité. Nous rendrons compte des débats passionnés de la littérature sur la question ainsi que les diverses positions que l'on y retrouve. Nous tâcherons d'offrir un résumé sur les convictions religieuses des hauts dignitaires nazis. Finalement, nous justifierons notre choix en faveur de l'interprétation du nazisme comme *pessimisme culturel et religion politique*. Le premier se réfère aux sources idéologiques du nazisme et le second, à ce que le nazisme a incarné dans la concrétude du siècle.

Le quatrième chapitre expose deux interprétations possibles de l'antisémitisme moderne et des mobiles sous-jacents à l'Holocauste. La première lecture insiste sur l'identification des juifs à la modernité. La seconde, sur une récusation de la Tradition judéo-chrétienne.

Le cinquième chapitre pose l'hypothèse qu'il existe dans la fibre de l'histoire de l'Occident, depuis l'avènement du monde moderne jusqu'à

aujourd'hui, deux interprétations opposées et rivales de la modernité. En faisant procéder de Dieu les droits de l'homme, le modèle américain insiste sur la *continuité* entre Tradition chrétienne et modernité. En rompant avec toute référence transcendante, le paradigme français souligne sa *discontinuité* par rapport au christianisme et tente de refouler l'expression du religieux à la seule sphère privée. La première modernité procède d'un fondement transcendant des droits, alors que la seconde en fait une lecture purement immanente.

Le sixième chapitre expose la doctrine magistérielle en matière des droits de l'homme, élaborée à l'occasion du Concile Vatican II. Cette interprétation représente, selon nous, un dépassement des apories de la modernité française et un approfondissement de la modernité américaine.

Le septième chapitre met les trois modernités des deux précédents chapitres en discussion et en dialogue. Le débat constitutionnel européen sur une référence à Dieu ou au christianisme en sert de prétexte pour mettre en lumière les arguments des uns et des autres. Il procède aussi de la conviction que les diverses positions ont été obscurcies jusqu'à les rendre inintelligibles pour les tenants des camps adverses, faute d'une distinction claire entre nos trois interprétations des droits de l'homme.

Le huitième chapitre propose, dans son récit en deux moments – Incarnation et Croix –, une interprétation de la Révélation comme dévoilement de la dignité humaine. Ce sens chrétien de la personne sera par la suite repris comme fondement interprétatif des droits de la personne.

Le neuvième chapitre clôt la thèse comme un sommet où notre interprétation de la Shoah et notre thèse des trois modernités sont juxtaposées à la lumière de la Révélation. De ce réaligement en trois séquences – Shoah, modernité et Révélation, correspondant respectivement aux trois grandes parties de la thèse – résulte une lecture de l'Holocauste comme «moment de l'histoire du Salut» et «Mémorial de Sang fondateur des droits de l'homme». La Shoah devient un lieu de dévoilement et une invitation de reprise des droits de la personne humaine ordonnée à la Révélation.

Chapitre 1

Deux interprétations conflictuelles des Lumières, deux lectures concurrentes de l'histoire moderne

L'opposition du christianisme et du libéralisme présente un caractère particulier. Le libéralisme [...] a une date de naissance : c'est le projet de la philosophie des Lumières, dont la Révolution française représente le premier essai de réalisation globale et conséquente²⁰.

Hervé Savon

Le thème de l'histoire moderne. La dialectique auto-destructrice de l'humanisme s'y déploie : la proclamation de l'homme sans Dieu et se dressant contre Dieu, la négation de l'image et de la ressemblance divines dans l'homme conduit à la négation et à la destruction de l'homme²¹.

Nicolas Berdiaev

L'objet du présent chapitre consistera à présenter successivement deux historiographies opposées des Lumières et de l'histoire moderne. La première interprétation – les Lumières comme émancipation de l'obscurantisme de l'Église et source philosophique des droits de l'homme – nous est tous familière. C'est celle enseignée dans les écoles et les universités, celle qui s'est peu à peu implantée dans les esprits, jusqu'à devenir un lieu commun de la culture contemporaine. Le Siècle des Lumières représenterait un moment de rupture avec un Moyen Âge, époque des ténèbres, règne de l'alliance du trône et de l'autel, caractérisé par la répression politique et religieuse. La civilisation moderne contemporaine, libre et démocratique, tolérante et plurielle, égalitariste et ouverte sur l'avenir, perpétuellement critique d'elle-même,

²⁰ Hervé Savon, «Présentation», dans Alain Dierkens (éd.), *Problèmes d'histoire des religions*, «Le Libéralisme religieux», vol. 3, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992, p. 8.

²¹ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985 (1924), p. 25.

respectueuse de la science, serait essentiellement le fruit des idées de l'Europe du XVIII^e siècle.

La seconde lecture insiste sur la responsabilité des Lumières dans les causes historiques ayant conduit aux totalitarismes athées et à l'Holocauste. Elle impute à la pensée des XVII^e et XVIII^e siècles une conception déficiente de la subjectivité qui aurait culminé dans le génocide. Deux séries d'auteurs sont associées à cette position. Les premiers à s'exprimer chronologiquement appartiennent au milieu ecclésial. Dès le XIX^e siècle, le Magistère a émis de sérieuses mises en garde et prononcé de sombres pronostics. Dans le domaine théologique ou religieux, on pourra mentionner Fiodor Dostoïevski, Nicolas Berdiaev, Jacques Maritain, Henri de Lubac, Augusto Del Noce, Jean-Paul II, Rocco Buttiglione et très récemment Georges-Marie Cottier²². Dans le champ philosophique, Frédéric Nietzsche, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Leo Strauss et Eric Voegelin pour ne retenir que les plus importants, ont posé un regard critique sur les Lumières. Enfin, cette seconde interprétation des Lumières, minoritaire en Europe, a fait d'importantes percées dans la culture américaine au cours des dernières décennies, en particulier dans les milieux gravitant autour de la droite conservatrice.

Avant de présenter ces deux lectures rivales des Lumières, nous tâcherons de proposer une première définition de la modernité et des concepts qui lui sont apparentés.

1. DÉFINITIONS CONCEPTUELLES

Dans la première partie de ce chapitre, nous définirons les notions de laïcisation, de sécularisation, d'autonomie, de sécularisme, de libéralisme et de droits de l'homme. Nous serons alors en mesure de récapituler en précisant ce que constitue l'idée de modernité.

²² Cardinal Georges-Marie Cottier, *Vous serez comme des dieux*, Paris, Parole et Silence, 2008.

1.1. Laïcisation et sécularisation

Souvent objet d'amalgames malencontreux, le concept de *sécularisation* doit être clairement distingué de celui de *laïcisation*, comme d'ailleurs ceux de *sécularisme* et de *laïcité*, car les aires sémantiques qu'ils recouvrent ne se recoupent aucunement²³.

Socle des droits fondamentaux, d'une société libre et respectueuse de la dignité humaine, la *laïcité* va au-delà de la nécessaire distinction du spirituel et du temporel, elle se rapporte à une certaine articulation des rapports de l'Église et de l'État reposant sur la reconnaissance réciproque et le respect effectif de *l'autonomie* de l'une et de l'autre. Il y a donc au cœur du dispositif laïque, l'idée d'une *autolimitation de chacun des deux domaines*. Bref, la *laïcité*, c'est le principe de la *double autonomie* qui résulte en une double autolimitation. La *laïcisation* est le processus historique conduisant à l'instauration de la *laïcité*. Si la *sécularisation* est hostile au christianisme, il en va tout autrement de la *laïcisation*. Celle-ci se différencie fortement du *laïcisme*: cette dernière notion étant synonyme d'une relégation du religieux dans la sphère privée assortie d'une neutralisation axiologique de la sphère publique. En raison de son importance, la question de la *laïcité* fera l'objet d'un traitement séparé au chapitre cinq où l'on présentera diverses formules de *laïcité*.

Le concept de *sécularisation* a retenu l'attention autant des sociologues²⁴ que des politologues²⁵.

²³ Pour une tentative de définition des concepts apparentés à la notion de modernité, cf. notre article, Martin Poëti, «Les États-Unis et la France, deux modernités rivales, deux laïcités fondatrices des droits fondamentaux», *Gregorianum*, vol. 89, no 3 (2008), p. 594-616.

²⁴ Jean-Louis Ormières, *L'Europe désenchantée*, Paris, Fayard, 2005; Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996; Malcom B. Hamilton, *The Sociology of Religion*, London, Routledge, 1995; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Mark Chaves, «Secularization as Declining Religious Authority», *Sociological Forces*, no 72 (1994), p. 749-774; Olivier Tschannen, «The Secularization Paradigm: A Systematization», *Journal for the Scientific Study of Religion*, no 30 (1991), p. 395-415; Phillip Hammond (éd.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985; Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Jean-Louis Ormières distingue trois types de sécularisation : celle qui relève du pouvoir politique; celle qui concerne l'épuisement progressif observé de la pratique religieuse et de manière générale l'influence de l'Église sur la formation des valeurs et des idées – la déchristianisation; et troisièmement, la privatisation des croyances, soit le refoulement du discours religieux hors de l'espace public et social²⁶. Selon cette définition en trois éléments, le premier concerne la sphère politique, le second renvoie à la culture et le troisième peut affecter les deux domaines.

Quant à Michel Winock, il propose une définition de la sécularisation où la distinction des deux sphères, politique et sociale, n'est pas claire. Il parle de «[...] la sécularisation, c'est-à-dire le passage d'une société religieuse et sacrée à un monde temporel en partie déchristianisé, désacralisé en tout cas»²⁷.

Une des références classiques sur la question est la lecture proposée par Françoise Champion²⁸. Celle-ci distingue la sécularisation qui caractériserait la relation historique des Églises et de l'État dans les pays protestants du Nord de l'Europe et la laïcisation qui serait celle des cultures catholiques du Sud du continent. Cette interprétation a le mérite de mettre en lumière les évolutions distinctes du monde catholique et protestant dans leurs rapports entre les Églises et l'État tout en soulignant les similitudes des pays de chacun des deux blocs. En raison de la Réforme, les Églises protestantes auraient accompagné les transformations progressives des États dans une adaptation constante à la modernité durant une longue période. À l'opposé, la résistance résolue de

²⁵ Pippa Norris et Ronald Inglehart, *Sacred and Secular*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Michaël Foessel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault D'allonnes (dir.), *Modernité et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2007; Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, Paris, J. Vrin, 2002; Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999; Michel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998; Seyla Benhabib, «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», dans Craig Calhoun (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1991, p. 73-98; Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

²⁶ Jean-Louis Ormières, *L'Europe désenchantée*, p. 8-9.

²⁷ Michel Winock, *La Belle Époque. La France de 1900 à 1914*, Paris, Perrin, 2002, p. 214.

²⁸ Françoise Champion, «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Églises-État dans l'Europe communautaire», *Le Débat*, no 77 (novembre-décembre 1993), p. 46-72.

l'Église catholique au changement et son emprise sociale auraient culminé dans une laïcisation où la distinction des deux sphères était cruciale pour la modernisation.

Comme philosophe politique, Hannah Arendt retient une définition très politique de la sécularisation :

La sécularisation, tout d'abord, a une acception politique aussi bien que relative aux contenus de l'esprit, et celles-ci ne sont pas nécessairement identiques. Du point de vue politique, la sécularisation signifie seulement que les croyances et les institutions religieuses n'ont pas d'autorité contraignante, sur le plan public, et que, réciproquement, la vie politique n'a pas de sanction religieuse²⁹.

Cette distinction entre une sécularisation *politique* ou *institutionnelle* et *sociale* ou *culturelle* est fréquente dans la littérature. D'emblée, pour des raisons de clarté, nous avons précisé qu'il nous semble préférable d'utiliser le concept de laïcisation pour désigner cette première dimension. Ainsi ce que certains désignent, comme Jean-Louis Ormières ou Hannah Arendt, de sécularisation du pouvoir politique se rapporte, pour nous, à la notion de laïcisation. On peut dès lors restreindre l'usage du mot sécularisation à un phénomène de culture ou de société, distinct de la sphère politique.

Cette distinction entre les dimensions *politique* et *sociale* est importante, car trop d'auteurs confondent le rapport État-Église et celui entre société-Église. Une société peut en effet être très religieuse, tout en ayant un État laïque. La laïcité de l'État ne concerne en aucune façon la sécularisation de la société. Ce sont deux phénomènes différents. La culture américaine est religieuse, mais l'État est laïque au sens précédemment défini, c'est-à-dire que les religions et l'État sont autonomes dans leur domaine propre.

Quelle est la cause, le ressort de la sécularisation? Les auteurs ne s'accordent pas. Ainsi, pour Max Weber, c'est la rationalisation, alors que pour Jean-Louis Ormières et Nicolas Berdiaev, c'est l'individualisme qui est mis en

²⁹ Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 2006, p. 122.

cause³⁰. Cette différence est cruciale et risque de conduire logiquement à des lectures opposées de la sécularisation. En effet, si celle-ci est induite par la rationalisation, doit-on en conclure que la science aura raison des religions? On peut probablement voir dans cette théorie un préjugé sur une incompatibilité de principe entre la science moderne et le phénomène religieux.

Nous ne pouvons donc pas souscrire à la thèse, en partie défendue par Carl Schmitt³¹ et Karl Löwith³², selon laquelle la portée du changement induit par la sécularisation ne serait pas aussi substantielle que l'imaginent ses partisans, les concepts modernes du politique, de la philosophie de l'histoire, du droit ou de la métaphysique demeurant dans les faits dans la dépendance de la pensée chrétienne. Selon cette interprétation, la sécularisation se réduirait à une transposition de catégories théologiques dans des formes profanes : «Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés³³.» Ou encore : «Toute la philosophie de l'histoire devient totalement dépendante de la théologie, c'est-à-dire de l'interprétation de l'histoire comme histoire du Salut³⁴.» Soucieuse de rendre compte de l'originalité et de la légitimité propre à la modernité, cette thèse a été vivement contestée par Hans Blumenberg³⁵. C'est précisément dans le but de se distancier du débat sur la sécularisation que Marcel Gauchet préfère l'expression «sortie de la religion»³⁶. En dépit de ces critiques, nous croyons pertinent l'usage du concept de sécularisation compris comme autonomisation. Certes, une époque historique n'est jamais en rupture complète avec celle qui l'a précédée; un lien de dépendance perdure inévitablement. Toutefois, dans le contexte spécifique du lien entre christianisme et autonomie, la prise de

³⁰ Cf. Max Weber, *Sociologie des religions*; Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*; Jean-Louis Ormières, *L'Europe désenchantée*.

³¹ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

³² Karl Löwith, *Histoire et salut*, Paris, Gallimard, 2002.

³³ Carl Schmitt, *Théologie politique*, p. 46.

³⁴ Karl Löwith, *Histoire et salut*, p. 21.

³⁵ Cf. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*.

³⁶ Cf. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* et *La Religion dans la démocratie*.

conscience d'une ascendance ne doit pas occulter la césure spirituelle fondamentale qui est en cause.

Le théorème de la sécularisation peut présenter un certain nombre de problèmes. Premièrement, s'il insiste trop sur l'idée de rupture et d'époque nouvelle, il risque d'occulter les sources chrétiennes de la modernité – comme si la sécularisation jouissait d'une légitimité propre et irréductible au christianisme. Deuxièmement, il ne doit pas surestimer le degré de christianisation antérieure à l'avènement du monde moderne. Entre la chute de l'Empire romain et la Révolution française, il y a des époques ou des secteurs de la culture moins christianisés que d'autres. On doit donc se prémunir d'une vision homogène d'un christianisme «plein» et omniprésent. Il y a des variations importantes selon les cultures et les périodes. Troisièmement, avec l'avancée de la science et la généralisation de l'éducation, la théorie de la sécularisation reposait fréquemment sur la croyance d'un affaiblissement constant du religieux jusqu'à son extinction définitive. Or, la réalité contemporaine invalide cette lecture d'au moins deux manières différentes. D'une part, on observe la persistance et la vigueur du christianisme dans plusieurs cultures d'Occident, les cas les plus exemplaires étant sans doute les États-Unis et la Pologne. D'autre part, là où le christianisme s'est considérablement dissipé, comme en Europe occidentale, on constate la résurgence de nouvelles religiosités, notamment sur la forme des sectes et du *New Age*.

Pour toutes ces raisons, dans une perspective exclusivement sociologique, nous définissons la sécularisation comme le dépérissement progressif du christianisme comme socialement structurant. Autrement dit, le christianisme demeure significatif pour bon nombre de personnes, mais il relève désormais de l'option individuelle. Le droit positif n'est désormais plus aligné sur des considérations religieuses.

Il y a une «sécularisation» induite par la Tradition judéo-chrétienne et une sécularisation anti-judéo-chrétienne. Manifestement, à moins d'indications

contraires, l'emploi du concept de sécularisation dans cette thèse renvoie à la seconde.

Cette première «sécularisation» judéo-chrétienne a connu un certain nombre d'étapes. Celle-ci commence avec le monothéisme qui siphonne le sacré de l'immanence pour se l'approprier exclusivement. L'homme seul ne demeure sacré que dans la mesure où il est lui-même le reflet de la divinité et qu'il est dépositaire de l'étincelle divine. L'immanence, désormais vidée des forces maléfiques, voit son autonomie et sa rationalité confirmées, ce qui en retour ouvre la voie à la science désormais capable d'objectiver des phénomènes cycliques dont la compréhension est accessible à la raison humaine. Elle se poursuit avec le triomphe du christianisme dans l'Empire romain qui désacralise le politique en retirant à l'empereur le culte qu'on lui vouait alors. Tel pourrait être le bref résumé d'une «sécularisation judéo-chrétienne» ouvrant la voie à la modernité scientifique et politique³⁷. Dans le cadre de cette thèse cependant, nous privilégierons la définition de la sécularisation comme le passage du christianisme à une certaine interprétation de la modernité caractérisée par sa fermeture progressive à la transcendance.

Pour comprendre le ressort philosophique de la sécularisation antichrétienne, il convient d'interroger l'idéologie qui lui est sous-jacente, le sécularisme.

1.2. Autonomie et sécularisme

Il est possible de comprendre le concept d'*autonomie* de deux façons divergentes. Selon la première lecture, l'autonomie désigne la libre acceptation par un sujet de ses normes de vie et d'éthique. C'est la liberté inhérente à chaque personne de choisir la conception de la vie bonne qui lui convient.

³⁷ «On peut aisément considérer la doctrine chrétienne de l'Incarnation comme la réintroduction du sacré dans le monde. Bien que l'on puisse aussi la concevoir comme l'affirmation divine de la valeur intrinsèque du monde, et sous cette forme elle a bien été un élément essentiel dans le processus de sécularisation [...] Ce que je veux soutenir, c'est que la transcendance de Dieu, si elle est pensée jusqu'au bout, doit conduire à la sécularisation», cf. Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 73.

Selon la seconde lecture, l'autonomie est synonyme de *sécularisme* et correspond à la philosophie morale née au Siècle des Lumières qui se définit par la croyance que l'homme est la source de ses propres normes morales. Comme le rappelle Hannah Arendt, la modernité débute au moment où «l'homme s'est dégagé du prétendu “ordre du monde”, quand il est apparu “comme un être émancipé et complètement autonome, portant sa dignité en lui-même sans référence à quelque ordre plus vaste et global”»³⁸. Dans *L'Ère de l'individu*, Alain Renaut abonde dans le même sens : «[L]’autonomie consiste à faire de l’humain lui-même le fondement ou la source de ses normes et de ses lois, en tant qu’il ne les reçoit ni de la nature des choses, comme chez les Anciens, ni de Dieu, comme dans la tradition chrétienne³⁹.»

Il s'agit donc d'une anthropologie spécifique et d'une conception particulière de la liberté. Contrairement à l'Antiquité grecque où l'homme était appelé à s'insérer dans un ordre de finalités éthiques définies par le cosmos ou encore, à la Chrétienté médiévale d'un Dieu transcendant invitant la personne à la sainteté, l'individu est, selon le sécularisme, doté d'une souveraineté morale – il s'érige en instance de définition du bien et du mal – dans le contexte d'un monde tenu pour éthiquement neutre ou désenchanté.

Quant au concept apparenté de *sécularisation*, il se réfère au processus historique recouvrant la naissance et le développement du sécularisme. De ce point de vue, le sécularisme est le moteur historique de la sécularisation. Autrement dit, la sécularisation constitue le récit de l'émergence, puis de l'avancement et enfin de la généralisation, au sein de la civilisation occidentale, d'une interprétation de l'homme en rupture avec celle qui avait prévalu jusqu'alors dans l'Antiquité culturelle grecque, puis du Moyen Âge chrétien et qui se définit par sa volonté de fonder un humanisme faisant de l'homme la mesure de tout. Rejetant toute forme d'hétéronomie présumée, que ce soit le

³⁸ Alain Renaut et Lukas Sosoe, «Hannah Arendt et l'idée moderne du droit», dans *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 195.

³⁹ Alain Renaut, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 84; voir aussi p. 14, 53, 105 et 258.

Cosmos des Grecs ou le monothéisme judéo-chrétien, l'homme doit désormais être la source de ses propres valeurs, il doit se créer lui-même, il est l'auteur de son propre devenir et toute référence éthique extérieure à lui-même est rejetée à titre d'aliénation incompatible avec sa liberté propre. Commentant son livre *Le problème de l'athéisme*, publié en 1964, Augusto Del Noce écrira :

Il me parut nécessaire de définir l'histoire contemporaine comme époque de l'expansion de l'athéisme. Pour désigner la même chose, je préfère parler aujourd'hui d'«époque de la sécularisation», me servant ainsi d'une expression devenue courante. Sécularisation et athéisme sont assurément les deux faces d'une même médaille [...] le terme de sécularisation exprime ce que cette époque veut être – un processus vers une situation où l'on pourra dire que Dieu a disparu sans laisser de traces⁴⁰.

Certes, le sujet autonome peut accepter des normes, mais celles-ci ne sauraient lui être imposées de l'extérieur, elles doivent être élaborées par lui-même et acceptées librement. D'où le concept d'*auto-nomie*, le sujet se donnant à lui-même ses propres normes ou *nomos*. Cette seconde définition de l'autonomie est l'équivalent de sécularisme.

Dans cette nouvelle perspective moderne, les critères usuels du bien et du mal, à condition même qu'ils soient retenus, ne sont plus déduits par une religion ou une philosophie morale préexistante au sujet, puisque plus rien n'est antérieur à la subjectivité. L'homme devient ainsi sa propre grille d'analyse, la source de ses propres valeurs. La seule et unique signification que sa vie peut revêtir est exclusivement celle qu'il s'attribue à lui-même.

La représentation des relations sociales elles-mêmes et le rapport à autrui sont tout autant bouleversés. La sécularisation marque le passage de la *communauté* à la *société*, c'est-à-dire que le seul lien social qui subsiste repose sur l'intersubjectivité. L'individu autonome s'émancipe du fardeau des traditions, de l'Histoire et de sa culture nationale comme d'un envol libérateur vers l'horizon salvifique de l'autocréation. Religion, morale, droit naturel, histoire et culture lui apparaissent comme des aliénations hétéronomes

⁴⁰ Augusto Del Noce, *L'Époque de la sécularisation*, Paris, Éditions des Syrtes, 2001, p. 153.

illégitimes qui menacent sa liberté. Extirpé et déraciné de toute forme d'objectivité antérieure à sa personne comme condition préalable à sa liberté authentique, l'homme se retrouve réduit à sa propre liberté qui fonde sa dignité en le distinguant du reste de la nature.

La sécularité peut dès lors se définir comme le terme, nullement anodin ni fortuit, d'un processus entamé avec l'avènement du sécularisme, soit une certaine conception de l'homme et de l'histoire ayant rompu avec sa référence à Dieu. Là où le sécularisme définit une *idéologie*, la sécularisation constitue un *processus* et la sécularité, un *état*⁴¹.

Dans la seconde partie de cette thèse, nous tenterons de démontrer qu'il y a de fait en Occident deux modernités libérales et démocratiques, fruits de deux évolutions intellectuelles et historiques distinctes: la première prend sa source dans la Tradition judéo-chrétienne, alors que la seconde, issue de la Révolution française, s'est édifiée en s'opposant à celle-ci. Par voie de conséquence, à l'encontre du lieu commun assimilant *sécularisation* et *modernité*, nous aspirons à démontrer qu'il existe en fait une distinction qualitative substantielle entre l'une et l'autre. *Le sécularisme n'étant qu'une expression possible de la modernité*, le champ moderne demeure par ailleurs ouvert à d'autres formulations potentielles que celles conduisant à la sécularité. La sécularisation n'est donc pas un phénomène inéluctable, comme si elle constituait une fatalité inscrite dans le sens même de l'histoire sur laquelle l'homme n'aurait aucune prise. Les expériences américaine et polonaise démontrent le contraire.

Selon notre interprétation, il serait ainsi possible de récuser le sécularisme tout en souscrivant à la modernité. La dénonciation philosophique ou l'irrecevabilité théologique du sécularisme ne conduirait pas forcément à la répudiation de la modernité, ni à un futile combat réactionnaire et romantique d'arrière-garde. Bien au contraire, nous défendrons l'idée que les acquis positifs

⁴¹ Pour une histoire culturelle et politique de la sécularisation, cf. René Rémond, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 2001.

de la modernité ne pourront être assurés que dans la réinsertion de celle-ci dans son terreau spirituel d'origine, la Tradition judéo-chrétienne⁴².

Le philosophe russe Nicolas Berdiaev a très bien résumé le ressort spirituel de l'histoire moderne :

L'histoire moderne a compris la liberté comme étant l'individualisme, le droit formel de chaque homme et de chaque sphère de la culture à l'autodétermination. Le processus même de l'histoire moderne était compris comme une libération. Mais libération de quoi et libération pour quoi? La libération des anciennes théocraties coercitives, de l'ancienne conscience hétéronome⁴³.

Le sécularisme procède d'une épistémologie spécifique selon laquelle l'homme ne peut avoir accès à la vérité ou même qu'il n'y a pas de vérité :

Le rationalisme, l'humanisme, le formalisme juridique, le libéralisme, le démocratisme sont des façons de penser et de vivre qui se construisent sur l'hypothèse que la Vérité est inconnue et que, peut-être, il n'y a pas du tout de Vérité; ils ne veulent pas connaître la vérité⁴⁴.

L'analyse la plus intéressante de Nicolas Berdiaev se situe sans doute dans le lien structurel qu'il établit entre la philosophie séculariste et le religieux :

Mais pourquoi, au nom de quoi devait s'accomplir la libération? L'esprit des Temps modernes l'ignore. Il ne possédait pas ou ne connaissait pas les principes au nom desquels il agissait. Au nom de l'homme, au nom de l'humanisme, au nom de la liberté et du bonheur humain. Mais là, nous n'avons aucune réponse. Il est impossible de libérer l'homme au nom de la liberté de l'homme, l'homme lui-même ne peut être le but de l'homme. Ainsi nous appuyons-nous sur un vide absolu⁴⁵.

La modernité séculariste n'aurait donc qu'une visée purement négative, celle de repousser l'hétéronomie. Elle serait en revanche incapable de *justifier* et à plus forte raison, de *fonder* sa modernité, si ce n'est que *négativement*, comme refus de l'hétéronomie. Paradoxalement, le sécularisme n'est dès lors

⁴² Dans la première partie de cette thèse, le concept de *modernité* renvoie exclusivement à la modernité issue de Kant et des Lumières françaises, personnifiées par la Révolution de 1789, et ce, afin d'alléger le texte et de faciliter la compréhension de notre propos.

⁴³ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 60-61.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

viable que lorsqu'il est confronté au défi des religions, il s'inscrit ironiquement dans la dépendance du religieux qui le nourrit et lui offre une légitimité temporaire, c'est-à-dire d'une durée limitée, soit tant et aussi longtemps qu'il a un vis-à-vis hétéronome qui fouette son ardeur et sa combativité. Laisse à lui-même, il n'a plus de raison d'être, il se dissout lui-même. Et le XX^e siècle nous démontre où nous conduit cette dissolution de l'immanentisme : vers la reconstitution de nouvelles religions, souvent politiques, plus menaçantes et autrement plus redoutables que ne l'a jamais été le christianisme médiéval.

C'est en ce sens que le christianisme peut sauver les Lumières, préserver la modernité de son naufrage : en la *justifiant* et en la *fondant*, afin qu'elle n'ait plus seulement un contenu *négatif*, mais également, *positif*. La Tradition judéo-chrétienne peut alors devenir le fondement des droits de la personne et apporter sa caution philosophique et théologique aux droits qui, autrement, dans le seul cadre du sécularisme, leur fait défaut.

1.3. Libéralisme et droits de l'homme

Nous allons maintenant présenter différentes définitions du libéralisme avant de préciser celle que nous retiendrons.

Dans son célèbre discours de 1877 sur le libéralisme politique, Wilfrid Laurier définit en ces termes le libéralisme : «L'idée libérale [...] n'est pas une idée nouvelle; c'est une idée vieille comme le monde, que l'on retrouve à chaque page de l'histoire du monde, mais ce n'est que de nos jours qu'on en connaît la force et les lois, et qu'on sait l'utiliser⁴⁶.»

Macaulay, dans son ouvrage classique, *Histoire d'Angleterre* :

De ce jour [la session du Long Parlement sous Charles Ier] date l'existence organique des deux grands partis qui, depuis, ont toujours alternativement gouverné le pays. À la vérité, la distinction qui alors devint évidente, a toujours existé. Car cette distinction a son origine

⁴⁶ Wilfrid Laurier dans «Le Libéralisme politique», discours prononcé le 26 juin 1877, reproduit dans Yvan Lamonde et Claude Corbo, *Le Rouge et le bleu. Une anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 242-243.

dans la diversité de tempéraments, d'intelligences, d'intérêts, qu'on retrouve dans toutes les sociétés, et qu'on y retrouvera aussi longtemps que l'esprit humain sera attiré dans des directions opposées, par le charme de l'habitude ou par le charme de la nouveauté. Cette distinction se retrouve, non pas seulement en politique, mais dans la littérature, dans les arts, dans les sciences, dans la chirurgie, dans la mécanique, dans l'agriculture, jusque dans les mathématiques. Partout il existe une classe d'hommes qui s'attachent avec amour à tout ce qui est ancien, et qui, même lorsqu'ils sont convaincus par des arguments péremptoires qu'un changement serait avantageux, n'y consentent cependant qu'avec regret et répugnance. Il se trouve aussi partout une autre classe d'hommes exubérants d'espérance, hardis dans leurs idées, allant toujours de l'avant, prompts à discerner les imperfections de tout ce qui existe, estimant peu les risques et les inconvénients qui accompagnent toujours les améliorations, et disposés à regarder tout changement comme une amélioration⁴⁷.

Ainsi défini, le libéralisme est compris simplement, pour reprendre les termes de l'historien britannique, comme un «attribut de notre nature». Les libéraux sont «ceux qu'attire le charme de la nouveauté», «ceux qui sont toujours disposés à réformer», «ceux qui pensent que partout, dans les choses humaines, il y a des abus à réformer, de nouveaux horizons à ouvrir, de nouvelles forces à développer» par opposition aux conservateurs qui se définiraient comme «ceux qu'attire le charme de l'habitude» et «ceux qui s'attachent à tout ce qui est ancien»⁴⁸.

Selon cette acception du libéralisme, Wilfrid Laurier a sans doute raison de soutenir que celui-ci est *moralement indifférent* :

Maintenant, je le demande; entre ces deux idées qui constituent la base des partis, peut-il y avoir une différence morale? L'une est-elle radicalement bonne et l'autre radicalement mauvaise? N'est-il pas manifeste que toutes deux sont ce qu'on appelle en morale, indifférentes, c'est-à-dire que toutes deux sont susceptibles d'appréciation, de pondération et de choix? Ne serait-il pas aussi injuste qu'absurde de condamner ou d'approuver, soit l'une soit l'autre, comme absolument mauvaise ou bonne⁴⁹?

⁴⁷ Thomas Babington Macaulay, *Histoire d'Angleterre*, cité dans Wilfrid Laurier, «Le Libéralisme politique», discours prononcé le 26 juin 1877, reproduit dans Yvan Lamonde et Claude Corbo, *Le Rouge et le bleu*, p. 243-244.

⁴⁸ Wilfrid Laurier, *op. cit.*, p. 244-245.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 245.

À cette étape de notre recherche, il convient donc de distinguer deux types de libéralisme. Un *libéralisme anglais* qui réduit le libéralisme à un mouvement politique *relatif*, synonyme d'ouverture au changement, et un libéralisme *français* ou *continental* qui n'a que peu à voir avec le libéralisme britannique, mais qui se rapporte à une philosophie politique précise, à une idée *substantielle* qui représente une idée *en soi*, en elle-même. Historiquement, le libéralisme français ou continental a prôné une interprétation de la liberté *émancipée de la transcendance*, que cette dernière prenne la forme de Dieu, du Cosmos ou de l'Histoire. Le libéralisme français est né dans un contexte de monopole social de l'Église et dans une configuration historique d'alliance du trône et de l'autel. Dès lors, la liberté devint synonyme de soustraction à l'emprise ecclésiale et monarchique. Cette conception de la liberté, c'est le sécularisme. C'est cette volonté émancipatrice, et non la liberté en elle-même, qui sera condamnée par le Magistère au XIX^e siècle. Le libéralisme américain a, pour sa part, échappé à cette condamnation précisément parce que, contrairement au libéralisme français, il exprimait une idée de la liberté qui était non seulement compatible avec le droit à la liberté religieuse, mais qui se comprenait comme consubstantiel à l'idée même de Dieu. Le «Créateur les [aux hommes] a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur», proclame le texte *fondateur* du pays. L'idée américaine de liberté s'enracine en Dieu qui la constitue. La liberté se retrouve voulue et légitimée par Dieu. Ce socle religieux judéo-chrétien lui donne une résonance et une portée incomparable. Sa valeur n'est plus seulement d'ordre politique, voire philosophique, mais elle porte en elle une véritable valeur religieuse. La distinction des deux modernités, française et américaine, sera l'objet du chapitre cinq.

En ce sens, on pourrait dire que le libéralisme anglais est *relatif à l'évolution historique*, le libéralisme français *philosophique* et le libéralisme américain, *religieux*. Hervé Savon définit le libéralisme religieux comme suit :

Relève du libéralisme religieux tout courant de pensée et d'action qui, sans rompre avec la société religieuse où il a pris naissance, s'applique à la rendre compatible avec le monde moderne, que ce soit dans l'ordre politique, dans l'ordre de la science et de la recherche, ou dans l'ordre des institutions religieuses elles-mêmes. À la limite, cette réconciliation établit une sorte de continuité entre l'idéal religieux et les valeurs profanes, entre l'espérance du salut et la croyance au progrès⁵⁰.

Selon Hervé Savon, la modernité est antérieure au libéralisme religieux. Ce dernier chercherait à *s'adapter* à la modernité, il serait une réponse à celle-ci : «Le libéralisme religieux n'est pas une espèce du genre libéralisme, mais plutôt une réaction, un essai de réponse à ce moment d'idées que l'on a appelé le "libéralisme moderne"⁵¹.» Il précise qu'il y a «un trait qui est commun aux libéraux, tant catholiques que protestants : un optimisme décidé à l'égard du monde»⁵². L'auteur a proposé une typologie des libéralismes religieux en trois catégories.

1. Un libéralisme religieux, version politique, représenté par Montalembert. Ce type de libéralisme «reste, en effet, extrinsèque. Il concerne essentiellement le rapport de l'Église avec le pouvoir politique. Dans ses œuvres historiques, Montalembert est un romantique et non un critique. En ecclésiologie, c'est un ultramontain résolu»⁵³.

2. Un libéralisme religieux pour répondre au défi lancé par la science moderne : «Un divorce au moins aussi grave continuait à séparer l'Église de la culture vivante en tout ce qui concernait les études, la recherche, les sciences, l'histoire»⁵⁴. L'Église a donc dû assimiler les sciences critiques les plus modernes.

3. Un libéralisme religieux revendiquant une réforme au sein même de l'Église afin qu'elle se démocratise :

Mais cet effort pour rendre l'Église «compatible» avec le monde moderne ne pouvait se borner aux domaines de la science et de la

⁵⁰ Hervé Savon, «Présentation», p. 12.

⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

⁵² *Ibid.*, p. 11.

⁵³ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

politique [...] comment prôner sans embarras les régimes politiques d'inspiration libérale ou démocratique au nom d'une Église dont les structures restent foncièrement hiérarchiques et autoritaires? Certains en viennent à penser que l'Église ne sera vraiment compatible avec le monde moderne que dans la mesure où sa constitution interne empruntera aux mécanismes et aux structures de la démocratie politique⁵⁵.

Ce qui est intéressant dans cette approche, c'est qu'elle est typiquement continentale. Le libéralisme religieux, dans la définition d'Hervé Savon, se veut une modification du sécularisme. Ce qu'il désigne par «libéralisme», c'est le libéralisme français, c'est-à-dire le sécularisme. *Le libéralisme religieux américain se retrouve exclu* à la fois de sa définition générale du libéralisme religieux et dans ses trois catégories.

Le libéralisme américain n'est ni une réaction ni une adaptation au monde moderne : *il est sa propre modernité*. Le religieux et le moderne sont consubstantiels.

La pensée libérale a historiquement échoué à intégrer dans ses paramètres de réflexion les dimensions religieuse et nationale. C'est ce que nous appelons la verticalité et l'horizontalité du libéralisme. C'est l'une des ambitions de cette thèse que de contribuer à une prise en compte éclairée de la composante transcendante des droits.

Enfin, les droits de l'homme doivent être compris comme le *langage contemporain*, et donc historiquement situé, de la dignité humaine. Il est synonyme de libéralisme au sens de la philosophie politique moderne sur les droits. Même si cela nous semble impensable à notre époque où les droits de l'homme apparaissent dans tous les débats de société comme la réponse dernière de l'idéal à poursuivre, il n'est pas interdit de penser qu'un jour l'humanité trouvera un autre langage, encore plus adéquat, et lui aussi passager, pour exprimer l'insigne dignité de la personne humaine. Ce serait une erreur de croire que la dignité de l'homme, sa conception ou sa représentation, naîtrait avec les droits de l'homme. Le christianisme n'a pas attendu la modernité pour

⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

élaborer une conception de la dignité humaine qui va au-delà des représentations modernes axées sur les droits fondamentaux. C'est ce que nous verrons au chapitre huit consacré à la Révélation comprise comme dévoilement de la dignité humaine et à la réflexion qu'elle comportera sur les concepts théologiques d'*Imago Dei* et de divinisation.

1.4. Récapitulation

Qu'est-ce que la modernité? À la lumière des réflexions précédentes, nous pouvons résumer: anthropologiquement, l'autonomie; philosophiquement, les droits de l'homme; politiquement, le libéralisme; sociologiquement, l'autonomie de la société civile; théologiquement, la liberté de conscience et de religion; et du point de vue des relations entre l'Église et l'État, la laïcité. Le sécularisme et la sécularisation ne sont pas la modernité, mais ses expressions philosophique et historique.

Si l'on retenait la seule définition séculariste de la modernité, on nagerait dans l'absurdité la plus totale. Car on qualifierait alors «d'époque moderne» une période de l'histoire de l'humanité où une minorité seule serait «moderne», alors que la majorité de la population occidentale continue à se réclamer du christianisme. Ce qui est vrai du point de vue sociologique l'est tout autant sous l'angle des institutions de l'État. Aujourd'hui, la majorité des États de l'Europe sont marqués par une référence à Dieu ou au christianisme dans leurs textes fondamentaux. Parallèlement, les États-Unis sont généralement perçus comme la pointe avancée de la modernité. Or, la société et la culture politique américaines sont profondément façonnées par la Tradition judéo-chrétienne. Par voie de conséquence, il nous semble que ce serait un contre-sens que de réduire la modernité au sécularisme et à la sécularisation.

Nous reprendrons tous ces concepts pour les développer tout au long des prochains chapitres. L'important, à cette étape de notre recherche, consistait à proposer une première et brève définition des concepts apparentés à la modernité pour nous situer et nous introduire aux développements subséquents.

2. LES LUMIÈRES COMME ÉMANCIPATION ET SOURCE DES DROITS

Près d'un siècle et demi de guerres religieuses (1517-1648) entre catholiques et protestants a mis l'Europe à feu et à sang. Le système européen en ressort profondément ébranlé. Il ne sera jamais plus le même. La Chrétienté médiévale appartient désormais bel et bien au passé. L'Europe du Nord a rejoint le camp de la Réforme, alors que le Sud demeure attaché à l'Église de Rome. L'Allemagne, située au cœur du continent, se retrouve divisée entre un Nord luthérien et un Sud catholique. Ce ne sera malheureusement pas la dernière division de son histoire.

Pour mettre un terme aux dissensions religieuses qui menacent la paix civile et la stabilité des royaumes, les Européens sont à la recherche d'un nouveau fondement social. La religion ne peut dorénavant plus cimenter les sociétés européennes. Il faut donc trouver un dénominateur commun situé au-dessus des clivages qui opposent les diverses dénominations. Peu à peu, on en vient à concevoir que la raison, précisément parce qu'elle constitue une faculté universelle qui unit les hommes par delà leurs enracinements spirituels, pourrait se substituer à la religion comme principe fondateur et rassembleur de la cité.

Parallèlement à l'expérience terrible des guerres de religion, le XVII^e siècle est celui de l'avènement de la science moderne. Celle-ci a été rendue possible par l'élaboration d'une nouvelle épistémologie, le positivisme, et par une nouvelle approche du savoir, la méthodologie scientifique. Procédant de la distinction entre faits et valeurs, le scientifique doit se hisser au-dessus de ses valeurs et de ses préjugés personnels dans une visée d'appréhension de son objet d'étude avec le plus d'objectivité possible. C'est l'idéal que Charles Taylor a décrit comme celle du «surhomme de l'objectivation désengagée»⁵⁶.

Le fanatisme des guerres de religion et la découverte de la méthode scientifique vont contribuer à faire du siècle suivant celui des Lumières, celui

⁵⁶ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 45.

de la raison. Quel optimisme que le Siècle des Lumières! Entamé dans les dernières décennies du XVII^e siècle avec Pierre Bayle⁵⁷, que l'on peut considérer comme son premier représentant, il s'étend jusqu'à la Révolution française qu'il contribuera à enfanter. Convaincu d'être à l'aube d'une ère nouvelle et inédite dans l'histoire de l'humanité, il se passionne de tous les savoirs et de toutes les nouvelles découvertes. Il est mû de la conviction inébranlable que la raison universelle viendra à bout de tous les fanatismes et despotismes, et qu'elle réussira à fonder une nouvelle ère de liberté, d'égalité, de fraternité et de justice pour tous, indépendamment des nationalités ou des opinions religieuses. George Steiner rappelle l'optimisme des Lumières devant lequel l'intolérance et la barbarie devaient tôt ou tard céder :

Vers 1765, après *l'affaire Calas*^[58], Voltaire et les gens éclairés de son époque répétaient avec une inébranlable certitude que la torture et toutes les monstruosité infligées aux ennemis du royaume (aussi bien qu'à ses sujets) étaient en train de disparaître à jamais du monde civilisé. Comme la peste et les bûchers de sorcières, ces héritages lugubres des siècles fermés à la raison ne résisteraient pas aux nouvelles lumières européennes. La laïcisation était la clé du problème. La torture, la destruction de communautés entières, soutenaient les *philosophes* ^[59], provenaient en droite ligne du dogmatisme religieux [...] Au fur et à mesure que déclinaient les croyances religieuses, affirmait Voltaire, les haines se dissiperait, tout comme le désir de détruire l'autre parce qu'il incarne le mal ou le mensonge. L'indifférence allait engendrer la tolérance⁶⁰.

Du point de vue des *philosophes*, la sécularisation est la réponse adéquate pour faire avancer la cause du progrès. Au nom de la raison universelle, le recul de la religion émancipera tous les hommes des superstitions, de l'intolérance et de l'obscurantisme. La diffusion de l'alphabétisme, la généralisation de l'éducation, les progrès du droit et des droits de l'homme secouera le joug des ténèbres sous lequel les hommes ont

⁵⁷ Voir notamment Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992, p. 63. Pour une biographie de Pierre Bayle, on pourra consulter Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.

⁵⁸ En français dans le texte. Note du traducteur.

⁵⁹ En français dans le texte. Note du traducteur.

⁶⁰ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Seuil, 1973, p. 58.

jusqu'à présent croupi. On pourrait parler d'une idéologie rationaliste du salut. Celle-ci perdura jusqu'aux terrifiantes tranchées et les hécatombes de l'année 1915.

En 1784, Kant publie un court texte qui passera à l'histoire intitulé *Qu'est-ce que les Lumières?* Le philosophe de Königsberg définit les Lumières comme le passage de l'état de minorité à celui de majorité. Ou, tout au moins, la volonté d'accéder à cette majorité. La condition *sine qua non* pour réaliser la propagation des Lumières est le courage, c'est-à-dire la volonté et l'audace de sortir de son état de minorité, de son ancienne dépendance et de briser ses chaînes psychologiques dans lesquelles nous confinent la peur d'être autonome et de marcher tout seul bien droit sur ses deux pieds. *Sapere aude!* Aie le courage de faire usage de ton propre entendement, telle est la devise des Lumières. L'instrument, le moyen, pour procéder à cette émancipation d'esprit n'est nulle autre que la Raison. Quant à l'interférence du gouvernement en matière de salut des âmes, Kant est catégorique : «Ce n'est pas son affaire.» Le gouvernement qui agit autrement «se méprend sur son rôle». Le philosophe conclut en remarquant qu'il n'est nullement dans l'intérêt des dirigeants, dans les domaines des arts et des sciences, de tenter de maintenir leurs sujets dans un état de dépendance. Les Lumières sont le point de départ de la philosophie de l'autonomie dans sa version séculariste.

Thomas Berns confirme l'inscription du mouvement historique des Lumières dans une représentation de celle-ci en complète rupture avec l'époque antérieure qui s'est perpétuée jusqu'au tout début du XXI^e siècle :

La pensée laïque s'est en effet toujours attachée à concevoir ce moment du passage de la théologie politique médiévale à la modernité comme une rupture radicale qui confirmerait le caractère autonome et autosuffisant et donc légitime du projet laïque⁶¹.

Confiant en son projet émancipateur résolument tourné vers l'avenir, ses partisans jettent un regard de condescendance sur la période précédente. Ainsi,

⁶¹ Thomas Berns, «La Laïcité et le passage à la modernité», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 46.

pour Ernest Renan, le Moyen Âge a été «une interruption de mille ans dans l'histoire de la civilisation»⁶². De même, Henri Pena-Ruiz situe la source philosophique des droits fondamentaux dans la mouvance philosophique des Lumières. Quant à une reconnaissance d'une contribution quelconque de la Tradition judéo-chrétienne dans la genèse des droits de l'homme, il s'agirait d'une prétention invalidée par la réalité même du christianisme historique :

C'est à l'idéal des Lumières, précédé et préparé par l'humanisme rationaliste de toute la tradition philosophique, que revient d'avoir construit le modèle politique et juridique de l'égalité, et des droits de l'homme. Il en va de même pour la reconnaissance pleine et entière de la liberté de conscience, et de l'exigence d'autonomie rationnelle du jugement qui lui donne sens [...] La tradition dominante, notamment de l'Église catholique, a été celle du refus d'une telle liberté jusqu'à une époque très récente. Le pape Pie IX déclarait les droits de l'homme «impies et contraires à la religion», et son *Syllabus* de 1864, qui affichait sa nostalgie de l'alliance du sacerdoce et de l'empire, lançait l'anathème contre la liberté de conscience [...] s'il y avait dans le message du Christ la potentialité d'une affirmation des droits de l'homme – liberté et égalité –, l'Église a tardé à s'en aviser. Un millénaire et demi de persécution cléricale a précédé la prise de conscience⁶³.

Et :

Une thèse récente [⁶⁴] vise à faire de la laïcité, ainsi que des droits de l'homme, un produit direct de la religion chrétienne. Celle-ci aurait fait advenir l'idée de la dignité de l'humanité, et l'aurait déployée notamment en affirmant l'égalité de tous les hommes, tout en libérant la sphère spirituelle de la sphère temporelle par la thématique des deux royaumes. Or cette revendication de paternité [...] peut sembler abusive à bien des égards⁶⁵.

Puis, il s'ensuit une volonté de démonstration déconstructive des divers éléments qui composent cette assertion, en commençant par la notion d'égalité :

Tout d'abord l'idée d'égalité n'est pas une invention chrétienne, mais un thème essentiel de la philosophie politique grecque : on la trouve chez Platon et Aristote, et aussi chez les stoïciens lorsqu'ils s'attachent à préciser ce qui définit essentiellement l'humanité [...] Le judaïsme et

⁶² Ernest Renan, cité dans Bernard Oudin, *Aristide Briand*, Paris, Perrin, 2004, p. 112.

⁶³ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions Gallimard, 2003, p. 123-124.

⁶⁴ Elle n'est pas aussi récente que l'auteur le croit.

⁶⁵ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 122.

le christianisme ont également une visée universaliste. Mais le christianisme ne la transpose pas dans le champ politique et juridique. La distinction chrétienne des deux royaumes – César et Dieu – ne décline l'égalité qu'au niveau métaphysique de la condition humaine dans ses traits les plus généraux⁶⁶.

2.1. Occultation des sources chrétiennes de la modernité

Ce n'est certainement pas un hasard si la civilisation chrétienne fut celle qui élaborait une philosophie des droits de la personne. Son héritage religieux et ses valeurs issues de la Tradition judéo-chrétienne axée sur l'égalité de tous les hommes la prédisposaient naturellement à jouer ce rôle⁶⁷. Comme le souligne adéquatement Jean Rivero, «la plupart des concepts qui sont à la base des droits de l'homme sont nés de la tradition judéo-chrétienne»⁶⁸.

Pour Jean-Paul Willaime, la distinction du spirituel et du temporel, et donc l'une des sources de légitimation de la laïcité moderne, aurait un fondement scripturaire. Il écrit que «par le fameux “Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu” (Mt, 22,21), la séparation du politique et du religieux, et donc les germes de la laïcité, était posée dès les origines du christianisme»⁶⁹.

Pour George Weigel, la vision laïciste de l'histoire européenne procéderait d'une double erreur. On imaginerait les Temps modernes comme

⁶⁶ *Ibid.*, p. 122-123.

⁶⁷ Sur les sources chrétiennes de la modernité, cf. notamment, Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, 2004, en particulier les chapitres 4 et 5 respectivement intitulés «La Révolution papale des XI^e-XIII^e siècles» et «L'Avènement des démocraties libérales», p. 45-91; Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, 2004; Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 2003; Martin Poëti, *Le Christianisme a-t-il engendré la modernité? Interprétation de Marcel Gauchet*, 2002, mémoire de maîtrise, Université de Montréal; Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, 1996; Hervé Savon, «Présentation», dans Alain Dierkens (éd.), *Le Libéralisme religieux*, 1992; Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, 1992; Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, 1991; Jean Rivero, «Jean XXIII, 1881-1963», dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, 1995, p. 536-542; Actes du IX^e colloque national des juristes catholiques tenu à Paris les 11-12 novembre 1988, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, Téqui, 1989; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, 1983; Peter L. Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971; Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 1932.

⁶⁸ Jean Rivero, «Pacem in Terris», *Dictionnaire des œuvres politiques*, p. 536.

⁶⁹ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, p. 123.

une *tabula rasa*, comme si la nouvelle époque n'était en aucune façon redevable aux idées et aux valeurs de la période historique antérieure. Enfin, on noircirait le Moyen Âge en insistant sur les dérapages des Croisades ou de l'Inquisition. L'intention manifeste de cette réécriture de l'histoire serait de discréditer le christianisme. Parallèlement, on enseignerait dans les pays anglo-saxons que la *Glorious Revolution* de 1688 soit à l'origine de la démocratie, alors que la Révolution de 1789 serait interprétée comme le point de départ de l'ère démocratique sur le continent. Ces lectures tendancieuses négligeraient délibérément l'indispensable contribution de la Tradition judéo-chrétienne dans la valorisation de la liberté, de l'égalité et de l'irréductible dignité de chaque personne devant Dieu. Approche que Jean-Paul Willaime qualifie avec une touche d'humour particulièrement bien indiquée d'«immaculée conception des droits de l'homme». Or, ajoute-il, «[c]ette façon de voir qui peine à reconnaître l'apport essentiel des religions dans la genèse de la modernité occidentale risque aussi d'avoir des conséquences négatives pour la démocratie elle-même»⁷⁰.

Hervé Savon rappelle que la critique ultramontaine attribue une importance considérable à la Réforme comme l'une des sources idéologiques majeures de l'autonomie :

[L]'adjectif «libéral» n'ajoute rien au substantif «protestant»; l'expression n'est qu'une pure tautologie. À leurs yeux, le libéralisme ne commence ni avec les Lumières ni avec la Révolution française, mais bien avec la révolution religieuse du XVI^e siècle, avec la Réforme, dont ni Luther ni Calvin n'ont discerné toutes les implications⁷¹.

Ainsi, contrairement à la lecture séculariste qui situe dans le Siècle des Lumières le moment du grand basculement inaugurant l'ère moderne, certains auteurs insistent sur la contribution du protestantisme à l'histoire des idées modernes. Tel est le cas de Peter L. Berger :

⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁷¹ Hervé Savon, «Présentation», p. 10.

Si on le compare à la «plénitude» de l'univers catholique, le protestantisme apparaît radicalement tronqué, une sorte de réduction à l'«essentiel» aux dépens d'une grande profusion de contenus religieux [...] Si, pourtant, nous examinons de plus près ces deux complexes religieux, nous constatons que le protestantisme a extrêmement réduit l'extension du sacré dans la réalité si on le compare au catholicisme qui lui fait face. L'appareil sacramentel est réduit à un minimum et même ce qui en reste est dépouillé de ses attributs plus proprement sacrés. Le miracle de la messe disparaît totalement. Les miracles moins habituels, s'ils ne sont pas totalement niés, ont pourtant perdu toute signification réelle pour la vie religieuse. L'immense réseau d'intercession qui unit le catholique vivant ici-bas aux saints et aux âmes de tous les défunts, disparaît également. Le protestantisme ne prie plus pour les morts. Au risque de simplifier à l'excès, on peut dire que le protestantisme s'est dépouillé lui-même, dans la mesure du possible, des trois accessoires du sacré les plus anciens et plus puissants – le mystère, le miracle et la magie [...] Le catholique, lui, vit dans un monde dans lequel de nombreux canaux servent de médiateurs au sacré – les sacrements de l'Église, l'intercession des saints, l'irruption fréquente du «surnaturel» dans ce monde, par les miracles – un vaste enchaînement d'êtres entre le visible et l'invisible. Le protestantisme a éliminé la plupart de ces médiations. Il a brisé l'enchaînement, détruit la continuité, coupé le cordon ombilical entre le ciel et la terre et il a ainsi renvoyé l'homme à lui-même, d'une façon radicale, sans précédent dans l'histoire [...] On peut donc affirmer que le Protestantisme a servi historiquement de prélude décisif à la sécularisation, quelle que puisse être l'importance des autres facteurs⁷².

Comme nous pouvons le constater, la Réforme protestante s'accompagne, pour Peter L. Berger, d'une importante désacralisation. La fin du culte et de la communion des saints, l'abandon de la théologie de la présence réelle, la réduction des sacrements, etc., convergent vers un retrait du surnaturel dans la vie de la communauté ecclésiale protestante. Dans une certaine mesure, elle préfigure déjà la sécularisation.

Dans ses *Réflexions sur l'histoire allemande*, l'historien Thomas Nipperdey consacre tout un chapitre sur l'impact historique du luthéranisme. Ce dernier, intitulé «Luther et le monde moderne» s'ouvre sur la question centrale qui structure tout son développement, «quelle place Luther occupe dans le

⁷² Peter L. Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, p. 181-183.

cours de l'histoire mondiale, dans l'avènement du monde moderne»⁷³. Sa conclusion prend la forme d'une formule particulièrement intéressante. Pour cet auteur, Luther n'est clairement pas le père de la modernité, car ses préoccupations et sa culture appartiennent définitivement au Moyen Âge tardif marqué par la crainte du péché et le souci du salut. Il serait par contre «le grand-père de la modernité»⁷⁴. Il commence d'abord par définir la modernité en des termes qui correspondent aux nôtres, pour ensuite mettre en lumière l'apport spécifique du luthéranisme dans l'avènement de cette conception anthropologique :

Le monde moderne est individualiste : droits, liberté, bonheur, accomplissement de l'individu, voilà ce dont il s'agit, et la société est telle qu'elle configure les individus, libérés des anciennes attaches supra-individuelles, sur le modèle du contrat. La modernisation c'est l'individualisation, la modernité c'est le subjectivisme. Une histoire qui remonte fort loin, aux Grecs, aux juifs et surtout au premier christianisme; dans la religion chrétienne il s'agit bien du salut de l'âme individuelle. Or Luther, à ce grand tournant, porte d'un seul coup cette histoire plus avant. Ce n'est ni un individualiste moderne ni un subjectiviste, mais un personnaliste. C'est l'individu qui se tient seul face à Dieu, sans aucune assurance apportée par la tradition et l'institution, par la nature ou par l'action : il n'y a rien d'objectivable à quoi il puisse s'en remettre. Luther a conçu la foi de façon pleinement personnaliste, il ne s'appuie pas sur le sacrement naturel-surnaturel, il est spiritualiste, invisible, totalement «intérieur». L'individu ne croit plus ce que croit l'Église, mais il croit par lui-même [...] Cette foi personnaliste, cette liberté intérieure ont fait de l'individu un être indépendant, elles ont mis en place le principe moderne de la détermination intérieure. Seule cette conviction religieuse [...] était en mesure de promouvoir l'individualisme moderne au rang de fait historique d'importance mondiale⁷⁵.

En supprimant la médiation de l'Église et en répudiant la loi naturelle, le luthéranisme aurait ouvert la voie à la modernité en plaçant la personne seule face à Dieu, dans une sorte de relation directe entre Dieu et sa créature. Les intermédiaires et le cosmos porteur de Sens auraient été abolis par la Réforme

⁷³ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 41.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 45 et *passim*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 47-48.

luthérienne. Par la suite, la révolution moderne se serait distinguée en franchissant une nouvelle étape cruciale, en revanche inconcevable pour Luther et donc en rupture complète avec lui, la fin de la relation avec Dieu. L'homme initialement libéré de l'Église par la Réforme l'est désormais de Dieu. Il est désormais parfaitement autonome, il devient la source unique du Sens.

Reprenant en partie la thèse wébérienne sur le désenchantement du monde, l'historien munichois écrit :

Le monde moderne est un monde séculier, profane, il n'est plus sous la tutelle de l'Église et de la foi, l'histoire moderne est une histoire de la sécularisation. Ce monde a de nombreuses racines, depuis Machiavel jusqu'à l'Aufklärung, mais la religion chrétienne est l'une des plus puissantes. Elle a dédivinisé et désacralisé, elle a ruiné la représentation magique, elle a désenchanté le monde. Luther intervient de façon marquante dans ce processus et lui fait subir une avancée considérable. Dès lors que moines et prêtres n'occupent plus aucune position particulière, le travail, la famille, l'État sont désormais la sphère véritable de la vie chrétienne. S'il n'y a plus de saints, ni de bénédiction des champs avec des prêtres et sacrements, le ciel et la terre sont définitivement séparés [...] Luther a fait la distinction entre les deux règnes ou les deux gouvernements, le spirituel et le profane. Le monde n'est pas confié à l'Église, mais à la raison naturelle de l'homme et à l'amour pratique des chrétiens. C'est le refus du cléricisme et de la théocratie, c'est par là qu'on accède à la majorité de l'homme raisonnable dans son rapport pratique au monde⁷⁶.

Nous partageons cette lecture de Nipperdey, son analyse de la contribution du luthéranisme au monde moderne. Elle offre le double mérite de souligner l'apport involontaire de Luther dans l'histoire des idées, mais aussi ce en quoi celui-ci se distingue de la modernité proprement dite. Luther n'est pas un moderne. Toute sa vision du monde est axée sur Dieu; celle-ci est inconcevable sans lui. Il serait donc erroné de voir en lui le père de la modernité plutôt que son grand-père.

Par contre, nous nous démarquons de la thèse de Thomas Nipperdey sur un point important. Il définit, comme cela est fréquent en Europe continentale, la modernité au singulier, comme s'il n'existait qu'une seule expression

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

historique et contemporaine de celle-ci. Ainsi comprise, en termes exclusivement de subjectivisme, les chrétiens ne peuvent être des modernes. Cette définition reviendrait à faire d'eux des résidus d'une époque antérieure, des réactionnaires d'une période de l'histoire à jamais révolue. Telle est, nous y reviendrons, en particulier dans la seconde partie, l'une des contributions majeures de cette thèse au progrès des connaissances : ce lieu commun d'une modernité exclusivement appréhendée dans une interprétation unidirectionnelle ne permet pas une analyse conforme et fidèle à la réalité historique, sociologique et contemporaine du monde moderne. Elle est fermée à sa diversité. Cette définition conduit à une impasse dans la compréhension des mouvements religieux contemporains et demeure empreinte des préjugés d'une époque séculariste et laïciste convaincue de l'épuisement progressif et inéluctable du religieux. Bien que cette lecture de l'histoire moderne se soit révélée invalidée et démentie par les courants contemporains, et bien que cette nouvelle réalité ait conduit à une réévaluation plus équitable largement partagée par la communauté universitaire, la définition du concept de modernité n'a paradoxalement guère évolué. La présente thèse milite en faveur d'une redéfinition qui fasse place à une interprétation double, à partir des sources historiques des deux paradigmes offerts par les États-Unis et la France.

À la lumière des diverses contributions les plus opposées dans le cadre du débat sur les sources de la modernité, il nous semble raisonnable de conclure que le christianisme a joué un rôle considérable dans son avènement. Est-il pour autant la source unique? On peut légitimement en douter. Si les partisans inconditionnels des Lumières négligent l'importance de la matrice culturelle chrétienne, il serait sans doute tout aussi erroné que de ne pas intégrer la philosophie gréco-romaine et divers courants du XVIII^e siècle. Ces trois foyers d'idées ont convergé pour que naisse la modernité occidentale.

2.2. La Shoah comme éclipse du soleil moderne

La seconde aporie de la première thèse situant les sources de la modernité dans les Lumières est qu'elle passe sous silence la première moitié du XX^e siècle, perpétuant ainsi par une cécité volontaire et coupable l'erreur des grands totalitarismes athées.

Au regard de cette lecture de la modernité, la Shoah demeurerait tout simplement incompréhensible. Elle serait une bestialité inintelligible, un défoulement collectif de haine inaccessible à la raison humaine. L'historien ne pourrait aller au-delà d'une simple reconstitution matérielle des événements. Au mieux, on pourrait tout au plus qualifier la Shoah de «régression», une aberration ou parenthèse barbare au sein d'une histoire moderne foncièrement positive et salvatrice. En effet, si l'on appréhende les XIX^e et XX^e siècles comme l'ascension conquérante d'une modernité philosophiquement saine génératrice d'un accroissement sans cesse de libertés et de richesses, la Shoah fait alors figure de mystère. C'est une énigme impénétrable.

On aimerait alors avoir la possibilité de découdre la succession des événements pour soustraire la triple décennie 1914-1945 à l'étoffe de l'histoire. On pourrait alors retisser les deux bouts et la seconde moitié du XX^e siècle s'inscrirait linéairement dans le droit prolongement de la Belle Époque. La «Seconde Guerre de Trente Ans»⁷⁷ est une dissidence, elle sonne faux dans une symphonie libérale somme toute positive. C'est comme si la Shoah n'appartenait pas à l'Occident, ni à son histoire. Un trou noir dans deux siècles ensoleillés. La Shoah serait une éclipse du soleil moderne. Une lune terrifiante, mais au moins passagère. Et surtout qui ne viendrait de nulle part.

L'écrivain autrichien et juif Stephan Zweig a bien résumé cette théorie du nazisme comme rupture de l'histoire. L'irruption inopinée d'un corps étranger sur une toile de fond progressive:

⁷⁷ La «Seconde Guerre de Trente Ans» est une expression d'Arno Mayer. Cf. Arno Mayer, *La Solution finale dans l'histoire*, Paris, La Découverte, 1990, p. 50-53.

Le XIX^e siècle, dans son idéalisme libéral, était sincèrement convaincu qu'il se trouvait sur la route rectiligne et infaillible du «meilleur des mondes possibles». On considérait avec dédain les époques révolues, avec leurs guerres, leurs famines et leurs révoltes, comme une ère où l'humanité était encore mineure et insuffisamment éclairée. Mais à présent, il ne s'en fallait plus que de quelques décennies pour que les dernières survivances du mal et de la violence fussent définitivement dépassées, et cette foi en un «Progrès» ininterrompu et irrésistible avait véritablement, en ce temps-là, toute la force d'une religion. On croyait déjà plus en ce «Progrès» qu'en la Bible, et cet évangile semblait irréfutablement démontré chaque jour par les nouveaux miracles de la science et de la technique. Et en effet, à la fin de ce siècle de paix, une ascension générale se faisait toujours visible, toujours plus rapide, toujours plus diverse. Dans les rues, la nuit, au lieu des pâles luminaires, brillaient des lampes électroniques; les grands magasins portaient des artères principales jusque dans les faubourgs leur nouvelle splendeur tentatrice; déjà, grâce au téléphone, les hommes pouvaient converser à distance, déjà ils volaient avec une vitesse nouvelle dans des voitures sans chevaux, déjà ils s'élançaient dans les airs, accomplissant le rêve d'Icare. Le confort des demeures aristocratiques se répandaient dans les maisons bourgeoises, on n'avait plus à sortir chercher l'eau à la fontaine ou dans le couloir, à allumer péniblement le feu du fourneau; l'hygiène progressait partout, la crasse disparaissait. Les hommes devenaient plus beaux, plus robustes, plus sains depuis que le sport trempait leur corps comme de l'acier; on rencontrait de plus en plus rarement dans les rues des infirmes, des goitreux, des mutilés, et tous ces miracles, c'était l'œuvre de la science, cet archange du progrès; d'année en année, on donnait de nouveaux droits à l'individu, la justice se faisait plus douce et plus humaine, et même le problème des problèmes, la pauvreté des grandes masses, ne semblait plus insoluble. Avec le droit de vote, on accordait à des classes de plus en plus étendues la possibilité de défendre leurs intérêts par des voies légales, sociologues et professeurs rivalisaient de zèle pour rendre plus saine et même plus heureuse la vie des prolétaires – quoi d'étonnant, dès lors, si ce siècle se chauffait complaisamment au soleil de ses réussites et ne considérait la fin d'une décennie que comme le prélude à une autre, meilleure encore ? On croyait aussi peu à des rechutes vers la barbarie, telles que des guerres entre les peuples d'Europe, qu'aux spectres ou aux sorciers; nos pères étaient tout pénétrés de leur confiance opiniâtre dans le pouvoir infaillible de ces forces de liaison qu'étaient la tolérance et l'esprit de conciliation. Ils pensaient sincèrement que les frontières de divergences entre nations et confessions se fondaient peu à peu dans une humanité commune et qu'ainsi la paix et la sécurité, les plus précieux des biens, seraient imparties à tout le genre humain. Il nous est aisé, à nous, les hommes

d'aujourd'hui, qui depuis longtemps avons retranché le mot «sécurité» de notre vocabulaire comme une chimère, de railler le délire optimiste de cette génération aveuglée par l'idéalisme, pour qui le progrès technique de l'humanité devait entraîner fatalement une ascension morale tout aussi rapide. Nous qui avons appris dans le siècle nouveau à ne plus nous laisser étonner par aucune explosion de la bestialité collective, nous qui attendons de chaque jour qui se lève des infamies pires encore que celles de la veille, nous sommes nettement plus sceptiques quant à la possibilité d'une éducation morale des hommes⁷⁸.

Peu après avoir écrit ses lignes, Stephan Zweig s'est suicidé en 1942, l'année où les premières chambres à gaz fixes furent mises en service et où l'Empire nazi atteint le sommet de sa puissance. Même son de cloche chez Pierre Clermont :

[L]'ensemble du monde occidental nageait en pleine euphorie progressiste quand, en août 1914, éclata la Première Guerre mondiale. [...] Jusque-là, la modernité était insoupçonnable; on la célébrait comme la fée bienfaitrice qui, à travers la marche triomphale des sciences et des techniques, libérait l'humanité de ses anciens fardeaux et calamités, lui apportant confort et prospérité. La guerre en révéla brutalement la face sombre : les sciences et les techniques étaient passées au service de la mort, la fée était devenue sorcière. Se développa le sentiment confus que l'homme ne maîtrisait plus les immenses forces qu'il avait mises en branle, qu'elles se retournaient contre lui, que la machine avait échappé à son contrôle et l'écrasait anonymement et impitoyablement. Une immense vague de doute et de suspicion se substitua à l'enthousiasme naïf que suscitait auparavant le progrès technique⁷⁹.

Pierre Clermont insiste sur l'expression matérielle de la modernité. Le choc fut cependant plus important encore dans le registre spirituel, dans la confiance d'une libéralisation et d'une humanisation sans cesse grandissantes qui marqua tout le XIX^e siècle. C'est cette confiance en l'humanité et cet optimisme en l'avenir qui furent durement ébranlés par l'hécatombe de 1914-1918.

C'est ainsi qu'au tout début du XX^e siècle le philosophe russe Nicolas Berdiaev se croyait autorisé à écrire :

⁷⁸ Stefan Zweig, *Le Monde d'hier*, Paris, Belfond, 1993, p. 19-21, première édition, 1944.

⁷⁹ Pierre Clermont, *De Lénine à Ben Laden*, Monaco, Rocher, 2004, p. 115-116.

Nous entrons dans un royaume inconnu et neuf, nous y entrons sans joie et sans espérance radieuse. L'avenir est sombre. Nous ne pouvons plus croire aux théories du «progrès» pour lesquelles le XIX^e siècle s'engouait et en vertu desquelles le futur naissant doit toujours être meilleur, plus beau et plus réjouissant que le passé finissant⁸⁰.

Le préjugé favorable aux Lumières abonde alors dans le même sens que l'attitude compréhensible de beaucoup de victimes pour lesquelles toute tentative «d'expliquer» la Shoah est inadmissible parce qu'elles y voient une façon de relativiser, voire d'amoindrir le drame, sinon de pardonner les tortionnaires et les exécuteurs. Le génocide doit demeurer inaccessible à la raison pour qu'il conserve son caractère de «mal radical». Les deux positions concourent objectivement à jeter un interdit sur le désir de penser la Shoah autrement que comme aberration et régression radicales.

L'un des principaux problèmes posés par l'analyse des Lumières comme émancipation est qu'elle dédouane le sécularisme de sa part de responsabilités potentielles dans l'avènement du génocide. Si l'idéologie dominante des deux derniers siècles est la source féconde d'une évolution sociale somme toute positive, il n'y a pas lieu qu'elle jette un regard critique sur elle-même. Cette lecture exempte les Lumières de toute responsabilité; elles ne seraient pour rien dans les atrocités du siècle. L'Holocauste ne nous apprendrait rien sur la modernité. Il serait muet sur ses racines comme sur sa nature profonde.

Pire, la solution qui en découlerait alors logiquement pour se prémunir contre un retour éventuel de ce type de barbarie ne consisterait pas à *amender* la philosophie des Lumières, mais à la *réactiver* avec plus de détermination. Les Lumières ne seraient nullement pas le problème, mais la solution. Face à la Shoah, la philosophie de la modernité comme progrès, confiante en elle-même, est une cécité dangereuse.

Nous croyons qu'une autre histoire est possible. Ce sera celle de la prochaine section.

⁸⁰ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 16.

3. LES LUMIÈRES, SOURCE IDÉOLOGIQUE DES TOTALITARISMES ATHÉES

L'avènement de la modernité consacre l'apparition d'une nouvelle conception du sujet coupé de toute référence extérieure. Livrée à elle-même et n'étant plus située, la souveraineté du sujet n'est plus limitée par les considérations transcendantes, coutumières ou culturelles : il devient pure volonté dans une unique visée d'affirmation de soi. Cette thèse a été élégamment résumée dans le roman de Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* : «Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis.»

Dans son ouvrage consacré à l'histoire de la subjectivité moderne, *L'Ère de l'individu*, Alain Renaut rappelle que «[d]ans toute une tradition qui, partant de Heidegger, conduit aussi bien vers Arendt que vers Lefort, le phénomène totalitaire s'est trouvé interprété à travers sa mise en relation avec le règne de la subjectivité»⁸¹. C'est en ces termes qu'il reconstitue les soubassements philosophiques de cette hypothèse :

[L]e totalitarisme se définit à l'évidence comme la tentative d'une politique de domination totale; or un tel projet ne peut être conçu que là où l'on représente le champ socio-historique comme susceptible d'être intégralement contrôlé par un pouvoir qui se le rendrait transparent, en rationaliserait tous les aspects, bref s'en rendrait «comme maître et possesseur»; en ce sens, le fantasme de la domination totale ne serait que l'ultime et plus monstrueux visage de la promotion moderne («cartésienne») de la subjectivité, et les beaux idéaux de l'humanisme et des Lumières, qui croyaient libérer l'homme en affirmant sa souveraineté sur le réel et en dissipant les ténèbres du non-savoir, se seraient retournés dans leurs contraires : l'humanisme aurait pour vérité le déchaînement de l'inhumain, l'*Aufklärung* s'accomplirait, à travers la visée d'une société entièrement «éclairée», entièrement transparente au regard de la raison, dans l'univers totalitaire comme société entièrement administrée⁸².

Renaut se réfère uniquement à des philosophes – Heidegger, Arendt et Lefort –, mais il aurait bien pu mentionner tout autant dans le domaine de la

⁸¹ Alain Renaut, *L'Ère de l'individu*, p. 16.

⁸² *Ibid.*

pensée théologique les mises en garde du Magistère ecclésial dès le XIX^e siècle qu'Henri de Lubac⁸³ en plein milieu du XX^e siècle et tout récemment une reprise de la même thématique par l'ancien théologien de la Maison pontificale, Georges-Marie Cottier⁸⁴. Ou le philosophe chrétien, Nicolas Berdiaev⁸⁵.

On retrouve dans la littérature plusieurs types d'analyse dont chacune privilégie une dimension différente qui se dégagerait de la subjectivité moderne.

Premièrement, une subjectivité libérée de la contrainte transcendante sombre dans le *subjectivisme* dans une aspiration au contrôle total de soi-même et de son environnement. On pourrait définir le subjectivisme comme la subjectivité sans normes. Le subjectivisme devient projet de domination ou d'affirmation sans limites de l'individu. Le passage de l'*Imago Dei* au subjectivisme, c'est la transition d'une certaine idée de la *dignité* de l'homme à l'*individualisme*. C'est le déplacement de l'homme comme *don de soi* à l'individu comme *affirmation de soi*. Cette dernière peut revêtir deux formes, individuelle ou collective. Dans le premier cas de figure, on parlera d'individualisme; dans le second, de nationalisme. *L'affirmation sans limite du soi collectif*: c'est la définition même du fascisme et du totalitarisme nazi. Sans limite signifie ici, d'abord et avant tout, l'absence de toute forme de contraintes morales. L'éclipse de la transcendance, celle du *Dei* ou celle du *Logos*, est celle de la morale. Selon cette lecture, l'athéisme n'est pas un humanisme.

Deuxièmement, non seulement l'homme, mais la Création elle-même est aussi coupée de sa relation originelle à Dieu. La Création devient dès lors nature, c'est-à-dire un étant, une chose démythisée, disponible pour les besoins exclusifs de l'homme jusqu'à son épuisement. Elle n'a plus de valeur en soi, elle est exclusivement dépendante de l'humain. À l'instar du parallèle entre subjectivité et subjectivisme, la Création présuppose la Transcendance, alors que la Nature s'y soustrait. La philosophie cartésienne de l'homme «maître et

⁸³ Cf. Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1998.

⁸⁴ Cf. Cardinal Georges-Marie Cottier, *Vous serez comme des dieux*.

⁸⁵ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Age*, 1985, dont la première édition remonte à 1924.

possesseur» de la nature est ainsi mise en cause comme l'une des sources du totalitarisme dans une entreprise de maîtrise et de contrôle total de la nature. Contrairement au concept de nature, celui de Création présupposait que celle-ci entretienne un lien quelconque avec Dieu, ce qui contraignait en retour l'homme à la responsabilité, à être un bon intendant de la Création dans l'attente d'un jugement éventuel du Créateur.

C'est sans doute Heidegger qui a poussé le plus loin cette critique de la modernité comme réduction de l'étant à un réservoir de disponibilité au service des caprices de l'homme. L'étant est mis en demeure de se manifester aux seuls moments décidés par l'homme. Ainsi, Jean Beaufret note que l'interrupteur électrique, en dépit de sa familiarité pour le commun des mortels, «a été une des choses qui ont plongé Heidegger dans la stupeur la plus admirative»⁸⁶. Cet exemple illustre la nouvelle réalité moderne où la nature est sommée à se soumettre au moment et à l'endroit précis décidé par le sujet. Dès lors, l'homme moderne ne conçoit plus les objets de son environnement pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais les appréhende sous le mode de la disponibilité, c'est-à-dire dans une perspective étroitement utilitaire :

Tout (l'étant dans sa totalité) prend place d'emblée dans l'horizon de l'utilité, du commandement, ou mieux encore de celle du commandement de ce dont il faut s'emparer... Plus rien ne peut apparaître dans la neutralité objective d'un face à face. Il n'y a plus que des Bestände, des stocks, des réserves, des fonds⁸⁷.

Le règne de la technique implique le subjectivisme ou l'anthropocentrisme lequel conduit à son tour au désenchantement déjà énoncé au début du siècle par Max Weber. Ainsi, Rüdiger Safranski, auteur d'une biographie intellectuelle d'Heidegger résume :

[C]ette position fondamentale se caractérise, selon Heidegger, par la transformation de l'homme en un «sujet» pour qui le monde devient un simple ensemble d'«objets» réels et possibles, qui peuvent être dominés, utilisés, préservés ou éliminés [...] il [l'homme] ne se perçoit

⁸⁶ Jean Beaufret et Frédéric de Towarnicki, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, 1984, p. 77.

⁸⁷ Martin Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 303-304.

plus comme un élément du monde – ce monde lui fait désormais face, et il le fixe dans une image du monde. L'homme devient le point de référence central de l'étant en tant que tel [...] il éprouve ce qui lui résiste comme un écart, un accident, un hasard. Ainsi le mystère disparaît du monde⁸⁸.

Ce rapport de l'homme moderne avec son environnement, caractérisé par une relation sujet-objet, contraste fortement, selon Heidegger, avec l'époque des Grecs où l'homme s'estimait partie intégrante de la nature. Concevoir la nature comme un monde extérieur au sujet eut été incompréhensible pour un Grec. L'homme et l'étant n'étaient qu'un dans le respect mystérieux voué à l'être. Ce changement de perspective des Grecs aux Modernes est grandement imputable au christianisme avec sa hiérarchie rigide entre l'homme et l'étant qui dévalorisait ce dernier au profit de l'homme dans le cadre d'un projet salvateur conçu certes par Dieu, mais pour l'homme.

Toutefois, et beaucoup plus sournoisement, l'effet pervers le plus redoutable et le plus révélateur de la modernité ne se limite pas à une domination totale de la technique sur l'ensemble des activités humaines, mais sur la perception que les hommes ont d'eux-mêmes. L'homme lui-même se retrouve rabaisé au rang de fonds disponible et de bien utilitaire⁸⁹.

En plus des deux réflexions précédentes, on retrouve dans la littérature d'autres considérations intéressantes. Selon Frédéric Rouvillois, c'est l'idéologie du progrès elle-même qui serait mise en cause :

Il est *inévitabile*, dès lors que l'on adopte une conception «optimiste» de l'histoire humaine et que l'on affirme la *réalité* du progrès, de le supposer *nécessaire*, et *donc perpétuel*. Mais si on le conçoit de la sorte, pratiquement *infini*, et que l'on en déduit que l'homme, par son travail et son intelligence, se rendra «maître et possesseur» de l'univers, peut-on croire qu'il ne finira pas aussi par (re)construire le paradis terrestre? Par égarder, puis par dépasser le Créateur de cette nature qu'il transforme et domine chaque jour un peu plus? Or, si l'homme effectivement progresse, peu importe d'où il part, de l'état de nature, de l'animalité ou du néant : il sait que tout lui est *promis*, que tout lui est

⁸⁸ Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996, p. 313.

⁸⁹ En revanche, chez Heidegger, le règne de la technique n'est pas induite par une volonté délibérée de l'homme, mais constitue une époque de l'histoire de l'être.

dû, puisqu'un jour il sera «l'homme total», «homme nouveau» ou «surhomme», semblable à Dieu et Dieu pour lui-même. Tout lui est dû, il peut donc *tout faire* pour l'obtenir : c'est de cette espérance et de ces certitudes que naîtra, au XX^e siècle, le rêve totalitaire⁹⁰.

L'idéologie du progrès correspondrait à une vision totalitaire d'emprise globale sur l'histoire échappant à la volonté humaine, ordonnée à l'instauration d'un paradis sur terre, animée d'un esprit d'ingénierie sociale de «l'homme nouveau», profondément anthropocentrique. Bref, une évolution centrée exclusivement sur l'homme et sa satisfaction. Autrement dit, le progrès serait une autre illustration de l'utopisme propre à la modernité.

On retrouve également tous ces éléments dans les idéologies modernes comme système complet d'explication du monde où rien n'échappe au politique qui englobe toute l'existence humaine. L'historien François Furet a proposé une définition de l'idéologie. On retrouverait également en celle-ci des accents religieux :

Le terme d'idéologie désigne ici deux choses, qui sont à mes yeux constitutives du tuf même de la conscience révolutionnaire. D'abord, que tous les problèmes individuels, toutes les questions morales ou intellectuelles sont devenues politiques, et qu'il n'y a pas de malheur humain qui ne soit justifiable d'une solution politique. Ensuite que, dans la mesure où tout est connaissable, et tout transformable, l'action est transparente au savoir et à la morale; les militants révolutionnaires identifient donc leur vie privée à leur vie publique et à la défense de leurs idées : logique formidable qui reconstitue, sous une forme laïcisée, l'investissement psychologique des croyances religieuses. Si la politique est devenue le domaine du vrai et du faux, du bien et du mal, si c'est elle qui trace les lignes de partage entre les bons et les méchants, nous sommes dans un univers historique dont la dynamique est entièrement nouvelle⁹¹.

À la suite d'Hannah Arendt, la quatrième analyse met en lumière la *vulnérabilité* de l'homme moderne en raison de sa *solitude*. Pour la philosophe allemande, le déracinement supranaturel et spirituel rend le totalitarisme possible, voire attrayant, car il dépossède l'individu de toutes résistances

⁹⁰ Frédéric Rouvillos, *L'Invention du progrès*, Paris, Kimé, 1996, p. 444.

⁹¹ François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 49-50.

possibles : «Seuls des individus isolés peuvent être totalement dominés. Hitler a pu faire reposer son organisation sur l'assise solide que lui offrait une société déjà atomisée⁹².»

Arendt soulignait ainsi «avec quelle facilité déconcertante tant de personnes ont troqué leur chemise rouge pour une brune et, si cela ne se révélait pas satisfaisant, repris la première, uniquement pour en changer à nouveau quelques temps plus tard»⁹³. C'est dire que l'embrigadement totalitaire correspond à un besoin social pour une époque spécifique. Elle signale ainsi que l'attrait de ces mouvements de masse était moins l'idéologie proprement dite que l'appartenance à une fraternité humaine. On pourrait sans doute également ajouter le sentiment de prendre part au mouvement général de l'histoire. À travers cette appartenance à un plus grand que soi – la race aryenne, la nation allemande, le Reich de mille ans, les jeunesses hitlériennes, les rassemblements de Nuremberg, le mouvement de l'histoire – on accède également à certaines formes de *transcendance* qui arrivent à point pour combler en partie et artificiellement le vide créé par la perte de la *Transcendance*.

Hannah Arendt fait ainsi ressortir que «la perte de nos racines spirituelles et sociales, est la grande destinée commune de notre époque, notre lot à tous, même si les degrés d'intensité et de souffrance varient beaucoup»⁹⁴. Elle précise que «[l]orsque nous parlons de société atomisée et d'individus isolés, nous voulons désigner une situation où les gens vivent sans rien avoir en commun, sans avoir en partage un quelconque domaine, visible et tangible, du monde»⁹⁵. Le totalitarisme vient combler ce vide en offrant à tous un bien commun, une fraternité partagée. L'impact est donc à la fois horizontal en liant les gens entre eux et vertical puisqu'il s'érige en transcendance :

⁹² Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, p. 105.

⁹³ *Ibid.*, p.104.

⁹⁴ *Ibid.*, p.106.

⁹⁵ *Ibid.*, p.105-106.

L'esseulement comme corollaire de l'absence de compagnie et du déracinement est, du point de vue de l'homme, la maladie dont souffre le monde où nous vivons [...] au désespoir qui croît tout autour de nous et dont nous ne tenons pas compte lorsque nous nous contentons de dénoncer ou que nous pensons que ceux qui cèdent à la propagande totalitaire sont des gens stupides, peu recommandables ou mal informés? Il n'en est rien : ils ont seulement échappé au désespoir de l'esseulement en s'adonnant aux vices de la solitude⁹⁶.

Ou encore :

Les périls que le totalitarisme expose à nos regards [...] tiennent à l'absence de racines et à la désolation [...] Il s'agit évidemment là de symptômes de la société de masse, mais leur signification véritable est loin d'être épuisée par ce seul aspect. Ces dangers impliquent une déshumanisation, et [...] celle-ci [a] été conduite à son terme le plus effroyable dans les camps de concentration⁹⁷.

Le camp de concentration représenterait un microcosme et un condensé de l'anomie généralisée. Il refléterait en l'aggravant à son paroxysme, la société du dehors, privée de racines, de traditions communes, d'un bien partagé.

On retrouve chez Nicolas Berdiaev des similitudes frappantes lorsqu'il écrit que «[l]'homme est infiniment las et prêt à s'en remettre à toutes sortes de collectivités dans lesquelles l'individualité humaine disparaît définitivement. L'homme ne peut pas supporter sa déréliction, sa solitude»⁹⁸. La réflexion pointe vers la thématique des religions politiques qui sera celle du chapitre trois. En le coupant de la transcendance nourricière, l'humanisme des Lumières aurait retiré l'homme de son appartenance commune à l'Église et à la Chrétienté qui donnait sens à son existence et comblait ses besoins existentiels et sociaux. Il aurait ainsi affaibli l'homme en le livrant à une solitude insupportable. À leur tour, les religions politiques du XX^e siècle auraient su recycler pour elles-mêmes l'élan spirituel des religions traditionnelles. Comme l'écrit Berdiaev, «[l]a collectivité se substitue chez Marx au Dieu perdu»⁹⁹.

⁹⁶ *Ibid.*, p.108.

⁹⁷ *Ibid.*, p.108-109.

⁹⁸ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 18.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 31.

Le philosophe russe va toutefois beaucoup plus loin que sa collègue allemande. Empruntant le langage théologique de l'*Imago Dei*, il ne se contente pas de situer l'émergence des totalitarismes dans l'humanisme abstrait, mais voit tout autant dans celui-ci la défiguration de l'homme une fois celui-ci dépossédé de ses sources vitales et historiques : «L'humanisme abstrait, coupé des fondements divins de la vie, du concret spirituel, doit conduire à l'extermination de l'homme, de l'image divine¹⁰⁰.» Il résume l'ensemble de l'histoire moderne comme celle d'un retournement spectaculaire d'invalidation de l'optimisme d'émancipation des Lumières :

Toute l'histoire moderne a été la dialectique intérieure de l'auto-dévoilement, de l'auto-négation des principes humanistes qui avaient été mis à sa base lors de sa naissance [...] La foi en l'homme et en ses forces propres a chancelé. Elle régissait l'histoire moderne, mais l'histoire moderne a ébranlé cette foi [...] L'humanisme a non pas renforcé mais affaibli l'homme : tel est le résultat paradoxal de l'histoire moderne. L'homme s'est perdu et non pas retrouvé dans son affirmation de soi [...] il y a un manque de correspondance tragique entre le début et la fin de cette dernière [...] L'entreprise de l'histoire moderne n'a pas réussi, elle n'a pas glorifié l'homme comme elle voulait le glorifier. Les promesses de l'humanisme ne se sont pas réalisées¹⁰¹.

Henri de Lubac arrive à la même conclusion. L'humanisme athée se serait révélé un échec retentissant :

Que sont en effet devenues les hautes ambitions de cet humanisme, non seulement dans les faits, mais dans la pensée même de ses adeptes ? Qu'est devenu l'homme de cet humanisme athée ? Un être que l'on ose à peine encore appeler «être» [...] une cellule tout entière immergée dans une masse en devenir [...] Qu'on n'y cherche donc pas quelque retraite inviolable, qu'on n'y prétende pas découvrir quelque valeur imposant à tous le respect. Rien n'empêche de l'utiliser comme un matériel ou comme un outil, que ce soit en vue de préparer quelque société future, ou d'assurer dans le présent même la domination d'un groupe privilégié. Rien n'empêche même de le rejeter comme inutilisable [...] l'on retrouve toujours le même caractère fondamental, ou plutôt l'on constate la même absence. Cet homme est, à la lettre, dissous. Que ce soit au nom du mythe ou au nom de la dialectique,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 17-18.

perdant la vérité, il se perd lui-même. En réalité, il n'y a plus d'homme, parce qu'il n'y a plus rien qui dépasse l'homme¹⁰².

De même, le philosophe italien Rocco Buttiglione écrit que «la seconde guerre mondiale marque la catastrophe de l'immanentisme éthique : c'est précisément à Auschwitz que le dogme fondamental de cette philosophie de l'histoire [...] est contredit de la manière la plus sanglante»¹⁰³.

Berdiaev met en cause l'individualisme, mais pas n'importe lequel, celui qui s'est détaché de la Tradition judéo-chrétienne :

L'histoire moderne, issue de la Renaissance, a développé l'individualisme. Mais l'individualisme est apparu comme la perte de l'individualité humaine, comme la destruction de la personne. Et nous vivons la fin douloureuse de l'individualisme privé de tout fondement spirituel. L'individualisme a dévasté l'individualité humaine, il a privé la personne de forme et de contenu, il l'a pulvérisé. Telle est la loi de la vie : l'individualité humaine est forte, florissante et a de l'épaisseur lorsqu'elle reconnaît des réalités et des valeurs surhumaines et surpersonnelles et qu'elle s'y soumet; l'individualité humaine est affaiblie, dévastée et se flétrit quand elle les nie¹⁰⁴.

En fait, la pensée berdiaevienne fut prophétique. Rappelons que l'exilé de la Grande Russie a publié ses réflexions en 1924 après la Révolution d'octobre (1917), mais avant l'Holocauste nazi :

L'homme européen de l'histoire moderne fut condamné à boire jusqu'à la lie toutes les illusions humanistes pour arriver, au sommet de cette époque historique, à l'autodestruction, à l'ébranlement de fondements mêmes de l'image humaine¹⁰⁵.

Et de conclure que l'éclipse du caractère transcendant de la personne humaine consacre la perte de l'homme lui-même : «Si Dieu n'est pas, alors l'homme n'est pas non plus, voilà ce que notre temps découvre de façon expérimentale¹⁰⁶.»

Pour Jean-Marie Lustiger, c'est le rationalisme des Lumières qui serait ultimement responsable de la Solution finale. Le rationalisme se distingue de la

¹⁰² Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, p. 62-63.

¹⁰³ Rocco Buttiglione, *La Pensée de Karol Wojtyła*, Paris, Fayard, 1984, p. 26.

¹⁰⁴ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 28-29.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 58.

raison naturelle en ce que, contrairement à cette dernière, il est fermé sur la Transcendance : c'est une raison qui prétend à une souveraineté absolue et à être le seul et unique critère de l'agir moral. Or, en dépit de ses ambitions démesurées, cette conception de la raison s'est révélée incapable d'empêcher le basculement dans les ténèbres de l'Holocauste :

Mais dans cette affaire, il ne s'agit pas seulement d'un crime individuel, il s'agit d'une affaire historique [...] et ce crime historique touche cependant les États, les nations, les peuples, les consciences, les cultures. Comment expliquer qu'une civilisation qui veut la raison et la justice bascule en sens contraire? Cette expérience de l'anéantissement et de l'absurde absolu! Quand j'avais vingt ans, je m'imaginai que le nazisme était une expérience historique singulière [...] J'avais donc pensé que le mal absolu était le nazisme. Or depuis, la découverte du goulag et de la folie de Pol Pot au Cambodge et d'autres choses du même genre montre un phénomène qui peut se reproduire de différentes façons! Il est lié au problème juif, mais il concerne l'humanité entière. La Shoah concernant les juifs est peut-être un point exemplaire de la crise spirituelle des peuples civilisés du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle¹⁰⁷.

Et :

Mais ce tragique permet d'accéder réellement à une compréhension de l'histoire des hommes, dans son universalité. Et pour être tout à fait clair, ce qui s'est passé signe la fin du Siècle des lumières dans le cœur de l'homme. C'est la fin de l'illusion rationaliste [...] Parce que maintenant nous savons de quoi l'homme est capable. Et nous savons aussi que la raison n'a rien empêché¹⁰⁸.

Selon cet auteur, la Shoah consacrerait la fin de l'illusion moderne reposant sur l'optimisme rationaliste, l'épuisement de l'utopie des Lumières au XX^e siècle. La raison moderne n'aurait pas su se substituer à la foi religieuse comme fondement de l'ordre social et le monde post-Holocauste se retrouverait privé à la fois de l'une et de l'autre. En somme, nous évoluerions dans un univers de pensée post-religieux et post-rationaliste.

On retrouve sous la plume de Jean-Paul II une critique similaire d'une autonomie fermée à la Transcendance, mais cette fois appliquée à l'ordre

¹⁰⁷ Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, Paris, Librairie générale, 1989, p. 139-140.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 142.

politique. Un régime démocratique se réclamant du sécularisme ne saurait être en mesure de protéger les droits de la personne. L'histoire du XX^e siècle illustrerait les dangers intrinsèques de cette philosophie immanentiste :

Si l'homme peut décider par lui-même, sans Dieu, de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, il peut aussi disposer qu'un groupe d'hommes soit anéanti. Des décisions de ce genre furent prises par exemple sous le Troisième Reich, par des personnes qui, étant arrivées au pouvoir par des voies démocratiques, s'en servirent pour mettre en œuvre les programmes pervers de l'idéologie national-socialiste qui s'inspirait de présupposés racistes. Des décisions analogues furent prises par le parti communiste de l'Union soviétique et des pays soumis à l'idéologie marxiste. C'est dans ce contexte qu'a été perpétrée l'extermination des Juifs [...]¹⁰⁹.

De même chez Augusto Del Noce, le sécularisme serait en cause dans l'avènement du nazisme et du communisme. On retrouve également chez le philosophe italien une mise en garde similaire à celle exprimée par le Saint-Père :

À l'encontre de la vulgate dominante, Augusto Del Noce considère que le mal de notre époque n'est pas seulement réductible, de manière simpliste, aux différents fascismes ou autoritarismes, mais qu'il est dans le sécularisme comme tel qui est à la base aussi bien du nazisme que du fascisme, tout autant que du communisme et de la société de consommation, ou technologique [la démocratie libérale], au sein de laquelle se manifeste une forme nouvelle et par certains côtés plus dangereuse de totalitarisme¹¹⁰.

CONCLUSION

Nous avons tenté de présenter dans ce premier chapitre deux interprétations conflictuelles des Lumières et deux lectures divergentes de l'histoire du monde moderne. Pour les uns, les Lumières représentent une rupture fondamentale dans l'histoire de l'humanité, un nouveau départ grandiose et le fondement des droits de l'homme. Pour les autres, les Lumières

¹⁰⁹ Jean-Paul II, *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 23-24.

¹¹⁰ Massimo Tringali, «1968, ou l'avènement de "l'époque de la sécularisation"», dans Bernard Dumont (dir.), *Del Noce, interprète du XX^e siècle*, Paris, Catholica, 2002, p. 96.

sont sévèrement mises en cause comme responsables des grands totalitarismes athées et des cataclysmes du XX^e siècle.

Au-delà des divergences dans l'interprétation des sources de la modernité et dans les événements sanguinaires du siècle précédent, on observe aussi fréquemment deux conceptions très différentes de l'être humain. C'est dire que les appréciations historiographiques distinctes peuvent parfois s'accompagner également d'anthologies incompatibles. Ainsi, dans *Humanisme intégral*, Jacques Maritain différenciait deux versions opposées de la dignité humaine :

Nous sommes amenés ainsi à distinguer deux sortes d'humanisme : un humanisme théocentrique ou véritablement chrétien, et un humanisme anthropocentrique, dont l'esprit de la Renaissance et celui de la Réforme sont premièrement responsables [...] La première sorte d'humanisme reconnaît que Dieu est le centre de l'homme [...] La seconde sorte d'humanisme croit que l'homme lui-même est le centre de l'homme, et donc de toutes choses. Il implique une conception naturaliste de l'homme et de la liberté¹¹¹.

Ces clivages historiographiques et anthropologiques traverseront les prochains chapitres. C'est avec l'arrière-plan de cette bipolarité à l'esprit que nous proposerons une lecture théologico-politique de la Shoah. Il convient toutefois de prendre acte dès à présent de l'extraordinaire renversement de paradigme de la théologie chrétienne envers les juifs opéré par le judéocide. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

¹¹¹ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 2000, p. 36.

Chapitre 2

Auschwitz, dévoilement pour l'Église de l'élection d'Israël

Il n'est donc pas exagéré de penser que la persécution, en appelant un grand nombre de chrétiens à manifester à l'égard des Juifs menacés une solidarité, fondée essentiellement sur la charité, a ouvert la voie à une connaissance renouvelée du peuple juif. La Shoah, sous cet angle, a été le choc qui a ébranlé les consciences chrétiennes¹¹².

Jean Dujardin

Au cours des soixante dernières années, dans cette période historique consécutive à la Shoah, un nombre sans cesse croissant de penseurs chrétiens ont provoqué un renversement radical du statut et de la place du peuple juif dans la théologie chrétienne¹¹³. Une nouvelle appréciation du mystère d'Israël, en rupture avec les enseignements passés, s'est esquissée. Cette nouveauté se résume au passage d'une théologie du *rejet* d'Israël à une *reconnaissance* de l'irrévocabilité de son élection. Le judéocide a été l'occasion tragique pour les consciences chrétiennes d'une conversion du regard et d'un dévoilement de la brûlante actualité de l'élection d'Israël toujours à l'œuvre en ce siècle.

L'objet de ce second chapitre est de rendre compte de ce retournement dans la pensée théologique contemporaine et de dégager les conséquences considérables qu'il implique tout autant pour nos relations avec nos frères aînés

¹¹² Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 26.

¹¹³ Précisons que des jalons importants de cette nouvelle théologie chrétienne des juifs étaient présents avant la Seconde Guerre mondiale. Parmi ces précurseurs, mentionnons notamment des auteurs tels que Vladimir Soloviev, Karl Barth, Erik Peterson et Jacques Maritain. Toutefois, la Shoah fut incontestablement un catalyseur décisif dans la prise de conscience chrétienne globale de l'extrême importance de repenser les rapports entre la Synagogue et l'Église. Il n'y a aucun doute que la Shoah fut un moment fondateur constituant, dans la pensée chrétienne, un renversement complet de sa perspective traditionnelle du mystère d'Israël.

dans la foi que pour la vie intérieure de l'Église. Aucun doute, nous sommes au début d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église, une période qui se révélera déterminante dans le destin du christianisme.

Les relations entre les juifs et les chrétiens vont bien au-delà de la convivialité, d'une simple coexistence pacifique, de bonne entente et de respect mutuel. Le mystère d'Israël interroge l'essence même de la foi chrétienne dans sa substance la plus profonde et rappelle que le judaïsme est la matrice originelle du christianisme. La persistance d'Israël, l'incontestable valeur de sa théologie élaborée au cours des deux derniers millénaires et les événements, souvent dramatiques, qui ont marqué l'histoire juive, interpellent le chrétien dans sa foi la plus intime. Israël doit d'abord et avant tout être appréhendé comme une *catégorie théologique*; toute autre approche, si elle peut être valable, se révèle largement déficiente à la lumière de cet aspect premier.

Dans la première partie, nous chercherons à rendre compte du passage, opéré au cours du XX^e siècle, de la théologie du remplacement d'Israël par l'Église à l'émergence progressive d'une nouvelle théologie chrétienne du judaïsme réceptive au mystère et à l'actualité de l'élection d'Israël à partir d'une relecture des chapitres neuf à onze de l'Épître de saint Paul aux Romains. Dans la deuxième et troisième partie, respectivement consacrées au Concile Vatican II et aux remarquables progrès réalisés sous le pontificat de Jean-Paul II, il sera fait état de l'entérinement officiel par l'Église catholique romaine de cette nouvelle théologie et des percées considérables advenues au cours de cette période dans le rapprochement entre les deux communautés. Cette nouvelle perspective chrétienne de l'appréciation d'Israël a rendu possible le *dialogue judéo-chrétien* qui sera l'objet de la seconde moitié du chapitre. Nous tenterons alors d'exposer quelques-unes des grandes thématiques de ces débats théologiques susceptibles de renouveler de l'intérieur chacune des deux traditions. Enfin, dans la section conclusive, relative à la configuration spirituelle de notre époque, nous exprimerons notre conviction qu'*une vocation*

commune de témoignage et de vigilance critique devrait unir les juifs et les chrétiens.

Il importe de bien saisir la véritable portée de cette nouvelle théologie du judaïsme sans laquelle la lecture théologique de l'Holocauste des prochains chapitres demeurera incompréhensible. L'interprétation proposée prendra effectivement appui sur les acquis du présent chapitre.

1. DU PEUPLE DÉICIDE AU PEUPLE THÉOPHORE

Au premier siècle de notre ère, la Palestine sous occupation romaine présentait une grande diversité religieuse. Le judaïsme de l'époque, comme d'ailleurs celui d'aujourd'hui, était traversé par une pluralité de courants de pensée théologique, dont les quatre plus importants étaient ceux des pharisiens, des sadducéens, des esséniens et des chrétiens. Ces derniers n'avaient aucune conscience d'être en rupture avec la Tradition religieuse juive, mais se représentaient au contraire leur foi comme l'accomplissement de l'espérance d'Israël. Les premiers chrétiens étaient des juifs pratiquants, en plein diapason avec leur propre culture juive, et il ne leur serait jamais venu à l'esprit de renier les traditions qui les habitaient depuis toujours et qu'ils chérissaient. Bref, ils étaient des juifs comme les autres, avec cette seule distinction qu'ils croyaient en la messianité de Jésus de Nazareth et adhéraient à son enseignement.

De telles observations sont élémentaires. Et pourtant, un certain *enseignement du mépris* des juifs qui eut cours pendant des siècles au sein du christianisme niait et occultait ces données premières. Le refus du contexte historique et culturel des origines du christianisme va pourtant à l'encontre de la logique même de l'Incarnation. La prise de conscience de cette réalité présuppose la reconnaissance de notre dette à l'égard de l'histoire juive. Issu du judaïsme, *le christianisme est une religion juive*. Et les chrétiens sont des *juifs chrétiens*, de même qu'il y avait, il y a deux mille ans, des juifs pharisiens,

des juifs sadducéens et des juifs esséniens. Chacune de ces quatre écoles philosophico-théologiques était une interprétation distincte du judaïsme.

La Première Guerre juive de l'Empire romain, celle de 66-70, qui devait s'achever par la destruction du Second Temple de Jérusalem, allait se révéler décisive dans la recomposition du judaïsme palestinien. Alors que les sadducéens et les esséniens disparurent de la scène de l'histoire, le pharisaïsme, à la tête duquel se trouvait Yohanan ben Zakkai, l'éminent disciple de Hillel, refonda ce courant du judaïsme sur des bases nouvelles à Yabné. Les chrétiens, quant à eux, virent dans la destruction du Second Temple une confirmation providentielle de la théologie du rejet, c'est-à-dire de la fin de la contribution des juifs à l'histoire du Salut. L'Église, croyaient-ils, avaient définitivement supplanté le rôle eschatologiquement et historiquement dévolu à Israël. Ainsi, des quatre principales mouvances religieuses juives du premier siècle, seulement deux – les pharisiens et les chrétiens – assurèrent leur pérennité jusqu'à aujourd'hui.

À l'origine du dramatique conflit de deux millénaires entre les deux communautés se trouvait un conflit d'élection qui découlait lui-même d'une divergence d'appréciation de l'identité de Jésus de Nazareth. Cette théologie du rejet et de la substitution a été bien résumée par Didier Pollefeyt:

Les chrétiens assumèrent que grâce à leur foi en un Jésus Messie, l'élection du peuple juif avait été transférée définitivement et exclusivement du peuple juif à eux-mêmes. L'Église avait remplacé le judaïsme pour toujours et complètement. Cette théologie implique qu'il n'y a plus aucune place pour Israël dans le plan de salut divin. Israël n'a plus de rôle à jouer dans l'histoire de la révélation et de la rédemption. Le « non » juif à Jésus, le Messie, signifiait la fin de l'implication de Dieu avec Israël. Le nouveau peuple choisi, le vrai Israël, l'Israël spirituel, l'alliance nouvelle occupe maintenant le centre de la scène et assume les droits et les privilèges de la nation qui a été rejetée¹¹⁴.

¹¹⁴ Didier Pollefeyt, «Église et synagogue après la Shoah. De la substitution à la réconciliation et la coopération», *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 95, no 3 (2000), p. 571.

La destruction du Second Temple, l'effroyable carnage qui l'avait accompagnée avec, pour corollaire, l'exode massif des juifs hors de Palestine qui grossissait la diaspora juive, étaient interprétés comme une punition conséquente découlant du refus d'une majorité du peuple à croire que Jésus était le Messie promis à Israël. Un passage évangélique semblait confirmer la culpabilité du peuple juif dans la mort de Jésus et la malédiction conséquente qui en aurait résulté. Il s'agit de la célèbre phrase de l'Évangile de saint Matthieu : «Que son sang soit sur nous et sur nos enfants!» (Mt 27,25.) Tout l'enjeu de l'exégèse de ce texte porte clairement sur la signification du mot *sang*. Or, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, le sang dont il est ici question n'est pas un objet de malédiction, mais bien de bénédiction. La méprise est d'autant plus étonnante que la rédemption par la Croix et le sang salvifique du Christ se situent au cœur de la foi et de la réflexion chrétienne. Que l'on ait pu interpréter pendant plusieurs siècles ce passage comme une auto-malédiction et une auto-reconnaissance de la culpabilité du peuple juif dans la mort de Jésus a de quoi étonner. Car, encore une fois, il ne s'agit pas d'un élément périphérique de la Tradition chrétienne, mais du centre de gravité autour duquel tourne toute l'espérance judéo-chrétienne : la rédemption individuelle et collective. Et quand bien même les juifs se fussent rendus coupables de la mort du Christ, Jésus dit clairement sur la Croix : «Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.» Le Père aurait-il refusé d'exaucer la prière de son Fils unique? Le Christ n'est pas venu en ce monde pour sauver uniquement les païens, mais l'ensemble de l'humanité. Affirmer que les juifs sont le peuple déicide, c'est méconnaître la foi à laquelle on prétend appartenir. L'antisémitisme ou l'antijudaïsme est un antichristianisme¹¹⁵. *Israël n'est pas le peuple déicide, mais le peuple*

¹¹⁵ «Leur attitude [celle des chrétiens] à l'égard de leurs frères juifs est révélatrice de leur désobéissance à l'Évangile [...] Aux yeux de Soloviev, ce que les chrétiens, et en particulier les Russes de son temps, désignent comme "le problème juif" renvoie à un autre problème, qui n'est pas tant celui des Juifs que le leur [...] révélateur de son esprit évangélique, que constitue sa disposition théorique et surtout pratique à l'endroit des membres non convertis du peuple de

théophore. Ce dernier énoncé est hautement révélateur parce qu'il témoigne du retournement complet de la perspective d'une théologie du rejet à celle affirmant l'insécabilité d'Israël et de l'Église :

La phrase : «Que son sang soit sur nous et nos enfants», comprise – ce qui est absurde – comme une auto-accusation de culpabilité, est une phrase prophétique. Elle reprend celle par laquelle, au pied du Sinaï, Moïse scelle l'Alliance entre Dieu et son peuple en répandant sur lui le sang des victimes (Ex 24, 8). C'est prophétiquement un signe de pardon et de bénédiction. Il faut vraiment une imagination sans foi pour voir là une réprobation. C'est ne rien comprendre à ce qu'est le sang de l'Alliance. Le sang de l'Alliance pourrait-il condamner alors qu'il sauve? Ce serait ne pas croire au Sauveur¹¹⁶.

Comme le soutient le cardinal Jean-Marie Lustiger, «la théorie du rejet d'Israël apparaît comme un non-sens, une absurdité, puisqu'elle prétend que Dieu serait infidèle à son Alliance», or «Dieu n'est pas adultère en ce sens qu'il est absolument fidèle à son Alliance»¹¹⁷. Les deux concepts clés qui résument le changement central entre l'ancienne et la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme sont ceux de *substitution* et d'*agrégation*. Le passage de l'un à l'autre condense l'évolution de la pensée chrétienne depuis la Shoah. L'Église est la branche greffée sur l'Olivier franc qu'est Israël, le sauvageon sauvage qui a besoin de ses racines juives. Il n'y a pas de *substitution* ou d'*abrogation*, mais un *élargissement* de l'Alliance aux gentils. Le Christ ouvre aux païens la grâce accordée à Israël. À partir d'une réflexion sur le récit des mages (Mt 2,1-12), le *Catéchisme* abonde dans le même sens :

La venue des mages à Jérusalem pour «rendre hommage au roi des juifs» (Matthieu 2,2) montre qu'ils cherchent en Israël, à la lumière messianique de l'étoile de David (cf. Nb 24, 17 ; Ap 22, 16), celui qui sera le roi des nations (cf. Nb 24, 17-19). Leur venue signifie que les païens ne peuvent découvrir Jésus et L'adorer comme Fils de Dieu et Sauveur du monde qu'en se tournant vers les juifs (cf. Jn 4, 22) et en recevant d'eux leur promesse messianique telle qu'elle est contenue dans l'Ancien Testament (cf. Mt 2, 4-6). L'Épiphanie manifeste que «

la première Alliance», cf. Paul Toinet, résumant la pensée de Vladimir Soloviev, dans *Vladimir Soloviev : chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 21-22.

¹¹⁶ Cardinal Jean-Marie Lustiger, *La Promesse*, Paris, Parole et silence, 2002, p. 116.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 131 et 36 respectivement.

la plénitude des païens entre dans la famille des patriarches » (S. Léon le Grand, serm. 33, 3 : PL 54, 242) et acquiert la *Israelitica dignitas* (MR, Vigile Pascale 26 : prière après la troisième lecture)¹¹⁸.

L'idée centrale est donc celle d'une *entrée*, d'un élargissement de l'élection et non celle d'un remplacement qui rendrait nulle et non avenue l'élection d'Israël. Le langage est aussi celui d'une *dignité* nouvellement acquise dans une participation désormais possible des gentils à l'histoire du salut. C'est *par* Israël et *à travers* Israël que les païens ont accès à Dieu. *L'élection d'Israël est une bénédiction pour les gentils* sans laquelle ils n'auraient nul accès à la Révélation. Ce rassemblement des juifs et des païens est la réalisation même de l'espérance de l'Ancien Testament et des prophéties d'Israël. C'est l'insertion des *goyim* dans la filiation spirituelle d'Abraham. Cet élargissement de l'Alliance aux païens n'est pas une perte pour Israël, mais *sa gloire d'avoir engendré le Messie*. Les mystères de l'Église et d'Israël s'éclairent mutuellement. Celui de l'Église trouve son ancrage et sa sève dans celui d'Israël dont il est le *prolongement* et non sa *substitution* comme l'ont cru les chrétiens pendant dix-neuf siècles. Cette prise de conscience chrétienne constitue une authentique rupture de paradigme. Auschwitz a été la source d'une révision complète confirmée par le Concile Vatican II. À la théologie traditionnelle de la substitution où le rôle d'Israël trouvait son terme avec l'avènement du Christ et de la Pentecôte, et se retrouvait en marge de l'histoire du salut pour ne pas avoir adhéré à l'Évangile, l'Église reconnaît aujourd'hui la pérennité de l'élection divine d'Israël. Il n'y a plus qu'un seul peuple de Dieu, mais sous la forme de deux entités distinctes.

L'enjeu n'est pas banal. Il ne relève pas d'un intérêt périphérique de la théologie chrétienne ou d'une simple mise à jour au gré de la mode contemporaine éprise de pluralisme et d'ouverture envers le droit de l'Autre à la différence. La signification historique du tournant va beaucoup plus loin. Il s'agit d'un renouvellement complet de l'ecclésiologie traditionnelle. Cette

¹¹⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame; Plon, 1992, n. 528.

nouvelle perspective chrétienne d'Israël – assimilable à une conversion – est résumée par Franz Mussner :

Derrière la manière de parler métaphorique de l'Apôtre, il y a très vraisemblablement, d'un point de vue théologique, l'idée d'un seul peuple de Dieu, composé d'Israël et de l'Église. Israël et l'Église ne sont donc pas juxtaposés comme deux grandeurs indépendantes l'une de l'autre [...] L'Église et Israël sont reliés réciproquement et indissolublement l'un à l'autre dans l'histoire du salut [...] i]l n'y a qu'un seul olivier franc, Israël, et sur cet olivier franc est «greffée» l'Église [...] l'Église continue à vivre d'Israël sans pouvoir s'en passer, si elle ne veut pas «se flétrir». Elle se couperait elle-même de sa racine, si elle oubliait Israël [...] l'Église devrait reconnaître enfin Israël comme compagnon de route¹¹⁹.

L'ancienne théologie du rejet d'Israël et sa substitution par l'Église a eu une incidence culturelle à la fois insoupçonnée et désastreuse. En pleine Deuxième Guerre mondiale, au moment où les rafles nazies ciblaient les juifs pour les massacrer et les déporter dans les camps, la plupart des chrétiens n'étaient pas conscients de la parenté spirituelle entre l'Église et la Synagogue dans leur héritage partagé du patrimoine de Dieu. Ils n'ont dès lors pas pressenti la véritable teneur de la persécution ni saisi sa pleine portée ni sa véritable signification, dirigée non seulement contre les juifs, mais tout autant contre la vision de l'homme et du monde judéo-chrétien à laquelle ils étaient attachés. La persécution semblait motivée par des motifs raciaux sans aucun lien avec une volonté d'éradication de la Tradition judéo-chrétienne. Les juifs se sont retrouvés isolés sur le plan des représentations de la culture religieuse :

Les chrétiens vivaient dans la pensée commune du rejet d'Israël, de la caducité de sa vocation, et du transfert de sa mission à l'Église. À partir de là, ils ne pouvaient pas percevoir dans l'antisémitisme nazi une dimension religieuse qui les atteindrait eux-mêmes. Ils se croyaient les seuls persécutés du point de vue de la foi et de l'éthique et habilement les nazis ne les contredisaient pas. Officiellement, l'antisémitisme ne concernait le judaïsme que d'un point de vue racial¹²⁰.

¹¹⁹ Franz Mussner, *Traité sur les Juifs*, Paris, Cerf, 1981, p. 72-74.

¹²⁰ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 53.

2. LE TOURNANT DU CONCILE VATICAN II

Le Concile Vatican II représente la consécration officielle de cette nouvelle théologie du judaïsme. En dépit de sa brièveté et de son insertion dans un document plus vaste qui occulte malheureusement sa portée, la note quatre intitulée «La religion juive» de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* (1965) constitue incontestablement un tournant décisif dans le discours du Magistère ecclésial sur les juifs et le judaïsme.

Cinq éléments en particulier se doivent d'être mentionnés. Premièrement, fait hautement révélateur, le texte commence par les mots suivants : «Scrutant le mystère de l'Église¹²¹.» Cela n'est ni fortuit ni secondaire. Cette formulation souligne l'inséparabilité, le lien spirituel indissoluble liant Israël et l'Église. Elle rappelle qu'Israël est un mystère interne au christianisme. Deuxièmement, le contexte culturel et religieux juif, où se déploie l'Incarnation, le ministère, la Crucifixion et la Résurrection de Jésus de Nazareth, n'est plus appréhendé sous la catégorie de l'accessoire, mais est au contraire pris au sérieux : «Elle [l'Église] rappelle aussi que les apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif [...]»¹²². Troisièmement, la phrase capitale du document qui entérine la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme se situe un peu plus loin : «Selon l'Apôtre [l'Épître de saint Paul aux Romains 9, 28-29¹²³], les juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans

¹²¹ Concile Vatican II, *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* *Nostra Aetate*, n. 4 [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

¹²² *Ibid.*

¹²³ La relecture contemporaine des chapitres neuf à onze de cette épître paulinienne représente l'élément décisif du changement de l'appréciation chrétienne d'Israël. Jacques Ellul considère ces trois chapitres comme de «véritables traités théologiques du peuple juif» et affirme que «ces trois chapitres de Paul sont exactement les seuls à préciser avec rigueur quelle est la théologie chrétienne au sujet du peuple juif». Cf. Jacques Ellul, *Ce Dieu injuste...?*, Paris, Arléa, 1999, p. 31 et 24-25.

repentance¹²⁴.» La pérennité irrévocable de l'élection des juifs est donc solennellement reconnue. Cette affirmation est par ailleurs reprise dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* : «Le peuple qui reçut les alliances et les promesses et dont le Christ est né selon la chair (*cf.* Rm 9, 4-5); peuple élu de Dieu et qui lui est très cher en raison de ses ancêtres, car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance¹²⁵.»

Quatrièmement, le texte exprime une volonté nette de rupture avec l'accusation traditionnelle de déicide qui a empoisonné pendant si longtemps le regard chrétien : «Ce qui a été commis durant sa passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivants alors, ni aux juifs de notre temps¹²⁶.» D'où l'irrecevabilité sans équivoque de l'enseignement du mépris : «Les Juifs ne doivent pas [...] être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture¹²⁷.» Cinquièmement, la note se conclut sur la condamnation péremptoire de l'antisémitisme :

L'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussés, non par des motifs politiques mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs¹²⁸.

Enfin, d'une manière générale, il convient de souligner que l'ensemble du texte est écrit de telle sorte que son enseignement se fonde sur le patrimoine spirituel commun aux deux communautés.

Une dizaine d'années plus tard, en 1974 et 1975, la Commission du Saint-Siège pour les relations religieuses avec le judaïsme publiait le document intitulé *Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire «Nostra Aetate»* (note 4) qui se voulait une explicitation de la

¹²⁴ *Nostra Aetate*, n. 4.

¹²⁵ Concile Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église Lumen Gentium*, n. 16 [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_1964_1121_lumen-gentium_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

¹²⁶ *Nostra Aetate*, n. 4.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

position conciliaire et une exhortation à promouvoir des initiatives de rapprochement avec la communauté juive. Ce n'est toutefois qu'avec le pontificat de Jean-Paul II que les percées magistérielles allaient se révéler les plus décisives et la question juive devenir une priorité pour Rome.

3. AVANCÉES MAJEURES SOUS LE PONTIFICAT DE JEAN-PAUL II

Personne n'était mieux préparé à redéfinir les rapports de l'Église à l'égard de nos frères aînés que Jean-Paul II. Le lieu de sa naissance dans le petit village de Wadowice, situé à quelques kilomètres d'Auschwitz, est en soi hautement révélateur. Originaire du pays possédant, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, la plus grande population juive d'Europe et situé au cœur de la civilisation yiddish, Karol Wojtyła a développé dès son enfance une connaissance du judaïsme et de la culture juive dénuée de préjugés. Dès l'école primaire, il noua des amitiés avec ses camarades juifs qui le demeurèrent toute sa vie, dont certains jouèrent un rôle appréciable dans sa volonté de rapprochement des deux communautés. Compte tenu de ses origines et de son histoire personnelle, il était conscient qu'une responsabilité particulière lui incombait de reconnaître les injustices du passé et de relancer l'Église sur des bases entièrement nouvelles. Jean-Paul II est allé même jusqu'à affirmer que le dialogue judéo-chrétien constituait pour les catholiques une obligation religieuse¹²⁹. À cet égard, la contribution du pape polonais au rapprochement des deux communautés et au développement du dialogue judéo-chrétien mérite une attention particulière.

Dans plusieurs de ses écrits et discours, le Saint-Père avait invité les penseurs juifs et chrétiens à reprendre le dialogue théologique interrompu au premier siècle de notre ère. Il y avait cependant des obstacles, souvent issus de préjugés réciproques. Pour plusieurs juifs, on craignait – suspicion compréhensible en raison du passé – que l'invitation chrétienne à prendre part à

¹²⁹ Cf. Georges Weigel, *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*, Paris, JC Lattès, 1999, p. 631.

des débats de nature théologique ne cache en fait une volonté dissimulée de prosélytisme. Du côté des chrétiens, beaucoup n'avaient pas encore pleinement assimilé les enseignements de Vatican II et persistaient à croire que l'élection divine du peuple juif était achevée et remplacée par la Nouvelle Alliance.

En fait, il est impératif de souligner une réalité qu'il est nécessaire de reconnaître si l'on veut pleinement relever le formidable défi que pose ce dialogue. Pour beaucoup de juifs, les multiples tentatives de discussion entreprises auprès des chrétiens, en particulier depuis la Shoah, sont principalement motivées par le désir de se faire connaître auprès des populations dans un souci légitime de prévenir l'émergence future de préjugés et de stéréotypes qui se sont révélés historiquement catastrophiques pour les communautés juives. Le but recherché est de se prémunir contre l'antisémitisme, les persécutions séculaires qui ont affligé la communauté et les discriminations susceptibles de refaire un jour surface. Auschwitz a enseigné que l'impensable est possible et qu'il vaut mieux faire de la prévention plutôt que d'attendre une situation devenue incontrôlable. Après l'hécatombe nazie, de telles initiatives sont compréhensibles et souhaitables. Elles ne peuvent que contribuer à sensibiliser les chrétiens à la réalité juive.

En revanche, les chrétiens ont toutefois adopté au cours du dernier siècle une nouvelle théologie du judaïsme et reconnu la pérennité et la validité de l'Alliance d'Israël. Fortes de cette nouvelle prise de conscience, assimilable à une authentique conversion, les Églises chrétiennes veulent davantage que de simples rapports de bon voisinage avec leurs frères aînés dans la foi. Elles aspirent à une véritable reprise du dialogue théologique que plusieurs penseurs considèrent comme une importance décisive pour l'avenir de la foi chrétienne et le renouvellement du christianisme.

Ainsi, les deux communautés poursuivent des objectifs distincts. Il est important d'être conscient de cette réalité et de l'accepter afin de se prémunir contre des déceptions éventuelles et de ne cultiver aucune illusion. En outre, il convient impérieusement de prendre en compte le fait que chaque communauté

entretient à l'égard de la religion de l'autre un rapport différent. S'il est vrai qu'Israël représente une dimension constitutive du christianisme, la réciprocité est irrecevable pour le judaïsme classique. Il y a donc *une asymétrie structurelle* dans les rapports entre juifs et chrétiens et tout le monde gagne à garder cette réalité à l'esprit. Une juste appréciation de nos rapports, sans méprises, est une condition préalable à un dialogue fécond, mutuellement respectueux et profitable.

En dépit des nombreuses réserves émises ci-dessus, des ouvertures remarquables ont été exprimées au cours des dernières années du côté juif, dont beaucoup vont même au-delà des attentes chrétiennes. Il y a quelques années, le rabbin Irving Greenberg, l'une des plus grandes autorités du judaïsme contemporain, notamment au sein de la communauté juive américaine, affirmait courageusement qu'il croyait personnellement que le christianisme était une *religion divinement inspirée*¹³⁰. Et concluait en envisageant la possibilité que les chrétiens fassent partie de la Maison d'Israël¹³¹. De tels propos sont révolutionnaires et témoignent que nous sommes indiscutablement à l'aube d'une nouvelle période historique.

La redécouverte de la judéité de Jésus de Nazareth est une expérience simultanée et commune aux penseurs juifs et chrétiens. Depuis le XX^e siècle, un nombre sans cesse grandissant d'auteurs juifs se sont intéressés à l'analyse de la spiritualité du Nouveau Testament et certains vont même jusqu'à reconnaître dans son enseignement une partie constitutive du patrimoine juif. Dès la première moitié du XX^e siècle, des auteurs juifs, tels que Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham J. Heschel ou Jules Isaac s'étaient interrogés sur les rapports entre les deux religions et plusieurs y avait vu une

¹³⁰ «Christianity is not a mere deviation or misunderstanding; it is an organic outgrowth of Judaism itself [...] Christianity is a divinely inspired attempt to bring the covenant of *tikkun olam* to a wider circle of Gentiles. God intended that Judaism and Christianity both work for the perfection of the world (the kingdom of God)». Cf. Irving Greenberg, «Judaism and Christianity: Covenants of Redemption», dans Tikva Frymer-Kensky (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000, p. 155.

¹³¹ *Ibid.*, p. 158.

synergie féconde. Tous ces développements prennent place sans pour autant remettre en cause les distinctions nécessaires qui différencient chacune des deux religions. En cela réside la nouveauté. Auparavant, tout discours soulignant les aspects communs aux deux patrimoines était, soit perçu par les juifs, soit voulu par les chrétiens, comme des tentatives prosélytes. La mise en œuvre d'un dialogue respectueux du droit à la différence ouvre la voie à une fécondité théologique. *Le prosélytisme n'est pas un but, mais un obstacle au dialogue judéo-chrétien.*

En fait, la crainte du prosélytisme, légitimement ressentie par la communauté juive en raison d'un passé qui invite à la prudence, s'explique aisément. Cependant, dans le contexte théologiquement nouveau, l'altérité juive est reconnue par les chrétiens comme *un bienfait pour eux-mêmes*. Certes, il y aura toujours des individus qui, dans chaque communauté, décideront par un choix libre et personnel d'embrasser la religion de l'autre. Cela est respectable et certains joueront ainsi un rôle non négligeable d'intermédiaires pour stimuler une compréhension mutuelle. Mais ils demeureront des cas isolés. Avec l'élaboration de sa nouvelle théologie d'Israël, l'Église désire un dialogue où l'altérité représente un enrichissement mutuel.

Le 24 juin 1985, vingt ans après la promulgation de *Nostra Aetate*, la Commission du Saint-Siège pour les rapports religieux avec le judaïsme publiait les *Notes pour une correcte présentation des Juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique*. Ce document se voulait en rupture nette avec l'enseignement du mépris. Dans une volonté de souligner l'importance de la prise en considération du milieu culturel et religieux juif des premiers chrétiens, il rappelait la judéité du Christ. Ces données spatio-temporelles, loin d'être purement conjoncturelles et accidentelles, s'inscrivaient dans la logique même de l'Incarnation et exigeaient l'appréciation à sa juste valeur de l'histoire et du contexte culturel dans l'émergence et le développement du christianisme. Dans le sillage de *Nostra Aetate*, ces *Notes*

réitéraient l'irrévocabilité de l'élection divine du peuple juif et soutenaient l'indéniable intérêt que la foi d'Israël et les pratiques religieuses juives pouvaient revêtir pour les catholiques dans leur compréhension de leur patrimoine ecclésial. Enfin, les *Notes* insistaient sur l'importance, dans l'éducation catholique, d'une prise en considération de la centralité de la Shoah dans la conscience juive contemporaine.

Le 13 avril 1986, Jean-Paul II posa un geste sans précédent dans l'histoire des rapports judéo-chrétiens. Ce jour-là, il se rendit personnellement à la synagogue de Rome. Après avoir condamné l'antisémitisme et rappelé l'irrévocabilité de l'élection divine d'Israël, le Saint-Père invita les juifs et les chrétiens à reprendre le dialogue théologique que les deux traditions avaient interrompu il y a dix-neuf siècles :

La religion juive n'est pas «extrinsèque», mais bien, en un certain sens, «intrinsèque» à notre religion. Nous avons avec cette religion une relation que nous n'avons avec aucune autre. Vous êtes nos frères bien-aimés et l'on pourrait même dire, en un sens, nos frères aînés¹³².

Dans le cadre plus vaste du dialogue contemporain entre les diverses grandes traditions religieuses de l'humanité, cette précision est importante. Le christianisme partage avec le judaïsme une étroite parenté spirituelle qu'il n'a avec aucune autre religion au monde. Israël est un mystère interne au christianisme, une question qui interpelle l'être et le fondement de l'Église. Les juifs sont nos racines, sans compter la signification spirituelle enrichissante que l'actualité de l'élection d'Israël revêt pour la communauté ecclésiale contemporaine. Pour les chrétiens, il n'y a donc aucune symétrie possible entre le judaïsme et une autre religion quelle qu'elle soit. Israël occupe une position unique, absolument privilégiée et totalement incomparable. Ce qui ne signifie aucunement, bien sûr, que les échanges en cours avec l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme ou le confucianisme ne présentent une pertinence incontestable.

¹³² Jean-Paul II, «Allocution à la synagogue de Rome, 13 avril 1986», *La Documentation catholique*, no 1917, [1986], p. 433.

Une autre étape décisive dans les rapports entre les deux communautés fut franchie le 30 décembre 1993 lors de la signature de l'*Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël*¹³³. Établissement des relations diplomatiques entre ces deux sujets de droit international, l'article 1 consacrait la liberté religieuse tant désirée par le Vatican, alors que l'article 2 stipulait «la coopération dans le combat contre toutes les formes d'antisémitisme et toutes les sortes de racisme et d'intolérance religieuse». Un peu plus loin, l'Église rappelait sa condamnation «de la haine, de la persécution et de toutes les autres manifestations de l'antisémitisme dirigées contre les Juifs, en tant que peuple ou individus, partout, toujours, et par quiconque». Garantissant la position légale de l'Église en Terre Sainte, l'*Accord* représentait une valeur dépassant largement sa simple expression juridique et diplomatique. La véritable signification de celui-ci se situait à un autre niveau. Beaucoup de juifs éprouvaient avec douleur la non-reconnaissance de l'État d'Israël par l'Église comme un rejet de sa légitimité et de son droit à l'existence. Certains croyaient erronément que le non-établissement de rapports diplomatiques découlait de principes théologiques hostiles au judaïsme. En ce sens, la signature apposée à Jérusalem aux derniers jours de 1993 témoignait d'un engagement sincère des autorités romaines à poursuivre le rapprochement dans la foulée du Concile Vatican II.

¹³³ Article 2, no 1: «Le Saint-Siège et l'État d'Israël s'engagent dans une coopération spécifique pour combattre toutes les formes d'antisémitisme, tout genre de racisme et d'intolérance religieuse, en promouvant la compréhension mutuelle entre les nations, la tolérance entre les communautés et le respect de la dignité et de la vie humaine.» No 2: «Le Saint-Siège saisit cette occasion pour réitérer sa condamnation de la haine, de la persécution et de toutes autres manifestations d'antisémitisme dirigées contre le peuple juif ou contre des personnes juives, en quelque lieu que ce soit, en quelque période que ce soit et par qui que ce soit. En particulier, le Saint-Siège déplore les attaques contre des juifs, la profanation de synagogues et de cimetières juifs, actes qui offensent la mémoire des victimes de l'Holocauste, spécialement quand cela se produit dans des lieux qui en furent les témoins.» Pour de plus amples informations sur l'*Accord fondamental*, cf. Joël-Benoît d'Onorio, *La Diplomatie de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2000, p. 282-288; Marie-Pierre Lanfranchi, «L'Accord fondamental du 30 décembre 1993 signé entre le Saint-Siège et Israël», *Annuaire français de droit international*, vol. 40 (1994), p. 326-355.

Parmi les autres documents importants, il convient de signaler *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (1997), authentique résumé de la position contemporaine du Magistère de l'Église catholique romaine à l'égard du peuple juif, publié par la Commission biblique pontificale et *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah* (1998) par la Commission vaticane pour les rapports religieux avec le judaïsme. Enfin, tous ont à l'esprit le pèlerinage du souverain pontife en Terre Sainte et la demande chrétienne de pardon auprès du peuple juif.

4. NOUS NOUS SOUVENONS : UNE RÉFLEXION SUR LA SHOAH (1998) ET LE PÈLERINAGE DE JEAN-PAUL II À YAD VASHEM (2000)

Les années 1998 et 2000 furent particulièrement importantes pour le dialogue entre juifs et chrétiens, notamment dans leur rapport avec l'Holocauste. En 1998, Jean-Paul II canonisa sainte Thérèse Bénédicte de la Croix – Édith Stein, juive allemande convertie au catholicisme et morte à Auschwitz –, et le Saint-Siège publia *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah* qui fut suivi, deux ans plus tard, par le pèlerinage du souverain pontife en Terre Sainte. En raison de l'objet de notre problématique de recherche, ces deux derniers événements méritent une attention particulière.

Au Mémorial de *Yad Vashem*¹³⁴, s'exprimant au nom de l'Église universelle et soulignant le caractère transcendant de la personne humaine, Jean-Paul II réitéra sa condamnation du racisme et de l'antisémitisme, en particulier lorsque ceux-ci sont perpétrés par des chrétiens :

En tant qu'évêque de Rome et successeur de l'apôtre Pierre, j'assure le peuple juif que l'Église catholique, poussée par la loi de vérité et d'amour de l'Évangile et en aucun cas par des considérations politiques, est profondément attristée par la haine, les actes de persécution et les manifestations d'antisémitisme dirigées contre les

¹³⁴ «Yad Vashem» signifie «nom éternel» et vient du livre d'Isaïe : «Je leur donnerai dans ma maison un monument et un nom éternel, qui ne sera jamais effacé.»

juifs par des chrétiens quels que soient l'époque et le lieu. L'Église rejette le racisme sous quelque forme que ce soit comme un reniement de l'image du Créateur inhérente à tout être humain¹³⁵.

Ce rejet d'ordre général de l'antisémitisme faisait suite à une demande formelle de pardon de la part de l'Église pour ses enfants dans le document *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah*. Concernant spécifiquement l'attitude de beaucoup de chrétiens au moment du déroulement de l'Holocauste, on pouvait y lire :

L'Église catholique désire exprimer sa profonde douleur devant la défaillance de ses fils et de ses filles de tout âge. Ceci est un acte de repentance (*teshouva*), puisque, comme membres de l'Église, nous sommes liés aux péchés aussi bien qu'aux mérites de tous ses enfants. L'Église approche avec un profond respect et une grande compassion l'expérience d'extermination, la Shoah, subie par le peuple juif durant la Seconde Guerre mondiale¹³⁶.

Une précision s'impose ici, car l'absence de certaines distinctions peut conduire à des malentendus importants, source de discordes éventuelles regrettables. En son sens plénier, «l'Église» renvoie à l'épouse mystique de Jésus-Christ et, à ce titre, elle est tenue pour pure et sans péchés. Selon cette acception, l'Église ne peut errer ou chuter. En revanche, les «fils et filles de l'Église» sont, comme tout être humain, sujets à l'erreur et susceptibles de pécher. Par voie de conséquence, les demandes de pardon solennelles prononcées par les autorités vaticanes relatives à la conduite de moult chrétiens pendant la Seconde Guerre mondiale ou à l'occasion du Jubilé de l'an 2000 renvoient restrictivement aux manquements, à l'infidélité et aux égarements des enfants de l'Église.

Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah ne se contentait pas de condamner l'antisémitisme ou de faire acte de repentance. Le document

¹³⁵ Jean-Paul II, *Visite du pape Jean-Paul II au mausolée de Yad Vashem à Jérusalem, 23 mars 2000* [en ligne], <[http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_yad-vashem->](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_yad-vashem-), (consulté le 30 juillet 2010).

¹³⁶ Commission du Saint-Siège pour les relations religieuses avec le judaïsme, *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah*, n. 5, *La Documentation catholique*, no 2179, 5 avril 1998, p. 336-340.

proposait une lecture des causes de l'Holocauste dans laquelle s'inscrit pleinement cette thèse de doctorat. En effet, le Saint-Siège établissait un lien de causalité entre la nature négatrice du caractère transcendant de la personne humaine du régime nazi et les persécutions contre les juifs comme peuple théophore. L'idéologie national-socialiste

a refusé de reconnaître toute réalité transcendante comme source de vie et critère du bien moral. En conséquence, un groupe humain, et l'État avec lequel il s'était identifié, s'est arrogé un statut absolu et a décidé de supprimer l'existence même du peuple juif, un peuple appelé à témoigner du Dieu unique et de la loi d'alliance¹³⁷.

Du point de vue du Saint-Siège, la fermeture à la Transcendance des dirigeants du Troisième Reich les a conduits à se situer au-delà des critères usuels du bien et du mal. Une subjectivité individuelle ou collective, c'est-à-dire une personne ou une nation, qui se proclame source et autocréatrice des valeurs morales peut décider de la mise à mort de tout un peuple, car elle ne se reconnaît plus redevable envers quiconque, et certainement pas envers une Antériorité suprême à elle-même comme fondement du droit. Lorsque la subjectivité n'entend plus les voix du Ciel ou ne cherche plus les finalités éthiques inscrites dans les entrailles du Cosmos, on sombre inévitablement dans le subjectivisme. À son tour, la subjectivité privée de son inscription dans une transcendance inébranlable, mais invariablement en quête d'infini, chute dans le néo-paganisme :

La *Shoah* a été le fruit d'un régime moderne tout à fait néo-païen. Son antisémitisme avait ses racines en dehors du christianisme et, en poursuivant ses objectifs, le nazisme n'hésita pas à s'opposer à l'Église et à persécuter également ses membres¹³⁸.

Le rejet de la Transcendance conduit logiquement à l'hostilité, sinon à la persécution, envers les témoins de Celle-ci, en l'occurrence les juifs et les chrétiens. Le régime nazi est d'abord antijuif parce que ce sont les juifs qui ont apporté le monothéisme à l'humanité et le Décalogue, puis antichrétien. Son

¹³⁷ *Ibid.*, n. 4.

¹³⁸ *Ibid.*

idéologie néo-païenne est incompatible avec l'anthropologie judéo-chrétienne de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La négation de l'*Imago Dei*, héritée des Lumières, constitue le vice fondamental et structurel du nazisme. Lors de sa visite au mausolée de *Yad Vashem*, le souverain pontife établira le même parallèle : «Comment l'homme a-t-il pu avoir un si total mépris de l'homme? Parce qu'il en était arrivé au mépris de Dieu. Seule une idéologie sans Dieu a pu planifier et mettre à exécution l'extermination de tout un peuple¹³⁹.» L'explication ultime de l'Holocauste est à situer dans l'autonomie issue des Lumières.

Si les racines idéologiques du nazisme s'enfoncent clairement dans un courant de pensée étranger au patrimoine spirituel et intellectuel de l'Église, une question essentielle demeure néanmoins : l'enseignement du mépris dont les juifs furent victimes pendant de nombreux siècles a-t-il pu favoriser l'indifférence, voire l'aversion de beaucoup de chrétiens envers eux pendant la Seconde Guerre mondiale? La théorie de la substitution d'Israël par l'Église et les accusations déicides ont-elles ouvertes la voie à Hitler? Le document pose clairement la question :

Mais il est possible de se demander si la persécution nazie des juifs n'a pas été facilitée par les préjugés antijuifs enracinés dans quelques esprits et cœurs chrétiens. Est-ce que le sentiment antijuif parmi les chrétiens les rendit moins sensibles, ou même indifférents, aux persécutions lancées contre les juifs par le national-socialisme lorsqu'il prit le pouvoir¹⁴⁰?

L'ambiguïté de la réponse en décevra plusieurs, à commencer par les premiers concernés. Rome refuse de trancher nettement et appelle à un discernement au cas par cas :

Toute réponse à cette question doit prendre en compte le fait que nous traitons ici de l'histoire des attitudes et de manières de penser, qui sont sujettes à de multiples influences. De plus, beaucoup de personnes étaient tout à fait ignorantes de la «solution finale» rendue effective contre un peuple tout entier; d'autres avaient peur pour eux-mêmes et

¹³⁹ Jean-Paul II, *Visite du pape Jean-Paul II au mausolée de Yad Vashem à Jérusalem*.

¹⁴⁰ *Nous nous souvenons*, n. 4.

pour leurs proches; certains tirèrent profit de la situation, et d'autres encore furent menés par l'envie. Les réponses devraient être données au cas par cas¹⁴¹.

Cette réponse équivoque à une question par ailleurs très claire et bien posée a beaucoup déçu et fait l'objet d'une vive critique de la part des représentants de la communauté juive. À peine quelques jours après la publication du document du Saint-Siège, ceux-ci ont déploré «l'apparente absolution qu'il donne à l'Église par rapport à toute responsabilité historique est pour le moins surprenante»¹⁴². On estima que le texte n'allait pas assez loin et qu'il se situait clairement en-deçà des prises de position solennelles des évêchés nationaux sur la question qui, contrairement aux autorités vaticanes, établissaient clairement un tel lien de causalité. L'appel à une analyse au cas par cas ressemblait à un recul et par conséquent, surprit le comité juif international. Son communiqué déplorait que le document ecclésial «évite de prendre une position claire sur la relation entre l'enseignement du mépris et le climat politique et culturel qui a rendu possible la *Shoah*»¹⁴³. Certes, «l'Église n'est pas accusée de responsabilité directe dans la *Shoah*, mais de son héritage de seize siècles de conditionnement qui a créé un environnement dans lequel une *Shoah* est devenue possible»¹⁴⁴.

L'Église argumentait qu'une distinction importante devait être faite entre *l'antijudaïsme* plus sociologique que religieux des cultures chrétiennes et *l'antisémitisme* moderne. Si *Nous nous souvenons* reconnaissait que le premier fut le fait répréhensible des fils et filles de l'Église, il niait toute responsabilité dans le cas du second :

Nous ne pouvons pas ignorer la différence qui existe entre l'antisémitisme, fondé sur des théories contraires à l'enseignement constant de l'Église sur l'unité de la race humaine et sur l'égalité

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Cf. Comité juif international pour les consultations interreligieuses, Seizième réunion du Comité international de liaison entre catholiques et juifs, *Réponse au document du Vatican*, Rome, 23-26 mars 1998, dans *Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2001.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

de tous les peuples et races, et les sentiments traditionnels de méfiance et d'hostilité que nous appelons antijudaïsme, dont des chrétiens ont été coupables, malheureusement¹⁴⁵.

Pour la partie juive, le Saint-Siège ne pouvait évoquer une illusoire distinction entre un antijudaïsme traditionnel et un antisémitisme moderne dans lequel, pour ce dernier, elle ne serait en aucune façon liée. En amont, elle équivalait à nier le fait que l'enseignement du mépris puisse avoir immunisé les consciences chrétiennes contre les méfaits de l'antisémitisme moderne. Une telle distinction était historiquement irrecevable et beaucoup trop facile :

La suggestion d'une dichotomie complète entre «antijudaïsme» et «antisémitisme» est fallacieuse. L'un se confond avec l'autre. C'est l'antijudaïsme chrétien qui a créé la possibilité de l'antisémitisme païen moderne en ôtant leur légitimité aux juifs et au judaïsme¹⁴⁶.

Dans *Le Vatican et la Shoah. Ou comment l'Église s'absout de son passé*, Georges-Elia Sarfati a fait une critique sévère de la publication du Saint-Siège. Cet auteur voit dans ce document «un mouvement argumentatif de déresponsabilisation de l'Église»¹⁴⁷. Il ne fait aucun doute, pour Sarfati, que l'antijudaïsme chrétien traditionnel ait joué un rôle de fécondité culturelle favorisant l'antisémitisme nazi :

L'insistance à dissocier l'enseignement de l'Église (presque exempté d'implications négatives, selon le texte) et l'existence des pratiques antijuives qui jalonnent deux mille ans d'histoire ecclésiastique consiste à imputer abstraitement la responsabilité de l'antijudaïsme aux défaillances de la nature et de psychologie humaines individuelles [...] ou collectives [...] C'est oublier que la judéophobie, qui prend naissance certes dans le monde gréco-romain, est tout autant le fruit d'une certaine théologie, traduite en catéchèse et en liturgie (l'«enseignement du mépris»^[148]), que d'une série de codifications^[149]: dispositions juridiques (énoncés de droit canon sur les juifs), dispositions et pratiques politiques (accusation de déicide,

¹⁴⁵ *Nous nous souvenons*, n. 4.

¹⁴⁶ Cf., *Réponse au document du Vatican*.

¹⁴⁷ Georges-Elia Sarfati, *Le Vatican et la Shoah*, p. 41.

¹⁴⁸ Sarfati renvoie ici aux trois ouvrages du Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1956; *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?*, Paris, Fasquelle, 1960; et *L'Enseignement du mépris*, Paris, Fasquelle, 1962.

¹⁴⁹ Sarfati renvoie ici à Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955-1968, 3 vol., et à Raoul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 1997.

avec les conséquences que cela impliquait dans les mentalités, conversions forcées, brûlement du Talmud). Mais il semble que l'Église s'exonère par ce document de tout anti-judaïsme¹⁵⁰.

À titre comparatif, *Nous nous souvenons* se situe en effet bien en-deçà des demandes de pardon des Églises de France et d'Allemagne :

Une tradition d'antijudaïsme a affecté les doctrines et les enseignements chrétiens, la théologie et l'apologétique, la prédication et la liturgie à des degrés divers et a prévalu parmi les chrétiens au long des siècles jusqu'au Vatican II [...] Dans la mesure où les prêtres et les responsables de l'Église ont si longtemps permis à l'enseignement du mépris de se développer et ont favorisé dans les communautés chrétiennes une culture religieuse collective qui a affecté et déformé les mentalités de façon permanente, ils portent une sérieuse responsabilité¹⁵¹.

De même, le document *Nous nous souvenons* apparaît également en retrait avec le discours de Jean-Paul II, prononcé peu de mois auparavant, dans lequel il affirmait :

Dans le monde chrétien – je ne dis pas de la part de l'Église en tant que telle –, des interprétations erronées et injustes au sujet du peuple juif et sa prétendue culpabilité ont circulé depuis trop longtemps engendrant des sentiments d'hostilité envers ce peuple¹⁵².

Jean Dujardin est également très limpide sur cette question :

Lorsque Hitler commence à persécuter les Juifs, cet antijudaïsme chrétien, très ancien, n'a pas disparu de l'histoire, ni de la culture, ni de la société. Il a laissé des traces importantes dans les intelligences et dans les cœurs sous la forme de stéréotypes trop souvent meurtriers. Les chrétiens ont toujours dans leur ensemble une vision négative des Juifs. Et même s'ils ne sont pas antisémites au sens strict du terme, ils n'ont pas de sympathie pour les Juifs. L'antijudaïsme chrétien ne sera remis en cause d'une façon globale suffisamment ferme pour l'opinion catholique qu'après la guerre et d'une façon solennelle au moment du concile. La question est celle-ci : cet antijudaïsme qui imprégnait le peuple chrétien et qu'on peut définir brièvement comme la certitude que le judaïsme est périmé et que les Juifs sont les adversaires des chrétiens (l'idée du peuple déicide était communément répandue)

¹⁵⁰ Georges-Elia Sarfati, *op.cit.*, p. 34-35.

¹⁵¹ Déclaration des évêques français, *cf.*, *La Documentation catholique*, n. 2129, 7 janvier 1996, p. 45.

¹⁵² Jean-Paul II, «Discours au symposium sur les racines de l'antijudaïsme», n.1, *La Documentation catholique*, no 84, 31 octobre 1997, p. 1003.

pouvait créer un terrain favorable au développement de l'antisémitisme sous toutes ses formes et contribuer de manière très importante à l'absence de lucidité en face de l'antisémitisme nazi¹⁵³.

Nous partageons l'opinion exprimée par Georges-Elia Sarfati et Jean Dujardin. Si la distinction qu'opère *Nous nous souvenons* entre antijudaïsme et antisémitisme est historiquement fondée, il est cependant regrettable que le document du Saint-Siège n'ait pas tranché, en apportant une réponse claire et en assumant la responsabilité historique de l'enseignement du mépris, lequel a effectivement préparé un terrain propice à une réception des stéréotypes et préjugés véhiculés par la propagande nazie. À cet égard, *La Destruction des juifs d'Europe* de l'historien Raul Hilberg, une des références classiques de l'historiographie sur la Shoah, renferme à la toute fin de l'ouvrage une comparaison frappante entre les mesures discriminatoires prises par le Concile du Latran et le Troisième Reich¹⁵⁴.

En revanche, *Nous nous souvenons* reconnaissait l'extrême lourdeur des relations qui avaient caractérisé les relations entre juifs et chrétiens pendant plusieurs siècles. Le Saint-Siège y affirmait que «le bilan de ces relations sur deux mille ans a été tout à fait négatif»¹⁵⁵ et n'hésitait pas à souligner que «les sentiments d'antijudaïsme chez certains chrétiens et le fossé qui existait entre l'Église et le peuple juif ont conduit à une discrimination généralisée qui a abouti parfois aux expulsions ou aux tentatives de conversions forcées»¹⁵⁶.

¹⁵³ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 58-59. Il précisera toutefois du même souffle (p. 61) : «Ne faut-il pas admettre que le manque de sensibilisation assez général à l'égard de la situation juive, l'incrédulité devant les événements tenaient aussi au fait qu'ils dépassaient les limites non seulement de l'horreur mais de l'entendement?»

¹⁵⁴ On retrouvera également une reprise de tableau comparé en annexe du livre de Georges-Elia Sarfati, *Le Vatican et la Shoah*, p. 91-93.

¹⁵⁵ Cf. Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, *Notes pour une présentation correcte des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique*, 24 juin 1985, *La Documentation catholique*, no 2171 [1997], p. 1003.

¹⁵⁶ *Nous nous souvenons*, n. 3.

5. UNE PROXIMITÉ THÉOLOGIQUE POTENTIELLEMENT CONFLICTUELLE

L'Église aurait bien pu *théoriquement* se limiter à une simple résiliation de sa théologie traditionnelle du rejet de l'élection d'Israël au profit d'une posture de neutralité ou d'indifférence à l'égard du peuple juif. Ou encore, à une répudiation de l'enseignement du mépris assortie d'une nouvelle attitude bienveillante à l'égard des juifs, non en raison de leur appartenance à la Maison d'Israël, mais à celle commune au genre humain. Le judaïsme aurait en effet pu être appréhendé par les chrétiens avec intérêt et bienveillance, mais sans aucune signification théologique particulière pour l'Église. Le judaïsme se serait alors retrouvé sous la même catégorie que les autres religions dans une perspective qui est celle du dialogue interreligieux. Au fond, ce fut peut-être ce que beaucoup de juifs eussent préférés; en somme, une seule fin de l'hostilité traditionnelle.

Or, le saut qualitatif de l'Église au XX^e siècle, la signification théologique du retournement opéré, ne fut pas celui d'un passage d'une posture condescendante à une de simple «normalisation», mais on alla bien au-delà en reconnaissant non seulement une filiation spirituelle commune, mais l'élection toujours valide d'Israël à notre époque. Schématiquement, les diverses options théoriquement possibles à la suite de l'abandon de la théologie de la substitution étaient les trois suivantes :

1. La normalisation ou l'indifférence théologique. Israël est une religion comme les autres. Le judaïsme ne présente aucun intérêt théologique pour l'Église, sauf celui que représentent toutes les religions dans le cadre du dialogue interreligieux. Les rapports sont cordiaux, pacifiques, de bon voisinage, voire chaleureux, mais aucun lien spécifique n'est postulé entre Israël et l'Église. Le peuple juif ne présenterait alors pas plus de signification théologique pour l'Église que, disons, l'islam ou le bouddhisme.

2. L'Église reconnaît une *filiation spirituelle commune*, un patrimoine religieux commun, tel que la Bible, le monothéisme, le Décalogue, la tradition prophétique, etc. Sous cette catégorie, deux lectures possibles peuvent sans doute être dégagées. Une interprétation *forte* selon laquelle l'héritage commun est substantiellement identique ou d'une grande proximité théologique. La proximité théologique est ici *structurelle*. Les juifs sont «nos frères aînés dans la foi», pour reprendre l'expression de Jean-Paul II. L'Église ne peut être pensée sans l'histoire d'Israël qui la précède. Ou une interprétation beaucoup plus *faible* où l'on constate des convergences théologiques importantes (monothéisme, Jugement dernier, prophétisme), mais sans pour autant postuler une relation directe de dépendance nécessaire. La proximité du contenu religieux relève ici, dans une perspective chrétienne, de la *conjoncture*. Dans ce dernier cas d'espèce, on pourrait sans doute ranger l'islam.

3. La position qu'adopta finalement l'Église, située bien au-delà des deux précédentes, c'est-à-dire qui va beaucoup plus loin que celle d'une simple posture cordiale de bon voisinage ou du constat d'une filiation spirituelle commune et structurelle forte, consista plutôt à reconnaître *l'élection toujours valide et toujours contemporaine* du peuple juif. Au neuvième et dernier chapitre, nous tenterons de dégager des conséquences théologiques précises de cette reconnaissance officielle en lien avec l'Holocauste.

Or, dans la perspective des relations entre juifs et catholiques, cette reconnaissance peut présenter au moins deux problèmes majeurs, potentiellement très lourds d'interprétations conflictuelles et de malentendus.

Premièrement, dans le contexte d'un judaïsme extraordinairement pluriel et partiellement sécularisé – à l'instar des chrétiens, certains secteurs de la population juive n'échappent pas eux aussi à l'influence de la sécularisation – l'élection d'Israël ne va pas toujours de soi. Cette conception présuppose évidemment une vision religieuse du monde ou, moindrement, une dépendance vis-à-vis de celle-ci sous une forme sécularisée, parfois plus ou moins consciente et vague, de l'idée de peuple choisi, latente au sein de la culture.

L'Église risque donc de se retrouver dans la situation très paradoxale où elle défend l'élection divine d'Israël au sein de certaines cultures juives qui en ont elles-mêmes abandonné la croyance ou qui éprouvent de l'agacement à se la faire rappeler.

Deuxièmement, et cela est encore plus important et plus lourd de malentendus, la reconnaissance de l'élection d'Israël *n'annule pas* celle de l'Église. Au contraire, du point de vue chrétien, la seconde s'inscrit dans le prolongement de la première. L'élection toujours valide d'Israël s'accompagne de l'élection toujours valide du Christ. En reconnaissant la contribution contemporaine d'Israël à l'histoire du Salut, l'Église n'a jamais songé à renoncer à la sienne propre. Bien plus, et cela est absolument fondamental, *il ne s'agit pas de deux élections parallèles, comme de deux trajectoires qui ne se touchent pas ou deux identités qui demeureraient étrangères l'une à l'autre. Elles se juxtaposent et trouvent sens dans leur lien de dépendance réciproque.* Pour le chrétien, les deux Testaments sont *distincts*, mais *solidaires*. Dieu est un, la destinée humaine est une. L'unicité de Dieu et celle de la famille humaine impliquent qu'il n'y a qu'une *seule* histoire du Salut.

Ce point est capital. Il n'est pas impossible que la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme suscite chez certains juifs plus de malaise et d'embarras que l'ancienne. Auparavant, notre *éloignement* théologique posait problème; aujourd'hui, c'est notre *proximité* théologique qui est susceptible d'être la source de tensions regrettables. Ce qui peut être, pour le chrétien, l'expression d'une fraternité spirituelle ou d'une solidarité dans la foi peut être légitimement reçu par certains juifs comme l'expression d'une usurpation blessante. Cet «amalgame» peut d'autant plus heurter à la lumière d'une longue et tenace histoire de persécutions par la majorité chrétienne.

Inacceptable pour la conscience juive, l'élection du Christ risque de devenir insupportable au regard de la Shoah. Elle ouvre la voie à une accusation compréhensible de christianisation de l'Holocauste. Quelques exemples suffiront pour illustrer notre propos.

En juin 1979, lors du pèlerinage de Jean-Paul II à Auschwitz-Birkenau, celui-ci qualifia le lieu de «Golgotha du monde moderne»¹⁵⁷. Profanation de la souffrance juive? Récupération chrétienne d'un lieu de mémoire central au judaïsme contemporain? Violation de la mémoire juive? Nous avons tous à l'esprit la polémique qui eut cours à Auschwitz il y a à peine quelques années où les juifs s'indignèrent de la volonté polonaise d'ériger une croix au milieu de l'ancien camp de concentration ou encore celle sur l'opportunité de la présence d'un carmel à proximité du camp. Dans les deux cas, Rome dut intervenir et exigea le retrait du symbole chrétien et la fermeture du couvent¹⁵⁸.

Et pourtant, dans sa déclaration de 1979, le Magistère ne faisait qu'exprimer le parallèle établi auparavant par un nombre considérable de penseurs et de théologiens chrétiens. Déjà en 1944, alors que les chambres à gaz fonctionnaient à fond, Karl Barth affirmait sans ambages :

La persécution insensée, effrénée du peuple juif est [...] pour nous, l'image de ce «Serviteur de l'Éternel» que le livre d'Ésaïe nous montre puni et sacrifié pour les autres. N'est-ce pas N.S. Jésus Christ lui-même qui est visible, confusément, comme un miroir, derrière tous ces juifs d'Allemagne, de France, de Pologne, de Hongrie qu'on fusille, qu'on enterre vivants, qu'on entasse dans des wagons à bestiaux où ils étouffent, ou qu'on asphyxie par les gaz? Ces faits ne sont-ils pas une révélation, une lettre, un mot, une preuve de Dieu? Est-il possible que la communauté chrétienne ne voie pas de quoi, de qui il s'agit? Est-il possible que le chrétien ne tombe pas à genoux pour s'écrier : «Tu as porté les péchés du monde, Seigneur, aie pitié de nous! Dans l'ombre d'un juif persécuté et massacré, tu es là, et c'est toi qu'on rejette une fois de plus. C'est ta mort solitaire que ces événements nous montrent encore. De même que Dieu a livré son Fils pour nous, il y a deux mille ans, c'est encore le Christ lui-même qui est frappé par le destin tragique de ses frères et de ses sœurs selon la chair»¹⁵⁹.

¹⁵⁷ George Weigel, *Jean-Paul II*, p. 393.

¹⁵⁸ Sur cet épisode, on pourra consulter à bon escient, Carol Rittner et John K. Roth (éd.), *Memory Offended*, Praeger Publishers, 1991.

¹⁵⁹ Karl Barth cité par Jacques Ellul, *Ce Dieu injuste...?*, p. 31-32.

6. RAMIFICATIONS DE LA NOUVELLE THÉOLOGIE DU JUDAÏSME

En dépit de la permanence de certaines questions litigieuses, le changement de l'ancienne théologie de la substitution pour la reconnaissance de l'irrévocabilité de l'élection divine d'Israël est considérable. Il s'agit ni plus ni moins de l'adoption d'un nouveau paradigme. Aiguillée par la tragédie de l'Holocauste qui a dessillé les yeux de tant de chrétiens sur le mystère d'Israël, l'élection du peuple juif a fait son entrée officielle dans le champ de la réflexion théologique chrétienne. Jean Dujardin estime que cette nouvelle théologie chrétienne du judaïsme est à ce point déterminante qu'il n'hésite pas à écrire : «J'ose penser qu'il n'y a pas un seul domaine de la réflexion théologique qui ne sera pas affecté par ce nouveau regard de l'Église. Mais cela est loin d'être perçu et accepté aujourd'hui, car c'est un bouleversement radical¹⁶⁰.»

L'une des applications concrètes du renouveau de la pensée théologique est l'œcuménisme parce qu'il pose la question fondamentale de l'identité chrétienne. Tout véritable et authentique œcuménisme doit s'enraciner dans une lecture de l'histoire de la Révélation qui commence par l'élection du peuple juif et dans lequel il se perpétue : «Aucune conscience chrétienne ne peut subsister et se dire telle si elle ne reconnaît pas son origine permanente et son enracinement éternel dans la conscience juive¹⁶¹.» C'est au regard de cette première Alliance que la Seconde instituant l'Église dévoile toute sa portée sotériologique et son ampleur théologique. Ainsi, le dialogue judéo-chrétien devient une pièce maîtresse du dialogue œcuménique. La grâce de l'Église ne découvre sa véritable teneur que dans son inscription première, celle d'Israël. L'Église ne peut prolonger et faire éclore Israël en rompant avec sa propre Tradition. Elle doit au contraire reconnaître que ses propres fondations reposent sur la grâce offerte à Israël. Par conséquent, explorer et méditer le mystère d'Israël revient à ausculter le propre mystère de l'Église. Israël, c'est nos

¹⁶⁰ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 13-14.

¹⁶¹ Pierre Dabosville, *Foi et culture dans l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard-Mame, 1979, p. 485.

racines. Notre histoire. La source de notre foi, de notre culture et de notre civilisation. C'est là d'où nous venons et nous ne pourrions comprendre une juste direction pour l'avenir de l'unité des chrétiens qu'à la lumière de nos origines qui révèlent notre identité la plus profonde. Bref, nous n'avons pleinement accès à nous-mêmes que par l'intermédiaire d'Israël.

Il est de fait extraordinaire que nous ayons historiquement tenté de nous penser dans l'exclusion d'Israël. Certes, les mémorables textes vétérotestamentaires ont été systématiquement lus, médités, commentés et enseignés, mais purgés de la conscience de l'existence contemporaine charnelle du peuple juif, de la permanence de son élection et de la pérennité de son Alliance. Israël avait perdu à nos yeux sa valeur sotériologique, le peuple juif n'était plus porteur de la Parole de Dieu, il était laissé à lui-même, vidé de toute signification théologique. Son existence comme peuple était réduite à son expression purement immanente. Redécouvrir l'actualité de la participation d'Israël à l'histoire du Salut conduit à une réévaluation de l'identité chrétienne dans le cadre du dialogue œcuménique.

En outre, le changement de paradigme n'affecte pas seulement la réflexion théologique, mais tout autant la culture et la liturgie, c'est-à-dire la perception chrétienne traditionnelle des juifs et l'insertion de cette nouveauté théologique dans la célébration du culte. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre acte de textes rédigés par des chrétiens avant le déclenchement du judéocide. À titre d'exemple:

Il existe un problème juif qui subsistera aussi longtemps que les Juifs ne cesseront pas d'être juifs [...] il est de fait que les Juifs sont opposés à la doctrine catholique, que ce sont des libres-penseurs, à l'avant-garde de l'athéisme et de la subversion bolchevique. Il est indéniable qu'ils exercent une influence pernicieuse sur la moralité publique et que leurs maisons d'édition publient des ouvrages pornographiques; il est de fait qu'il y a des Juifs aigrefins dont les entreprises contribuent à répandre la pratique des gains illicites. Il est certain que la jeunesse juive exerce une influence néfaste sur la jeunesse catholique, en ce qui concerne la morale et la religion. Mais ne soyons pas injustes. Ces constatations ne s'appliquent pas à l'ensemble des Juifs. Un grand nombre de Juifs sont des croyants probes et vertueux exerçant d'honnêtes métiers. Nombre

de Juifs ont une vie familiale édifiante et saine; il se trouve parmi eux des personnes hors du commun, vraiment nobles et honorables¹⁶².

Ces propos d'un cardinal polonais de la première moitié du XX^e siècle sont en soi révélateurs d'une certaine ambiance. Et Alexander Smolar de les commenter ainsi : «Il s'agit là d'un texte caractéristique de l'antisémitisme chrétien traditionnel¹⁶³.»

Au sujet de la pratique du culte, la grande prière d'intercession de la liturgie du Vendredi Saint, qui prévalut du VII^e siècle à 1959, se formulait ainsi : «Prions pour les juifs perfides.» Elle a été remplacée par l'intention suivante : «Prions pour les juifs à qui Dieu a parlé en premier, qu'ils progressent dans l'amour de son nom et la fidélité de son alliance.» Le changement est drastique et témoigne non seulement d'une évolution des mentalités beaucoup plus positive, mais tout autant d'une reconnaissance de la pérennité de l'alliance entre Dieu et Israël¹⁶⁴.

Ces quelques brefs exemples démontrent que loin d'être confinée au seul domaine de la réflexion théologique, la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme a de multiples ramifications et affecte l'ensemble des rapports entre juifs et chrétiens.

7. JÉSUS, PONT ENTRE JUIFS ET CHRÉTIENS

La reconnaissance de l'élection d'Israël n'a pas seulement une valeur symbolique. Ce n'est pas une simple déclaration de convivialité et d'ouverture. Cette réévaluation du mystère d'Israël porte à des conséquences concrètes. Elle engendre notamment une reformulation des rapports entre Israël et l'Église et conduit à de nouvelles perspectives ecclésiologiques qui ne seront pas sans

¹⁶² Alexander Smolar, «Les Juifs dans la mémoire polonaise», *Esprit*, no 8 (juin 1987), p.16-17.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Il convient néanmoins de préciser que le terme «perfide» constitue en fait une mauvaise traduction du latin et ne renvoie pas à «fourbe», mais signifie au contraire l'individu qui s'est détourné de la foi.

incidences sur l'œcuménisme¹⁶⁵. La découverte eschatologique d'Israël engendre un renouvellement de l'intérieur de la compréhension que l'Église a d'elle-même comme *Corps mystique du Christ*. L'ecclésiologie et la christologie sont intimement associées. Par voie de conséquence, si l'Église se définit par son rapport au Christ et si la communauté ecclésiale est spirituellement liée à Israël, il est cohérent d'escompter qu'un lien particulier puisse associer le fondateur du christianisme et le peuple juif.

Ainsi, la reconnaissance de la validité contemporaine de l'élection d'Israël engendre une relecture des liens qui pourraient exister entre Jésus et les juifs. Jésus, autrefois source de divisions profondes entre les deux communautés, devient un pont privilégié du dialogue. Dans cette section nous aborderons deux expressions distinctes, mais complémentaires de ce nouveau rapport. Pour les juifs, un processus de reconnaissance de l'authenticité juive de la foi de Jésus de Nazareth est amorcé, alors que pour la nouvelle théologie chrétienne post-Shoah du judaïsme, une correspondance est postulée entre Israël et Jésus de Nazareth.

Cette identification présumée introduit une nouveauté théologique susceptible de renouveler en profondeur la christologie et, réciproquement, l'appréciation chrétienne d'Israël à travers Celui tenu par le christianisme comme l'Oint de Dieu. À titre d'exemple, une telle identification entre une figure collective et une figure individuelle permettra peut-être une avancée dans l'exégèse du Serviteur souffrant d'Isaïe. Franz Mussner définit ainsi cette thèse :

Jésus est le «fruit» proprement dit d'Israël, «l'extrait» spirituel, la «quintessence» spirituelle d'Israël, son «sommets», sa «somme» [...] l'existence juive devant Dieu est «résumée» en Jésus comme en un

¹⁶⁵ Il y a une cohérence temporelle dans le moment historique de la découverte chrétienne d'Israël qui correspond précisément à une époque où l'œcuménisme constitue un enjeu d'une actualité et d'une importance décisives pour tous.

foyer. Jésus n'est pas seulement un véritable Israélite, un homme sans artifice (cf. Jn 1,47), mais il représente Israël¹⁶⁶.

L'auteur poursuit en soulignant une triple corrélation. D'abord, l'élection. Si Israël est le peuple élu, de même Jésus est, du point de vue chrétien, l'élu par excellence. L'élection est une responsabilité particulière, une vocation spécifique de témoignage, qui incombe à celui qui est choisi. Israël témoigne, de par sa seule existence charnelle au milieu des nations, de la présence de Dieu dans le monde¹⁶⁷. L'élection est un service de Dieu. L'histoire est judéocentrique et christocentrique parce que théocentrique. Le Dieu d'Israël est le Seigneur de l'Histoire. Ce qui advient à Israël au cours de son pèlerinage terrestre, dans son compagnonnage de l'humanité, est eschatologiquement chargé de sens. *Si le chrétien est sincèrement habité par cette conviction, il ne peut faire autrement qu'appréhender la Shoah dans un horizon mystique et eschatologique*¹⁶⁸.

Ensuite, deuxième élément significatif, le thème de la souffrance. Si Jésus connaît au cours de son existence terrestre tribulations et crucifixion, l'histoire juive en est une de persécutions, de calomnies et de discriminations. À cet égard, il convient de souligner un parallèle saisissant entre Israël et l'Église : les deux communautés accordent une importance extrême à la célébration et aux récits de leurs martyrs lesquels structurent leurs calendriers

¹⁶⁶ Franz Mussner, *Traité sur les Juifs*, p. 222.

¹⁶⁷ D'où le surprenant paradoxe du *juif athée* souligné par cette touchante histoire de l'écrivain juif Primo Levi à Auschwitz racontée par Myriam Anissimov dans *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Paris, JC Lattès, 1996, p. 181 : «Levi est abordé par un adolescent juif, Schlome (sans doute Schloïme), fort étonné qu'un Italien puisse être juif. Schlome, fraternel, lui donne quelques conseils, puis le serre dans ses bras, est le premier contact de Levi avec le judaïsme polonais, avec le monde yiddish, qui l'impressionnera tant, au point d'incarner pour lui le judaïsme authentique, si ce n'est tout entier. Ce jeune homme, sidéré qu'un Juif pût être italien et ne pas parler yiddish, demeura sans voix, quand ayant demandé à Levi pourquoi il ne priait pas, ce dernier lui répondit qu'il n'était pas croyant. Pour Schlome, un Juif était croyant par définition.»

¹⁶⁸ «Ce n'était pas une guerre "comme les autres" [...] Le centre de cette idéologie, c'était la persécution du peuple élu, du peuple juif, parce que peuple messianique», cf. Cardinal Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, p. 156-157. Ou encore : «À un esprit suffisamment attentif cette étonnante bassesse apparaît elle-même comme inquiétante, elle doit avoir un sens mystique», cf. Jacques Maritain, *Le Mystère d'Israël et autres essais*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 31.

liturgiques et leurs mémoires collectives. Ce n'est là ni un hasard ni une observation banale. Il y a là les premiers balbutiements d'une méditation dont nous sommes encore incapables d'envisager toutes les conséquences et ramifications. Ce nouvel horizon introduit une profondeur théologique dont nous commençons à peine à déchiffrer le sens, mais déjà nous pressentons que sa portée sera immense.

Enfin, troisième élément de convergence, le messianisme. L'un des héritages spirituels les plus féconds que les juifs ont apporté au monde, le messianisme, l'espérance des espérances humaines, le condensé de tous nos espoirs, celle d'une humanité enfin réconciliée avec elle-même qui adviendra à la fin des temps lorsque «Dieu sera tout en tout» (I Cor 15, 28). C'est également la prière par excellence du chrétien, le «que ton règne vienne». Si le retour de Jésus de Nazareth consacrera pour les chrétiens la consommation de l'histoire, l'espérance juive pointe vers la Rédemption spirituelle et matérielle de l'humanité. Si toute la sotériologie chrétienne gravite autour du Christ, *qui dit juif, dit Rédemption*. Comme l'enseigne l'Évangile, «le salut vient des juifs» (Jn 4, 22). L'existence juive en ce monde, la permanence d'Israël parmi nous, est eschatologiquement significative, elle nous rappelle l'orientation de l'histoire pour la Rédemption de même que l'incomplétude des temps présents, laquelle constitue un formidable témoignage et une mise en garde contre les faux messianismes qui ne sont que des néo-paganismes. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, ce n'est pas un hasard si les faux messianismes et les néo-paganismes prennent les juifs pour cible. Ils sont dans leur essence même des entreprises de substitution à Israël. Ils ambitionnent de remplacer le messianisme judéo-chrétien par les leurs faits de mains d'hommes. Cela explique notamment que le paganisme nazi ait voulu éliminer Israël. La seule existence biologique du peuple élu était un démenti criant des mensonges idéologiques nazis. La présence juive en ce monde nous rappelle *la réserve eschatologique* nécessaire qui doit être la nôtre envers tout projet humain de rédemption qui compte se réaliser sans Dieu et selon une échéance humaine.

Dieu seul est le Maître et Seigneur de l'histoire. Lui seul connaît les destinées humaines et décidera du moment opportun de la consommation des siècles.

Pour les juifs, le lien entre Jésus et son peuple est envisagé dans une autre perspective. L'un des changements les plus intéressants advenu au cours du XX^e siècle est le passage, au sein des deux communautés, de l'attitude traditionnelle de déjudéisation de Jésus à la reconnaissance progressive de son incontestable judéité. Alors qu'un nombre sans cesse grandissant d'auteurs juifs reconnaissent désormais Jésus dans sa foi juive et voient dans l'Évangile l'un des textes constitutifs de l'histoire religieuse du judaïsme, les chrétiens acceptent de plus en plus que l'identité juive de leur Messie n'est pas un fait accessoire, mais essentiel à la compréhension de son message et à la vie intérieure de l'Église.

Pour Schalom Ben-Chorin, il va de soi que Jésus est l'une des grandes autorités spirituelles de son époque, à l'instar de Hillel et Schammaï, les deux grands représentants du pharisaïsme de cette période :

Jésus est pour moi le frère éternel, non seulement qui me saisit afin que je marche à sa suite. Ce n'est pas la main du Messie, cette main marquée par les stigmates. Ce n'est certainement pas une main divine, mais une main humaine, dans les lignes de laquelle la souffrance la plus profonde est gravée... C'est la main d'un grand témoin de la foi en Israël. Sa foi, sa foi sans conditions, la confiance absolue en Dieu le Père, la disposition à se soumettre entièrement à la volonté de Dieu, telle est l'attitude que Jésus a vécue devant nous et qui peut nous unir, nous – Juifs et chrétiens : la foi de Jésus nous unit... mais la foi en Jésus nous sépare¹⁶⁹.

Comme cette citation l'atteste, la découverte juive de Jésus comme l'un des leurs ne signifie pas autant une adhésion à sa messianité proclamée par les chrétiens. L'intérêt du changement est ailleurs, dans une réappropriation juive d'une portion de leur patrimoine sans que cela puisse pour autant se traduire par un abandon de la foi authentiquement juive de ces auteurs. La reconnaissance d'une piété authentiquement juive chez Jésus n'implique pas nécessairement la conversion au christianisme – une dissociation est désormais possible et

¹⁶⁹ Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, cité dans Franz Mussner, *Traité sur les Juifs*, p. 192.

acceptée avec sérénité. Jésus qui fut encore récemment un objet de litiges et de conflits entre les deux communautés devient désormais un pont et la source d'un échange fructueux entre des représentants des deux traditions sans pour autant porter préjudice à l'intégrité légitimement distincte des deux religions. La crainte ou la recherche du prosélytisme fait progressivement place à un rapport d'égalité fondé sur le respect mutuel des altérités respectives et la reconnaissance du droit de chacun à la différence.

Plusieurs grands penseurs juifs du XX^e siècle se sont également intéressés, en tant que juifs, à la spiritualité de Jésus de Nazareth. Trois noms en particulier se doivent d'être mentionnés en raison de leur prestige intellectuel, Martin Buber, Leo Baeck et Jules Isaac. Ainsi le premier n'hésita pas à écrire :

Dès ma jeunesse, j'ai ressenti Jésus comme mon grand frère. Que la chrétienté l'ait considéré et le considère comme Dieu et Rédempteur, cela m'est toujours apparu comme un fait suprêmement sérieux... Mon propre rapport fraternellement ouvert à lui est devenu de plus en plus fort et pur, et je le vois aujourd'hui avec un regard plus fort et plus pur que jamais. Il est pour moi plus certain que jamais qu'une grande place lui revient dans l'histoire de la foi d'Israël, et que cette place ne peut être décrite par aucune des catégories habituelles¹⁷⁰.

Sans pour autant aller aussi loin, Leo Baeck s'est penché sur les Évangiles dans lesquels il reconnaissait une spiritualité authentiquement juive¹⁷¹. Enfin, Jules Isaac, dans son ouvrage classique, *Jésus et Israël*, pose la vraie question : «Jésus était un Juif [...] Pourquoi donc s'appliquer à le "déjudaïser" ? [...] Jésus a vécu dans le respect de la Loi mosaïque et du culte juif¹⁷².»

De telles analogies permettent, grâce à l'éclairage nouveau qu'elles projettent, un enrichissement considérable de chacune des parties considérées. Autrement dit, le mystère d'Israël s'éclaire à travers la personne de Jésus – et la réciproque est tout à fait juste – de même qu'une lecture attentive et comparative des deux Testaments offre un renouvellement de l'intelligence

¹⁷⁰ Martin Buber, *Werke I*, cité dans Franz Mussner, *Traité sur les Juifs*, p.193.

¹⁷¹ Leo Baeck, *Les Évangiles, une source juive*, Paris, Bayard, 2002.

¹⁷² Jules Isaac, *Jésus et Israël*, Paris, Fasquelle, 1946, p. 559.

spirituelle de chacun. Ces exemples démontrent que le dialogue judéo-chrétien représente, pour les chrétiens, une occasion unique d'approfondissement du christianisme.

8. L'OCCASION D'UN RÉÉQUILIBRAGE RÉCIPROQUEMENT BÉNÉFIQUE

C'est un lieu commun chez les chrétiens que d'accuser le judaïsme d'être légaliste et, pour les juifs, de reprocher au christianisme l'absence d'une normalité morale clairement identifiable¹⁷³. Ce débat remonte extraordinairement loin dans l'histoire des rapports des deux communautés; en fait, il est présent dès l'origine comme en font foi les Évangiles où des échanges sont rapportés entre les pharisiens et Jésus. En rupture avec cette triste tradition de blâmes réciproques, une relecture est en cours, susceptible de se révéler à terme bénéfique pour les deux religions.

Insulte suprême, les chrétiens reprochaient aux juifs, demeurés fidèles à l'*Halakha*, le légalisme de leur pratique religieuse, affirmant du même coup le caractère idolâtrique d'une telle attitude où l'amour de Dieu était, croyaient-ils, abandonné au profit d'une pratique purement matérielle de la vie religieuse. Les juifs accusaient également les chrétiens d'idolâtrie parce que ceux-ci avaient divinisé une personne et avait fait d'elle l'égale de Dieu.

Il importe de comprendre certains des enjeux théologiques sous-jacents à ce débat. L'accusation chrétienne contre le «légalisme» du judaïsme évoque l'importance d'une intériorisation authentique de la foi puisque les observances matérielles extérieures ne sauraient suffire. En revanche, au-delà du discours, il y a bien davantage qui se joue : en arrière-plan, c'est l'accusation d'idolâtrie qui est en œuvre puisque la personne qui applique scrupuleusement avec succès l'extériorité de la Loi peut sombrer dans l'illusion de pouvoir réaliser la volonté divine sans l'aide de Dieu. La pointe réelle du reproche porte alors sur la

¹⁷³Sur une étude comparative des concepts de loi et d'alliance dans les trois religions monothéistes, cf. Rémi Brague, *La Loi de Dieu*, Paris, Gallimard, 2005.

divinisation de l'œuvre humaine et sur l'absence conséquente d'humilité. Mais cette représentation du judaïsme, qui fut pendant si longtemps celle de plusieurs générations de chrétiens, est-elle fondée? Ou repose-t-elle uniquement sur des préjugés et des caricatures? David Novak a raison de soutenir que

[w]hen Christians stop seeing Judaism as legalism, they will be in a much better position to realize the importance of law in Christianity. And when Jews stop seeing Christianity as antinomian, as against the law, they will be in a much better position to realize the importance of grace in Judaism [...] When Christians overcome the false charge of Jewish legalism, they can begin to move away from antinomian temptations [...] Antinomianism is as much a distortion of Christianity as legalism is a distortion of Judaism¹⁷⁴.

Il est nécessaire de prendre conscience que les deux traditions ne se sont pas développées en vase clos, mais souvent en réaction l'une contre l'autre, c'est-à-dire que l'accent des uns, par exemple, sur l'objectivité de la loi morale conduisait les autres à accentuer l'importance de la grâce – et vice-versa –, de même que d'autres thèmes pourtant fondamentaux, tels la souffrance de Dieu, l'amour et la grâce ont parfois pu être boudés par des penseurs juifs parce qu'ils les estimaient typiquement chrétiens. Parallèlement, Irving Greenberg soutient que le dualisme âme/corps et la spiritualisation parfois excessive de la sotériologie chrétienne résulteraient d'une volonté de se démarquer d'une représentation juive de la Rédemption jugée trop charnelle¹⁷⁵. Le rabbin poursuit en affirmant que dans le judaïsme,

law and learning were stressed in counterpoint to the grace and love of the Gospel, to the extent that tendencies to legalism or underrating the spirit were stimulated. Also, a certain narrowing of Jewish concern from all of humanity to the tribe of Israel took place¹⁷⁶.

Ainsi, le dialogue théologique entre des membres des deux religions constitue, non seulement l'occasion d'approfondir la connaissance de l'autre, et du même coup de se libérer de préjugés séculaires, mais contribue tout autant à

¹⁷⁴ David Novak, «Mitsvah», dans Tikva Frymer-Kensky (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000, p. 116.

¹⁷⁵ Irving Greenberg, «Judaism and Christianity: Covenants of Redemption», p. 152.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 154.

un renouvellement interne de sa propre tradition, à travers l'éclairage apporté par une approche comparative.

En ce sens, le dialogue judéo-chrétien constitue un rappel, pour certains courants de la pensée chrétienne empreints de subjectivisme, que l'amour véritable s'accompagne invariablement de son respect de la loi morale objective. La pertinence contemporaine du Décalogue est plus cruciale que jamais. Tout amour authentique procède de la loi morale. L'opposition supposée, fréquemment évoquée à notre époque, entre l'amour et la loi morale est philosophiquement irrecevable et théologiquement contraire à la Révélation. L'amour véritable de Dieu et du prochain est observation des commandements. L'affirmation «seul l'amour compte», lorsqu'elle est exprimée comme justification à une dissociation entre amour et loi morale, est un non-sens et témoigne d'une double méprise et sur l'amour et sur la loi morale tout en demeurant contraire à l'enseignement biblique tout autant qu'à la tradition apostolique. Le Christ n'est pas abolition de la Loi, mais son accomplissement. La loi morale, sous son double cautionnement de la Raison et de la Révélation, garde toute son actualité. *La reconnaissance de l'actualité et de l'irrévocabilité de l'élection d'Israël nous confirme l'actualité et l'irrévocabilité du Décalogue.* La croyance que «seul l'amour compte» relève du marcionisme, hérésie gnostique condamnée par l'Église dès le II^e siècle de notre ère. «L'Ancien Testament n'est ni une propédeutique, ni une préparation littéraire, ni un recueil de thèmes et de symboles : c'est un chemin véritable, nécessaire et actuel¹⁷⁷.»

Il y a une certaine cohérence historique entre la tentation subjectiviste contemporaine issue de la crise moderne en Occident et la présente découverte de la permanence de l'élection d'Israël. Cette dernière nous appelle à un rééquilibrage parfois nécessaire dans notre évaluation du mystère chrétien au moment où les dérives subjectivistes qui débouchent sur l'enfermement du Moi constituent une tentation réelle dans certains courants chrétiens. Le cardinal Jean-Marie Lustiger a raison de soutenir que

¹⁷⁷ Cardinal Jean-Marie Lustiger, *La Promesse*, p. 101.

la figure du Christ a souvent servi de prétexte à l'oubli du Père et de l'Unique. L'un des drames de la civilisation chrétienne est qu'elle devient une civilisation athée tout en prétendant rester chrétienne, c'est-à-dire qu'elle fait du Christ une figure idolâtrique, un fils sans père – et donc sans Esprit –, où le seul esprit est finalement l'esprit de l'homme¹⁷⁸.

L'homme moderne éprouve souvent toute forme d'objectivité ou de normativité comme une menace à sa liberté. À radicaliser les positions où un pôle légaliste juif s'oppose à un pôle subjectiviste chrétien, on est rapidement conduit à des impasses et à des culs-de-sac théologiques : «En suivant ces interprétations, on se range du côté de Jésus et on se bat sur le même front que lui en s'érigant contre le pouvoir sacerdotal dans l'Église et contre le *Law and Order* dans l'État¹⁷⁹.» On ne peut donc pas opposer Dieu et l'homme, la Vérité et la liberté, l'objectivité et la subjectivité, le corps et l'âme, la loi morale et l'amour. Avec justesse, Jean-Paul II résume dans son encyclique :

On ne peut «demeurer» dans l'amour qu'à condition d'observer les commandements, comme l'affirme Jésus : «Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour» (Jean XV, 10)¹⁸⁰.

Trop longtemps on a cru qu'à la substitution présumée d'Israël par l'Église correspondait la substitution de l'amour au Décalogue. Il y a pourtant un parallèle à établir entre les deux rapports. Le Christ – c'est-à-dire sa personne comme homme assumant dans sa plénitude son caractère transcendant, soit sa divinité, et son agir conséquent dont l'Évangile rend témoignage – perfectionne la Loi de même que l'Église prolonge Israël sans s'y substituer.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁹ Cardinal Joseph Ratzinger, *L'Unique Alliance de Dieu et le pluralisme des religions*, Paris, Parole et Silence, 1999, p. 23.

¹⁸⁰ Jean-Paul II, *La Splendeur de la Vérité*, p. 40-41.

9. DES ÎLOTS DE CROYANCE DANS UN MONDE SÉCULARISÉ

À certains égards, la condition moderne des chrétiens ressemble étrangement à celle qui caractérisa le monde juif au cours des deux derniers millénaires. Incontestablement, les chrétiens ont de ce point de vue quelque chose à apprendre de l'expérience séculaire juive. Dans plusieurs pays du monde, les juifs et les chrétiens constituent des îlots de croyance dans un monde profondément sécularisé, voire étranger à la pensée biblique. Cette nouvelle configuration spirituelle présente cependant l'avantage non négligeable d'être une occasion de rapprochement :

Many Christians and Jews have concluded that all religious communities must unite in the face of the powerful forces that seek to destroy these traditional religious communities and their belief systems altogether. In the face of modern anti-religious tendencies and movements, interreligious disputes have become a luxury that many view as no longer affordable. This perception of the deteriorating circumstances of the religious communities has resulted in a new mode of cooperation and new mutual respect¹⁸¹.

Il ne serait donc pas étonnant que dans quelques siècles, alors que l'on jettera un regard rétrospectif sur les avancées du dialogue judéo-chrétien, l'on arrive à la conclusion que la modernité et la sécularisation, parfois perçues comme une menace par les deux traditions religieuses, se soient en fait révélées l'occasion providentielle d'un rapprochement fécond.

David Novak, l'un des penseurs juifs contemporains les plus engagés dans le renouvellement des relations entre juifs et chrétiens, a proposé une approche intéressante. À partir de la sagesse et des traditions rabbiniques, il estime que la condamnation de l'idolâtrie, le respect de la vie et la moralité sexuelle puissent constituer une base minimale de convergence¹⁸².

¹⁸¹ Robert Chazan, «Christian-Jewish Interactions over the ages», dans Tikva Frymer-Kensky (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000, p. 23-24.

¹⁸² «Jews and Christians need to be advocates of family life in the face of an unprecedented assault on sexual morality», cf. David Novak, «Mitsvah», dans *Christianity in Jewish Terms*, p. 125-126.

C'est dans cette foulée que peuvent être jaugés des événements significatifs, tels que la déclaration conjointe, en date du 26 février 2003, entre le grand rabbinat de Jérusalem et les représentants de l'Église catholique sur les valeurs familiales que les deux communautés chérissent et entendent promouvoir. De même, le rôle actif du Saint-Siège dans les arènes internationales, en particulier son éminente contribution au chapitre des droits de la personne, qui a été à plusieurs reprises l'instigateur de diverses coalitions entre pays appartenant à des traditions religieuses distinctes, mais unis dans la défense commune des droits à la vie et de la famille, va précisément en ce sens¹⁸³.

La nouvelle situation historique qui nous caractérise contribue à souligner ce qui constitue ultimement notre vocation commune. Le juif et le chrétien authentiques, s'ils ne se contentent pas d'une pratique religieuse purement sociologique, sont dans leur essence même *des résistants spirituels*. Toute notre histoire en rend témoignage. Nous sommes par définition une force d'opposition. *Serviteurs de l'Imago Dei*, notre vocation est une défense courageuse et une promotion audacieuse de la conception anthropologique biblique. Des générations et des générations des nôtres sont allées jusqu'à donner leur vie pour que soit respectée la dignité intégrale de l'homme. Plus que jamais, face à une culture ambiante fermée sur la transcendance, cette tâche prophétique est résolument celle de notre temps. Un rôle de témoignage, de vigilance et de critique est dévolu aux juifs et aux chrétiens. Le refus de reconnaître le caractère intrinsèquement transcendant de la personne humaine est un *homicide*. *Ce n'est qu'à la lumière de la conception biblique de la personne que l'être humain trouve son insigne dignité, sa pleine consistance, sa saveur spécifique et sa juste portée*. Transmettre la vérité de l'anthropologie

¹⁸³ Sur l'action diplomatique du Saint-Siège lors des négociations du Caire (1994) et de Pékin (1995) organisées par les Nations Unies et de sa lutte contre la reconnaissance d'un droit international à l'avortement, voir Jean-Michel Coulet, «Le Saint-Siège dans les institutions et les conférences des Nations unies», dans Joël-Benoît d'Onorio, *La Diplomatie de Jean-Paul II*, p. 237-246.

biblique à l'humanité est la vocation des juifs et des chrétiens engagés dans le monde.

CONCLUSION : JUIFS ET CHRÉTIENS APPARTIENNENT À L'UNIQUE MAISON D'ISRAËL

Pendant près de deux millénaires, nous avons vécu comme si l'autre communauté n'existait pas, dans une logique réciproque d'exclusion théologique. Et lorsque l'existence de l'autre fut reconnue, ce fut uniquement à des fins apologétiques, afin de démontrer la supériorité d'une des deux religions sur l'autre. Aucune des deux communautés n'a songé que l'autre pouvait être d'un apport doctrinal valide et fécond pour sa propre vitalité. Pour les Israélites, les chrétiens étaient des *goyim* comme les autres, alors que pour ceux-ci, les juifs avaient perdu tout rôle particulier dans l'histoire du Salut et il était exclu que ces derniers puissent être, postérieurement à la Révélation du Christ, d'un enrichissement théologique considérable pour le christianisme. Matériellement si proches, souvent voisins, nous avons vécu côte à côte comme des étrangers.

En dépit d'importantes prémices, *la Shoah a été l'événement pivot d'un basculement de la pensée chrétienne*. De la théologie bimillénaire de la substitution d'Israël, l'irrévocabilité de l'élection divine du peuple juif a été reconnue par les plus hautes instances de l'Église catholique romaine. À son tour, cette reconnaissance et cette ouverture nouvelle au mystère d'Israël a ouvert la voie au dialogue judéo-chrétien.

Si nos conflits pendant les deux derniers millénaires résultaient de notre éloignement, c'est maintenant notre étroite proximité qui est la source d'un malaise et qui continuera d'être l'objet de vifs débats.

Au terme du dernier conflit mondial, une des civilisations les plus dynamiques et les plus créatrices du vieux continent, la *yiddishkeit*, la zone juive ashkénaze de l'Europe centrale et orientale, disparaissait littéralement, éradiquée qu'elle fut par la sauvagerie de l'hécatombe nazie. À la suite de

vagues massives d'immigration, les deux plus grands foyers de rayonnement culturel juif qui prirent la relève furent l'État d'Israël nouvellement constitué et les États-Unis. Ce n'est sans doute pas un hasard si le lieu de la plus grande concentration juive au monde advient précisément dans le pays occidental le plus farouchement attaché à ses racines chrétiennes : cette cohabitation providentielle contribue au dynamisme et à la fécondité des échanges théologiques du dialogue judéo-chrétien, lequel est appelé à façonner le destin de l'humanité de demain¹⁸⁴.

Juifs et chrétiens appartiennent à la seule et unique Maison d'Israël. Si les branches se coupent de leurs racines, elles sécheront et ne pourront produire leurs fruits. Sans les branches, les racines ne pourront atteindre l'expansion et le rayonnement universel qui doivent être les leurs. L'Église a besoin de sa sève juive, comme Israël a besoin de la communauté ecclésiale pour faire connaître son message à toute l'humanité.

Est-il possible que la génération contemporaine héritière du siècle de la Shoah soit insensible au mystère d'Israël et aux liens spirituels fondamentaux qui nous unissent au peuple élu? Après l'Holocauste, comment un tel aveuglement pourrait-il être possible? Comment avons-nous pu, pendant près de deux millénaires, ne pas voir en Israël et sa pérennité de l'amour irrévocable et la promesse sans appel de l'Éternel?

[Les nations chrétiennes] ont relégué en marge de leur société, abandonné à la pauvreté et à la marginalité, rejeté dans la dépossession de tout bien, de toute racine, de toute identité, le peuple choisi par Dieu pour témoigner [...] Peuple de témoins malgré eux, en dépit d'eux-mêmes, vivant dans la fidélité jusqu'au martyre, dans le péché peut-être, mais témoins de ce que le Royaume n'est pas de ce monde. Le

¹⁸⁴ Après la culture hellénistique, l'Espagne d'avant la *Reconquista* et l'Allemagne d'avant le Troisième Reich, les États-Unis constituent une sorte de quatrième «symbiose» culturelle, pour reprendre l'expression d'Enzo Traverso appliquée à l'Allemagne, entre le peuple juif et une culture nationale. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, dans le sillage de la Shoah, les juifs se sont extraordinairement intégrés, du point de vue symbolique et théologique, au credo américain en le renforçant.

martyre et l'attente messianique des juifs n'auraient-ils aucun sens, aucun prix pour l'Église¹⁸⁵?

Notre époque est fascinante en ce qu'elle représente un authentique *kairos*, un moment absolument unique et exceptionnel, un nouveau départ dans l'histoire des rapports entre judaïsme et christianisme aux conséquences incalculables et imprévisibles pour l'ensemble de l'humanité. Nul ne peut prévoir jusqu'où nous conduira la fécondité du dialogue théologique entamé depuis peu d'années, mais aucun doute que nous sommes au début d'une nouvelle ère et d'un nouveau cycle historique dont l'histoire nous fait le privilège d'en être les pionniers. *Le dialogue judéo-chrétien, fruit d'une prise de conscience contemporaine de l'irrévocabilité de l'élection d'Israël, est incontestablement une grâce pour notre temps.*

¹⁸⁵ Cardinal Jean-Marie Lustiger, *La Promesse*, p. 174.

Chapitre 3

Les veines nourricières idéologiques du nazisme

*Le national-socialisme était une réponse à l'ambivalence fondamentale envers la modernité [...] seuls les nazis pouvaient offrir, en dehors des socialistes, une conviction politique capable d'articuler, grâce au nationalisme et au socialisme, les normes et les attentes de la tradition et celles de la modernité, d'instaurer du sens et de la légitimité*¹⁸⁶.

Thomas Nipperdey

*[I]t is necessary to take the nazis' ideas seriously, however repulsive or bizarre they might seem, if we are to understand their appeal*¹⁸⁷.

Richard J. Evans

Convaincu que *c'est dans le rapport complexe que le nazisme entretient avec la modernité et la sécularisation qu'il est possible de situer les causes historiques de la Shoah*, ce chapitre déclinera les trois principaux points de vue de la littérature sur cette relation :

1. le nazisme comme rejet de la modernité, c'est-à-dire comme mouvement d'extrême droite issu du *pessimisme culturel*;
2. le nazisme comme expression de la modernité bureaucratique et technique;
3. le nazisme comme *religion politique*, lecture situant cette mouvance politique principalement à l'extrême gauche.

¹⁸⁶ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 78-79.

¹⁸⁷ Richard J. Evans, «Nazism, Christianity and Political Religion: A Debate», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1 (2007), p. 7. Richard J. Evans reprend ici, en les approuvant, la substance des propos du théologien Irving Hexham. Cf., Irving Hexham, «Inventing "Paganists". A close Reading of Richard Steigmann-Gall's *The Holy Reich*», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1, (2007).

Alors que la première interprétation met en valeur le caractère antimoderne du nazisme, la deuxième et la troisième soulignent l'appartenance de cette mouvance idéologique à la modernité. La troisième interprétation, celle du nazisme comme religion politique, est particulièrement importante, car elle tente de situer celui-ci dans sa relation au mouvement historique de la sécularisation. Sa présentation fera une large place aux débats récents et aux diverses contestations dont elle est l'objet. Dans le cadre de l'exposé et de l'analyse critique de ces trois positions, nous insisterons sur leur complémentarité ainsi que sur le caractère hétéroclite du nazisme. Des amendements seront proposés pour nuancer ou préciser chacune d'entre elles. La quatrième partie se distingue sensiblement des précédentes. Elle offrira un survol des facteurs non idéologiques, mais conjoncturels à l'histoire de la République de Weimar pour comprendre les raisons de l'avènement du Troisième Reich, soit le contexte extraordinairement explosif de l'après-guerre (1918-1933) et la personnalité d'Adolf Hitler. La cinquième partie est un condensé sous forme de points récapitulatifs, une synthèse globale de l'idéologie national-socialiste et des causes historiques du nazisme.

I. LE NAZISME COMME *PESSIMISME CULTUREL*

Cette première lecture inscrit le nazisme dans une mouvance philosophique beaucoup plus vaste et hostile aux idées modernes issues de la Révolution française. Le monde moderne et ses philosophies politiques, comme le libéralisme et le socialisme, sont associés, dans la tradition du *pessimisme culturel* («Kulturpessimismus»), à une époque de décadence, d'atomisation et de dégénérescence¹⁸⁸.

¹⁸⁸ On pourrait distinguer trois phases très distinctes et successives – romantisme politique, pessimisme culturel et révolution conservatrice. La révolution conservatrice commençant au lendemain de la Première Guerre mondiale se distinguant du pessimisme culturel par un nouvel optimisme dans sa détermination de renverser le courant de la «décadence». De même, le romantisme, réactif aux Lumières date de la première moitié du XIX^e siècle, alors que le pessimisme culturel date de la seconde moitié. Cependant, nous avons fait le choix d'inscrire

L'étude de cette interprétation du nazisme se fera en trois étapes. Dans la première section (1.1), nous procéderons à un survol historique de la généalogie idéologique de cette sensibilité politique. L'objectif sera d'identifier des éléments de la pensée allemande *antérieurs* au Troisième Reich qui ont créé ses conditions d'émergence dans l'ordre du possible. Dans la seconde (1.2.), nous aborderons non plus les origines intellectuelles, mais les points de vue de la littérature sur le nazisme pris en lui-même comme héritier de la tradition du pessimisme culturel. Enfin, dans la troisième section (1.3), il faudra apporter des nuances critiques à cette lecture du nazisme en en proposant quatre amendements.

1.1. La genèse idéologique du nazisme

La démarche prendra ici la forme d'un travail d'excavation du lignage intellectuel de l'idéologie national-socialiste en trois moments s'étalant depuis la critique romantique des Lumières jusqu'à la *Révolution conservatrice allemande*, en passant par la philosophie nietzschéenne.

1.1.1. La critique romantique des Lumières

Au XIX^e siècle, la société allemande traditionnelle et hiérarchisée, majoritairement composée d'aristocrates et de paysans, va connaître des transformations économiques et sociales en profondeur d'une grande rapidité au point de devenir à la fin du siècle la nation la plus industrialisée du continent. L'émergence des usines, d'un important réseau de voies ferroviaires et l'urbanisation sans cesse croissante vont grossir la masse des ouvriers des grandes villes souvent coupés de leur milieu d'origine. Le rayonnement de la culture universitaire et le foisonnement de théories sociales aux prétentions

les trois périodes par ailleurs distinctes sous la rubrique de pessimisme culturel pour simplifier la présentation et surtout souligner ses éléments de continuité à long terme dans une visée de restitution de la généalogie intellectuelle du nazisme.

scientifiques vont progressivement remettre en cause les valeurs traditionnelles. La célérité avec laquelle se réalisera le développement matériel engendrera un *écart douloureux* entre les valeurs et les représentations sociales, *en décalage* avec la réalité économique. La vision du monde ainsi que les structures traditionnelles et politiques auront du mal à s'accommoder de la nouvelle réalité induite par la récente modernité industrielle.

C'est dans ce contexte de transformations matérielles profondes et de progrès considérables du processus historique de sécularisation que prend place la critique romantique des Lumières. Alors que le sécularisme décrit les enracinements naturels de l'homme comme des entraves qui se doivent d'être dépassées pour lui permettre d'assumer la plénitude de sa liberté, le romantisme les célèbre en arguant que ces objectivités sont constitutives de la subjectivité. Pénétrés d'un sentiment aigu de perte né du monde moderne et aspirant à retrouver l'unité et la totalité tant individuelle que collective présumées du passé, les romantiques ne pourront se résoudre à ce qu'ils perçoivent comme une amputation inacceptable de leur personne et de leur communauté :

Dans l'optique romantique cette critique est liée à l'expérience d'une perte; dans le réel moderne quelque chose de précieux a été perdu, à la fois au niveau de l'individu et de l'humanité. La vision romantique se caractérise par la conviction douloureuse et mélancolique que le présent manque de certaines valeurs humaines essentielles qui ont été aliénées¹⁸⁹.

L'appartenance culturelle, le sens du nous, l'insertion de l'homme dans une totalité qui lui est préexistante et postérieure où il éprouve sa solidarité d'être en cohérence avec le cosmos et la loi naturelle, les traditions nationales qui ponctuent la vie du groupe tout en se transmettant de génération en génération, comme la langue et le récit de la collectivité, ne sont nullement perçus comme des obstacles indus qui limitent sa liberté, mais comme des tremplins préalables à la pleine et entière conquête de sa propre humanité. Contrairement au séculariste, le romantique n'est nullement hostile à l'histoire,

¹⁸⁹ Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie*, Paris, Payot, 1992, p. 36.

au droit naturel, à la religion ou à la communauté, il y voit des conditions d'accès incontournables à lui-même et au monde.

1.1.2 Nietzsche, le rejet d'une *seule* tradition judéo-christiano-moderne

L'un des prophètes les plus lucides de ces temps nouveaux de la modernité séculariste fut incontestablement Friedrich Nietzsche. Plus que quiconque, le philosophe allemand a perçu avec une acuité et une intuition exceptionnelles l'ampleur et les conséquences de la révolution métaphysique en cours dans la culture de son époque. Dans un langage littéraire, il exprime l'apostasie généralisée qu'il percevait déjà dans la culture européenne de la fin du XIX^e siècle : «Où est Dieu?, cria-t-il, je vais vous le dire! Nous l'avons tué, vous et moi. Nous sommes tous ses meurtriers!... Dieu est mort! Dieu est mort¹⁹⁰!» Il saisit avec un mélange d'effroi et d'enthousiasme la portée dramatique et irréversible de la révolution spirituelle en cours :

Comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer?
Qui nous a donné une éponge pour effacer tout l'horizon? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil? N'allons-nous pas errants comme par un néant infini? Ne sentons-nous pas comme le souffle du vide sur notre face¹⁹¹?

Nietzsche se consacre à la tâche de comprendre les sources intellectuelles de ce renversement complet des valeurs et tente de reconstituer la généalogie de l'athéisme contemporain. Il estime que c'est en fait le christianisme lui-même qui est la cause de sa propre débâcle en ayant enfanté les valeurs propres de la modernité. Une filiation successive et cohérente semble dès lors se dessiner dans l'histoire des idées entre judaïsme, christianisme et modernité. Chacun de ses trois tronçons composerait en fait un ensemble, une tradition ayant conduit en définitive à sa propre implosion. Nietzsche devient dès lors le prophète du nouveau monde qui émergera de

¹⁹⁰ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Le Gai savoir*, aphorisme 125.

¹⁹¹ *Ibid.*, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995, p. 167.

l'effondrement de cette tradition judéo-christiano-moderne. En d'autres termes, il est le père de la postmodernité :

Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui viendra, ce qui ne pourra pas ne pas venir : l'avènement du nihilisme. L'avenir nous parle déjà par des signes innombrables; tout ce que nos yeux voient annonce l'inévitable déclin. Toute notre civilisation européenne... s'achemine, de décade en décade, vers la catastrophe... comme un fleuve qui court vers son terme¹⁹².

Un parallèle peut être établi avec Emmanuel Kant comme père de la modernité. À un siècle de distance, Nietzsche saisit que le projet de la modernité a échoué et qu'une autre philosophie, dont chacun devra faire son élaboration pour lui-même, devra être trouvée. Ce sera celle de la volonté de puissance. Certes, Kant et Nietzsche croient tous deux que le sujet est la source unique et absolue du Sens, qu'il revient à la subjectivité de se donner à elle-même ses normes de conduite et que chacun est son créateur. Mais contrairement à son prédécesseur de Königsberg, Nietzsche ne croit plus que la subjectivité puisse être le siège de normes universalisantes que l'on puisse imposer à tous. La subjectivité nietzschéenne consacre l'achèvement de son atomisation, elle n'est plus capable à ses yeux d'élaborer des normes communes d'éthique. La raison est invalidée dans ses prétentions à fonder un universel.

Il importe de saisir la contribution de la philosophie de Friedrich Nietzsche dans la généalogie de l'idéologie national-socialiste. Certes, ce dernier n'éprouvait qu'horreur pour le pangermanisme et l'antisémitisme. Cependant, au-delà des banalités et des faux-semblants souvent esquissés, le lien de filiation établi par Nietzsche entre la modernité et la tradition judéo-chrétienne sera repris par les nazis. Pour les nationaux-socialistes comme pour Nietzsche, c'est l'ensemble de la tradition judéo-christiano-moderne qui se doit d'être rejeté en bloc comme responsable de la décadence culturelle pour revenir à l'homme de la nature et des instincts. À l'instar du romantisme et de la

¹⁹² *Ibid.*, *Le Gai savoir*, aphorisme 125.

révolution conservatrice allemande, le nazisme reprendra sélectivement à son compte des éléments de la pensée nietzschéenne, souvent en les dénaturant. Dans la lignée des analyses nietzschéennes, un lien de filiation dans l'histoire des idées, un rapport de parenté idéologique, a été établi entre la Tradition judéo-chrétienne et cette modernité menaçante. Adolf Hitler:

À la longue, le national-socialisme et la religion ne pourront plus coexister. Le coup le plus dur qui ait frappé l'humanité, c'est l'avènement du christianisme. Le bolchevisme est un enfant illégitime du christianisme [...] L'un et l'autre sont des inventions du Juif¹⁹³.

Sur cette ascendance judéo-chrétienne de la modernité, l'auteur de *La Volonté de puissance* et les nazis ont vu juste. Contrairement à ceux qui, à notre époque, nient les sources chrétiennes de la modernité occidentale, les nazis ont, au contraire, pressenti avec justesse un rapport de filiation. De même, plus récemment, Philippe Nemo établissait cette généalogie¹⁹⁴:

Or nous pensons que cette désacralisation du pouvoir en Europe a été le fruit du judéo-christianisme; que le concept même de laïcité vient de la Bible; et que c'est la raison pour laquelle la démocratie n'est apparue, et ne peut probablement s'épanouir, qu'en Occident. Il convient de bien analyser ce point qui n'est pas volontiers reconnu de nos contemporains¹⁹⁵.

Les nationaux-socialistes ont imputé au judaïsme la responsabilité première d'être à l'origine des valeurs chrétiennes et modernes de liberté, d'égalité et de fraternité. Que l'autonomisme ait pu être une hérésie d'origine chrétienne, un prolongement illégitime, une anthropologie chrétienne défigurée ayant désormais rompu les amarres de la Transcendance, ils en étaient inconscients ou n'ont pas voulu le voir. À la suite de Nietzsche, la visée hitlérienne consistait à retourner à un état antérieur à l'héritage judéo-christiano-moderne désigné comme «l'ordre de la nature»: «Hitler n'avait-il pas déclaré, dans le même sens, que l'idéal de l'humain, c'était la réalisation de

¹⁹³ Adolf Hitler dans *Libres Propos sur la guerre et la paix*, recueillis sur l'ordre de Martin Bormann, préface de Robert d'Harcourt, Paris, Flammarion, 1954, cité par Jean Dujardin, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁴ Sur les sources chrétiennes de la modernité voir *supra*, chapitre un, note infrapaginale 67.

¹⁹⁵ Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, p. 78.

l'instinct vital, le retour aux forces primitives et non pas cet humanisme pétri par la morale et la religion judéo-chrétienne^{196?}»

Certes, les nazis ont procédé à une réappropriation grossière et sélective de la pensée nietzschéenne. Le concept de «volonté de puissance» en est un bon exemple. Souvent incomprise, et contrairement à son acception courante, cette notion ne renvoie pas à une aspiration de domination dans un monde post-éthique en perdition. La volonté de puissance présuppose au contraire que la subjectivité fournisse un effort délibéré de maîtrise et de dépassement de soi. L'homme postchrétien célébré par Nietzsche n'est ni un nationaliste ni un impérialiste, mais un créateur par excellence, un artiste de lui-même. En dépit de ses déformations manifestes, cet emprunt idéologique est cependant clairement identifiable.

1.1.3. La révolution conservatrice allemande¹⁹⁷

C'est dans le prolongement du romantisme que s'inscrivent les auteurs du pessimisme culturel et de la révolution conservatrice allemande fortement critiques à l'égard de la métamorphose de leur société. Souvent nostalgiques de l'ordre ancien, habités d'un sentiment viscéral qu'une perte existentielle soit advenue avec la disparition progressive de l'époque prémoderne, aspirant à une restauration quelconque de l'autorité et à la stabilité de la société, ils fulminent contre le libéralisme tenu responsable de tous les maux sociaux, dont la classe bourgeoise est porteuse :

Le fond de leur pensée, c'est que le libéralisme est à la base de la société moderne et que tout ce qu'ils redoutent en provient : vie bourgeoise, manchestérisme, matérialisme, le parlement et les partis, le

¹⁹⁶ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 47.

¹⁹⁷ Sur «l'idéologie allemande» et «le pessimisme culturel allemand», voir Hans Kohn, *The Intellectual Roots of National Socialism*, Cambridge, Massachusetts, 1938; Rohan Butler, *The Roots of National Socialism, 1789-1933*, London, Croom Helm, H. Fertig, 1941; George Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York, 1961; Herman Glaser, *The Cultural Roots of National Socialism*, London, 1978; Fritz Stern, *Politique et désespoir*, Paris, Armand Colin, 1990. Sur le *Kulturprotestantismus* d'avant-guerre, Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 37-41.

manque de leadership politique. Plus encore, ils voient dans le libéralisme la source de toutes leurs souffrances intérieures. Ils sont dégoûtés de la solitude, ils désirent une nouvelle foi, une nouvelle communauté de croyants, un monde aux normes établies sans incertitudes, une nouvelle religion nationale qui unisse tous les Allemands. Or le libéralisme refuse tout cela. Ils le haïssent donc, lui reprochant de faire d'eux des déracinés, de les couper de leur passé imaginaire et de leur foi¹⁹⁸.

Loin de constituer un système parfaitement cohérent et homogène où toutes ses composantes seraient pleinement intégrées, les tenants de la révolution conservatrice, bien que militants engagés dans le siècle, traduisent plutôt une sensibilité esthétique et intellectuelle qu'une option politique clairement identifiable :

La «Révolution conservatrice» et ses antécédents ne constituent en aucun cas une «idéologie» unifiée et systématique, mais une «Weltanschauung» multiforme, une constellation sentimentale autant qu'intellectuelle, un magma susceptible de donner naissance à une grande variété d'options politiques concrètes¹⁹⁹.

L'historien Louis Dupeux a identifié les éléments communs à cette mouvance²⁰⁰. Premièrement, la révolution conservatrice allemande est une œuvre de *combat* contre la pollution morale et politique personnifiée par le libéralisme. Ce dernier est donc la cible par excellence de ses attaques et de ses dénonciations. Deuxièmement, les conservateurs révolutionnaires ont tous en commun de bercer le rêve d'une *restauration*, souvent mystique, de l'État. Troisièmement, *l'antisémitisme* est fréquent au sein de cette sensibilité sans pour autant occuper son centre de gravité – ce qui le démarque fortement du nazisme. Quatrièmement, on observe au sein de cette mouvance une aspiration partagée à la réhabilitation d'une nation organique unifiée par une vision commune du monde. C'est l'idée d'un retour à la *communauté* au détriment de la *société* et de son pluralisme qui porte atteinte à sa vision sociale englobante.

¹⁹⁸ Fritz Stern, *Politique et désespoir*, p. 10.

¹⁹⁹ Louis Dupeux, «“Révolution conservatrice” et hitlérisme : essai sur la nature de l'hitlérisme», dans *La «Révélation conservatrice» dans l'Allemagne de Weimar*, Paris, Kimé, 1992, p. 204.

²⁰⁰ *Ibid.*

Un État foncièrement fort, voire dictatorial, parachève l'harmonie nationale en incarnant son unité et sa puissance. On retrouve ici l'aspiration romantique classique à l'unité et à la totalité. Cinquième composante, l'élitisme, la croyance que la masse du peuple doit être guidée et éclairée par une classe dominante qui transmettra ses valeurs à l'ensemble du corps national :

Enfin et surtout, quête d'une nouvelle aristocratie, ayant fait siennes les vertus prêtées au «prussianisme» : abnégation, sens du Service, obéissance intelligente, travail méthodique, etc. C'est à cette nouvelle aristocratie du mérite qu'il reviendra de conduire les masses²⁰¹.

Finalement, dernier point digne de mention, la mise en valeur et l'insistance sur les caractéristiques culturelles distinctes de chaque nation dans une vision mosaïque de juxtaposition des peuples en lieu et place de l'universalisme abstrait des Lumières axé sur l'individualisme et la commune appartenance au genre humain. L'accent est mis sur les valeurs d'appartenance à un groupe linguistique et national. La perspective du devenir humain est dès lors envisagée en termes de rapports de force et de domination entre les peuples avec pour corollaire, l'exigence éprouvée pour un «espace vital» assurant la pérennité matérielle de l'élément national. Ce dernier élément peut surprendre, mais rappelons-nous la prépondérance de l'agriculture dans la vision économique romantique de cette époque.

La vision égalitaire des individus chère à l'universalisme des Lumières se retrouvant, pour ainsi dire, seule, à la suite de l'abolition des corps intermédiaires, dans un face à face direct avec l'État moderne, ouvre la voie au nationalisme. À l'instar du romantisme, le nationalisme procède et s'oppose donc tout à la fois aux Lumières. Il emprunte à la modernité son égalitarisme tout en s'opposant à un universalisme abstrait qui évacue les distinctions nationales. Ces entités hybrides – et nous retrouverons le même phénomène dans l'analyse du nazisme – complexifient la compréhension que nous avons de ces mouvances philosophiques et politiques. Souvent à leur propre insu, elles empruntent des composantes importantes de l'autonomie qu'elles contestent par

²⁰¹ *Ibid.*

ailleurs avec l'âpreté du désespoir, sinon avec haine. Cette double appartenance à la modernité et à la contre-révolution est souvent occultée par les diverses tentatives d'élaboration historiographique.

Dans le prolongement de la critique romantique, le nationalisme souligne l'importance de réhabiliter les valeurs d'enracinement et d'appartenance culturelle à l'encontre d'une représentation de la subjectivité qui récuse toute forme d'antériorité à elle-même comme aliénation. L'extrémisme nationaliste allemand trouvera son expression populaire dans le courant *völkisch* qui tempête contre le judéo-christianisme, la modernisation galopante, le bolchevisme et souvent les juifs, tous tenus pour des ferments de décadence responsables des problèmes qui affligent l'Allemagne.

1.2. Le nazisme, un mouvement antimoderne

Pessimisme culturel, critique romantique, philosophie nietzschéenne, révolution allemande conservatrice, tels sont les prédécesseurs idéologiques du nazisme. Mais qu'en est-il du nazisme lui-même?

La filiation intellectuelle de l'idéologie national-socialiste dans cette toile réactionnaire plus vaste ne saurait être mise en cause : «Il n'est pas sérieux de nier d'importants points communs entre “Révolution conservatrice” et hitlérisme²⁰².»

Un tour d'horizon de quelques auteurs de la littérature suffira pour nous convaincre du classement du nazisme dans la catégorie des antimodernes.

Si l'on en croit Ernst Nolte, Hitler lui-même n'aurait pas répugné à se désigner comme un adversaire de la Révolution française et le nazisme se classerait clairement à droite de l'échiquier des idéologies politiques :

Hitler fit de fréquentes références à cette révolution et aux conséquences négatives de sa devise, «Liberté, Égalité, Fraternité»; il ne craignait pas se qualifier expressément de «révolutionnaire anti-révolution». En tout cas, Hitler et le national-socialisme paraissent donc bien se situer dans le large cadre des mouvements dirigés contre

²⁰² *Ibid.*, p. 208.

la Révolution française et, par conséquent, dans le cadre des mouvements «réactionnaires» – de la «droite», pour schématiser [...] ²⁰³.

Arno Mayer, auteur de *La Solution finale dans l'histoire*, abonde dans ce même sens. Pour lui, l'idéologie national-socialiste est essentiellement un mouvement réactionnaire de droite, une récupération sélective, aggravée et stéréotypée des thèses conservatrices réactionnaires du III^e Reich : «On ne saurait nier que l'héritage laissé par le néo-conservatisme de la fin du XIX^e siècle aux pionniers du nazisme ait été considérable ²⁰⁴.»

Les thèmes chers à cette constellation du pessimisme culturel allemand se retrouvent chez les nazis :

La *Weltanschauung* du nazisme plongeait des racines profondes dans les idées réactionnaires et conservatrices qui avaient fait surface en Europe centrale pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. À la base de ces idées on trouve le désir de nier la raison, la science et le progrès pour leur préférer l'irrationnel, l'intuition et le retour à un passé idéalisé. *Ce rejet global des Lumières* fut le fait de censeurs de la société que *terrifiait* le déclin toujours plus rapide de l'Ancien Régime, fondé sur l'aristocratie, une culture traditionnelle et une politique au service des élites. Friedrich Nietzsche fut le représentant le plus lucide et le plus perspicace de cette intelligentsia déracinée [...] Hostiles au monde contemporain, ces intellectuels indépendants du monde universitaire vouaient aux gémonies la démocratie libérale, le capitalisme industriel, le marxisme et les organisations de travailleurs, l'inculture de la bourgeoisie et la civilisation moderne. Pour ces nouveaux conservateurs [...] les Juifs étaient les destructeurs par excellence de l'ordre ancien, en raison principalement des liens protéiformes qu'ils étaient supposés entretenir avec la modernité [...] Ils vénéraient] les vertus de l'élitisme, les bienfaits de la vie à la campagne et l'idéal de l'art classique [...] Ils exhortaient leurs contemporains [...] à rétablir la primauté de l'honneur, du sacrifice et du respect. Après 1918, les précurseurs du national-socialisme s'approprièrent certains des éléments clés de ces thèses néo-conservatrices ²⁰⁵.

²⁰³ Ernst Nolte, *Les Fondements historiques du national-socialisme*, Paris, Le Rocher, 2002, p. 31.

²⁰⁴ Arno Mayer, *La Solution finale dans l'histoire*, p.116.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 114-115.

La gauche, comme fer de lance de la modernité, que ce soit sous la forme de la social-démocratie, du socialisme ou du communisme, a été perçue par les nazis comme une force du renversement radical de toutes les valeurs jusqu'alors communément acceptées et tenues pour socialement désirables.

Adolf Hitler:

Ce que j'apprenais [des sociaux-démocrates] ainsi était au plus haut point révoltant. J'entendais rejeter tout : la Nation, invention des classes «capitalistes» [...] la Patrie, instrument de la bourgeoisie pour l'exploitation de la classe ouvrière; l'autorité des lois, moyens d'opprimer le prolétariat; l'école, institution destinée à produire un matériel humain d'esclaves, et aussi de gardiens; la religion, moyen d'affaiblir le peuple pour mieux l'exploiter ensuite; la morale, principe de sottise et de patience à l'usage des moutons, etc. Il n'y a rien de pur qui ne fût traîné dans la boue²⁰⁶.

Pour l'historien allemand Thomas Nipperdey, l'antimodernisme du nazisme, son inscription dans la droite réactionnaire, ne fait pas de doute :

Le fascisme est un mouvement hostile à la modernisation. La modernisation avait détruit la communauté et la sécurité, l'unité, l'autorité et la culture; les agents de la modernisation, socialistes, démocrates, capitalistes et Aufklärer, étaient ses adversaires. Communauté contre société, instinct contre raison, unité organique contre diversité, harmonie contre antagonisme, nation contre individualisme et contre internationalisme cosmopolite, campagne contre grandes villes, protection des petits producteurs indépendants contre le grand capital et la prolétarisation : voilà quels étaient ses mots d'ordre. Les nazis étaient contre l'art moderne, la littérature moderne, l'éducation moderne, les sciences modernes comme la psychologie et la sociologie, ils étaient contre l'émancipation de la femme. S'ils étaient contre les juifs, c'est aussi parce que ceux-ci leur paraissaient l'incarnation de la modernité²⁰⁷.

Face à cette menace présumée de dissolution des valeurs, d'anomie et d'implosion de la communauté nationale, le nazisme trouve son ressort dans sa

²⁰⁶ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Paris, La Découverte, 1995, p. 47-48. Aussi : « [M]a conviction que le problème de l'avenir de la nation allemande est le problème de l'anéantissement du marxisme », Adolf Hitler, cité dans Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 158. Entre les diverses expressions de la modernité, si le communisme devient la cible privilégiée des nazis, c'est simplement parce que, dans la conjoncture de l'Allemagne de Weimar, celui-ci représentait l'expression dominante de la modernité conspuée.

²⁰⁷ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 76-77.

volonté de restitution holiste et de renaissance collective sous la forme d'une contre-attaque violente contre le processus de décomposition communautaire résultant de la modernité. Il représente une tentative de reconstitution des liens communautaires pré-modernes face au processus d'atomisation des sociétés libérales. En cela, il ne se distinguerait guère du communisme, lui aussi en quête d'un lien social authentique. C'est là la dimension *réactionnaire* du communisme, sa composante «de droite» si souvent occultée. La notion moderne d'égalité du communisme ne dissimulerait en fait qu'une aspiration primaire qui n'aurait rien à voir avec la modernité elle-même. Sous une vêtue progressive, voire avant-gardiste, le communisme constituerait une réaction de droite au même titre que le nazisme. Ils ne se distingueraient l'un et l'autre que par l'extension de leur collectivisme, l'un limité à la nation et l'autre aspirant à un horizon universel. Ainsi compris, le nazisme et le communisme sont essentiellement des mouvements de contestation antimodernes. Dans leur ouvrage commun, *Fascisme et communisme*, les historiens français et allemand, François Furet et Ernst Nolte, soulignent cette aspiration holiste des deux mouvements par ailleurs situés aux deux pôles opposés de l'échiquier politique :

Depuis qu'il a paru sur le théâtre européen, l'*homo democraticus* souffre d'être privé par la civilisation libérale d'une vraie communauté humaine, dont les deux plus fortes représentations sont l'association universelle des producteurs ou le corps national des citoyens [...] Le point qui lie en profondeur communisme et fascisme c'est le déficit politique constitutif de la démocratie moderne. Les différents types de régimes totalitaires qui se sont établis en leur nom ont comme point commun la volonté de mettre fin à ce déficit²⁰⁸.

Le fascisme et le communisme sont mus par leur commun refus de la civilisation fragmentée et atomisante. Ils ambitionnent d'imposer par la contrainte de l'État la recomposition de la vision intégrative qui caractérisait les

²⁰⁸ Ernst Nolte, dans François Furet et Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 63.

sociétés traditionnelles et qui a volé en éclats avec l'avènement de la modernité :

Le système libéral [...] a constitué la matrice des deux grandes idéologies, communiste et fasciste [... L]'auteur [Ernst Nolte] entend l'abstraction de l'universalisme démocratique qui arrache la pensée et l'action des hommes aux limites de la nature et de la tradition. En sens inverse, le fascisme veut *rassurer* ceux-ci contre l'angoisse d'être libres et sans déterminations. Il puise son inspiration lointaine chez Nietzsche, et sa volonté de protéger la «vie» et la «culture» contre la «transcendance»²⁰⁹.

Le politologue Pierre Clermont qui a écrit un livre sur les mouvements de contestation de la modernité souligne la convergence d'idéologies politiques en apparence antinomiques et par ailleurs virulemment rivaux :

Ces trois variantes (le communisme, le nazisme et l'islamisme) ont encore ceci de commun qu'elles sont apparues en réaction contre l'expansion mondiale de la société individualiste moderne, de ses valeurs et de sa culture, qu'elles sont toutes trois des tentatives pour arrêter et renverser ce mouvement. Dès le départ, elles se sont ainsi posées en ennemies irréductibles de la modernité et ont mis un extraordinaire acharnement à la combattre²¹⁰.

1.3. Quatre amendements à la thèse du *pessimisme culturel*

La thèse du nazisme comme rejet de la modernité nous apparaît fondée, mais elle appelle certaines nuances importantes. Elles sont au nombre de quatre. Elles concernent la distinction entre le conservatisme et l'extrême droite, le caractère contre-révolutionnaire du nazisme, ses effets égalitaires sur la société allemande de l'époque et son athéisme, c'est-à-dire qu'à l'instar de l'autonomie, le nazisme est fermé sur la Transcendance.

²⁰⁹ François Furet, «Sur l'interprétation du fascisme par Ernst Nolte», dans François Furet et Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, p. 16.

²¹⁰ Pierre Clermont, *De Lénine à Ben Laden*, p. 7-8.

1.3.1. La distinction entre le conservatisme et l'extrême droite

La première et la plus importante est celle-ci : le nazisme ne peut être purement et simplement amalgamé à la droite allemande traditionnelle. Le nazisme se distinguait par plusieurs aspects de la droite allemande. S'il se rapprochait par certains aspects de celle-ci par son autoritarisme politique, son nationalisme et sa critique de la modernité, il s'en différençait fortement par son néo-paganisme et tout autant par son aspiration révolutionnaire. L'alliance du nazisme avec l'idéal de la révolution lui offrait une perspective de reprise de l'initiative historique, un horizon d'espoir et un souffle conquérant qui échappait à une droite sur la défensive depuis la Révolution française.

La droite allemande demeurait attachée à son éthique aristocratique ou bourgeoise, à ses manières distinguées et à ses fréquentations de la bonne société, elle rêvait d'ascension sociale, de stabilité politique et de développement économique, elle aspirait à l'idéal typiquement allemand de la *Bildung* que l'on pourrait tenter de décrire comme «l'enrichissement de sa personne par l'intermédiaire de l'appropriation de la culture classique» :

The DNVP [la droite] and NSDAP [le parti nazi] shared a number of important ideological common denominators, from extreme nationalism to anti-parliamentarianism and opposition to the Republic, but at its core the DNVP remained a *bürgerliche Partei*, while the identity of the Nazi party was distinctly anti-*bürgerlich* and radical, with revolutionary overtones in its public pronouncements and propaganda²¹¹.

Le nazisme est viscéralement anti-bourgeois et hostile au matérialisme comme en témoignage les habitudes austères du Führer – celui-ci parlait de «l'idéalisme» du mouvement nazi. Même au sommet de sa puissance, par mépris pour le matérialisme, Hitler vivait simplement, n'attachait que peu

²¹¹ Hermann Beck, *The Fateful Alliance. German Conservatives and Nazis in 1933*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2008, p. 70. Pour un exposé des visions du monde opposées entre la droite classique allemande et le parti nazi ainsi que des persécutions dont la droite allemande fut l'objet après la prise du pouvoir par les nazis, ce livre peut être consulté.

d'importance aux biens matériels ou à ses vêtements, cultivait la frugalité et faisait l'admiration de ses généraux par la simplicité de son mode de vie.

La droite n'éprouvait que méfiance et condescendance envers Hitler et son mouvement qu'elle jugeait vulgaire et irresponsable. Ian Kershaw commente ainsi l'attitude des conservateurs dans les quelques mois qui précédèrent la prise du pouvoir des nazis :

Dans les rangs de la droite nationaliste et conservatrice, la relative bienveillance de l'époque de la campagne contre le plan Young avait cédé la place à l'hostilité. Hitler était le plus souvent présenté comme un homme irresponsable et intransigeant, un démagogue impétueux et vulgaire; loin d'être un chef d'État, il faisait obstacle au redressement politique. En un mot, il était le chef d'un mouvement extrémiste aux tendances socialistes menaçantes²¹².

De même, compte tenu des appuis financiers dont bénéficia le parti nazi dans certains milieux de la haute bourgeoisie, il serait erroné de sous-estimer la méfiance de celle-ci pour les chemises brunes :

Dans ses mémoires, l'ancien chef du bureau de presse Otto Dietrich raconte que, dans la seconde moitié de l'année 1931, Hitler ne cessa de faire le tour de l'Allemagne dans sa grosse Mercedes afin de cultiver le grand patronat et de venir à bout de sa résistance à l'égard du NSDAP. Mais cette histoire fait simplement partie du mythe suivant lequel Hitler aurait accédé au pouvoir en gagnant le cœur et l'esprit de toutes les couches de la population allemande. À l'époque colportée par la gauche, l'idée que le mouvement nazi était la créature du grand capital, qui avait été son bailleur de fonds, ne résiste pas mieux à l'analyse. Sitôt que les nazis eurent opéré leur percée, la plupart des patrons et des cadres des grandes entreprises furent assez malins pour diversifier leur financement et prendre ainsi des assurances politiques. Mais le gros de leurs largesses profitait encore aux adversaires politiques des nazis dans les rangs de la droite conservatrice. Si les grands patrons n'aimaient pas la démocratie, la plupart ne voudraient pas non plus des nazis à la tête du pays²¹³.

Différant aussi bien de la gauche révolutionnaire (KPD, communiste) que démocratique (SPD, sociaux-démocrates), du Centre catholique (le Centrum) que des divers courants de la droite classique (en particulier le

²¹² Ian Kershaw, *Hitler 1889-1936*, Paris, Flammarion, 2001, p. 588.

²¹³ *Ibid.*, p. 516.

DNVP), il est pour le moins étonnant que les nazis aient été en mesure de les vaincre l'un après les autres – dans l'ordre qui vient d'être énuméré – et de s'emparer démocratiquement du pouvoir :

It remains astonishing how National Socialism, fighting against so many political factions in society, could succeed at all. Violent opposition to communism and socialism had been the mainstay of their program from early on, and vociferous opposition to political Catholicism emerged in the struggles of the late Weimar Republic. But their passionate loathing of the conservative bourgeoisie and its ways fully came to the fore only after the seizure of power²¹⁴.

Les nazis aspirent à un retour à la nature brute par delà la révolution moderne de liberté, d'égalité et de fraternité portée par la Tradition judéo-chrétienne qui en est l'origine historique, le vecteur culturel et le ressort spirituel. Il faut broyer le judaïsme et le christianisme pour éradiquer la modernité. Les conservateurs allemands, la droite classique de l'entre-deux-guerres, celle incarnée par le DVP et le DNVP, la mouvance nationale-allemande, ne vont pas assez loin au goût des nazis. Ils ne récusent que les fruits les plus récents de la révolution judéo-chrétienne, celle de la modernité. Ils ne voient que le troisième jalon d'une révolution culturelle unique. Ils ne s'attaquent qu'aux branches modernes, négligeant le tronc chrétien et les racines juives. La réaction national-socialiste va beaucoup plus loin que celle des conservateurs : au-delà de l'antisémitisme traditionnel de droite, elle entend *éradiquer* l'ensemble de l'édifice révolutionnaire en le déracinant à sa source première : le judaïsme. Seule une mesure aussi radicale sera à même de protéger l'âme allemande de la contamination judéo-bolchéviste qui la menace. Pour atteindre cet objectif contre-révolutionnaire antijudéo-christiano-moderne, la résistance conservatrice au changement ne suffit pas, pensent les nazis. Elle est beaucoup trop tiède. Elle ne comprend ni la nature de l'adversaire, ni l'enjeu idéologique du siècle. Elle est beaucoup trop attachée aux conventions et soucieuse de respectabilité, elle a beaucoup trop de scrupules pour être à la hauteur du défi lancé par la révolution judéo-moderniste. Il n'y a pas

²¹⁴ Hermann Beck, *The Fateful Alliance*, p. 169-170.

d'alternative à l'anéantissement de l'un des deux acteurs. Il faudra donc employer les moyens de l'adversaire, la révolution. L'une sera rouge, l'autre sera brune.

1.3.2. Le nazisme, un mouvement révolutionnaire

Dans sa volonté de bouleversement social et d'établissement par la force brutale d'un ordre nouveau, le nazisme exprime *sa pleine appartenance à la modernité*. Le nazisme ne peut donc être réduit à une simple réaction antimoderne. Son rapport à la modernité est autrement plus complexe.

En attribuant, dans la foulée nietzschéenne, à la tradition judéo-christiano-moderne d'être à l'origine d'un travail de sape des valeurs traditionnelles, et en refusant le renversement complet des valeurs induit par l'avènement du monde moderne, le nazisme se ralliera à *l'idée révolutionnaire*. Le nazisme est ainsi un composé de l'ancien et du nouveau mondes; il partage avec la gauche, et en particulier avec le communisme, ses thèmes et idéaux de combat, de révolution, de subversion, de table rase, d'athéisme, de rejet de la tradition judéo-chrétienne et de totalitarisme, mais pour les mettre au service d'une réaction antimoderne.

Le nazisme ne se contente toutefois pas de s'inscrire dans la critique conservatrice classique de la modernité. Il va bien au-delà dans son rejet, au point de rejoindre la gauche *dans les moyens*, la révolution, qu'il mettra à sa disposition pour atteindre ses objectifs contre-révolutionnaires. Il est plus à droite que la droite, plus réactionnaire que les réactionnaires; il ne se contente pas de dire non au changement, il prépare une contre-offensive virulente pour écraser violemment les forces du changement, pour les annihiler dans un vomissement des valeurs modernes qui témoigne de son propre désarroi. Il pense lutter pour sa propre survie, pour le maintien de l'Allemagne contre des forces modernes jugées hostiles à son génie et à sa personnalité historique. C'est la version révolutionnaire, ultramoderne du nazisme :

Mais cet antimodernisme est radical par rapport à la critique conservatrice de la modernité. Il s'agit d'un renversement total; il ne s'agit pas de préserver la tradition, mais de faire appel, en deçà de celle-ci, à quelque chose de préhistorique, d'archaïque : la guerre et la violence, l'extermination et l'espace vital, la régression de l'homme au guerrier et au paysan, la prédominance de la race biologique sur la nation historique, la lutte contre la plus puissante des traditions européennes : les Églises chrétiennes, qui étaient, elles aussi, malgré tout, des forces de modernisation, individualistes, universalistes, pluralistes. L'antimodernisme des nazis n'était pas traditionnel, il était radical, utopique, révolutionnaire²¹⁵.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser à première vue, le mouvement hitlérien est plus révolutionnaire que son homologue bolchevique. Le communisme se concevait et se voulait pleinement moderne, il avait pleinement assimilé l'une des valeurs clés de la modernité, à savoir l'égalité, dont il aspirait être la réalisation politique. L'idéologie national-socialiste se présentait au contraire en discontinuité parfaite avec ses prédécesseurs idéologiques, elle récusait toute affinité intellectuelle avec la modernité, n'adhérait ni à la liberté, ni à l'égalité, ni à la fraternité. Elle conduisait à une remise en cause globale de la civilisation de l'Occident et à trois millénaires de culture biblique.

Le nazisme est en ce sens, encore plus moderne, plus révolutionnaire, plus massivement en rupture avec la tradition que les modernes eux-mêmes. Les nazis étaient en faveur d'une véritable *table rase* au profit d'une religion primaire de la nature exaltant le darwinisme social, le culte de la force et le rejet de la conscience morale.

1.3.3. L'égalitarisme de la révolution brune

Autre paradoxe saisissant, le nazisme n'est pas seulement moderne par son appartenance à la révolution; il l'est également par son égalitarisme. Alors qu'il est porteur d'une idéologie d'un racisme primaire reposant tout entier sur

²¹⁵ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 77.

la croyance en l'inégalité foncière des hommes et des peuples, la modernité du nazisme se révèle également là où on pouvait le soupçonner le moins :

Et le fascisme a nivelé et égalisé la société allemande, bien que les fascistes n'aient pas milité pour l'égalité des hommes et des citoyens ni éliminé la société de classes. La mobilité sociale augmenta : la vie quotidienne, les Volkswagen, la radio populaire, le tourisme de masse, les positions ouvertes aux carriéristes dans le parti et dans la Wehrmacht, les Jeunesses hitlériennes et autres organisations de masse obligatoires – tout cela fit naître une nouvelle vision de l'égalité des chances qui a, elle aussi, modifié réellement la structure hiérarchique de la société. Il y a eu une «révolution brune», contre l'*establishment* bourgeois autant que précapitaliste, un élément de jacobinisme qu'on ne peut considérer comme une simple mascarade²¹⁶.

En résumé, conclut Thomas Nipperdey :

À l'objectif de révolution antimoderne correspondait la révolution moderniste des moyens. Lorsqu'on voulut faire marcher à reculons le XX^e siècle en plein XX^e siècle, il fallut recourir aux moyens du XX^e siècle. En contradiction avec les objectifs antimodernes, ils eurent cependant priorité. Et la volonté totalitaire de mobilisation de toutes les forces et de centralisation forcée ne pouvait que détruire la tradition, parce que les buts antimodernistes radicaux des nazis étaient anti-traditionnalistes : le concept archaïque d'élite qu'avaient les nazis se dirigeait contre les élites réelles, traditionnelles, et supposait, de ce fait, une égalité moderne²¹⁷.

1.3.4. Le nazisme comme fermeture à la Transcendance – un immanentisme

Enfin, à l'instar de son homologue communiste, le nazisme appartient pleinement à la modernité européenne par son adhésion à l'athéisme, d'où l'expression classique «les grands totalitarismes athées du XX^e siècle». Il est athée au sens où il est fermé sur la Transcendance. Son univers de référence et son ressort spirituel sont purement immanents. Au sens défini au premier chapitre, le nazisme est un subjectivisme, c'est-à-dire qu'il est simultanément coupé du *Logos* et de Dieu, il est auto-référenciel.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 77-78.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

2. LA MODERNITÉ TECHNO-BUREAUCRATIQUE DU NAZISME

L'interprétation précédente du nazisme comme pessimisme culturel et contre-révolution conservatrice privilégiait une compréhension de l'idéologie national-socialiste comme un mouvement essentiellement antagoniste à la modernité.

La seconde thèse que nous allons explorer souligne au contraire le caractère éminemment *moderne* du Troisième Reich. En effet, contrairement à bien des romantiques et des conservateurs révolutionnaires hostiles à l'industrialisation et à l'urbanisation, le mouvement nazi n'a pas hésité à s'approprier les dernières découvertes scientifiques et à se situer à la fine pointe des techniques les plus avancées pour imposer sa *Weltanschauung* au continent européen.

Les points de vue les plus divers sur la modernité du nazisme s'opposent dans la littérature historiographique et philosophique actuelle²¹⁸. Par conséquent, il convient de les exposer brièvement, avant de proposer notre interprétation.

Pour Henry L. Feingold, le «système de production de la mort» reproduisait exactement les mêmes méthodes que celles de l'industrie de la conception à la destruction. L'Holocauste

fut aussi une extension banale du système industriel moderne. Au lieu de manufacturer des biens de consommation, la matière première était

²¹⁸ Parmi les auteurs les plus célèbres ayant posé la question du rapport du nazisme à la modernité, voir notamment Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, 2002; les auteurs de l'école de Francfort; Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, collection d'articles rédigés entre 1941 et 1966; *Les origines du totalitarisme*, 1951; *Eichman à Jérusalem*, 1966; *Penser l'événement*, collection d'articles rédigés entre 1945 et 1964. «Arendt montre que le totalitarisme échappe à l'entendement humain, elle dénonce le caractère "gratuit" des camps de concentration qui ne peuvent se comprendre en termes d'antisémitisme et qui confère à cette institution son caractère complètement "irréel". Les facteurs déterminants à Auschwitz furent, pour Arendt, non point tant le nombre des victimes ou le nom de bourreaux, que l'absurdité idéologique, l'aspect mécanique des exécutions, l'institution minutieusement programmée d'un monde de mourants où plus rien n'avait de signification», dans Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Hachette, 1997, p. 181. On pourra également consulter Jean-Michel Chaumont, «La singularité de l'univers concentrationnaire», dans Anne-Marie Rovielle et Maurice Weyembergh, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 87-109.

faite d'être humains et le produit fini était la mort, tant d'unités par jour portées minutieusement sur les courbes de production de l'usine. Les cheminées, symboles même du système industriel moderne, crachaient une fumée âcre produite par la combustion de la chair humaine. Le réseau ferroviaire moderne européen, remarquablement organisé, apportait aux usines un nouveau type de matière première. Et il le faisait de la même manière que pour les autres cargaisons. Dans les chambres à gaz, les victimes inhalaient un gaz mortel fabriqué à partir de pastilles d'acide prussique, elles-mêmes produites en Allemagne par l'industrie chimique de pointe. Des ingénieurs avaient conçu les crématoires; des cadres administratifs avaient conçu le système bureaucratique [...] Le plan global lui-même était un reflet de l'esprit scientifique moderne devenu fou²¹⁹.

Pour Zygmunt Bauman également, auteur d'un essai au titre révélateur, *Modernité et Shoah*, l'extermination relèverait de la mentalité de la gestion moderne. Face à la décision du Troisième Reich de se débarrasser des juifs, l'option de l'élimination physique s'est imposée – plutôt que celle par exemple de l'expulsion ou de la déportation à Madagascar ou dans les confins éloignés de la Russie – parce qu'elle représentait du point de vue administratif le moindre coût. Le bureaucrate reçoit d'en-haut un objectif posé par l'État, il envisage les diverses options qui s'offrent à lui, et propose la plus facile à réaliser au moindre coût : «Le choix de l'extermination comme meilleur moyen de parvenir à l'Entfernung était le produit de procédures bureaucratiques ordinaires : calcul du rapport moyen-fin, équilibre du budget, application de règles de valeur universelle²²⁰.»

Il n'est pas le seul à avoir mis en cause la gestion administrative moderne, telle qu'elle était pratiquée par le Troisième Reich. En 1942, l'année où furent mises en marche les chambres à gaz, Franz Neumann publiait son célèbre *Béhémot*²²¹ qui s'inscrivait dans une analyse des divers pouvoirs concurrentiels du régime. Il démontrait les luttes structurelles internes entre le

²¹⁹ Henry L. Feingold, «How unique is the Holocaust?», dans Alex Grobman et Daniel Landes (éds.), *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, Los Angeles, Simon Wiesenthal Center, 1983, p. 399-400.

²²⁰ Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, p. 45.

²²¹ Franz Neumann, *Béhémot. Structure et pratique du national-socialisme*, Paris, Payot, 1987.

parti, les SS, l'armée et les industriels d'un régime nazi profondément dépourvu de lignes directrices claires permettant les initiatives contraires de groupes d'intérêts divergents. Plus tard, à la fin des années cinquante, un des premiers historiens de la Shoah, Raul Hilberg publiait une œuvre désormais maîtresse, *La Destruction des Juifs d'Europe*²²². Cet auteur, s'opposant en cela au classique *Bréviaire de la haine* de Léon Poliakov, voyait dans le judéocide le fruit d'un engrenage complexe d'actes bureaucratiques anonymes dénués de sentiment. Avec patience, Raul Hilberg a reconstitué l'ensemble du processus de destruction et a démontré l'efficacité et la minutie bureaucratiques terrifiantes du système des camps de la mort. Il écrira dans ses mémoires :

L'idée que la destruction des Juifs était compliquée devint une hypothèse fondamentale qui guida ma recherche. Cette complexité, il fallait la dévoiler, la démontrer, l'expliquer. Le massacre, j'en fus bientôt convaincu, ne constituait pas une atrocité au sens classique. Il était infiniment plus, et ce «plus» résidait dans le zèle d'une bureaucratie très élaborée et étendue²²³.

Ces diverses théories mettent en accusation l'anonymat de l'engrenage mécanique de la bureaucratie moderne ou la technique comme outil de domination à l'ère des masses. Illustrée notamment par les romans de Franz Kafka, notamment dans son œuvre célèbre *Le Château*²²⁴, la division du travail et l'anonymat des techniques bureaucratiques conduiraient à travers la chaîne successive d'actes isolés à la déresponsabilisation morale.

Pour Zygmunt Bauman, c'est toutefois le positivisme moderne qui est ultimement en cause. La modernité dissocie les valeurs des faits : seuls ces derniers comptent pour décrire la réalité. L'image classique est offerte par le scientifique qui tait ses sentiments et ses préjugés hérités de son éducation pour appréhender son objet d'étude avec une distanciation et une objectivation qui récuse la pertinence du monde des valeurs : «Le silence moral que la science

²²² Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 1997.

²²³ Raul Hilberg, *La Politique de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1996, p. 55.

²²⁴ Pour une analyse du *Château* comme critique de la modernité bureaucratique où le respect exclusif d'une technique procédurale sombre dans l'irresponsabilité anonyme, cf. Ernst Pawel, *Franz Kafka ou le cauchemar de la raison*, Paris, Seuil, 1988.

s'est imposée à elle-même a finalement servi à dévoiler certains de ses aspects moins connus²²⁵.» Le positivisme des sciences est mis en question : «Des expressions telles que “le caractère sacré de la vie humaine” ou “le devoir moral” semblent aussi bizarres dans un séminaire de sociologie que dans les bureaux aseptisés et non-fumeurs d'une administration²²⁶.»

L'historien Robert S. Wistrich s'est opposé à une lecture des causes de l'Holocauste en termes de processus bureaucratique, industriel ou technique. Elle contribuerait du point de vue moral, à relativiser la monstruosité du crime :

Recourir à l'étiquette de la «modernisation» pour qualifier la politique nazie d'anéantissement génocidaire a pour effet d'atténuer et de normaliser les meurtres de masse, comme s'il s'agissait simplement d'une version déviante d'un processus capitaliste normal²²⁷.

Pour cet historien en effet, la modernité de l'Holocauste doit être recherchée ailleurs :

L'élément essentiellement «moderne» du projet génocidaire nazi ne réside donc pas dans sa rationalité économique, car il s'agit là d'un mythe; il ne réside pas non plus dans un programme radical de développement et de transformation sociale (comme cela fut le cas dans la Russie de Staline); il réside plutôt dans le caractère pionnier des méthodes employées pour tuer les «individus superflus». À Auschwitz-Birkenau, Majdanek, Sobibor, Treblinka et dans les autres camps de la mort, tout l'appareil de l'État moderne allemand – toutes les ressources de sa bureaucratie et de son complexe militaro-industriel – a été mis à la disposition des SS afin de réaliser une extermination rationalisée. Tout le savoir-faire et les procédés de la technologie moderne, toute l'expertise scientifique et médicale – mais aussi des horaires de chemins de fer rigoureux – furent mis au service du meurtre racial²²⁸.

D'autres ont tenté de concilier cette imbrication apparente d'idéologie réactionnaire de droite soutenue par une adhésion enthousiaste à

²²⁵ Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, p. 64.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 285.

²²⁸ *Ibid.*

l'industrialisme en forgeant le concept de *modernisme réactionnaire*²²⁹. Selon nous, cette analyse est largement déficitaire en ce qu'elle réduit l'emprunt moderne du nazisme à la seule modernité *matérielle*, tant industrielle que technique.

En fait, cette description semble davantage convenir au régime autrichien de l'époque dirigé par Speya et Dollfuss²³⁰ où l'on observe la cohabitation d'un pouvoir autoritaire avec les valeurs traditionnelles et l'acceptation de l'industrialisation, voire une ouverture sur le socialisme. L'État autrichien ne se revendiquait pas moins du catholicisme. L'exemple de la «Marche de l'Est» est révélateur de ce que l'idéologie national-socialiste ne se réduisait pas à un simple amalgame de valeurs traditionnelles et de modernité matérielle. La spécificité du nazisme nous semble ailleurs, son ressort spirituel se situe dans une autre représentation du monde.

Toutes ces thèses ont en commun d'axer leurs analyses sur la bureaucratie, la technique ou le capitalisme rendant possible la Solution finale, c'est-à-dire sur la modernité *matérielle*, négligeant du même coup le ressort *spirituel* du nazisme. Ces analyses sur la modernité du nazisme, aussi pertinentes soient-elles, nous semblent donc largement insuffisantes; elles passent à côté de l'essentiel. Elles occultent ce qui constitue, à notre sens, l'essence ultime du nazisme. L'originalité du nazisme n'a pas simplement consisté à utiliser les moyens offerts par la science et la technologie la plus avancée de l'époque pour les mettre au service d'une version corrompue et stéréotypée de la tradition conservatrice réactionnaire allemande – ce qui est vrai, mais le centre de gravité de la modernité du nazisme est ailleurs et cette assertion recèle des éléments beaucoup plus fondamentaux de cette idéologie.

²²⁹ Dans *Révolte et mélancolie*, p. 45, Michel Löwy et Robert Sayre définissent le «modernisme réactionnaire» comme la combinaison d'idées passéistes et l'adhésion à la modernité industrielle et capitaliste.

²³⁰ Sur Dollfuss et son régime, cf. Johannes Messner, *Dollfuss, An Austrian Patriot*, Norfolk, Gates of Vienna Books, 2004. Sur l'Autriche des années trente, et notamment les rapports entre le politique et le religieux, on pourra également consulter Michael Burleigh, *Sacred Causes*, New York, Harper Collins, 2008, p. 142-150.

Zygmunt Bauman pointe vers la solution sans pour autant l'apporter.

En effet, il écrit :

L'holocauste ne fut pas le débordement irrationnel des résidus persistants d'une barbarie prémoderne. Il était le résident légitime de la maison modernité et n'aurait été vraiment chez lui nulle part ailleurs. Ce qui ne signifie pas que la survenue de l'holocauste fut *déterminée* par la bureaucratie moderne ou la culture de la rationalité instrumentale qu'elle incarne; encore moins que la bureaucratie moderne *doit* aboutir à un phénomène du type holocauste²³¹.

En somme, les modes anonymes de la gestion administrative moderne, s'ils décrivent bien le fonctionnement du processus de la mort, et s'ils ont effectivement aseptisé la résistance que l'on était en droit de s'attendre à chacune des étapes de son évolution, ne suffisent pas à eux seuls à expliquer la Shoah. Ils nous parlent de la *forme* de l'extermination, non de sa *source* ou de son contenu. Ils nous disent pourquoi le système s'est maintenu, pourquoi il a fonctionné. En revanche, ils ne nous disent rien sur *l'intention* à l'origine du massacre. Ils demeurent muets sur ce pourquoi le système s'est mis en branle.

Un passage de l'œuvre du sociologue polonais offre la clé de la réponse :

La modernité finirait par fournir à son ennemi vaincu [la prémodernité] des armes sophistiquées que seule sa défaite rendait possibles. *Par une ironie de l'histoire, les phobies anti-modernistes allaient pouvoir se décharger par des voies et sous des formes que seule la modernité était capable d'engendrer*²³².

Bauman a à l'esprit le monde de la technique, de l'industrie et de la bureaucratie. Les nazis, que Bauman identifie à la prémodernité, utilisèrent les moyens industriels et de gestion bureaucratique les plus avant-gardistes pour lutter et détruire la modernité. Il y a une analogie avec l'analyse que nous voulons proposer. Effectivement, la menace posée par *la modernité trouvera paradoxalement dans le nazisme une réponse résolument moderne* pour la combattre et la vaincre. Toutefois, là où notre lecture se démarque, c'est par

²³¹ Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, p. 46.

²³² *Ibid.*, p. 88.

l'accent mis sur la modernité *spirituelle*, c'est-à-dire la fermeture du nazisme à la Transcendance. Nos interprétations de la Shoah convergent quant à la *forme*, mais se distinguent relativement en ce qui a trait au *contenu*. Non que le rapport que le sociologue polonais établit entre Holocauste et modernité, du point de vue de son expression matérielle, ne soit pas fondé; mais la primauté de la cause nous semble ailleurs, elle se situe sur le terrain *spirituel*, c'est-à-dire sur celui de la sécularisation. *Le nazisme est ultramoderne par son insertion dans le courant culturel de la sécularisation*. Les analyses d'ordre bureaucratique ou industrielle ont certes leur valeur et leur légitimité, mais l'essentiel, la pointe du basculement est ailleurs : au niveau culturel, au niveau de la disparition de Dieu de la conscience européenne.

3. UNE *RELIGION POLITIQUE* ISSUE DE LA SÉCULARISATION?

Si la deuxième partie portait davantage sur la genèse intellectuelle du nazisme, celle-ci analysera l'incarnation concrète de cette idéologie sous le Troisième Reich.

L'interprétation du nazisme comme *religion politique* retiendra notre attention. Après un bref résumé de cette thèse, nous allons successivement présenter les éléments qui militent en faveur de celle-ci, puis les arguments contraires qui se sont exprimés dans la littérature. La quatrième section invitera à une réflexion sur le rapport que la religion politique entretient avec la sécularisation. C'est dans ce cadre que nous motiverons alors notre adhésion à cette lecture du nazisme.

3.1. Résumé de la thèse

Par le concept de *religion politique*²³³, la littérature définit certains mouvements politiques du XX^e siècle, tels que le fascisme, le communisme et le nazisme, présentant les caractères d'une religion ou jouant pour ses adhérents

²³³ Cf. notamment, Eric Voegelin, *Les Religions politiques*, Paris, Cerf, 1994.

un rôle similaire en termes d'offre de Sens. Contrairement à la Tradition judéo-chrétienne, la religion politique ne connaît ni la distinction du spirituel et du temporel, ni l'attente d'un achèvement eschatologique se situant au terme de l'Histoire. Elle exige au contraire une matérialisation immédiate, ici et maintenant, de son idéologie dans la fibre du siècle. Impatiente de concrétiser sa fusion existentielle, elle ne recule pas devant la violence et instrumentalise la contrainte de l'État à cette fin. Les religions politiques sont par essence incompatibles avec le christianisme avec lequel elles entrent en concurrence, non seulement en raison de leur sacralisation de la communauté devant laquelle l'individu doit s'effacer, mais parce qu'elles véhiculent une proposition de Sens intégrale qui *ne s'accommode d'aucun référent extérieur*, antérieur ou postérieur à son idéologie. Elles sont par nature totalitaires. Pour les tenants de cette théorie, il ne fait aucun doute que les religions politiques entretiennent un rapport particulier avec la sécularisation. En effet, l'avènement de celles-ci est interprété comme un substitut ou une alternative spirituelle au vide créé par la Chrétienté. Elles apparaissent ainsi comme une étape ou le terme du processus de sécularisation. Pour Philippe Burrin, «Nazism [...] aspired to found an ethno-religion intended to fill the vacuum that the disappearance of Christianity would eventually create and to serve as the basis for its political religion»²³⁴.

Si l'on en croit Philippe Burrin, la paternité du concept de *religion politique* reviendrait à Christoph Martin Wieland et Condorcet qui l'auraient utilisé la première fois, respectivement en 1793 et 1795, pour décrire l'endoctrinement et l'enthousiasme de la révolution française²³⁵. Ce n'est néanmoins qu'à la fin des années trente que le concept fit son entrée dans le milieu académique par une série d'auteurs, tels que Raymond Aron, Hans-Joachim Schoeps et Lucie Varga²³⁶. La référence classique demeure toutefois

²³⁴ Philippe Burrin, «Political Religion: The Relevance of a Concept», *History and Memory*, no 9 (1997), p. 335.

²³⁵ *Ibid.*, p. 322.

²³⁶ Hans-Joachim Schoeps, «Der Nationalsozialismus als verkappte Religion», *Eltheto*, 1939,

l'ouvrage d'Eric Voegelin, *Les Religions politiques*, publié à Vienne en 1938²³⁷. Cette interprétation du nazisme a connu un regain d'intérêt au sein de la communauté académique, en particulier en Allemagne, au cours des deux dernières décennies, comme en fait foi la multiplication des ouvrages sur la question²³⁸.

p. 93-98; Raymond Aron, «Une révolution anti-prolétarienne», dans Elie Halévy (éd.), *Inventaires. La Crise sociale et les idéologies nationales*, Paris, 1936, p. 298; Raymond Aron, «L'Ère des tyrannies d'E. Halévy», *Revue de métaphysique et de morale* (mai), 1939; Lucie Varga, «La Genèse du national-socialisme», *Annales d'histoire économique et sociale*, no 9 (1937), p. 529-546. Pour les références bibliographiques, on pourra consulter Philippe Burrin, «Political Religion : The Relevance of a Concept», p. 343-344.

²³⁷ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, 1938, traduit en français : *Les Religions politiques*, Paris, Cerf, 1994. Sur la philosophie de l'histoire de cet auteur, on pourra consulter à bon escient : Jeffrey C. Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, Columbia, University of Missouri Press, 2007; Michael P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence*, Notre Dame, IN., University of Notre Dame Press, 1994; Peter Emberly et Barry Cooper (éd.), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin*, University Park, 1993; Michael Franz, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992; Eugene Webb, *Eric Voegelin*, Seattle, University of Washington Press, 1981.

²³⁸ Sur le concept de religion politique, on pourra consulter David Redles, *Hitler's Millennial Reich*, New York, New York University Press, 2008; Michael Burleigh, *Sacred Causes*, New York, Harper Collins, 2007; Hans Maier, «Political Religion: A Concept and Its Limitations», *Totalitarian Movements and Political Religions*, no 8 (2007); Stanley Stowers, «The Concepts of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1 (2007), p. 9-24; Jane Caplan, «Politics, Religion and Ideology. A Comment on Wolfgang Hardwig», *Bulletin of the German Historical Institute*, no 28 (2001), p. 3-36; Karla Poewe, *New Religions and the Nazis*, New York, Routledge, 2005; Richard Steigmann-Gall, «Nazism and the Revival of Political Religion Theory», *Totalitarian Movements and Political Religions*, no 5 (2004), p. 376-396; Richard Steigmann-Gall, «Was National Socialism a Political Religion or a Religious Politics?», dans Michael Geyer et Hartmut Lehmann, *Nation und Religion*, Göttingen, 2004, p. 386-408; Emilio Gentile, *Politics as Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Michael Burleigh, *The Third Reich*, New York, Hill and Wang, 2000; Klaus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Munich, W. Fink, 1998; Phillippe Burrin, «Political Religion: The Relevance of a Concept», p. 321-349; Harald Strohm, *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Francfort, 1997; Hans Maier (éd.), *Totalitarianism and Political Religions*, New York, Routledge, 1996; Uriel Tal, «Aspects of the Consecration of Politics in the Nazi Era», dans Otto D. Kulka et Paul R. Mendes-Flohr (éd.), *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, Jerusalem, Historical Society of Israel and Zalman Shazar Center for Jewish History, 1987.

3.2. Élément favorable à cette thèse : le nazisme, une religion

Pour plusieurs auteurs²³⁹, la dimension religieuse du nazisme est éclatante. Le mouvement a son clergé, ses idéologues, sa mythologie, ses lieux de mémoire, ses grands rassemblements commémoratifs, ses grandes liturgies collectives, son calendrier et ses fêtes. Par la voix de ses interlocuteurs, la révolution brune se présente elle-même comme une entreprise de rédemption nationale au milieu d'un monde en pleine décadence culturelle et politique. Un film de propagande comme *Le Triomphe de la volonté* de la cinéaste Leni Riefenstahl produit en 1934 à partir de l'assemblée annuelle du parti nazi à Nuremberg atteste le caractère religieux du régime. Les débordements des foules enthousiastes, les chants entamés à l'unisson, les prises de vœux publiques de fidélité à la personne du Führer, les feux qui brillent dans la nuit opaque, les défilés de masse pour créer une ambiance d'invincibilité et d'unité sacrée confortent les participants dans l'avènement d'une ère spirituelle nouvelle et dans la promesse d'une renaissance nationale.

Après avoir assisté à l'un des rassemblements annuels du parti nazi de Nuremberg, l'ambassadeur britannique Nevile Henderson écrira en 1937 :

The effect, which was both solemn and beautiful, was like being inside a cathedral of ice... I had spent six years in St. Petersburg before the war in the best days of the old Russian ballet, but in grandiose beauty I have never seen a ballet to compare with it²⁴⁰.

La solennité et la monumentalité de ces grandes liturgies nationales ne pouvaient que faire grande impression sur ceux qui y assistaient :

Many French *hommes de lettres* who were sceptics when they set out to attend the rallies of the National Socialist Party in Nuremberg returned as fanatics. They admired Nazi Germany not because it was so familiar,

²³⁹ Cf., Derek Hastings, *Catholicism and the Roots of Nazism*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2010, p. 3: « Numerous historians have argued compellingly that Nazism after 1933 should best be interpreted as a type of political religion, as an all-encompassing rival form of secular devotion that strove to supplant, and was therefore largely incompatible with, more «authentic» forms of Catholic or Christian identity.»

²⁴⁰ Nevile Henderson, *Failure of a Mission*, p. 66-67, cité dans Wolf Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 42.

but because it was so strange to them, primitive, devoted to myth, ordered through ritual, and deeply mistrustful of reason²⁴¹.

Cette nouvelle *religion politique*, sous la conduite de cette aristocratie que représentent les SS, l'élite du régime incarnant toutes les valeurs du parti nazi, sera fanatiquement nationaliste, elle veillera à la préservation du sang et conquerra à son bénéfice un «espace vital» à l'Est aux dépens des peuples slaves, réduits à l'état d'esclavage et au service de la race des seigneurs allemands :

[L]es nazis concevaient la réalisation de leur idéologie, dont l'établissement de la primauté de la race aryenne était la clé, comme l'instauration d'une religion séculière. On a le droit d'interpréter dans ce sens la remise en valeur de toute une mythologie germanique notamment par et pour les S.S., les manifestations du parti nazi, son organisation, l'adhésion de ses membres et le serment qu'ils prêtaient au Führer. Tout concourait à l'organisation d'un véritable culte²⁴².

Jean Dujardin assimile les rites d'initiation au parti, des Jeunesses hitlériennes et plus encore de la SS, laquelle se voulait une chevalerie des temps modernes, à ceux d'une religion :

Il faut donc réfléchir à la nature de l'adhésion des militants au parti nazi et notamment à la S.S. Par bien des aspects, cette adhésion s'apparente à l'entrée dans une religion séculière. Nous avons évoqué plus haut le caractère quasi liturgique des grands rassemblements de Nuremberg. On peut dans le même sens rappeler les célébrations initiatiques dans l'église de la garnison de Postdam, la prestation de serment que l'on exigeait des Jeunesses hitlériennes et plus encore celle qu'on demandait aux S.S. Nous sommes devant un véritable acte de foi. Est-ce qu'on n'entrait pas dans la S.S. comme on entrait dans un ordre religieux ou militaire à caractère initiatique²⁴³?

La religion du national-socialisme était celle du naturalisme, c'est le culte de la nature²⁴⁴. Le nazisme n'était pas religieux au sens traditionnel d'une référence à une transcendance extérieure à la nature d'où dériverait le Sens. Le

²⁴¹ Wolf Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*, p. 44.

²⁴² Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 37.

²⁴³ *Ibid.*, p. 47.

²⁴⁴ Robert A. Pois, *National Socialism and the Religion of Nature*, New York, St. Martin's Press, 1986.

dieu d'Hitler, fréquemment évoqué dans ses discours et propos de table, au-delà de la manipulation délibérée, n'était aucunement un dieu personnel, il n'avait rien à voir avec le Dieu de la Tradition judéo-chrétienne. C'est le dieu de la nature. Comment affirmer, sans sombrer dans l'incohérence, que les nazis aient pu être à la fois le fer de lance de l'athéisme politique le plus militant et le caractère religieux du Troisième Reich? N'y a-t-il pas là une contradiction évidente? Le nazisme était athée au sens où il récusait toute forme de transcendance, mais religieux par sa sacralisation du *Volk*, du sang et du sol. Il partageait ainsi avec les Lumières l'adhésion à un immanentisme intégral. C'est cette tension entre naturalisme et absolutisation de la nation qui fait osciller Ernst Piper à définir le nazisme comme religion :

The hypostatization of the state is not in doubt. But what is questionable is whether this leads to something which can be sensibly described as religion. It seems to me that the National Socialists rejected religion altogether. They were not prepared to tolerate loyalty to a higher being outside the State they controlled, however private those loyalties. They felt uncomfortable with anything based on aura, numinosity and the transcendental. Adolf Hitler wanted nothing which transcended the Third Reich²⁴⁵.

Philippe Burrin précise le statut de la divinité à laquelle se référait Hitler. Elle se confondait avec les lois de la nature :

The divinity to which he [Hitler] referred was not the personal god of Christians, but an impersonal god that had been present at the creation of the world and determined the «eternal laws of nature» – the struggle for life, the law of the survival of the fittest, the danger of racial crossbreeding – laws that each people was free to observe or not, at its own risk. For him, this divinity represented the unknown in a universe where man, no longer created in the image of a Christian God, has lost his individual dignity. Subject to the laws of nature like all living creatures, all man had was a promise of immortality, which he assured through his descendants and the survival of his race²⁴⁶.

C'est la nature elle-même, composée d'une multitude de races, qui est déifiée. *La nation allemande, absolutisée, est investie d'une sacralité devant*

²⁴⁵ Ernst Piper, «Steigmann-Gall, *The Holy Reich*», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1 (2007), p. 56.

²⁴⁶ Philippe Burrin, «Political Religion: The Relevance of a Concept», p. 336.

laquelle tout doit être sacrifié. L'Allemand assure son éternité dans la perpétuité de sa race. Dans ses mémoires, Albert Speer, l'architecte d'Hitler, et certains diront son confident le plus proche, rapportera un propos révélateur tenu par le Führer :

You see, it's been our misfortune to have the wrong religion. Why didn't we have the religion of the Japanese, who regard sacrifice for the Fatherland as the highest good? The Mohammedan religion too would have been much more compatible to us than Christianity. Why did it have to be Christianity with its meekness and flabbiness²⁴⁷?

Encore plus significatif de notre point de vue, *ce nationalisme est une réponse à l'effondrement du Sens et l'isolement des sociétés modernes.* L'appartenance à une histoire et à une culture communes fait éclater l'atomisation moderne des individus. Dans ses expressions les plus extrêmes, le nationalisme peut constituer une véritable religion alternative à l'effondrement de la Chrétienté. Ainsi, Thomas Rohkrämer :

I agree that right-wing nationalism took on many characteristics of a religion: it tried to explain the whole individual and collective existence, to prescribe an allegedly right way of life, and to offer an ultimate meaning in the existence of the nation. Some values, objects and people appeared as sacred: the homeland was regarded as holy, every snippet from the Germanic past was valued, historical figures were idolized in public ceremonies, monuments were built to recall the great moments of the past. Awe-inspiring rituals of worship brought together the community of believers in nationalist services. Exemplary figures from the past, such as Herman the Cheruscan, Luther, Frederick the Great and Bismarck, were seen as saviours, and the potentially eternal existence of the race or nation was offered as a way of overcoming death [...] And many believed in the special value of Germans as superior beings chosen for a historical mission, which, if accomplished, was supposed to lead towards a new paradise on earth. A cult of heroism promised an eternal existence in the memory of the nation for those who died for the father land. For the hard core of extreme nationalists, this ideology could undoubtedly gain the quality of a religion²⁴⁸.

²⁴⁷ Albert Speer, *Inside the Third Reich*, New York, MacMillan, 1970, p. 96.

²⁴⁸ Thomas Rohkrämer, *A Single Communal Faith?*, New York; Oxford, Berghahn Books, 2007, p. 13.

Ce dieu de la nation se confond donc avec le culte du sang et de la race aryenne. Dans la vision hitlérienne, la nature est divisée en plusieurs races qui luttent entre elles, comme les individus d'ailleurs, pour la survie du plus fort – le social-darwinisme. Une d'entre elles est supérieure, la race aryenne. Elle est donc appelée à dominer par une loi intrinsèque de la nature. Combattre par tous les moyens, y compris par la violence la plus virulente, pour assurer la suprématie mondiale du peuple allemand, c'est simplement obéir aux lois ordinaires de la nature. C'est en ce sens qu'Hitler se croit autorisé de dire qu'il met en œuvre la volonté du tout-puissant. La phraséologie est certes issue du bagage culturel judéo-chrétien, mais elle ne retient que l'expression pour le charger d'un contenu incompatible avec les principes les plus élémentaires et les plus consensuels du judaïsme et du christianisme. Que certains, à l'époque, aient pu être dupes, cela est évident, mais aujourd'hui, avec une plus grande distanciation critique de plus d'un demi-siècle et la connaissance que nous avons du Troisième Reich, on ne saurait en conclure que les dignitaires nazis étaient chrétiens.

Le premier auteur à s'intéresser aux idées religieuses d'Hitler fut Friedrich Heer à la fin des années soixante²⁴⁹. Alors que ce dernier insistait sur l'éducation catholique du Führer, les auteurs suivants, rappelle Derek Hastings, insistent davantage pour conclure qu'il s'était détourné de la culture religieuse d'origine :

Subsequent historiographic interpretations, however, have been much more dismissive of Hitler's Catholic background, concluding almost invariably that Hitler completely abandoned at a very early age the faith in which he was raised and that he maintained a consistent and thorough aversion to all forms of Christianity throughout the entirety of his political career²⁵⁰.

²⁴⁹ Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler*, Munich, 1967.

²⁵⁰ Sur les opinions d'Hitler en matière religieuse et en particulier, à l'égard du christianisme et du catholicisme, on pourra consulter Michael Hesemann, *Hitlers Religion*, Munich, 2004; Michael Rissmann, *Hitlers Gott*, Zurich, 2001; Alfred Läßle, *Adolf Hitler*, Stein am Rhein, 2001; Manfred Ach et Clemens Pentrop, *Hitlers «Religion»*, Munich, 1977.

Les personnes ayant fréquenté le jeune Hitler pendant ses années viennoises confirmèrent également son hostilité à l'égard du christianisme et en particulier de l'Église catholique²⁵¹.

Cette idéalisation de la race et ce culte de la nature sont animés par une quête religieuse de *pureté*. Pureté du sang, pureté de l'engagement pour la cause de l'Allemagne. La judéophobie hitlérienne s'exprime dans des catégories empruntées au langage médical; le juif est associé dans son esprit à des maladies, des «bacilles» selon le vocabulaire même de *Mein Kampf*, à une menace de contamination. Attaché à ce qu'il croit être des lois de la nature, le guide du Reich est végétarien, ne fume pas, ne boit pas et demeurera célibataire jusqu'à la veille de son suicide. Cette recherche de pureté est inspirée des héros wagnériens. Selon Wolf Lepenies, qui a consacré un ouvrage sur Hitler et l'art, on ne peut se faire une représentation juste des idées d'Hitler que dans une prise en compte de son enthousiasme et de sa fascination pour la musique de Richard Wagner : «To fully understand Hitler, who boasted that he had listened to the Mastersingers of Nuremberg a hundred times, one had to see him in a Wagnerian context²⁵².» L'univers hitlérien est peuplé des héros sacrificiels et des idéaux inspirés par le maître de Bayreuth²⁵³. Ian Kershaw, auteur d'une biographie d'Hitler qui fait autorité, résume cet univers romantique wagnérien :

Un monde de mythe germanique, de grand drame et de spectacle merveilleux, de dieux et de héros, de lutte titanique et de rédemption, de victoire et de mort, un monde où des étrangers défiaient l'ordre ancien comme Rienzi, Tannhäuser, Stolzing et Siegfried; ou de chastes

²⁵¹ Sur les témoignages de personnes ayant fréquenté Hitler avant la Première Guerre mondiale: August Kubicek, *Adolf Hitler, mein Jugendfreund*, Graz, 1953 et Reinhold Hanisch, «I Was Hitler's Buddy», *New Republic*, 12 avril 1939. Sur cette période «formatrice» de la vie d'Hitler, on pourra consulter l'ouvrage de Brigitte Hamann, *Hitler's Vienna*, New York, Oxford University Press, 1999.

²⁵² Wolf Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*, p. 39-40.

²⁵³ Sur la passion hitlérienne pour Wagner, on pourra consulter le livre de Frederic Spotts, *Hitler and The Power of Aesthetics*, New York, Overlook Press, 2009, en particulier le chapitre intitulé «The Perfect Wagnerite», p. 223-263. Si l'on en croit Frederic Spotts, Hitler aurait même déclaré qu'il voulait ordonner la réécriture de *Parsifal* dans une version séculière une fois la guerre terminée, le contenu religieux lui étant inacceptable. Une autre référence sur cette question, Joachim Köhler, *Wagner's Hitler. The Prophet and his Disciple*, Malden, Polity Press, 2001.

sauveurs comme Lohengrin et Parsifal. La trahison, le sacrifice, la rédemption et la mort héroïque : tels sont les thèmes wagnériens qui devaient aussi préoccuper Hitler jusqu'à la *Götterdämmerung* de son régime en 1945²⁵⁴.

3.3. Arguments contre la religion politique

On retrouve dans la littérature deux types d'argumentation majeurs contre l'interprétation du nazisme comme religion politique substitutive à la tradition chrétienne. Selon la première, le nazisme ne pouvait représenter une alternative au christianisme puisqu'il s'inscrivait idéologiquement dans son sillage, en particulier sur la question juive. Le deuxième type d'opposition juge inadéquat le concept de religion politique. Celui-ci reposerait implicitement sur certains postulats irrecevables, tels qu'une définition imprécise du religieux et une distinction présumée du spirituel et du temporel qui traduirait une vision occidentalocentrique.

3.3.1. La thèse de la continuité entre christianisme et nazisme

On devrait sans doute distinguer deux variations de la thèse du prolongement. La première version insiste sur la cohérence doctrinale et la continuité idéologique sur la question juive entre l'idéologie national-socialiste et le christianisme. Il ne s'agit plus seulement ici de soutenir, comme nous l'avons vu au chapitre deux sur l'antijudaïsme traditionnel, que les préjugés anti-juifs de la culture chrétienne accumulés au fil des siècles ont préparé un terrain idéologique favorable à la réception des idées nazies, mais que le nazisme s'appuyait sur la matrice culturelle chrétienne pendant ses années de pouvoir.

Susannah Heschel rejette catégoriquement que le nazisme ait pu constituer une religion politique. Pour cette auteure, l'opposition du christianisme et du nazisme ne résiste pas à une analyse sérieuse. Elle insiste plutôt sur leur complémentarité idéologique, notamment dans une récusation

²⁵⁴ Ian Kershaw, *Hitler*, p. 91.

commune du judaïsme. Son argumentation est principalement axée sur la continuité doctrinale des deux pensées sur la question juive. L'idéologie nazie représenterait une reprise de l'ancienne théologie chrétienne du rejet d'Israël, un prolongement de l'antijudaïsme traditionnel des Églises, mais orientée vers des fins différentes :

[T]he Nazi Party could not reject Christianity – not only because it would offend the moral and social sensibilities of Germans, but because the antisemitism of Christianity formed the basis on which the party could appeal to Germans with its racial and nationalist ideology. Nazism's relationship to Christianity was not one of rejection, nor was it an effort to displace Christianity and become a form of «political religion». Nazism did not present racial antisemitism as antithetical to Christian theological anti-Judaism; rather, Nazi ideology was a form of supersessionism, a usurpation and colonization of Christian theology, especially its antisemitism, for its own purposes²⁵⁵.

Ainsi, selon Susannah Heschel, le rapport du nazisme au christianisme n'en serait pas un de rejet, mais d'emprunt. Le nazisme se serait approprié l'antijudaïsme traditionnel des chrétiens pour le mettre au service de son idéologie meurtrière.

Il y a cependant une seconde version, que l'on pourrait désigner de «forte», selon laquelle *le régime nazi était lui-même chrétien*, ou minimalement, qu'un nombre significatif de hauts responsables nazis se seraient considérés eux-mêmes comme chrétiens et comme les défenseurs du christianisme. Cette thèse a fait couler beaucoup d'encre depuis que son principal instigateur Richard Steigmann-Gall a publié *The Holy Reich* en 2003²⁵⁶.

L'ouvrage se présente comme une étude des convictions religieuses des hauts dignitaires nazis. Son assertion fondamentale, comme le résume Ernst Piper, équivaut à soutenir que «in reality, National Socialism was a Christian movement»²⁵⁷. Ou pour reprendre les termes de Mark E. Ruff, la thèse sous-jacente à *The Holy Reich* est que le nazisme était «in certain ways, a perverse

²⁵⁵ Susannah Heschel, *The Aryan Jesus*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 8.

²⁵⁶ Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich*, Cambridge, 2003.

²⁵⁷ Ernst Piper, «Steigmann-Gall, *The Holy Reich*», p. 47-57.

extension of Christianity»²⁵⁸. Évidemment, une thèse de cette nature ne pouvait que provoquer des polémiques et des débats passionnés :

Holy Reich attempts to revise our understanding of the Nazi movement as intrinsically anti-Christian. It does this by examining the views of leading Nazis [...] Even while many of these «positive Christians» could be highly anticlerical, and strongly antagonistic in particular to the Catholic Church and its traditions, they maintained that through personal belief as well as through government policy, the movement was guided by Christian principles – most obviously in its anti-Semitism [...]»²⁵⁹.

Steigmann-Gall ne va pas jusqu'à affirmer que tous les dignitaires nazis étaient chrétiens, mais plutôt qu'il y aurait toujours eu au sein du parti nazi deux groupes en concurrence, un premier, minoritaire, farouchement anti-chrétien, notamment représenté par Martin Bormann et Alfred Rosenberg, et un second, majoritaire, composé des adeptes du «christianisme positif». À cet égard, Steigmann-Gall rappelle l'article 24 du programme du parti nazi se réclamant officiellement du «christianisme positif». De quoi s'agit-il? Ce dernier pourrait être défini comme une entreprise consciente et délibérée d'expurger le christianisme de toute «contamination juive», notamment par la récusation de l'Ancien Testament, par un «retour» au Jésus historique métamorphosé en héros nordique et aryen, par la critique des valeurs morales de «faiblesse» du christianisme traditionnel au profit du culte du sang et de la mise en valeur de la force. Ces nazis partisans du «christianisme positif» pensaient que Paul avait trahi et transformé le message originel du Christ. Ils s'inspiraient de l'exemple de Martin Luther qui avait voulu lui aussi réformer l'Église pour lui permettre de retrouver son authenticité des premières communautés chrétiennes. Précisons que le «christianisme positif» dont se réclamaient certains nazis ambitionnait d'unifier spirituellement tous les Allemands et aspirait à se situer au-dessus du clivage confessionnel. Notons

²⁵⁸ Mark Edward Ruff, «The Nazis' *Religionspolitik*. An assessment of Recent Literature», *Catholic Historical Review*, no 92 (2006), p. 255.

²⁵⁹ Richard Steigmann-Gall, «Christianity and the Nazi Movement. A Response», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 2 (2007), p. 186.

enfin que huit évêques bavarois ont condamné en 1931 le «christianisme positif» comme n'étant pas chrétien, de même que la publication de 1935 intitulée *Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts* (Études au sujet du mythe du XX^e siècle), d'universitaires catholiques, laquelle a été dûment endossée par l'Église officielle²⁶⁰.

Une des questions fondamentales soulevées par *The Holy Reich*, ce sont les critères retenus pour déterminer qui est chrétien et qui ne l'est pas. En d'autres termes, c'est la question de l'orthodoxie religieuse qui est posée. Pour Steigmann-Gall, un seul critère suffit : se reconnaître ou se déclarer comme tel. Une définition aussi vague et approximative du christianisme ne convainc guère Mark E. Ruff pour lequel une telle position se rapproche du postmodernisme :

At the most fundamental level, Steigmann-Gall's work raises the question of canonicity. Believing oneself to be a Christian, he ultimately argues, is tantamount to being a Christian. [...] Hitler, therefore, was a Christian, even if there is no evidence that he accepted the divinity and resurrection of Christ, the dogma that lies at the core of Christian teachings. But Steigmann-Gall's redefinition is ultimately too loose to be especially useful. It is reminiscent of postmodern definitions of art that define art as that «which the artist says it is», claims that can easily lead to fruitless controversies²⁶¹.

The Holy Reich pose également la question de l'interprétation des données recueillies par son auteur. Pour Mark E. Ruff, Steigmann-Gall commet l'erreur de croire et de lire les nazis au premier degré. Il néglige la prise en compte du contexte où eurent lieu les déclarations, notamment selon qu'il s'agisse de propos tenus en privé ou en public, et souligne la duplicité clairement attestée et établie des nazis :

Steigmann-Gall essentially argues that we should take the Nazis at their word that they were genuine Christians. [...] But the Nazi leaders were long known for their duplicity. Hitler promised to uphold the terms of the Concordat. He insisted that he had no further territorial claims to make in Europe. In light of this pattern of mendacity, why should we give their religious statements credibility? To assess the veracity of the

²⁶⁰ Cf., Ernst Piper, «Steigmann-Gall, *The Holy Reich*», p. 48-49. *Le Mythe du XX^e siècle* est l'œuvre maîtresse d'Alfred Rosenberg, l'idéologue du parti nazi.

²⁶¹ Mark E. Ruff, «The Nazis' *Religionspolitik*», p. 257.

Nazi's religious affirmations, one needs a more careful analysis of the context in which they were articulated to determine whether the statements affirming Christianity were made in a setting that was both religious and public or whether the anti-Christian invective was overwhelmingly private. The Nazis were faced with serious constraints on their anti-Christianity. Overtly anti-Christian measures were much more likely to alienate a larger section of the population than their anti-Semitic measures, since practicing Catholics and Protestant made up a much larger segment of the population than German Jews. Outright declarations of atheism or even anticlerical invective would expose them to charges that they had adopted the tactics and ideology of their Communist adversaries. The Nazis' public statements were thus simply not always a reliable guide to their thinking²⁶².

Il convient de préciser le contexte des Églises d'Allemagne dans la première moitié du XX^e siècle. Nous savons qu'Hitler voulait éviter une confrontation directe avec les communautés ecclésiales. Cela est largement attesté par la littérature²⁶³. Il redoutait leur capacité de résistance au régime. Il gardait à l'esprit l'échec politique de l'un de ses inspirateurs, Von Schönerer, pangermaniste et antisémite, qui avait échoué en raison de son opposition au catholicisme. Von Bismarck également au XIX^e siècle avait contribué à la désunion nationale et au renforcement de la cohésion interne et de la résistance de la communauté catholique dans sa lutte contre l'Église pendant les années du *Kulturkampf*. La question religieuse avait été aussi un objet de dissension au sein du parti nazi dans ses toutes premières années d'existence. *Mein Kampf* atteste de son désir de situer la question de l'unité nationale au-dessus des intérêts et des préoccupations proprement confessionnels. Il en allait du succès ou de l'échec de la politique nazie. Une fois la guerre terminée et la Solution finale menée à son terme, plusieurs propos de table²⁶⁴ témoignent de sa détermination d'en finir alors avec le christianisme.

Pour toutes ces raisons, les nazis devaient composer avec la réalité et adapter en public leur discours sur le christianisme. Les impératifs idéologiques

²⁶² *Ibid.*, p. 259.

²⁶³ Ernst Piper, «Steigmann-Gall, *The Holy Reich*», p. 49.

²⁶⁴ Les «propos de table» sont des codifications faites par des proches de paroles prononcées par Hitler en privé. Il s'agit d'une expression consacrée dans la littérature sur le nazisme.

ne pouvaient à eux seuls dicter le cours des événements. Selon Mark Ruff, telle est l'une des conclusions à laquelle est arrivée Wolfgang Dierker dans son étude sur les opinions religieuses des membres de la SD, les services de renseignement et de sécurité de la SS²⁶⁵ :

Dierker recognizes that the Nazis' church policy was steered by political reality and not just ideology: it was a potent mixture of political realism and ideological conviction, in which these two forces shaped and reinforced each other. The mixture of tactical reserve, ideological firmness in which violence always remained a possibility, and persistent encroachments on the churches' sphere of influence explains the vacillating policies toward the churches²⁶⁶.

Une telle prise en considération est importante. Elle n'atténue en rien l'antichristianisme nazi, mais elle le situe dans un contexte où l'idéologie doit composer avec la réalité confessionnelle. La même étude conclut d'ailleurs que la SD était résolument hostile aux Églises et que ses membres, qui se voyaient comme l'élite de l'État, s'estimaient adhérer à une religion politique²⁶⁷.

Enfin, à peu près tous les auteurs que nous avons consultés qui ont commenté *The Holy Reich* notent des erreurs importantes dans la méthodologie de Steigmann-Gall et des lacunes quant à sa connaissance de la littérature de sa problématique²⁶⁸.

C'est la raison pour laquelle nous partageons la conclusion d'Ernst Piper et de Mark E. Ruff sur *The Holy Reich*. Selon le premier, Steigmann-Gall «failed to justify his claim to have proved that National Socialism was a Christian movement»²⁶⁹. Selon le second, Richard Steigmann-Gall «overstates the case when he argues that the Nazis' positive statements toward Christianity

²⁶⁵ Wolfgang Dierker, *Himmlers Glaubenskrieger*, Paderborn, Schöningh Verlag, 2002.

²⁶⁶ Mark E. Ruff, «The Nazis' Religionspolitik», p. 260.

²⁶⁷ Wolfgang Dierker, *Himmlers Glaubenskrieger*, p. 548-549. Repris par Ruff, *op.cit.*, p. 256. Sur la représentation élitaire des membres, *cf.*, Ruff, *op.cit.*, p. 261.

²⁶⁸ Par exemple, *cf.*, Mark E. Ruff, «The Nazis' Religionspolitik», p. 254; Ernst Piper, «Steigmann-Gall, *The Holy Reich*», p. 57; Manfred Gailus, «A Strange Obsession with Nazi Christianity. A Critical Comment on Richard Steigmann-Gall's *The Holy Reich*», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1 (2007), p. 37, 39, 43 et 45.

²⁶⁹ Ernst Piper, *op. cit.*, p. 57.

indicated a genuine belief in Christian teachings»²⁷⁰. Point de vue similaire chez Manfred Gailus:

Nazism a war in the name of Christianity? As so often in his expositions, he [Steigmann-Gall] carries his thesis too far and tends to extrapolate National Socialism as a whole from its partial reality. Above all else, it is necessary to remind ourselves, National Socialism was a war in the name of the «Aryan-Nordic» or «German» blood races, which had been sacralised and deified in the sense of a new religious belief. It was this ethno-religious or German faith profession that was at the heart of the «new faith», not Christianity, not the «old faith»²⁷¹.

3.3.2. Le débat sur la définition de la religion

La seconde ligne d'argumentation contre l'interprétation du nazisme comme religion politique met en cause la définition du phénomène religieux retenue par celle-ci. Elle serait trop vaste et approximative et, dès lors, pourrait inclure toute une série de phénomènes qui n'aurait à proprement parler rien en commun avec l'univers religieux, tout en constituant des réponses valables au besoin de sens. Comme l'écrit Philippe Burrin, qui est par ailleurs un partisan de la religion politique, «[...] the crux of the problem is how religion itself is defined»²⁷². Même opinion chez Stanley Stowers: «Much of the difficulty with the idea of nazism as a political religion results from the lack of clarity about the concept of religion [...]»²⁷³.

À titre d'exemple, il nous semble que Richard J. Evans envisage une définition beaucoup trop restrictive du phénomène religieux :

Hitler's insistence that nazism was about the here and now, about life on earth, and not about the future, or some possible other-worldly eternal life, effectively destroys the concept of nazism as a political religion, since religion is nothing unless it involves a belief in the supernatural and in an eternal, unchanging God or gods²⁷⁴.

²⁷⁰ Mark E. Ruff, *op. cit.*, p. 267.

²⁷¹ Manfred Gailus, «A Strange Obsession with Nazi Christianity», p. 38.

²⁷² Philippe Burrin, «Political Religion: The Relevance of a Concept», p. 325.

²⁷³ Stanley Stowers, «The Concepts of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism», p. 11-12.

²⁷⁴ Richard J. Evans, «"Nazism, Christianity and Political Religion: A Debate"», p. 6.

Or, nous l'avons vu dans la précédente section, la représentation religieuse du nazisme s'inscrit dans l'immanentisme des Lumières, à la différence près que celui-ci est investi de religiosité. Selon la définition du religieux retenue par Richard J. Evans, le nazisme ne pourrait être appréhendé dans la catégorie des religions politiques précisément parce qu'il est fermé sur la transcendance.

L'historien des religions Stanley Stowers estime pour sa part que le concept de religion politique est irrecevable parce qu'il repose sur une fausse présupposition de l'illégitimité d'une confusion du temporel et du spirituel. En effet, la notion de religion politique implique pour ainsi dire une usurpation par le politique d'une zone religieuse qui lui serait interdite. Or, l'auteur soutient que la distinction des deux pouvoirs est un héritage de la modernité, alors que la fusion ou la solidarité des deux domaines représentent en fait la norme dans l'histoire de l'humanité. Il y a en somme, chez les tenants de l'école de pensée de la religion politique, un préjugé favorable à la distinction des pouvoirs, voire une sorte de mise en accusation implicite de la tentative de rapprochement du religieux et du politique. Comme si l'altérité du politique devait absolument être préservée de toute forme d'emprise du temporel. En d'autres termes, la théorie de religion politique pèche par occidentalocentrisme :

In the many thousands of cultures that anthropologists and historians of religions have studied, politics and religion are, with the exception of recent western modernity, almost always intricately intertwined [...] From the perspective of the world's history and cultures, it seems more reasonable to view post-Enlightenment attempts to separate religion and politics as contested departures from the historical norm²⁷⁵.

D'ailleurs, ce qui est vrai pour le politique l'est tout autant pour la science, affirme Stanley Stowers. La science moderne repose sur l'idée cartésienne d'une nature vidée de toute signification spirituelle et opérante selon des lois cycliques régulières. La dichotomie politique/religion recoupe celle opposant nature/spiritualité: «The so-called Cartesian split between a

²⁷⁵ Stanley Stowers, «The Concepts of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism», p. 9-10.

natural order of cause and effect by uniform physical laws acting on qualitatively uniform matter versus an entirely other realm of the spiritual is modern and western in origin²⁷⁶.»

Deuxième critique, la notion de religion politique présupposerait une référence à une orthodoxie religieuse à partir de laquelle la religion politique appréhendée puisse être dénoncée. Or, l'orthodoxie serait une illusion, un produit circonstanciel décidé arbitrairement par une autorité :

[V]enturing into the realm of determining what constitutes genuine Christian belief and piety is a tricky business. While those who operate from within Christian traditions often have normative conceptions of orthodoxy that posit a basically unchanging essence, it is widely agreed by historians of Christianity that what is considered acceptable has varied greatly over the course of time and depending upon who one asks within the tradition. Orthodoxy is always a matter of faith, authority or both. From a historical standpoint outside the tradition, it is a matter of who at the moment has won the struggle to define authoritatively what is genuine and pious. All of this is to suggest that one of the problems with the concept of political religion is that even against the intentions of many of those who use it, the concept is too enmeshed with religious assumptions that are normative for certain types of Christianity to be analytically helpful²⁷⁷.

Avec la méthodologie qui est la sienne, Stanley Stowers est conduit à cautionner les conclusions de l'œuvre de Steigmann-Gall sur un Troisième Reich chrétien ou minimalement dominé par une élite dirigeante majoritairement adepte du christianisme :

Steigmann-Gall's *The Holy Reich* provides a clear alternative to vague ideas about an incoherent religion of National Socialism that arose due to the spiritual vacuum of modernity and tried to replace Christianity. Instead of symbols and rituals that work in mysterious ways and language that does not mean what it seems to mean, *The Holy Reich* shows that the dominant portion of the nazi leadership held familiar Christian beliefs with their own distinctive interpretations of some points²⁷⁸.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 10-11.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

C'est donc à un complet renversement des conclusions du nazisme comme religion politique auxquelles nous invitent Steigmann-Gall et Stanley Stowers. De leur point de vue, le Troisième Reich n'apparaît plus comme un régime païen alternatif à l'effondrement de la Chrétienté, mais bien comme un prolongement conséquent de la culture chrétienne – en véhiculant par ailleurs un christianisme sans doute très modifié, mais qui porte par ailleurs toujours le nom de chrétien puisque l'orthodoxie religieuse relève uniquement d'une appréciation subjective.

Pour Stanley Stowers, il y aurait deux façons de conceptualiser le religieux. La première serait la méthode symboliste; la seconde favoriserait une approche intellectualiste ou rationnelle-cognitive. Stowers ne cache pas sa préférence pour la seconde. La première école de pensée analyse le fait religieux du point de vue des symboles, de l'expérience, de l'attribution du sens, notamment du sacré. Cette première définition serait trop imprécise, elle souffrirait d'un manque de contenu clair de ce qui est décrit comme religieux. Par contre, la seconde méthodologie serait beaucoup plus fiable puisque qu'elle procéderait d'une définition précise du religieux. En vertu de celle-ci, «[r]eligious practices distinguish themselves from other categories of practices by referring to a class or agents and beings, e.g. gods, ancestors and other ordinarily non-observable entities»²⁷⁹. Selon cette définition, le nazisme ne serait pas une religion puisqu'il ne se réfère pas à un monde supranaturel peuplé d'êtres divins.

Stanley Stowers récuse la tradition de la religion politique parce qu'il ne retient qu'une définition très restrictive du fait religieux. De notre point de vue, sa démonstration n'est guère convaincante, car elle en dit davantage sur les limites intrinsèques de sa méthodologie que sur la réalité d'un phénomène comme le nazisme. Son souci louable de précision le conduit à occulter la dimension proprement religieuse du nazisme. Avant même qu'elle s'applique sur l'objet appréhendé, l'approche rationnelle-cognitive, du moins telle qu'il l'a

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 12.

décrite, procède à une sélection préalable de ce qui peut ou non être considéré comme objet d'étude. Le danger est alors clair, il consiste à ne retenir comme objet légitime d'étude que des phénomènes aisément ou clairement identifiables pour pouvoir être en mesure par la suite de les théoriser, les universaliser, les objectiver pour les réintroduire finalement à l'intérieur d'un discours rationnel intelligible pour tous. Dans le tri consciemment ou inconsciemment opéré, on risque d'abandonner des phénomènes importants uniquement parce qu'ils ne seraient intellectuellement préhensibles dans une transparence parfaite. Ainsi, à titre d'exemple, le sens du sacré. L'auteur mentionne que la notion du sacré ne conduit à rien, notamment parce qu'il est difficilement saisissable et conceptualisable²⁸⁰. Il serait par conséquent hasardeux de l'appliquer au nazisme : «It seems to me that when scholars speak of National Socialists sacralizing and worshipping the *Volk*, the state and the leader, the move hinders rather than aids historical explanation²⁸¹.» Finalement, qu'il nous soit permis de souligner ce qui nous semble être une contradiction dans l'approche de Stowers. Celle-ci procède, dans la distinction entre ce qui doit ou ne pas être retenu, du positivisme, c'est-à-dire de la distinction entre faits et valeurs, qui est l'une de ces dualités – telles que politique/religion et mythes/nature – dénoncées par l'auteur comme marquées par un préjugé typique de la modernité occidentale.

La limite de la méthodologie privilégiée par Stanley Stowers se révèle inadéquate, nous semble-t-il, lorsqu'elle tente de comprendre le discours hitlérien sur Dieu. Selon l'école intellectualiste dont Stowers se réclame,

religious language is rational in the basic sense of involving normal propositional content and patterns of inference. Thus, when Hitler and other nazi leaders spoke of «the Creator» and «God's creation», there is every reason to believe that they were talking about the Christian deity [...] ²⁸².

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 20.

²⁸² *Ibid.*, p. 13.

Ce qui est en cause ici, c'est le statut du discours hitlérien et la façon dont il sera interprété par l'historien ou le théologien. Par confort intellectuel, sinon par naïveté, peut-on se contenter d'une lecture littérale au premier degré?

Prenons pour exemple la pièce maîtresse du discours hitlérien, soit sa théorie pseudo-scientifique d'un racisme biologique et son antisémitisme. Dans *Mein Kampf*, Hitler écrit que «[l]es peuples qui se métissent ou se laissent métisser pèchent contre la volonté de l'éternelle Providence [...]»²⁸³. Par voie de conséquence, il est impératif selon lui qu'

[u]n État raciste doit donc, avant tout, faire sortir le mariage de l'abaissement où l'a plongé une continuelle adultération de la race et lui rendre la sainteté d'une institution, destinée à créer des êtres à l'image du Seigneur et non des monstres qui tiennent le milieu entre l'homme et le singe²⁸⁴.

De même, il se prononce en faveur d'un «avertissement solennel invitant les hommes à mettre enfin un terme au vrai péché originel, aux conséquences si durables, et à donner au Créateur tout-puissant des êtres tels que lui-même les a d'abord créés [...]»²⁸⁵. Le «péché originel» dont il est ici question est le mélange des «races». Enfin, Hitler offre la conduite du Christ en exemple pour justifier son antisémitisme :

Il faut reconnaître que celui-ci [le Christ] n'a jamais fait mystère de l'opinion qu'il avait du peuple juif, qu'il a usé, lorsqu'il le fallut, même du fouet pour chasser du temple du Seigneur cet adversaire de toute humanité, qui, alors comme il le fit toujours, ne voyait dans la religion qu'un moyen de faire des affaires. Mais aussi le Christ fut pour cela mis en croix [...]²⁸⁶.

Le vocabulaire employé – «la volonté de l'éternelle Providence», «la sainteté d'une institution», «créer des êtres à l'image du Seigneur», «péché originel», «Créateur tout-puissant», etc., – est clairement d'origine chrétienne. Éduqué dans la religion catholique et s'adressant à un lectorat germanophone pétri de culture chrétienne, cela ne doit pas surprendre. Sommes-nous pour

²⁸³ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, p. 327.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 400.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 404.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 306-307.

autant en présence d'un discours authentiquement chrétien? La divinité à laquelle se réfère Hitler est-elle celle de la Bible? Selon Stanley Stowers, nous l'avons vu plus haut, il faudrait répondre positivement à ces questions.

Selon nous, la position de Stanley Stowers est intenable, et ce, pour au moins deux raisons. D'abord, la référence à une orthodoxie doctrinale minimale s'impose. Il est très clair que le discours hitlérien se livre à une œuvre de dénaturation du contenu chrétien. À la suite de la critique de Mark E. Ruff de *The Holy Reich*, nous avons exposé notre point de vue dans la section précédente. D'ailleurs, le Magistère de l'époque n'a pas été dupe, comme en fait foi sa dénonciation du panthéisme nazi dans *Mit Brennender Sorge* en 1937. L'encyclique critiquait «the abuse shown in speech and in writing of using the thrice holy name of God as a meaningless label»²⁸⁷. Les prétentions de l'hitlérisme sont clairement dénoncées :

Whoever with pantheistic vagueness identifies God with the universe, and materializes God in the world and deifies the world in God, cannot be reckoned a believer in God [...] Whoever transposes Race or People, the State or Constitution, the executive or other fundamental elements of human society... from the scale of earthly values and makes them the ultimate norm of all things, even religious values, and defies them with idolatrous cult, perverts and falsifies the divinely created and appointed order of things²⁸⁸.

Ensuite, comment concilier d'autres extraits d'Hitler où celui-ci exprime son mépris pour le christianisme et exprime sa volonté d'éradiquer le patrimoine judéo-chrétien? Deux citations substantiellement opposées ne peuvent être vraies. Une lecture littérale au premier degré échoue à rendre compte adéquatement du discours hitlérien. Sans compter qu'elle ne prend pas en considération la duplicité potentielle qu'il peut renfermer.

Enfin, comme l'observe Mark E. Ruff, nous ne devrions pas être surpris outre mesure qu'Hitler ou les chefs de file du parti nazi puissent parfois avoir

²⁸⁷ Pie XI, *Mit Brennender Sorge*, n. 9, cité dans Stanley Stowers, *op. cit.*, p. 23.

²⁸⁸ *Ibid.*, n. 7-8.

recours à un langage chrétien ou puissent présenter des relents de christianisme puisque tel était leur environnement culturel :

Historians have often viewed Communism and Nazism as *ersatz*-religions that bore many similarities to Christianity. It should hardly be surprising that the Nazis held on to pre-existing Christian mental frameworks. Those steeped in values and upbringings very rarely escape these structures altogether, even when they otherwise abandon the faith. Here, one might see the Nazis as a step on the way toward a post-Christian world, a (mostly) secularized world, in which a general Christian framework became filled with an anti-Christian content²⁸⁹.

Si nous ne pouvons souscrire à la méthodologie et aux conclusions de Stanley Stowers, son analyse a cependant le mérite de mettre en relief des éléments importants sous-jacents à la lecture du nazisme comme religion politique qui sont souvent occultés ou dont les défenseurs sont plus ou moins conscients. Trois exemples suffiront.

Premièrement, Stowers observe que cette interprétation historique véhicule implicitement une certaine conception de la personne comme *homo religious*. L'aspiration au religieux représenterait un constat irréprouvable de la nature humaine :

Another assumption important to the logic of political religion is the idea of *homo religious*. According to this view, religiousness is a central part of human nature. Religion or the sacred is somehow the ground of human existence. If true religion is lost, the human need remains and it must find new objects of worship. If Germany turned away from traditional Christianity, some simulacrum of true religion had to fill the void²⁹⁰.

C'est exactement notre position, tant du point de vue de l'anthropologie que de l'historiographie, à une nuance près toutefois : la question n'est pas que la religion visée soit vraie ou fausse, mais qu'il y en est une pour répondre au besoin de Sens de la personne. L'interprétation de Voegelin procédait aussi de cette compréhension de l'homme. Celui-ci «regards the religious as an anthropological constant, rooted in the desire for completion innate in human

²⁸⁹ Mark E. Ruff, *op. cit.*, p. 265.

²⁹⁰ Stanley Stowers, *op. cit.*, p. 19.

beings, despite or because of their finite condition, a desire that can be expressed in all spheres of reality»²⁹¹. Le mérite d'une telle analyse est de mettre en lumière les présupposés implicites des tenants de la religion politique. Il ne signifie pas que ceux-ci soient pour autant invalides.

Deuxièmement, Stowers a raison lorsqu'il affirme que cette interprétation du nazisme présuppose la distinction des sphères spirituelle et temporelle.

Troisièmement, Stowers a sans doute raison de soutenir que le Saint-Siège a lui-même utilisé cette interprétation du nazisme comme religion politique sans pour autant en utiliser le vocable : «The political religion argument, for example, had already been made against nazism by Pope Pius XI's *Mit Brennender Sorge* in 1937²⁹².» Dans cet ouvrage, le pape dénonçait les éléments néo-païens de l'idéologie national-socialiste et cherchait à les dissocier du christianisme. Selon Stowers, «the document casts nazism as a counterfeit religion and an attempt to deify the political, and to falsely use Christian symbols and concepts»²⁹³. Cette description du nazisme par Pie XI nous apparaît tout à fait juste. Elle présuppose évidemment une vision chrétienne du monde. Néanmoins, l'origine de la critique ne la délégitime pas pour autant. Toute critique ou analyse procède d'une posture philosophique ou théologique plus ou moins bien établie. On ne juge jamais à partir du vide ou d'un point d'Archimède. L'important est de connaître la tradition à partir de laquelle la critique est énoncée. Dans le cas du souverain pontife, cela devrait être on ne peut plus clair.

3.4. Le rapport entre religion politique et sécularisation

Un des aspects importants du débat contemporain sur le nazisme comme religion politique doit faire l'objet d'un traitement distinct, il concerne la relation entre la sécularisation et le nazisme.

²⁹¹ Philippe Burrin, *op. cit.*, p. 325.

²⁹² Stanley Stowers, *op. cit.*, p. 23.

²⁹³ *Ibid.*

Mark E. Ruff pose clairement la question : «What was the long-term significance of the Nazis' religious attitudes? Historians can place these jumbled beliefs in the larger context of a post-Christian Europe²⁹⁴.» Quel statut doit-on octroyer aux religions politiques dans l'histoire du monde moderne et plus particulièrement, comment situer le rapport qu'elles entretiennent avec le processus historique de la sécularisation ?

À cette question, Ruff explore deux réponses possibles. La première est celle du rapport entre nazisme et sécularisation; la seconde, entre nazisme et théologie libérale.

En vertu de la première, l'entreprise nazie s'inscrirait dans le prolongement du mouvement de la sécularisation pour en hâter, sinon en achever le processus :

Even if the Nazis believed that they were fighting secularism and thwarting secularisation, as Steigmann-Gall insists, their own anti-Christian actions and anticlerical beliefs paradoxically promoted secularization, or at least, the end of confessionality, which some sociologists of religion and theologians see as the precursor to secularism²⁹⁵.

Une autre interprétation est toutefois possible, selon Ruff. Le nazisme aurait peut-être opéré selon une dynamique proche de la théologie libérale de la première moitié du XX^e siècle. Des convergences pourraient s'esquisser à la fois au chapitre d'une méthodologie sélective pour la définition de la normalité doctrinale et en termes des conséquences objectives engendrées :

Similarly, one might view their effects as similar to those of liberal Protestantism on Christian faith in Germany. Already in the late nineteenth century, many liberal Protestants in Germany called into question many Christian orthodoxies but outwardly retained a Christian vocabulary and patterns of thought. In their rational theologies, they embarked upon a search for the «historical Jesus», posited rational explanations for Christ's alleged miracles, leading to what Robert Ericksen called a «loss of content» and a «loss of constituency». Neither all liberal Christians nor all Nazis, moreover, formally left the churches, including most tellingly, Hitler [...] But the children of both

²⁹⁴ Mark E. Ruff, *op. cit.*, p. 264.

²⁹⁵ *Ibid.*

liberal Protestants and Nazis in the 1930's may have been less likely to retain their Christianity, once they reached adulthood²⁹⁶.

Si l'on suit l'analyse de Ruff, nous serions en présence de deux phénomènes historiques distincts, mais qui convergeraient par ailleurs à moyen terme vers le même résultat. Les voies empruntées et les modalités d'expression ou d'opération seraient différentes, mais elles s'inséreraient toutes deux dans le mouvement général de la sécularisation en conduisant à un abandon du christianisme. Le premier, par le moyen direct de la persécution des Églises et le second, par un affaiblissement progressif de l'adhésion religieuse s'étendant sur plusieurs générations.

Philippe Burrin résume bien la pensée d'Éric Voegelin sur le rapport entre sécularisation et religion politique lorsqu'il écrit que

Voegelin located the origin of modern political religions in the breakdown of the Christian community at the end of the Middle Ages and in the emergence, on its ruins, of political communities that ceased referring to the divinity and gradually centered on their own sovereignty, a development marked by man's claim to find meaning in the earthly world alone[...] ²⁹⁷.

Selon ce raisonnement, l'implosion de la Chrétienté s'est non seulement traduite par l'apparition de religions politiques substitutives, mais elle les a aussi caractérisées, c'est-à-dire que celles-ci se définissent par leur fermeture à la Transcendance. Il résulte non pas une *abolition* du sens, mais son *transfert* reporté sur des nouvelles communautés, telles que la nation ou la classe des travailleurs. C'est exactement notre position. Pour reprendre notre vocabulaire et l'interprétation de l'histoire moderne proposée dès le premier chapitre, les religions politiques représentent des *subjectivismes sacralisés*. Comme le souligne Philippe Burrin, «Fascism, Nazism and communism are pure products of that secularization process which turned the political into a sphere of human action that recognizes no legitimate criteria of validation other than its own»²⁹⁸.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Philippe Burrin, *op. cit.*, p. 323.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 326.

Elles sont à la fois très modernes par leur appartenance à la philosophie de l'autonomie, tout en étant très religieuses. Si cela est vrai, alors les religions politiques ne représenteraient pas le terme du processus de sécularisation – compris comme l'extinction définitive du religieux –, mais une étape intermédiaire dans la décomposition du paysage religieux européen. En revanche, une certaine continuité doit sans doute être établie dans la primauté de la communauté que les religions politiques et la Chrétienté auraient en partage. Elles auraient toutes en commun de ne pas être individualistes. Les éléments de proximité ne se limitent donc pas à la seule question religieuse; ils incluent tout autant une certaine interprétation «communautarienne» du lien social.

Cette idée des religions politiques comme étape intermédiaire dans le processus historique de sécularisation rejoindrait l'intuition d'Augusto Del Noce. Pour cet auteur, il y aurait eu, aussi paradoxal que cela puisse paraître, une période religieuse dans l'histoire de la sécularisation :

Nous pouvons distinguer dans l'époque de la sécularisation une période que l'on dira *sacrée* (par référence au phénomène des religions séculières, qui associe communisme, nazisme et fascisme) et une période *profane* [...] Fascisme et nazisme appartiennent tout entiers à la période «sacrée». En revanche, le phénomène nouveau qui caractérise de manière typique la période «profane», c'est la société opulente²⁹⁹.

Selon George Steiner, le communisme serait lui aussi une de ces religions séculières. Son ressort spirituel entrerait en écho avec la religion biblique :

Même lorsqu'il se proclame athée, le socialisme de Marx, de Trotski ou d'Ernst Bloch est enraciné dans l'eschatologie messianique. Rien n'est plus religieux, plus proche de l'extatique rage de justice des prophètes, que le socialisme détruisant par avance la Gomorrhe bourgeoise et instaurant pour l'homme une cité claire et neuve³⁰⁰.

²⁹⁹ Augusto Del Noce, *L'Époque de la sécularisation*, p. 154.

³⁰⁰ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, p. 54.

Phillipe Burrin opère une étonnante distinction entre sécularisation et humanisme athée. Selon lui, le nazisme est lié avec le premier, mais non avec le second :

[I]t seems difficult to agree with Voegelin's approach, according to which Nazism was the offspring of humanism. Nazism was the child of the secularisation process through its glorification of the political and its quasi-scientific vision of nature and the human species. But at the same time, Nazism was the desire to reenchant a world subjected to a process of rationalization that brings with it not only science but also the values of reason, free enquiry and individualism³⁰¹.

Si cette distinction est intéressante – car en effet trop souvent nous amalgamons l'un et l'autre – nous ne pouvons toutefois y souscrire. Notre position nous rapproche plutôt de Voegelin. Si le nazisme procédait effectivement d'une volonté de réenchantement, ce qui est vrai, cela n'invalide pas la proximité spirituelle entre nazisme et humanisme athée, mais indique plutôt que ce dernier ne représente pas une option spirituelle viable à long terme. En dépit de ses prétentions, l'humanisme classique n'est jamais absolument vidé de sacralisation. L'humanisme immanent n'est qu'une simple représentation conceptuelle, dans les faits il n'existe pas dans la nature, car il porte atteinte au besoin inhérent de l'homme de sacré. Par voie de conséquence, le nazisme n'est qu'une illustration de cette réalité.

À notre sens, toutes ces analyses convergent pour confirmer chez la personne humaine un besoin permanent, inné et irrépissible de Sens. L'incapacité de trouver des réponses satisfaisantes à la quête spirituelle universelle débouche à son tour sur le désarroi du vide existentiel :

Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi. La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence pourquoi moi? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait? Que me veut-on? Que faire de ma vie quand je suis seul à la décider? Serai-je jamais

³⁰¹ Philippe Burrin, *op. cit.*, p. 341.

comme les autres? Pourquoi est-ce que cela – la maladie, l'accident, l'abandon – tombe sur moi? À quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si, aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu? Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux. À chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte³⁰².

Il est impérieux de bien saisir que le mouvement allemand de pessimisme culturel hostile à l'*Aufklärung* est lui-même l'expression d'un *désarroi existentiel* issu des apories philosophiques et des impasses spirituelles des Lumières. Certes, celui-ci est également aggravé par des phénomènes de transformations rapides et déchirants liés à la modernité matérielle, tels que l'industrialisation et l'urbanisation, mais il ne s'agit là que d'éléments somme toute périphériques et secondaires. Cette réaction n'a pas pour objet premier la modernité matérielle, mais bien la spiritualité défaillante de la modernité, notamment le libéralisme, incapable, précisément en raison de sa fermeture à la Transcendance et de son rejet des «objectivités tenues pour extérieures» (Dieu, histoire, traditions, droit naturel, etc.), d'offrir une interprétation de la modernité qui ne soit ni mutilante ni déracinante, mais respectueuse de l'intégrité des aspirations naturelles et légitimes de la personne humaine.

Ultimement, les religions politiques sont advenues parce qu'un vide avait été créé par l'éclipse progressive, mais certaine du christianisme. L'homme européen a par conséquent reporté son besoin de sacré sur d'autres objets, tels que la race ou l'espérance en une révolution mondiale des travailleurs pour des lendemains qui chanteraient. C'est au fond ce que voulait dire Nicolas Berdiaev lorsqu'il écrivait qu'«un homme ne peut vivre pour lui seul et n'être au service que de lui-même. S'il ne possède le Vrai Dieu, alors il se crée de faux dieux³⁰³.» Ou encore :

L'homme ne peut supporter la solitude dans laquelle l'a jeté l'époque historique humaniste : il se décompose à cause de cette solitude, il

³⁰² Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. 302.

³⁰³ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 63.

invente des substituts et des succédanés pour une union spirituelle et pour des liens spirituels, il se crée des pseudo-Églises³⁰⁴.

De même, Hannah Arendt :

Les révolutions de l'époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques pour réparer ces fondations, pour renouer le fil rompu de la tradition, et pour établir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur³⁰⁵.

Le pessimisme culturel face à une modernité jugée menaçante a cru trouver une solution satisfaisante dans la religion politique et la révolution. Dans son œuvre principale, *L'Époque de la sécularisation*, Augusto Del Noce a fort bien défini ce qu'il appelle «l'attitude révolutionnaire». Celle-ci devrait être comprise comme le «remplacement de la religion par la politique en vue de la libération de l'homme»³⁰⁶. Qu'elle en soit consciente ou non, l'idée révolutionnaire relèverait invariablement d'une aspiration religieuse. Ainsi, les deux thèses du nazisme comme pessimisme culturel et religion politique ne s'annuleraient pas, mais elles se compléteraient sous la forme d'une succession chronologique. La modernité technique et bureaucratique du Troisième Reich, quant à elle, aurait apporté à la révolution brune et à la religion politique du sang et du sol les moyens de ses ambitions.

4. PRISE EN COMPTE DES FACTEURS CONJONCTURELS

La tendance est toujours grande, surtout pour les théologiens et les philosophes rompus à la conceptualisation abstraite, de réduire les causes des phénomènes historiques à des considérations purement intellectuelles ou idéologiques. Or l'Holocauste est un événement historique, inscrit dans la toile vivante et mouvante de l'histoire. Il est impossible de réduire les causes d'émergence de l'idéologie national-socialiste, puis la victoire d'Hitler au

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 29.

³⁰⁵ Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 183.

³⁰⁶ Augusto Del Noce, *L'Époque de la sécularisation*, p. 158.

pouvoir en 1933, à la seule et unique problématique d'une réponse nazie à la crise de la modernité. Un rapport explosif à la modernité et un antisémitisme virulent se retrouvaient dans d'autres pays européens de l'époque.

La prise en compte des facteurs idéologiques est donc nécessaire, mais elle n'en demeure pas moins insuffisante. D'autres éléments doivent donc être pris en considération. Des éléments conjoncturels non négligeables se greffent alors à cet arrière-plan doctrinal d'une contre-révolution religieuse naturaliste résolument antimoderne. Nous retiendrons brièvement les facteurs qui nous apparaissent les plus déterminants, tels que le contexte instable et en pleine ébullition de l'entre-deux-guerres et «l'étrange» personnalité d'Adolf Hitler.

L'historien allemand Thomas Nipperdey illustre bien notre propos, tout en énumérant les principaux événements qui marquèrent la double décennie (1918-1939) qui sépare les deux guerres mondiales :

Et l'ambivalence, l'instabilité qui marquaient la crise de la modernisation en Allemagne ne suffisent pas à expliquer l'écho que rencontrèrent les nazis. *Il faut invoquer aussi la crise de Weimar, la crise nationale d'une société postimpériale, une société apparemment sans projet et animée d'une volonté sauvage de révision; la crise économique* : inflation, réparations, la crise de 1929, le chômage, l'incapacité du système à assurer un niveau de vie acceptable; *la crise politique* d'une démocratie faible, peu enracinée, face à de tels handicaps; enfin *le moment historique de vaste portée* : les suites de la Guerre mondiale, la menace d'une révolution communiste, les difficultés de la démocratie libérale. Je ne cherche pas à ramener le national-socialisme à la crise latente, potentielle, de la modernisation en Allemagne. Il fallut que ce potentiel s'actualisât en tant que crise générale de la république de Weimar, pour que les appels antimodernistes des nazis puissent rencontrer un écho³⁰⁷.

La République de Weimar naît dans la suspicion et le discrédit parce qu'issue de la défaite de 1918. La monarchie est abolie. L'Empire d'Autriche-Hongrie fait place à une myriade de petits États en Europe centrale. La Pologne renaît après une éclipse de cent vingt-cinq ans. Les clauses du Traité de Versailles témoignent de sa sévérité et de la volonté punitive qui l'anime.

³⁰⁷ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 79.

L'Allemagne perd huit millions d'habitants, toutes ses colonies et plus de 80 000 km² de territoire. Pire, un corridor polonais coupe le pays en deux, la Prusse orientale se retrouve isolée du reste de la nation. L'Alsace-Lorraine revient à la France. La Rhénanie est démilitarisée. L'armée allemande ne doit pas dépasser cent mille hommes. Le service militaire obligatoire lui est interdit. De lourdes compensations financières, étalées sur plusieurs années, lui sont exigées. Des conditions aussi drastiques et aussi lourdes à porter ne pouvaient susciter qu'un farouche esprit de revanche. L'entre-deux-guerres ne sera qu'un armistice.

Entre les conservateurs paralysés et désunis et l'ascension menaçante des communistes après la débâcle généralisée engendrée par le Krach de 1929, les nazis surent se frayer un chemin jusqu'au pouvoir. Sans la peur inspirée par les rouges, ni la population allemande, ni les conservateurs qui méprisaient Hitler ne lui auraient donné la chance d'exercer le pouvoir :

Alors même que les deux tiers de la population n'avaient pas voté pour lui, beaucoup étaient loin d'être radicalement hostiles à tout ce que le nazisme représentait. Au cours des mois suivants, il serait assez facile de trouver dans le III^e Reich *certaines* choses qu'ils pussent approuver. L'un des dénominateurs communs importants était la détestation et la peur viscérale du communisme, que partageaient alors près des quatre cinquièmes de la société. Confrontés à un choix bien tranché entre nazisme et communisme – c'est en ces termes que Hitler devait de plus en plus le présenter après la prise du pouvoir –, la plupart des bourgeois et des Allemands aisés, et même une fraction considérable de la classe ouvrière, préférèrent les nazis. Les communistes étaient révolutionnaires, aboliraient la propriété privée, imposeraient la dictature d'une classe et gouverneraient dans l'intérêt de Moscou. Certes, les nazis étaient vulgaires et déplaisants, mais ils défendaient les intérêts et les valeurs de l'Allemagne et ne supprimeraient pas la propriété privée. Sous une forme sommaire, c'était là un point de vue largement répandu, notamment parmi par les classes moyennes³⁰⁸.

Ian Kershaw rappelle l'extraordinaire étendue de la crise économique dans les quelques mois qui précédèrent la prise du pouvoir des nazis : «Si l'on tient compte des emplois de courte durée et du chômage caché, le nombre total

³⁰⁸ Ian Kershaw, *Hitler*, p. 584.

de chômeurs avait déjà atteint 8 754 000 en octobre 1932. Autrement dit, près de la moitié de la population active était au chômage total ou partiel³⁰⁹.»

En fait, la popularité du mouvement hitlérien suit fidèlement la courbe de la prospérité, puis de la crise économique. Pendant la décennie qui précède l'effondrement de la bourse de 1929, le parti nazi représente une mouvance politique marginale. Avec l'embellie de l'économie allemande au milieu des années vingt, le mouvement nazi accentue sa marginalité. Il n'advint véritablement comme force politique majeure qu'aux lendemains de la crise économique, soit lors des élections du 14 septembre 1930 qui fit de lui le second parti du pays. Il recueillit 18,3% des suffrages, alors qu'il n'avait obtenu que 2,6% précédemment.

Enfin, la personnalité d'Adolf Hitler. Par ses discours survoltés, l'homme sut malheureusement se faire l'écho des craintes et des ressentiments profondément enfouis dans l'inconscient collectif du peuple allemand pendant cette époque troublée. Alors que la droite allemande traditionnelle se révéla incapable d'offrir aux Allemands une offre politique crédible et durable, Hitler réussit à agréger à *sa personne* des cercles toujours plus vastes de la société allemande. Comme l'écrit Joachim Fest, l'un de ses plus célèbres biographes,

[t]oute définition de ce mouvement, de cette idéologie, de ce phénomène ne correspond à la réalité qu'accompagnée du nom d'Hitler. Dans l'histoire de l'ascension du mouvement de même que de sa période triomphale et jusqu'à l'effondrement final, Hitler fut tout à la fois : organisateur du parti, orateur bouleversant les masses, point d'attraction essentiel, centre d'action, et, grâce au «charisme» qui lui appartenait en propre, la seule autorité n'émanant vraiment de sa personne : guide (Führer), sauveur et rédempteur³¹⁰.

Et l'auteur de citer Hans Frank : «C'était le régime d'Hitler, la politique d'Hitler, la dictature d'Hitler, la victoire d'Hitler, la défaite d'Hitler et rien d'autre³¹¹.» Il n'y a pas de doute que c'est Hitler qui prit l'initiative du

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 577.

³¹⁰ Joachim C. Fest, *Les Maîtres du IIIe Reich*, Paris, Grasset, 1965, p. 20.

³¹¹ Hans Frank, *Im Angesicht des Galgens*, cité dans Joachim C. Fest, *Les Maîtres du IIIe Reich*, p. 20.

mouvement de l'histoire dans les années trente, c'est sa politique volontaire qui conduisit au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, puis à l'extermination des juifs. Sa vie et ses décisions résument en grande partie les douze années du régime nazi. La responsabilité première lui incombe.

5. REPRISE SYNTHÉTISÉE DES DIVERSES COMPOSANTES DU NAZISME

La conclusion qui se dégage de notre analyse du national-socialisme et de ses causes historiques, c'est une appréciation du caractère bigarré et disparate de celui-ci, un amalgame de six éléments hétérogènes :

1. Son inscription, bien que sous une forme corrompue, dans la lignée de la tradition du pessimisme culturel et de la révolution conservatrice où s'exprime la haine de la modernité perçue comme une menace et une cause de l'effondrement de l'Allemagne et son corollaire conséquent, un désir de retour en arrière d'*avant* la Tradition judéo-christiano-moderne à un état prétendument «naturel» et avec pour finalité, la reconstitution des liens communautaires prémodernes;

2. L'adhésion à la modernité industrielle et bureaucratique ainsi que l'emprunt à la gauche de ses idéaux et de ses méthodes – l'athéisme révolutionnaire et ses prolongements, tels que le rejet de l'héritage judéo-chrétien, la table rase, l'étatisme, l'instauration d'un nouvel ordre politique, le parti unique, l'État totalitaire, la police politique, une idéologie prétendument scientifique;

3. Une religion politique, issue de la sécularisation et substitutive au vide engendré par l'effondrement de la Chrétienté, laquelle constitue un naturalisme primaire caractérisé par le social-darwinisme et la sacralisation de la race aryenne;

4. La conjoncture historique explosive et très particulière de l'entre-deux-guerres : la peur du communisme, la sévérité du Traité de Versailles, la

lourdeur des compensations financières exigées par les vainqueurs, la volonté de revanche contre les Alliés, le krach de 1929, l'inflation, le chômage, l'instabilité politique et parlementaire de la République de Weimar;

5. L'impact d'une personnalité, celle d'Adolf Hitler. Le nazisme est le mouvement *hitlérien*. S'il est vrai que les diverses composantes de l'idéologie national-socialiste étaient présentes avant Hitler, celui-ci a su les fusionner avec un charisme personnel hors du commun et sous une vêtue très originale;

6. Un racisme biologique judéophobe aux prétentions scientifiques – ce sera l'objet du prochain chapitre.

CONCLUSION

En coupant le sujet de ses appuis naturels, tels que Dieu, l'histoire, le droit naturel ou la communauté nationale, l'*Aufklärung* suscite contre elle la critique du romantisme qui conteste l'amputation engendrée par les Lumières. En revanche, le courant romantique, tant dans son exaltation de la subjectivité que dans sa fonction critique, demeure éminemment moderne et s'inscrit à son corps défendant et en dépit de ses prétentions à l'intérieur du mouvement intellectuel de l'autonomie qu'il remet en cause par ailleurs avec intelligence et pertinence : «Le romantisme est, qu'on le veuille ou non, une critique *moderne* de la modernité [...] la vision romantique constitue une “autocritique” de la modernité³¹².» À l'intérieur de la mouvance romantique s'exprime en amont la révolution conservatrice allemande qui ne se contente pas de son ressentiment contre la modernité, mais aspire à une contre-offensive, à une reprise de l'initiative historique en faveur de ses valeurs traditionnelles. Le courant *völkisch* est une ramification importante de cette dernière constellation, dont le nazisme sera l'une de ses multiples expressions.

Cette tentative de reconstituer la généalogie de la pensée nazie ne doit pas être relue à partir de la Shoah comme un engendrement et une succession de

³¹² Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolution et mélancolie*, p. 35.

contestations inéluctables d'idées. Le nazisme ne peut être évoqué pour discréditer le romantisme ou la révolution conservatrice allemande : «Il n'y a pas de doute que les idéologues nazis se sont inspirés de certains thèmes romantiques; mais cela n'autorise pas à réécrire toute l'histoire du romantisme politique comme une simple préface historique au Troisième Reich³¹³.» Les romantiques et les conservateurs révolutionnaires ont souvent perçu avec une remarquable acuité des problèmes *réels* inhérents à la modernité. Leurs critiques doivent être évaluées à l'aune du contexte de leur époque :

Les critiques romantiques ont touché – même si ce fut de façon intuitive ou partielle – à ce qui était l'impensé de la pensée bourgeoise, ils ont vu ce qui était en dehors du champ de visibilité de la vision libérale individualiste du monde : la réification, la quantification, la perte des valeurs humaines et culturelles qualitatives, la solitude des individus, le déracinement, l'aliénation par la marchandise, la dynamique incontrôlable du machinisme et de la technologie, la temporalité réduite à l'instantané, la dégradation de la nature [...] Qu'ils aient souvent présenté ce diagnostic pénétrant au nom d'un esthétisme élitiste, d'une religion rétrograde ou d'une idéologie politique réactionnaire n'enlève rien à son acuité et à sa valeur – en tant que diagnostic. S'ils n'ont pas toujours été en mesure de proposer des solutions aux catastrophes provoquées par le progrès industriel – sauf un retour illusoire au passé perdu –, ils ont mis en évidence les méfaits de la modernisation occidentale. Inquiets de la progression de la maladie modernité, les romantiques du XIX^e siècle et du début du XX^e étaient souvent des mélancoliques et des pessimistes : mus par un sentiment tragique du monde et par des pressentiments terribles, ils présentaient l'avenir sous les couleurs les plus sombres³¹⁴.

Il convient en outre de se rappeler que le national-socialisme n'a été qu'un rejeton parmi d'autres du grand courant de contestation des Lumières. En outre, même si les contestataires à l'époque en étaient eux-mêmes le plus souvent inconscients, ils étaient paradoxalement des *modernes* en reprenant contre l'*Aufklärung* des éléments constitutifs importants de son idéologie. Enfin, comme le mentionne Louis Dupeux, le nazisme a été une reprise sélective, caricaturale et donc défigurante de ses prestigieux prédécesseurs.

³¹³ *Ibid.*, p. 13.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 297-298.

L'analyse du néo-conservatisme allemand et de ses affinités idéologiques avec le nazisme «fait apparaître l'hitlérisme non pas comme une concrétisation de la Révolution conservatrice [...] mais, si j'ose dire, comme une boursoufflure démente et autodestructrice du courant *völkisch*»³¹⁵.

À la vue des amendements apportés aux trois thèses étudiées – celles de la dimension techno-bureaucratique, du pessimisme culturel et de la religion politique –, il est clair que le rapport du nazisme à la modernité est particulièrement complexe. L'idéologie nazie ne se prête pas aisément à une conceptualisation; celle-ci a paradoxalement pu mobiliser des forces politiques situées simultanément aux deux extrêmes de l'échiquier politique.

À la fois offensive et défensive, l'idéologie nazie constituait donc un mélange hétéroclite d'éléments simultanément empruntés à la droite et à la gauche. Violentement antimoderne en reprenant à son compte une version sélective et dégénérante d'éléments épars de la révolution conservatrice allemande et du mouvement *völkisch*, mais *quintessence* même de la *modernité séculariste* dans son adhésion et sa pratique de l'athéisme le plus virulent. Enfin, le nazisme se situe clairement à la gauche de l'échiquier politique par sa réappropriation de la révolution comme mode de changement social et par son usage de la force pour imposer à l'ensemble du continent européen un nouvel ordre politique, le «Reich de mille ans»³¹⁶.

Enzo Traverso abonde dans le même sens. L'idéologie national-socialiste est marquée par sa double appartenance à la modernité et à la contestation antimoderne :

Son idéologie et sa pratique résultaient de l'imbrication et de la fusion d'éléments contradictoires : racisme biologique, société industrielle et

³¹⁵ Louis Dupeux, «“Révolution conservatrice” et hitlérisme», p. 214.

³¹⁶ Le nazisme constitue ainsi une contestation moderne de la modernité au même titre que la critique romantique des Lumières et la Révolution conservatrice allemande. «Tous les “révolutionnaires conservateurs”, quels qu'ils soient, s'affirment résolument “modernes” par leur volonté sincère de mobilité sociale [...] présenter les “révolutionnaires conservateurs” comme des défenseurs purs et simples de l'ordre social ancien, c'est commettre un extraordinaire contresens, c'est nier l'existence même de l'idée “révolutionnaire conservatrice”», dans Louis Dupeux, *op. cit.*, p. 33.

«rationalité instrumentale», mais aussi nationalisme *völkisch*, mythologie teutonique, culte de la *Gemeinschaft* ancestrale et rejet de la vie urbaine [...] Autrement dit, l'idéologie nazie se présentait comme un mélange *sui generis* de modernité et de rejet de la modernité [...] le produit de la réconciliation d'un courant de pensée conservateur avec l'industrie et la technologie modernes³¹⁷.

Il y a donc dans le nazisme des éléments de modernité qui luttent entre eux – exactement et de la même façon que le libéralisme et le communisme sont des philosophies politiques qui appartiennent tous deux de plain-pied au courant de la pensée moderne, bien qu'ils se soient historiquement opposés, souvent même avec violence, et qu'ils véhiculent des idéaux sociaux incompatibles.

Le nazisme s'inscrit ainsi à l'intérieur d'une crise interne de la modernité européenne et comme réponse substitutive au vide existentiel engendré par l'effondrement de la Chrétienté. Du XIX^e siècle jusqu'à la République de Weimar, l'Allemagne est en quête d'une compréhension des maux sociaux qui l'accablent et d'une nouvelle *Weltanschauung* capable de prendre la relève de l'époque nouvelle en pleine ascension. Le libéralisme avec son individualisme et son matérialisme sont décriés comme des importations étrangères, des influences délétères de «l'idéologie occidentale» incompatibles avec les caractéristiques de la culture allemande tenue pour autoritaire et communautaire, plus idéaliste et spirituelle que l'Europe occidentale. L'Allemagne aspire à élaborer sa propre modernité, distincte de celles des Anglo-Saxons et de la France, sa voie d'insertion particulière dans le monde nouveau qui sera compatible et conforme à son génie national.

L'ancienne Tradition judéo-chrétienne, coupable d'avoir engendré une modernité responsable de la décadence culturelle de l'Allemagne avec ses poisons moraux véhiculés par sa morale d'esclave et son égalitarisme contraires aux lois de la nature, devra céder la place à une nouvelle religion politique. Une nouvelle mystique collective devra être trouvée pour fonder un nouveau Reich

³¹⁷ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne*, Paris, La Découverte, 1992, p. 168-169.

grand et puissant, un État fort et hiérarchisé capable de rassembler en un seul empire tous les germanophones de l'Europe centrale désormais unifiée par une spiritualité substitutive susceptible de guider les masses. C'est uniquement dans une juste appréciation de l'ampleur et de l'état de la crise spirituelle propre à la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, du renversement complet des valeurs généré par le processus historique de la sécularisation que l'idéologie national-socialiste peut devenir intelligible. Du cul-de-sac spirituel occasionné par les ravages du sécularisme et du pessimisme culturel qui en a résulté, le national-socialisme va tenter, dans sa perspective, de sauver l'Allemagne par l'annihilation du mal moderne. L'effort impitoyable consenti et la brutalité inouïe de la barbarie nazie seront proportionnels au désespoir de cette époque troublée.

Chapitre 4

Pourquoi les juifs?

Dénoncer la communauté juive comme force perverse, c'était en somme dénoncer symboliquement à travers elle la modernité et tous ses maux³¹⁸.

Pierre Clermont

Le juif émancipé de sa loi n'était-il pas toujours et partout le représentant de l'esprit individualiste, l'ennemi mortel du siècle à venir? N'était-il pas le prophète de la raison abhorrée, le grand prêtre de cette science souveraine qui, d'après Hitler, a détruit la vie au lieu de créer? Pouvait-il oublier que tout ce qu'il détestait le plus, le christianisme, la croyance au Sauveur, la morale, la conscience, la notion de péché venaient en droite ligne du judaïsme³¹⁹?

Hermann Rauschning

L'homme est incomparablement plus grand qu'il ne croit, soit pour le bien, soit pour le mal³²⁰.

Charles Journet

Nous tenterons maintenant de répondre à la question fondamentale : *pourquoi les juifs?, pourquoi eux?* Ce faisant, nous compléterons notre enquête sur le nazisme. D'abord, parce que nous passons maintenant de l'idéologie meurtrière aux victimes. Ensuite, parce que des quatre composantes de l'idéologie national-socialiste que nous avons précédemment étudiées, l'antisémitisme n'est pas qu'un simple ajout de circonstances ou une coloration secondaire. Pas plus d'ailleurs qu'un simple outil de propagande

³¹⁸ Pierre Clermont, *De Lénine à Ben Laden*, p. 126.

³¹⁹ Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, Paris, Hachette, 2005, p. 314-315.

³²⁰ Charles Journet, *Les Sept Paroles du Christ en croix*, Paris, Seuil, 1952, p. 31.

particulièrement efficace pour mobiliser et unifier les masses. La haine des juifs constitue au contraire le noyau dur d'une idéologie, qui donne tout son sens au mouvement et en révèle les finalités les plus extrêmes et les plus impitoyables. Selon Jean Dujardin, «[l']antisémitisme n'est pas seulement la composante la plus terrible de l'État racial, il en est le cœur, le nœud à partir duquel il faut comprendre le conflit»³²¹. Il ajoute par ailleurs qu'«Hitler était persuadé que le peuple juif était son principal adversaire. Il l'est resté jusqu'à la fin de sa vie»³²². Le Führer, écrit Eberhard Jäckel, «considérait la question juive comme le mobile central de sa mission»³²³. La judéophobie hitlérienne ne représente donc pas un élément secondaire ou accessoire de cette pensée, mais sa pièce maîtresse :

La Shoah est un événement historique tout à fait incompréhensible dans son développement comme dans les méandres de sa réalisation si l'on ne voit pas qu'à sa source, la pensée nazie concernant les Juifs, constamment réaffirmée, est centrale et cohérente³²⁴.

Après la brève mise en contexte de la situation des juifs à la veille de l'ère des persécutions et de l'extermination, trois grandes thématiques structureront cette présentation :

1. La persécution juive comme rejet de la modernité;
2. La persécution juive comme rejet de la Transcendance judéo-chrétienne;
3. Une analyse en huit points sur la validité ou l'irrecevabilité de ces deux thèses.

Les deux premiers points constitueront une reprise synthétisée et une explication de points de vue présents dans la littérature. Nous tenterons également de voir si des convergences importantes existent entre ces deux paradigmes d'explications ou s'il s'agit de deux théories irréductibles l'une à l'autre.

³²¹ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 40.

³²² *Ibid.*, p. 34.

³²³ Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, p. 71.

³²⁴ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 29.

Le précédent chapitre sur l'idéologie national-socialiste adoptait essentiellement les méthodes classiques de l'analyse historique, les outils de l'historien des idées. Pour ce chapitre, une approche exclusivement profane ne saurait suffire, elle inclura également une lecture théologique et symbolique de l'Holocauste. Nous assisterons donc à un changement de registre. Ce sera le passage d'une analyse historique à une lecture métahistorique. Cette double approche, qui correspond respectivement aux thématiques 1 et 2 susmentionnées, est nécessaire pour une prise en compte globale d'un phénomène comme la Shoah.

Notre enquête sur le nazisme reposait sur deux piliers fondamentaux. D'une part, la tradition du pessimisme culturel et de la révolution conservatrice allemande, et d'autre part, la thèse de la religion politique. De même, notre désir de comprendre la focalisation sur les juifs combinera deux approches, l'une sur l'identification entre juif et modernité, l'autre entre juif et Tradition judéo-chrétienne. Même si les recouvrements ne sont pas parfaits – car tout ici est interdépendant –, les deux couples peuvent, *grosso modo*, se superposer, c'est-à-dire qu'ils renvoient à la facette inversée d'eux-mêmes. En bref, selon la première ligne d'analyse, les juifs ont été ciblés parce qu'ils incarnaient tous les maux de la modernité dénoncés par les tenants du pessimisme culturel et de la révolution conservatrice. Selon la deuxième ligne d'analyse, le nazisme comme religion politique substitutive au christianisme s'est attaqué aux juifs pour éteindre la source de la Tradition judéo-chrétienne dans le but d'assurer son monopole spirituel et dans une visée de mainmise totalitaire sur le Sens. En somme, les deux chapitres se complètent.

1. CONTEXTE HISTORIQUE DES JUIFS ALLEMANDS ET DES OSTJUDEN À LA VEILLE DE LA RÉVOLUTION BRUNE

Bien qu'elles ne représentaient que moins de 1% de la population de l'Allemagne de Weimar – environ un demi million de personnes – et que 10%

de celle de Vienne, alors capitale impériale de l'Empire habsbourgeois d'Autriche-Hongrie, ces communautés juives avaient brillamment su se tailler une place significativement plus importante que ne le suggérait le nombre de ses membres. Les nouvelles législations adoptées par l'*Aufklärung* avaient offert aux juifs des deux pays germaniques l'occasion de s'émanciper de la vie séculaire traditionnelle en leur accordant progressivement des droits juridiques qui ne cessaient de se rapprocher de ceux de leurs concitoyens. Grâce aux prédispositions et à la valorisation de la culture juive pour l'étude, les juifs avaient embrassé avec bonheur l'idéal allemand de la *Bildung* et jouissaient d'une remarquable ascension sociale. Largement urbanisés – le quart de la population berlinoise de l'époque était juive –, appartenant généralement à la classe moyenne et aisée et s'investissant dans les divers milieux du savoir, ils s'étaient rapidement intégrés à la culture majoritaire.

Les statistiques suivantes témoignent du haut degré d'intégration et du succès des communautés juives d'Europe centrale. Selon Enzo Traverso, «en 1910, en Allemagne, ils représentaient environ 15% des avocats, 6% des médecins, 8% des écrivains et des journalistes, alors qu'ils ne constituaient que 1% de la population allemande globale»³²⁵. Les écarts à Vienne étaient encore plus marqués (en 1919) : «Ils représentaient 62% des avocats, 51% des médecins et dentistes, 70% des professions scientifiques. La présence juive était tout à fait considérable dans le journalisme³²⁶.» L'Allemagne incarnait alors en Europe le pays par excellence de l'assimilation. Les juifs allemands et autrichiens étaient ainsi parmi les mieux assimilés d'Europe, ils avaient véritablement épousé avec enthousiasme la langue et la culture germaniques pour laquelle ils avaient une très grande estime et qui représentaient à leurs yeux l'une des civilisations les plus avancées de l'époque au point où certains ont même pu parler de la «symbiose judéo-allemande» comme lieu de rencontre et de fécondité exceptionnelle entre deux cultures, phénomène sans commune

³²⁵ Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne*, p. 29.

³²⁶ *Ibid.*, p. 30.

mesure dans l'histoire du peuple juif depuis l'Antiquité grecque et peut-être l'Espagne médiévale antérieure à l'Expulsion.

Au-delà de l'Allemagne et de l'Autriche à l'est, dans cette zone intermédiaire comprise entre les États germaniques et la puissante Russie, se concentraient d'importantes populations juives généralement plus traditionnelles, bien moins sécularisées et demeurées très attachées à leurs pratiques religieuses ancestrales, les *Ostjuden* ou juifs de l'Est. La plus importante communauté se situait en Pologne où seront construits la plupart des camps de concentration. Les communautés juives de ces contrées constituaient une authentique civilisation de plusieurs millions d'âmes, communément désignée par le concept de *yiddishkeit* en raison de leur langue, synthèse de l'hébreu et de l'allemand. Pour ces juifs à l'est de l'Europe germanique, l'Allemagne incarnait le pays du progrès, de la tolérance et de la modernité. D'ailleurs, beaucoup d'*Ostjuden* affluaient vers l'ouest pour s'y installer dans l'espoir d'y trouver un environnement social plus accueillant et aux perspectives économiques prometteurs.

Il y avait également à l'est des pays germaniques des juifs plus sécularisés, séduits par la culture universaliste nouvelle issue des Lumières. L'élite culturelle et économique juive des communautés de l'Est adoptait fréquemment l'allemand en plus de la langue nationale locale, témoignant ainsi de leur admiration et de leur affection pour le pays de Goethe et de Mendelssohn. Franz Kafka en est un exemple typique : bien que de nationalité tchèque et domicilié à Prague, son œuvre appartient au patrimoine littéraire de langue allemande³²⁷. La décision du Troisième Reich de réduire à néant des populations si favorablement disposées à l'égard de l'Allemagne, si admiratrices de sa langue et de sa civilisation, qui constituaient en fait des relais de l'influence germanique dans cette partie de l'Europe, fait ressortir une fois de plus l'aveuglement fanatique et l'irrationalité meurtrière de l'Holocauste nazi. Comment un pays peut-il à ce point se détourner de la défense de ses

³²⁷ Cf. Ernst Pawel, *Franz Kafka ou le cauchemar de la raison*, 1988.

propres intérêts nationaux et de son rayonnement extérieur en voulant détruire des foyers appréciables de diffusion de sa culture ?

2. L'IDENTIFICATION DES JUIFS À LA MODERNITÉ³²⁸

C'est vraisemblablement lors de son séjour à Vienne, dans les années qui précédèrent l'éclatement de la Première Guerre mondiale, qu'Hitler commença à nourrir sa hargne à l'égard des juifs³²⁹. Si l'on croit à son récit autobiographique, *Mein Kampf*, sa conversion à l'antisémitisme advint après une assez longue période de débats intérieurs, car elle était contraire à son éducation familiale. Il tenait en effet alors l'antisémitisme comme inconciliable avec les mœurs des gens civilisés.

Vivant dans le dénuement matériel, résidant dans des foyers d'accueil pour sans-abris et travaillant dans des conditions difficiles, c'est dans la capitale impériale des Habsbourg qu'il fait la découverte de la social-démocratie. Il est rapidement indigné par les idées propagées par ce courant politique. Elles semblent s'opposer à toutes les valeurs qu'il estime respectables tout en diffusant des croyances et des convictions qui heurtent frontalement les siennes. Il se met alors à lire pour comprendre les prises de position de la gauche. Alors qu'il dévore la littérature antisémite, il subit également l'influence des leaders politiques d'Autriche, en particulier de von Schönerer, le leader pangermaniste, et de Lueger, le maire de la capitale, qui ne cachent pas leur hostilité à l'encontre des juifs :

³²⁸ La littérature sur cette identification est immense. Parmi les auteurs qui ont retenu notre attention, mentionnons Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, Paris, Albin Michel, 2005; Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002 ; Pierre Clermont, *De Lénine à Ben Laden*, Paris, Le Rocher, 2004; Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005; Pierre-André Targuieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*, Paris, Berg International-Fayard, 2004; Ernst Nolte, *Les Fondements historiques du national-socialisme*, Paris, Le Rocher, 2002; François Furet et Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

³²⁹ Charles S. Maier, *The Unmasterable Past*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 68.

Je pris en main toutes les brochures sociales-démocrates que je pus me procurer et cherchai les signataires : des juifs [...] Il devint alors clair pour moi que le parti [social-démocrate] se trouvait presque exclusivement, par ses chefs, dans les mains d'un peuple étranger³³⁰.

Quelle que puisse être la véracité contenue dans *Mon combat*, s'est installée à un certain moment dans son esprit l'idée qu'il existait un lien congénital entre les juifs et les divers mouvements de la gauche. On reproche dès lors à ceux-ci d'édifier «le plan d'une organisation [la social-démocratie] dont l'action devait avoir pour résultat dernier l'effondrement de la civilisation et par suite la transformation du monde en désert»³³¹. On impute par la suite aux juifs d'être à l'origine du socialisme et du communisme compris comme un complot diabolique et universel visant le renversement des valeurs : «Seule, la connaissance de ce que sont les Juifs donne la clef des buts dissimulés, donc réellement poursuivis par la Social-Démocratie³³².» La thèse d'un complot juif universel secrètement fomenté pour le renversement de la civilisation est un des leitmotivs de l'antisémitisme européen de l'époque. *Les Protocoles des Sages de Sion*, un faux fabriqué de toute pièce à Paris en 1900-1901 par l'Okhrana, la police secrète de la Russie tsariste, en est l'exemple le plus malheureusement célèbre³³³. Pour l'historien Ernst Nolte,

c'est toujours une évidence pour lui [Hitler] que ce marxisme est l'œuvre des Juifs. Et cette idée n'était pas un simple délire puisque que Thomas Mann et Winston Churchill l'ont partagée, ne fût-ce que temporairement, et que Grigori Zinoviev, Bela Kun et Eugen Leviné, comme Karl Marx lui-même, étaient d'origine juive. Hitler passa sous silence le fait qu'ils avaient tous en commun d'être «des Juifs antijuifs», tout comme il omit de se demander s'il n'était pas inévitable que les Juifs de Russie, victimes de discriminations multiples et effectivement opprimés, ressentent, pour nombre d'entre eux, le bolchevisme comme un mouvement émancipateur³³⁴.

³³⁰ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, p. 68.

³³¹ *Ibid.*, p. 70.

³³² *Ibid.*, p. 58.

³³³ Cf. Pierre-André Targuieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*; George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*.

³³⁴ Ernst Nolte, *Les Fondements historiques du national-socialisme*, p. 98.

L'importance du ralliement de nombre de juifs aux idéaux communistes s'explique par la perspective de bénéficier enfin d'un statut légal régulier, bref d'une «normalisation» définitive de la condition juive européenne. En outre, le communisme entraînait en consonance avec le messianisme juif et y trouvait des échos. Selon George Steiner, «[d]es spécialistes estiment à 80% la proportion de juifs parmi les théoriciens de l'idéologie du socialisme et du communisme rédempteurs»³³⁵. Il apparaissait à plusieurs comme le prolongement naturel et l'aboutissement final du processus d'assimilation entamée par l'Émancipation de l'*Aufklärung* :

Mais le «noyau rationnel» de l'antijudaïsme nazi consiste dans la réalité factuelle du grand rôle joué par un certain nombre de personnalités d'origine juive – et manifestement en raison des traditions universalistes et messianiques propres au judaïsme historique – au sein du mouvement communiste et socialiste. «Noyau rationnel» ne signifie pas nécessairement «noyau légitime» : «rationnel» veut dire quelque chose que l'on peut appréhender de manière intelligible³³⁶.

Aux yeux de leurs détracteurs, les juifs personnifiaient le véhicule du mouvement historique d'une modernité délétère incarnée dans la première moitié du siècle dernier par le communisme comme le moteur par excellence du changement social qui semblait avoir le vent dans les voiles. Si le communisme était épinglé de manière toute particulière, c'est parce qu'il apparaissait aux yeux de plusieurs comme la quintessence, le fer de lance et la forme la plus avancée de la modernité. Le communisme, comme le juif, vint donc à être identifié, dans l'imaginaire social, à la modernité. D'où la dénonciation du «judéo-bolchevisme», une expression familière des nazis. Hitler et beaucoup d'Allemands de son époque, écrit Frederic Spotts, «were convinced that Western culture was being destroyed by – the terms are equivalent – Modernists, liberals, internationalists, Bolsheviks and Jews»³³⁷. De même, il précise que les formes de l'art moderniste «were slandered in political terms, as

³³⁵ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, p. 56.

³³⁶ Ernst Nolte, dans François Furet et Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, p. 54.

³³⁷ Frederic Spotts, *Hitler and The Power of Aesthetics*, p. 25.

“cultural Bolshevism”, “art Bolshevism” and “music Bolchevism”»³³⁸. L'idée associant les juifs à «l'art décadent», à la révolution, à la gauche socialiste et communiste était largement répandue à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Décrivant la situation qui prévalait en Russie tsariste, Pierre Lorrain écrit que

le pouvoir accreditait l'idée que les juifs étaient responsables des troubles en raison de la forte présence de militants de confession israélite dans les mouvements révolutionnaires, ce qui incitait la populace à organiser contre eux des pogroms que les autorités ne condamnaient que mollement³³⁹.

Non seulement les idéaux professés par la gauche paraissaient à Hitler constituer une menace pour l'ordre social, mais il la tint responsable de la défaite militaire allemande de la Première Guerre mondiale. C'est la fameuse légende du «coup de poignard dans le dos», dont les premiers instigateurs seront les généraux von Hindenburg et von Ludendorff, selon laquelle des politiciens civils d'obédience social-démocrate aurait conclu l'armistice de novembre 1918, alors que l'armée serait demeurée invaincue et que la victoire demeurait possible :

Les juifs avaient, selon Hitler, déclenché la révolution de 1918 et donc poignardé l'Allemagne dans le dos au moment où elle était sur le point de remporter la victoire. Ils étaient aussi à l'origine du bolchevisme, ce fléau qui menaçait de détruire l'humanité tout entière. Ainsi, la lutte contre le judaïsme et le combat contre le bolchevisme étaient pour lui inséparables. Six semaines seulement après avoir envahi l'U.R.S.S., le 31 juillet 1941, il chargea Goering de transmettre à Heydrich [...] l'ordre de préparer «la solution finale du problème juif»³⁴⁰.

On ne peut saisir la portée de la haine fanatique d'Hitler dans l'extermination des juifs que dans une détestation malade correspondante de la modernité associée dans son esprit à la décomposition de la culture et de l'identité allemandes et de la peur viscérale que celle-ci lui inspire. Le délire national-socialiste est une tentative d'éradiquer à sa source première le malaise

³³⁸ *Ibid.*, p. 24.

³³⁹ Pierre Lorrain, *La Fin tragique des Romanov*, Paris, Bartillat, 2005, p. 54.

³⁴⁰ Charles Bloch, *Le Troisième Reich et le monde*, Paris, Imprimerie nationale, 1986.

culturel allemand issu de la crise interne de la modernité européenne. Dès lors, le génocide et les mobiles idéologiques qui le sous-tendent demeurent incompréhensibles sans la prise en compte de leurs liens avec la question de la modernité :

Les juifs formaient un paratonnerre idéal pour dévier les premières décharges d'énergie anti-moderniste. Ils fournissaient le point de rencontre entre puissances d'argent, dédain social, condamnation morale et dégoût esthétique. C'était exactement ce dont l'hostilité ouverte envers la modernité [...] avait besoin pour s'ancrer [...] ils devinrent *la première cible de la résistance anti-moderniste*. Les premiers anti-sémites modernes furent les porte-parole de l'anti-modernité³⁴¹.

Les juifs incarnaient, pour plusieurs, le capitalisme, le culte de l'argent, le cosmopolitisme propre au libéralisme et au communisme, et le déracinement culturel. La revue de la littérature est très claire sur cette assimilation des juifs à la modernité. Zygmunt Baumann : «Ainsi les juifs se trouvèrent-ils pris dans le plus cruel des conflits historiques : celui qui opposait le monde prémoderne à la modernité en marche³⁴².» Arno Mayer : «Les Juifs étaient encore accusés d'être les piliers du capitalisme parasitaire et les instigateurs du complot moderniste visant à subvertir la culture classique³⁴³.» Charles S. Maier: «Semitism played a general role as a doctrine of hostility against liberal and Enlightenment values throughout the Western world³⁴⁴.» Dan Michman:

L'idéologie nazie s'appuyait sur l'antisémitisme de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les chercheurs ont bien montré que cet antisémitisme est très pénétré de la projection de craintes et de peurs issues du processus multiforme de modernisation de la société. Nous pouvons donc trouver chez les personnages centraux de la pensée antisémite comme Richard Wagner, C. Wilmanns, Eugen Dühring, Otto Glagau, Georg von Schönerer, Houston Steward Chamberlain et autres, une cristallisation de la conception qui voit dans le «Judaïsme» un concept assez fumeux englobant aspiration au gouvernement mondial, profit capitaliste, collectivisme communisme qui répand la terreur, cosmopolitisme, liberté journalistique permissive, erreurs destructrices,

³⁴¹ Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, p. 89-90. Les italiques sont de l'auteur.

³⁴² *Ibid.*, p. 88.

³⁴³ Arno Mayer, *La Solution finale dans l'histoire*, p. 116.

³⁴⁴ Charles S. Maier, *The Unmasterable Past*, p. 73.

matérialisme stupide et diverses autres choses haïssables, dépravées et horribles³⁴⁵.

En somme, *ils symbolisaient et concentraient sur eux tous les maux sociaux imputés à l'avènement de la modernité tant par la droite que la gauche. Les juifs se retrouveraient ainsi coincés aussi bien par les critiques dérivées de la droite nationaliste que de la gauche communiste.* L'historien François Furet souligne également cette convergence des aversions en provenance des deux pôles du spectre politique :

En ce qui concerne Hitler et ses affidés, d'ailleurs, les Juifs n'incarnent pas seulement à leurs yeux le bolchevisme, mais aussi le capitalisme apatride. Ils leur permettent de réunir magiquement dans une même haine un seul peuple supposé incarner deux idées et deux régimes sociaux contradictoires [...] les Juifs sont dans le monde moderne le peuple le plus porté à l'universalisme – donc à la fois au libéralisme et au communisme³⁴⁶.

C'est une erreur de croire que l'hostilité de certains milieux chrétiens envers les juifs se réduirait au seul «enseignement du mépris», à l'antijudaïsme le plus traditionnel, à un univers de pensée exclusivement ancré dans les préjugés religieux. Aucun doute que cela a joué. Nous avons déjà abordé cette question au deuxième chapitre. Cependant, ce premier préjugé d'ordre religieux se doublait d'un second teinté d'antimodernisme, particulièrement répandu dans les secteurs hostiles à la Révolution française ou sensibles aux thèses du pessimisme culturel. L'antisémitisme pouvait ainsi jouer un rôle fédérateur des représentations sociales hostiles à l'émergence d'une époque nouvelle en rupture avec les valeurs traditionnelles :

Pour la plupart des catholiques, les Juifs étaient toujours assimilés, d'un point de vue théologique, au peuple déicide; dans les pays démocratiques d'Occident, ils étaient considérés comme liés aux forces du libéralisme, de la franc-maçonnerie, du rationalisme, de la sécularisation; et à l'Est, on les considérait comme liés à la dictature brutale du bolchevisme. Dans la tradition catholique, les Juifs

³⁴⁵ Dan Michman, «Quelques réflexions sur l'attitude des juifs religieux dans la Shoah», *La revue Sens. Les juifs religieux et la Shoah* (mai 1994), p. 195-196.

³⁴⁶ François Furet, dans François Furet et Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, p. 68.

incarnaient la modernité «séculière», considérée comme l'ennemi des idéaux de la société chrétienne et de sa vision de la rédemption³⁴⁷.

3. LA SHOAH COMME RÉPUDIATION DE LA TRANSCENDANCE JUDÉO-CHRÉTIENNE

À ce premier motif d'hostilité, sous l'angle des relations privilégiées que le judaïsme ou la judéité entretiendrait avec la modernité, s'ajoute un second champ d'investigation, un autre répertoire d'incrimination, une autre forme d'antisémitisme. Contrairement à la précédente, cette seconde thèse se livre à une analyse *symbolique* et *théologique* des sources de l'antisémitisme nazi. Elle l'interprète comme un conflit d'ordre éthique.

Pour George Steiner, seule une analyse se situant dans une perspective *symbolique* est susceptible de jeter un éclairage sur les causes de l'Holocauste, toutes les autres lectures de l'événement s'étant jusqu'à présent révélées incapables de percer son opacité :

[L]e phénomène, si tant est qu'on puisse en avoir une vue cohérente, se situe à un niveau plus profond. Aucun modèle historique ou psychosociologique élaboré jusqu'à ce jour, aucune psycho-pathologie du comportement des foules ou des aberrations mentales de certains leaders, de certains tueurs pris séparément, aucun diagnostic d'hystérie délibérée ne rend compte de certains traits marquants du problème³⁴⁸.

Il nous serait ainsi nécessaire d'explorer «un niveau plus profond». De quelle nature est-il?

S'il y a des différences qualitatives entre la Shoah et les exemples innombrables de meurtres collectifs qui ponctuent l'histoire à la fois avant et après, elles ne peuvent résider que dans quelque chose de très profond : dans ce royaume symbolique et métaphysico-théologique que je cherche à désigner³⁴⁹.

Cette affirmation mérite d'être mise en parallèle avec un passage de Jean Dujardin. La convergence de vues n'est que plus frappante :

³⁴⁷ Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, p. 195.

³⁴⁸ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, p. 46.

³⁴⁹ George Steiner, «La Longue Vie de la métaphore. Une approche de la Shoah», *L'Écrit du temps. La folie de l'histoire*, p. 15-33.

Les Juifs devaient [...] être exterminés non d'abord à cause de leurs actions, mais à cause de leur existence même, qui avait valeur de mythe et de symbole. Un mythe et un symbole qui expliquent tout, et qui donnent cohérence et fondement à tous les autres arguments antisémites³⁵⁰.

Par voie de conséquence, une deuxième thèse, se situant dans un autre registre, doit être prise en compte, celle qui associe l'hostilité aux juifs ou la volonté génocidaire à une répudiation du patrimoine judéo-chrétien. Se rangent parmi ses principaux défenseurs Jacques Maritain, George Steiner, Robert S. Wistrich, Jean-Marie Lustiger et Jean Dujardin³⁵¹.

Cette thèse se retrouve dans la littérature selon deux modalités distinctes d'expression. Ou bien l'idée est développée de façon indépendante selon sa propre logique interne ou bien elle est assimilée à la première qui appréhende l'antisémitisme comme une expression de l'antimodernité. Dans le premier cas, la formulation employée et les concepts auxquels on a recours renvoient souvent à un arrière-plan qui dénote une vision théologique, voire résolument religieuse du monde. C'est notamment vrai pour Jean-Marie Lustiger. Dans le second cas, l'interprétation retenue, sans pour autant perdre entièrement de sa coloration religieuse d'origine, est cependant plus philosophique que proprement théologique, comme en atteste l'écriture de George Steiner.

Entre une judéophobie dictée par la haine de la modernité et une seconde motivée par la récusation du patrimoine biblique, que peuvent bien avoir en commun ces deux formes d'antisémitisme? Y aurait-il une passerelle entre ces deux expressions d'hostilité? Quel peut bien être ce lien mystérieux

³⁵⁰ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 37.

³⁵¹ Parmi les sources majeures de notre bibliographie sur cette seconde thèse, Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, Paris, Albin Michel, 2005; Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, Aimery Somogy, 1979; George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Seuil, 1973; Georges Steiner, *Errata*, Paris, Gallimard, 1998; George Steiner, «La Longue Vie de la métaphore. Une approche de la Shoah.», *L'Écrit du temps*, nos 14-15 (été-automne 1987), Jean-Marie Lustiger, *La Promesse*, Paris, Parole et silence, 2002; Jean-Marie Lustiger, «Singularité de la Shoah», *Études*, no 3881 (janvier 1998), p.73-79; Jean-Marie Lustiger, «“Let my people go”», conférence à l'université de Yale le 2 novembre 1992», *NRT*, no 115 (1993), p. 481-495; Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, Paris, Librairie générale française, 1989; Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, Paris, Calman-Lévy, 2003.

entre deux traditions en apparence rivales? Ou sommes-nous en présence de deux phénomènes irréductibles l'un à l'autre? *S'ils appartiennent effectivement à deux registres distincts de mobiles, ils communient dans un rejet unique de la transcendance.*

Judéo-christianisme et modernité procèdent d'une certaine transcendance³⁵², d'une certaine volonté d'extraction du sujet qui effarouche le naturalisme primitif de la terre et du sang. Le vocabulaire nazi – car il y a «une langue nazie», des expressions, un lexique, des mots codés – est révélateur. On reproche au juif de ne pas avoir de racines, d'être un peuple nomade, de conspirer à la destruction des identités nationales par son engagement en faveur du libéralisme et du communisme. On associe le juif à l'internationalisme : «Le mot nazi était *Luftmensch*, créatures de l'air, sans racines (et donc à réduire en cendres)³⁵³.» Cette transcendance invite l'homme à penser l'universalité et la liberté, deux idéaux modernes inacceptables pour les nazis. C'est cette transcendance qui rend possible le libéralisme et le communisme parce qu'elle permet la conceptualisation de la supranationalité, mais aussi le judaïsme et le christianisme parce qu'elle interpelle l'homme à un autodépassement de soi, à une élévation morale qui aspire à se situer au-delà d'un biologisme élémentaire. Ce que Steiner désigne comme «l'imposition transcendante du judaïsme sur l'homme»³⁵⁴. C'est l'*Imago Dei* qui est visé, l'appel de la transcendance, la divinisation de la personne humaine³⁵⁵.

Si Friedrich Nietzsche n'était pas antisémite, la paternité de la thèse, selon laquelle les juifs sont historiquement responsables d'avoir apporté à l'humanité «l'appel de l'au-delà» qui nous met dans une position d'inconfort et d'écart avec la nature, en discontinuité avec l'être profond de nos instincts, lui

³⁵² On aura compris que cette «transcendance moderne» n'est pas une transcendance au sens de la Tradition biblique, car elle demeure enfermée dans l'horizon immanent. C'est la transcendance de Descartes qui délie la pensée de la matière : la subjectivité devient alors une monade doublement coupée du Ciel et de la Terre.

³⁵³ George Steiner, *Errata*, p. 97.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

³⁵⁵ Nous reviendrons sur le concept sotériologique de *divinisation* dans le huitième chapitre consacré au rapport entre la Révélation biblique et la dignité de la personne.

revient. Le philosophe littérateur se prononce en faveur de l'abolition de la métaphysique pour émanciper l'humanité de ses chaînes supranaturelles qui la retiennent prisonnière. Dans le même ordre d'idées, l'historien Ernst Nolte écrit que

Nietzsche porte sur le rôle joué par le judaïsme et le peuple juif dans l'histoire universelle un jugement à la fois plus radical et plus subtil que celui des antisémites fanatiques : toute la moralité de l'Europe, le fossé entre Dieu et l'homme, est juive; c'est avec les Juifs que débuta le «soulèvement des esclaves dans la morale» [...] au total, ils sont le «peuple le plus néfaste de l'histoire universelle» parce que avec la morale du ressentiment ils ont apporté dans le monde la perte du naturel (*Entnatürlichung*) et la fausseté³⁵⁶.

Ce qui rendrait le juif insupportable aux nazis, c'est qu'il est historiquement à la source de l'introduction de la transcendance dans l'histoire humaine qu'il personnifie. Or Hitler entendrait éradiquer celle-ci, la chasser définitivement de ce monde au profit d'un naturalisme intégral, d'un culte de la nature. «C'est un être étranger à l'ordre naturel, un être hors nature³⁵⁷.» Il reprocherait aux juifs d'avoir fécondé et engendré le christianisme et la modernité, l'un et l'autre caractérisés par une métaphysique commune. Contrairement aux sécularistes qui récusent les sources judéo-chrétiennes de la modernité, les nazis, à la suite de Nietzsche, auraient reconnu qu'une généalogie spirituelle unissait la Tradition judéo-chrétienne et les idéaux de liberté, d'égalité, de raison critique, de dignité de la personne et de l'«individualisme» qu'ils dénoncent avec virulence comme des expressions multiples de la décadence de leur époque. Ils y opposent les valeurs païennes d'héroïsme, de force, de combativité, un culte du sang et du sol, la primauté de la communauté allemande sur l'individualisme judéo-moderne. Pour George Steiner,

[I]es diktats moraux qui émanent du monothéisme sinaïtique et prophétique sont inflexibles. Les prohibitions frappant le meurtre, l'adultère, la cupidité, la fabrication d'images, si innocentes soient-

³⁵⁶ Ernst Nolte, *Les Fondements historiques du national-socialisme*, p. 50.

³⁵⁷ Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, p. 322.

elles, le commerce avec les dieux lares, les esprits tutélaires, les saints sont eux-mêmes des symptômes d'un impératif plus profond. Ils impliquent la mutation de l'homme ordinaire. Nous devons discipliner l'âme et la chair jusqu'à la perfection. Nous devons dépasser notre ombre. Un édit fondamental d'accomplissement, de dépassements éthiques de soi sous-tend le Décalogue et la pléthore de prescriptions ritualo-pragmatiques qui en découlent. Aucune fibre de notre complaisance naturelle, de notre libido, de notre inattention, de notre médiocrité et de nos sensualités n'échappe à cette mise à nu morale et légaliste. Pris à la lettre, le «deviens ce que tu es» de Nietzsche est l'antithèse de l'impératif sinaïtique. «Cesse d'être ce que tu es, ce que la biologie et les circonstances ont fait de toi. Au prix redoutable de l'abnégation, deviens ce que tu pourrais être.» Ainsi ordonne le Dieu de Moïse, d'Amos et de Jérémie³⁵⁸.

Et de conclure plus loin :

C'est de cette pression, je crois, que procède la détestation [...] Rien ne devient plus insupportable que de se voir rappeler de manière récurrente, apparemment perpétuelle, ce que nous devrions être et que, si crûment, nous ne sommes pas [...] J'avoue ne pas trouver de meilleure explication de la persistance de l'antisémitisme plus ou moins universel et après l'Holocauste³⁵⁹.

Pour Steiner, les juifs ont interpellé à trois reprises la conscience universelle à se soumettre à la transcendance sous la forme du monothéisme, du christianisme et du communisme. En intégrant dans sa représentation le communisme, élevé au rang de «transcendance» aux côtés du Sinaï et de l'Évangile, on comprend que la lecture steinerienne se distingue d'un Jean-Marie Lustiger ou d'un Jean Dujardin. Son interprétation est plus philosophique que religieuse, plus spirituelle au sens large qu'insérée dans la cadre d'une vision sacrée³⁶⁰. Elle ne présuppose pas un acte de foi pour y adhérer, elle est accessible à la raison commune :

À trois reprises, c'est du même centre historique qu'est partie sa voix [...] Par trois fois, le judaïsme a sommé le monde d'embrasser la perfection, et voulu l'imposer de force dans la marche de la vie

³⁵⁸ Georges Steiner, *Errata*, p. 99-100.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁶⁰ Au chapitre neuf, intitulé *La Shoah, le Sang de l'élection*, on reprendra cette lecture de la Shoah, mais cette fois en la réinsérant dans la perspective plus vaste de l'histoire du Salut à partir du concept d'élection divine du peuple juif.

occidentale et sur ses marchés. Une haine profonde s'est amassée dans le subconscient collectif, des rancoeurs meurtrières³⁶¹.

Et :

Le monothéisme au mont Sinaï, la chrétienté primitive, le socialisme messianique : trois instants suprêmes où la culture occidentale affronte ce que Ibsen appelait «les exigences de l'idéal». Trois étapes, étroitement solidaires, au cours desquelles la conscience occidentale doit en passer par le caprice de la transcendance. «Surpasse-toi, franchis les barrières opaques de l'esprit pour atteindre à la pure abstraction. Perds ta vie afin de la gagner. Renonce aux biens, aux honneurs, aux douceurs d'ici-bas. Aime ton prochain comme toi-même, non, bien plus, car l'amour de soi est péché. Sois prêt à tous les sacrifices, supporte toutes les insultes, va jusqu'à te livrer toi-même au bourreau pour que triomphe la justice.» Sans répit, le chantage à la perfection s'acharne sur la confusion, l'égoïsme, la frivolité de nos actes instinctifs³⁶².

Ainsi, l'Holocauste procéderait d'un double rejet, celui de la modernité *et de la Tradition judéo-chrétienne*, l'une et l'autre assimilées par les nazis, à la suite de l'héritage nietzschéen, à *un bloc philosophique commun indifférencié*.

Eberhard Jäckel, spécialiste de l'idéologie hitlérienne, identifie les trois valeurs clés de celle-ci : «Valeur d'un peuple, valeur de la personnalité et instinct de conservation [...] avaient la plus grande importance dans la conception du monde de Hitler³⁶³.» Or, elles correspondent exactement, mais symétriquement d'une manière inversée, à ce que le juif représentait pour Hitler : l'internationalisme, l'égalitarisme communiste et le pacifisme. Autrement dit, la *liberté* supranationale, *l'égalité* nivelante qui étouffe l'héroïsme des individus et des peuples, la *fraternité* en lieu et place de l'instinct naturel de sa propre préservation : c'est précisément là la triade révolutionnaire de 1789, une synthèse des valeurs modernes. Or, ces trois principes fondamentaux de la modernité procèdent d'une transcendance commune. Elles apparaissaient à Hitler comme contraires à l'ordre naturel tel qu'il le comprenait, c'est-à-dire comme une lutte de races virulente pour la

³⁶¹ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, p. 56.

³⁶² *Ibid.*, p. 55.

³⁶³ Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, p. 140.

survie et la suprématie. Le passage suivant de Robert S. Wistrich est exemplaire à cet égard. Il appréhende conjointement ces deux formes d'antisémitisme en soulignant leur incrustation réciproque :

Au moment même où les Einsatzgruppen [³⁶⁴] s'affairent au massacre d'une quantité incalculable de Juifs et de bolcheviques dans les steppes russes, quel besoin Hitler a-t-il de s'engager ainsi [dans ses propos de table] dans des diatribes hystériques contre saint Paul? Pourquoi revenir ainsi sans cesse sur l'idée que le christianisme et ses rejetons (la Reforme protestante et, d'une manière plus douteuse, les révolutions modernes également) ont causé la mort de tous les empires et de la civilisation humaine elle-même? Pourtant, il y a une logique dans cette folie, et cette logique dévoile l'une des raisons les plus profondes pour lesquelles Hitler a ordonné la Shoah. À la racine de l'antisémitisme hitlérien, il y a en effet une vision apocalyptique de l'avenir de la civilisation et du destin de l'aryanité, qui requiert l'éradication totale du messianisme juif qui en est le rival. C'est l'éthique judéo-chrétienne (dont saint Paul est, pour Hitler, le symbole ultime) qui a rendu l'humanité étrangère à l'harmonie de l'ordre naturel et poursuivi la chimère d'un Dieu transcendant. Sous sa forme sécularisée, le judéo-christianisme a, selon Hitler, donné naissance aux doctrines modernes du pacifisme, de l'égalité devant Dieu et devant la loi, de la fraternité humaine, de la compassion pour les faibles, toutes doctrines qu'il appartient aux nazis d'éradiquer³⁶⁵.

Or, dans l'histoire de l'Occident, la conceptualisation la plus achevée de la Transcendance, c'est le monothéisme. Et le monothéisme nous vient des juifs. Bien plus, comme nous l'avons vu au précédent chapitre, ils en sont les porteurs. Ils sont plus que *sa cause*, son origine : ils assurent *sa permanence*, sa pérennité. On leur impute donc la responsabilité d'avoir introduit le monde de la transcendance dans le tissu de l'Histoire et d'avoir fertilisé le libéralisme et le communisme. Pire, le monothéisme juif n'est pas «vide», c'est-à-dire qu'il ne postule pas un Dieu dissocié d'un certain code éthique. Le monothéisme juif s'accompagne du Décalogue. Le peuple théophore n'est pas seulement porteur

³⁶⁴ Les *Einsatzgruppen* étaient quatre escadrons de la mort chargés des fusillades sur le front de l'Est. Il s'agissait d'unités de la SS. Ils furent les principaux exécuteurs de la Shoah dans sa première phase, celle des fusillades, distincte des gazages, qui lui succèdera. L'anéantissement par gazage, d'abord sur des sites mobiles dès la fin de 1941, puis sur des sites permanents à partir de mars 1942, relaya les fusillades jugées insuffisamment inefficaces, coûteuses et préjudiciables à l'équilibre psychologique des bourreaux.

³⁶⁵ Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, p. 179-180.

de Dieu, mais également de Sa Loi. La divinité juive n'est pas une Transcendance qui s'éclipse, qui serait si «transcendante» qu'elle échapperait au regard des hommes. Non : elle tire à conséquence pour nous, elle est, pour ainsi dire, inscrite dans la vie même de l'immanence. Yahvé est le Seigneur de l'Histoire.

De ce point de vue, c'est le Décalogue lui-même, le Sinaï, associée par la Tradition de l'Église à la loi naturelle, qui serait visée par l'entreprise génocidaire, de même que l'élection divine d'Israël. À son tour, cet abandon s'incarnerait concrètement dans la réalité des camps par la défiguration de la personne :

On a voulu [...] s'en prendre au projet de Dieu sur l'homme et sur le monde, et donc à l'obligation de respect absolu pour tout homme qui en découle. Le peuple juif, peuple de la Parole de Dieu, dévoile l'opposition radicale entre la Révélation divine et le refus dont cette citation attribuée à Hitler souligne la portée : «Nous arrêterons l'humanité sur un chemin où elle faisait fausse route. Il n'existe pas de vérité, pas plus dans le domaine de la morale que dans celui de la science. Le mot crime est un reliquat d'un monde dépassé, il faut se fier à ses instincts [³⁶⁶].» [...] De ce point de vue, la Shoah apparaît comme le symptôme de la volonté de détruire une certaine idée de l'homme vers laquelle jusqu'à présent toute la culture occidentale a pensé converger, et que les diverses Déclarations des droits de l'homme ont consacrée³⁶⁷.

Autrement dit, les droits de la personne, synthèse contemporaine de la dignité humaine, trouveraient leur source ultime dans le Décalogue dont Israël est garant.

En résumé, l'antisémitisme nazi ne serait pas seulement un antisémitisme au sens premier et primaire du type «hétérophobie» (la peur de l'altérité); il relèverait d'abord de la «théophobie» (le rejet du peuple porteur de la Parole de Dieu). Avec l'antisémitisme nazi, on assisterait à *un renversement complet* de l'approche traditionnelle :

³⁶⁶ Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, p. 301.

³⁶⁷ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 82.

Ce n'est point l'accusation de déicide [...] qui est fondamental pour la détestation du Juif. C'est la «création», l'«invention», la «définition», la «réévaluation» narratives de Dieu dans le monothéisme juif et son éthique. Ce qu'on ne pardonne pas au Juif, ce n'est pas d'avoir tué Dieu, mais de l'avoir «engendré»³⁶⁸.

Selon cette lecture, c'est la haine de la transcendance qui se serait abattue sur les juifs. Pour éradiquer la modernité, c'est-à-dire le problème de l'Allemagne, à sa source. Et ce faisant, on croirait rendre service à l'humanité. L'extermination répondrait ainsi à une finalité «émancipatrice». En ce sens, cet antisémitisme pourrait être qualifié de «rédempteur». L'historien Saul Friedländer :

Cet «antisémitisme rédempteur» se distinguait des autres formes de haine antisémite très répandues dans l'Europe chrétienne, et aussi du fonds ordinaire de l'antisémitisme racial allemand et européen. C'est cette dimension rédemptrice, cette synthèse de frénésie meurtrière et d'objectif «idéaliste», commune au Führer et au noyau dur du parti, qui amena la décision définitive de Hitler d'exterminer les juifs³⁶⁹.

Par voie de conséquence, ce qui distinguerait la Seconde Guerre mondiale de la Première ou des conflits armés classiques, c'est son caractère éthique et religieux. Cela signifie qu'en définitive, les mobiles d'explication de la signification ultime de l'événement devraient être recherchés au niveau des valeurs et de paradigmes moraux de référence antagonistes et inconciliables. L'enjeu vital qui caractériserait ce cataclysme, ce ne serait donc pas, en premier lieu, une lutte à mort entre un totalitarisme de droite s'opposant avec une férocité implacable à un totalitarisme de gauche – car, nous l'avons vu, l'un et l'autre s'équivaldraient en perversion et procèderaient de la même métaphysique, du même athéisme et du même matérialisme –, mais bien plutôt d'une confrontation entre la fine pointe la plus achevée du sécularisme et de la Tradition judéo-chrétienne :

L'extermination n'était probablement pas la finalité, mais le moyen. Ne s'agissait-il pas, en effet, à travers la mort du peuple juif – pas n'importe quelle mort évidemment – de faire disparaître non seulement

³⁶⁸ George Steiner, *Errata*, p. 98.

³⁶⁹ Saul Friedländer, *Les Années de persécution*, Paris, Seuil, 2008, p. 16.

une race mais une histoire, une tradition religieuse, un système de valeurs³⁷⁰?

Les nazis voulaient édifier en Europe un «ordre nouveau», selon leur propre expression, non seulement pour y assurer les ambitions usuelles humaines de suprématie nationale, mais pour y édifier un nouvel ordre éthique, une nouvelle religion terrestre, une religion politique. Or, *il n'y a rien de plus insupportable pour l'idolâtre que le juif. Sa seule existence représente une réfutation de son idolâtrie.* «Ce n'était pas une guerre "comme les autres" [...] Le centre de cette idéologie, c'était la persécution du peuple élu, du peuple juif, parce que peuple messianique³⁷¹.» Il fallait donc l'éliminer comme préalable à l'instauration d'une Europe nazie :

Hitler sait que le judaïsme a introduit dans l'histoire de l'humanité le monothéisme, un Dieu qui, précisément, par ses «exigences morales», interdit à l'homme de se faire son égal. Le monothéisme juif est un monothéisme éthique. Ce monothéisme intransigeant n'a pas cessé de combattre toutes les formes d'idolâtrie, ce qu'est le racisme dans sa prétention totalitaire³⁷².

Et :

Celui qui se veut au-delà du bien et du mal et se révolte contre les dix Commandements est tenté de nier Celui-là qui les donne. Il lui faut, à cet effet, persécuter ses témoins, les réduire au silence, les éliminer, une fois pour toutes. Cette mise à mort du peuple de la Torah, cette rébellion-transgression contre la parole divine [...] ³⁷³.

Derrière les juifs, ce serait Dieu Lui-même qui serait visé. C'est Dieu que l'on tenterait de supprimer. D'expulser de la société. La Révélation a introduit Dieu dans l'histoire des hommes; le nazisme, s'inscrivant dans le prolongement de la sécularisation, tenterait de l'en chasser. *Le nazisme et son œuvre monstrueuse, la Shoah, constitueraient une sorte d'accomplissement absolu et l'intégralité achevée du processus historique de la sécularisation en ce qu'ils sont totalement déicides.*

³⁷⁰ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 41.

³⁷¹ Cardinal Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, p. 156-157.

³⁷² Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 37.

³⁷³ Cardinal Jean-Marie Lustiger, «Singularité de la Shoah», p. 78.

Si cette interprétation est juste, celle-ci nous renverrait à une représentation de la sécularisation très différente de celle à laquelle nous nous sommes habitués. Non plus un abandon progressif, presque imperceptible, de la foi et de l'éthique judéo-chrétiennes, mais une détermination impitoyable, un combat idéologique pour supprimer ce patrimoine. Ce serait l'aspect *actif*, conscient, *volontaire* du processus de sécularisation.

Avec l'Holocauste, la sécularisation ne relèverait plus seulement de la théorie philosophique, voire d'un fait de culture comme l'indifférence religieuse ou l'agnosticisme, elle serait bien plus que cela : tentative concrète, par l'intermédiaire d'une mobilisation *totale* de tous les moyens de contrainte et de propagande ainsi que de toutes les ressources militaires, politiques, économiques, industrielles et bureaucratiques mises à la disposition de l'appareil d'un État moderne, pour éliminer la présence de Dieu au milieu de l'histoire des hommes. La Solution finale représenterait la tentative de Lui asséner un dernier coup fatal en élimant ses derniers représentants en ce monde.

Sans Juifs – il n'est pas de Dieu juif.
 Si nous venons à disparaître du monde
 s'éteint la lumière de ta pauvre demeure [...]
 Dans chaque pays, dans chaque ville
 nous amenions un étranger
 – le Dieu juif.
 Chaque tête juive fracassée
 est le vase divin humilié brisé
 car nous étions ton réceptacle de lumière
 le signe tangible de ton miracle.
 Aujourd'hui par millions se comptent
 nos têtes mortes.
 Les étoiles autour de toi s'éteignent.
 Ton souffle se ternit.
 Ton règne s'achève.
 Notre semence et notre floraison
 sont calcinées.
 [...]
 La nuit éternelle pour un peuple mort.
 Ciel et terre effacés.
 La lumière s'éteint dans ta pauvre demeure.

La dernière flammèche de notre dernière heure vacille.
Dieu juif bientôt tu n'es plus³⁷⁴.

Ce poème a été rédigé par une victime juive au moment même où se déroulait la tragédie de la Shoah. Nous l'avons retenu non seulement en raison de sa touchante et triste beauté, mais parce qu'il traduit précisément l'entreprise nazie d'anéantissement comme la disparition d'un patrimoine spirituel, *la liquidation du Dieu juif par l'éradication du peuple juif*: «S'il [le juif] devait disparaître de cette terre, la vérité, et l'intention déclarée de Dieu, la révélation du monothéisme et de la morale sur le Sinaï, seraient infirmées³⁷⁵.»

4. ANALYSE DE LA VALIDITÉ OU DE L'IRRECEVABILITÉ DES THÈSES

Nous avons présenté deux paradigmes d'explication qui tentent de jeter un éclairage sur les mobiles de la haine dont les juifs furent l'objet dans les années trente et quarante : une première thèse qui identifie le juif à la modernité et une seconde, à la Tradition judéo-chrétienne. Pourquoi avoir retenu ces deux thèses plutôt que d'autres? Quelles sont nos justifications? Et surtout, pourquoi devrions-nous accorder à celles-ci plus de crédibilité qu'à d'autres? Nous aimerions soumettre une série de huit considérations.

1. Avant même d'exposer notre position, il importe de traiter la question du soupçon de complaisance ou de lever l'accusation d'être intéressé dans cette affaire : on ne peut pas sérieusement soutenir que la thèse qui attribue la volonté génocidaire à une entreprise de destruction de la Tradition judéo-chrétienne soit une manœuvre astucieuse pour dédouaner les Églises de leurs compromissions soupçonnées ou avérées avec l'idéologie hitlérienne. Comme nous l'avons vu, cette thèse est défendue autant par des juifs que par des chrétiens, et par des penseurs et universitaires de grand renom. Certes,

³⁷⁴ Jacob Glatstein, «Sans Juifs», dans Rachel Ertel, *Dans la langue de personne*, Paris, Seuil, 1993, p. 154-155.

³⁷⁵ Georges Steiner, *Errata*, p. 86.

l'émetteur ne représente pas en soi une caution suffisante de véracité de son message; on ne peut pas légitimement induire que la thèse soit vraie simplement parce que ceux qui la défendent jouissent d'un certain prestige intellectuel ou d'une notoriété solidement établie. Néanmoins, le constat que les partisans de cette thèse proviennent de milieux religieux et professionnels très divers atténue le soupçon d'une démarche intéressée. Les deux auteurs qui nous sont apparus les plus convaincants et les plus éloquents, George Steiner et Robert S. Wistrich, sont juifs, le premier enseigne la littérature et le second l'histoire. Ensuite, et cela est beaucoup plus important, la thèse se défend indépendamment de la conduite objective des Églises pendant la guerre. En d'autres termes, même si cette thèse était fondée, elle ne disculperait en rien les communautés ecclésiales qui ont eu des sympathies ou qui ont collaboré avec le régime – et nous verrons plus loin que ces attitudes ont bel et bien existé. En sens inverse, la résistance de certains chrétiens ne signifierait pas davantage que l'Église était ou allait éventuellement être visée par l'Holocauste. En somme, il n'y a pas de vase communicant automatique dans un sens ou dans l'autre entre les intentions réelles des dirigeants du Troisième Reich et la ligne de conduite adoptée par les diverses dénominations. La thèse doit être appréciée en elle-même pour elle-même, indépendamment de ses auteurs et du rôle historique des Églises, et ce, dans une volonté unique de discerner les intentions réelles et les modes de pensée des hauts dignitaires de l'Allemagne de l'époque.

2. À cet égard, l'enquête de Dujardin nous apparaît concluante. L'auteur s'est basé sur une étude fouillée des écrits des nazis. Il avance que «c'est en lisant les textes nazis que l'interprétation que nous allons proposer est née. On en trouve tous les éléments dans les documents nazis [...] La dimension éthique et religieuse de compréhension qu'elle met en relief se trouve dans les textes»³⁷⁶. Ce sont les nazis eux-mêmes qui nous dévoilent le mieux leurs

³⁷⁶ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 26-27. Ces textes, auxquels se réfèrent Dujardin, dont certains sont des recueils de propos d'Hitler par ses proches, il en énumère au moins cinq : *Mein Kampf*, *Hitler m'a dit* d'Hermann Rauschning, *Libres Propos sur la guerre et la paix*, recueillis par Martin Bormann, *Les Discours de secrets* d'Himmler et

intentions véritables. En d'autres termes, la seconde thèse bénéficie d'un double cautionnement, celle propre à la démarche symbolique de Steiner de même que celle avérée par la démarche historique la plus classique de Dujardin.

3. Les résultats de l'enquête de Dujardin sont également confirmés par les historiens partisans de la religion politique³⁷⁷. Eux aussi soutiennent l'antichristianisme des nazis.

4. La seconde thèse *complète bien* celle sur la religion politique du précédent chapitre. Elles peuvent certes se défendre l'une sans l'autre. L'une n'implique pas *nécessairement* l'autre. Que l'on se contente seulement pour l'instant de souligner qu'une cohérence interne unit toutefois les deux approches : une religion politique aspirant à se substituer au christianisme souhaitera sa suppression. C'est logique.

5. La première thèse est largement admise parmi les historiens. Nous l'avons dit : la revue de littérature sur les causes de l'antisémitisme de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, atteste très clairement l'identification des juifs à la modernité comme motif fondamental alimentant l'antisémitisme. Or, comme nous l'avons vu, c'est la transcendance de la modernité qui est dénoncée par les antisémites.

6. Dès lors, la seconde thèse n'est pas aussi originale qu'elle puisse paraître à première vue, puisqu'*elle n'est qu'une extrapolation de la première*. En effet, elle se contente d'étendre la transcendance de la modernité jusqu'à englober l'ensemble de la Tradition judéo-chrétienne. En d'autres termes, une fois la première thèse acceptée, il n'est pas si difficile de comprendre la validité de la seconde.

Le Mythe du XX^e siècle d'Alfred Rosenberg. Il convient toutefois de préciser qu'il existe un débat sur la crédibilité à accorder au *Hitler m'a dit* d'Hermann Rauschnig. Ian Kershaw l'estime non crédible, alors que Dujardin tranche en sens inverse. Sur le débat au sujet des propos de table d'Hitler, on pourra consulter à bon escient Richard Carrier, «Hitler's Table Talk. Troubling Finds», *German Studies Review*, no 26 (2003), p. 561-576; Steigmann-Gall, *The Holy Reich*, p. 28-29.

³⁷⁷ Sur l'interprétation du nazisme comme religion politique, *cf.*, la troisième partie du chapitre trois.

7. Il y a une seconde raison pour laquelle la seconde thèse ne devrait pas surprendre outre mesure. Au fond, Steiner n'innove pas vraiment, il se contente en fait de reprendre et de développer la philosophie nietzschéenne en en décrivant sa mise en application dans le contexte génocidaire. Ses trois postulats de base – la thèse d'une continuité entre la transcendance moderne et judéo-chrétienne, l'imputabilité aux juifs d'avoir «inventé» cette transcendance, et l'injonction d'un retour au naturalisme – sont déjà présents chez Nietzsche. Cette vision du monde a été exprimée avec sans doute le plus de lucidité et d'engagement passionné par Friedrich Nietzsche dès la fin du XIX^e siècle. Les nazis se sont contentés de la reprendre en l'exécutant, alors que Steiner en décrit le raisonnement à la lumière de la pensée nietzschéenne.

8. L'argument selon lequel la seconde thèse ne serait qu'une projection contemporaine de la philosophie nietzschéenne sur la Shoah nous apparaît également irrecevable. D'abord, parce que les nazis eux-mêmes nous ont confirmé cet héritage nietzschéen, soit parce qu'ils s'en réclamaient ouvertement³⁷⁸, soit parce que le contenu de leurs écrits et déclarations comporterait une reprise d'éléments divers de cette philosophie – les trois idées dominantes mentionnées plus haut. Ensuite, parce que l'élaboration d'une philosophie comme celle de Nietzsche est autant le reflet d'un mouvement de civilisation, d'un certain état de la culture à une époque donnée qu'une pensée qui elle-même féconde et alimente des représentations sociales et des convictions éthiques.

Enfin, on pourrait raffiner l'analyse et relever des nuances et des variations dans la seconde thèse. À titre d'exemple, Steiner insiste sur la *transcendance* dont le judaïsme est porteur, alors que Jean-Marie Lustiger parle plutôt de *l'élection d'Israël*. Autrement dit, la lecture de Steiner a une coloration plus philosophique et celle de Jean-Marie Lustiger plus religieuse au

³⁷⁸ Le mouvement n'a pas été uniforme et unidirectionnel dans le temps. Une périodisation pourrait être élaborée. En bref, les nazis se sont explicitement réclamés de Nietzsche – ou de ce qu'ils comprenaient de sa pensée – dans les premiers moments de l'histoire du parti nazi que subséquemment. Rappelons que Nietzsche n'était ni antisémite ni nationaliste.

sens traditionnel du terme. Jean Dujardin relève la dimension éthique et religieuse du conflit : «Il est [...] légitime de penser que le conflit entre l'idéologie nazie et le peuple juif est dans sa racine la plus profonde de nature éthique et religieuse³⁷⁹.» Quant à Philippe Burrin, son approche englobe les Lumières et le judéo-christianisme : «Its rejection not only of the Enlightenment but also of the entire Judeo-Christian heritage led it, quite logically, to commit the worst mass crimes of the modern era³⁸⁰.»

CONCLUSION

Pour toutes ces raisons, les deux thèses de ce chapitre nous apparaissent crédibles. Elles semblent bien décrire les mobiles sous-jacents à la volonté génocidaire contre Israël. Nous les reprendrons dans le dernier chapitre de la thèse dans la perspective plus vaste de l'histoire du Salut et à travers le concept théologique de l'élection divine du peuple juif.

À la lumière de la définition du nazisme proposée au précédent chapitre comme religion de la nature brute, on peut désormais comprendre jusqu'à quel point la Transcendance dont le peuple juif est porteur se soit révélée insupportable pour les nazis avec les conséquences que l'on connaît.

Au-delà des justifications susmentionnées, il y a toutefois une dernière raison qui motive notre intérêt pour ces deux thèses interdépendantes. Un élément encore plus décisif. Ces deux paradigmes d'interprétation posent *la question de la Transcendance dans la modernité*. Son éclipse est associée à la défiguration de la personne humaine. Ces deux lectures de l'Holocauste viendraient confirmer notre intuition de départ selon laquelle le caractère transcendant de la personne dévoilée par la Révélation serait nécessaire pour une appréciation adéquate de la dignité humaine. Elles viendraient cautionner une réponse positive à la question centrale qui inaugurerait cette thèse : peut-on

³⁷⁹ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 39-40.

³⁸⁰ Philippe Burrin, «Political Religion: The Relevance of a Concept», p. 342.

sérieusement soutenir que l'épuisement de la Transcendance ait conduit aux grands totalitarismes athées du XX^e siècle, puis à l'Holocauste? À la lumière de nos résultats actuels, nous pouvons au moins conclure que là étaient précisément les intentions des nazis dans leurs entreprises d'extermination.

Ce quatrième chapitre clôt notre interprétation globale de la Shoah. Les trois prochains chapitres porteront sur la problématique de la modernité et le fondement nécessaire à la sauvegarde des droits de la personne.

Chapitre 5

Le Créateur et la Nation : deux fondements distincts pour deux modernités divergentes

La République, en fin de compte, repose sur le refus conscient de toute forme de transcendance [...] Il n'est pas question seulement [...] de liberté de cultes, d'égalité civile ou de neutralité : il faut mettre vraiment l'homme à la source et au centre de toute nécessité³⁸¹.

Claude Nicolet

The American system of government rests on a religious base. It presupposes a Supreme Being. The views of the framers of the Constitution that the republican government they were creating could survive only among a people imbued with religion and morality have been endorsed and repeated by subsequent generations of American leaders³⁸².

Samuel P. Huntington

À l'encontre du lieu commun qui consiste à penser et à conceptualiser la modernité au singulier, en termes unidirectionnels, comme s'il n'existait qu'une seule et unique modernité définie exclusivement en termes de souveraineté de la subjectivité, l'objet de ce cinquième chapitre est de proposer la thèse qu'il existe en fait aux États-Unis et en France deux versions distinctes de modernité nées respectivement de la Révolution américaine de 1775-1781 et de la Révolution française de 1789-1799.

Ces deux pays incarnent deux modes distincts d'articulation des Églises et de l'État, lesquels débouchent à leur tour sur des interprétations divergentes

³⁸¹ Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 484-485.

³⁸² Samuel P. Huntington, *Who Are We?*, New York, Simon et Schuster, 2004, p. 104.

des droits de l'homme. De ce point de vue, la question de la liberté religieuse n'est pas un droit parmi plusieurs autres, mais le socle qui fonde l'ensemble des droits. Ainsi comprise, la question de la laïcité est fondatrice des droits de la personne.

Notre thèse aspire à dépasser l'analyse d'éléments conjoncturels et sectoriels de divergence pour soutenir que la France et les États-Unis incarnent, chacun à sa manière, *globalement*, deux idéaux types, deux *façons authentiquement modernes d'être au monde*. Cette différence *structurelle* ne concerne donc pas uniquement les deux révolutions comme s'il s'agissait uniquement de deux départs initiaux amendés en amont, ni même d'une différence qui se réduirait à deux articulations originales du temporel et du spirituel. Il s'agit plutôt de deux modernités, de deux lectures *structurellement* divergentes des droits de l'homme reposant *à leur source* sur un rapport d'ouverture ou de fermeture au religieux.

La persistance à vouloir imposer une grille d'analyse unique de la modernité conduit à des incompréhensions et à des frustrations de part et d'autre de l'Atlantique. Seule la distinction de deux modernités permet de resituer chacune des deux expériences dans sa juste perspective.

Nous allons défendre l'idée que ces deux modèles de modernité se distinguent selon trois axes fondamentaux :

1. La modernité américaine s'inscrit en continuité avec la Tradition judéo-chrétienne, alors que son homologue français se situe en discontinuité par rapport à celle-ci;

2. L'interprétation américaine des droits procède d'un ancrage transcendant, alors que la lecture française est purement immanente;

3. Depuis leurs origines jusqu'à aujourd'hui, les deux modernités ont été habitées par une tension fondamentale symétriquement inversée. Du côté américain, la méfiance se porte sur l'État; en France, à l'opposé, sur l'Église. Le modèle français consiste à dégager le temporel de l'emprise du religieux, alors que le paradigme américain vise à neutraliser l'État pour assurer aux

Églises le libre exercice de la liberté religieuse et garantir l'autonomie de la société civile : «The liberty they [les révolutionnaires américains] sought was a very moderate sort of liberty: the freedom for individuals as far possible to pursue their own ends unconstrained by government interference³⁸³.» Il a résulté de cette double suspicion, héritière de conjonctures historiques profondément singulières, une véritable autonomie conférée à la société civile et à la liberté religieuse aux États-Unis, alors que la France demeure réticente à reconnaître la pleine et entière autonomie de la sphère publique qu'elle identifie à l'État.

Ce chapitre se décline en cinq parties. La première s'intéresse au contexte historique distinct d'où émergeront les deux modernités. La seconde partie porte essentiellement sur l'interprétation américaine, la troisième sur celle de la France. Cependant, notre but ne consistera pas à analyser les deux versions en vase clos. Par conséquent, des références constantes seront faites au paradigme rival à mesure que se développeront la présentation et l'argumentation. La quatrième soulignera les éléments de convergence des deux modernités. Enfin, la cinquième et dernière partie tentera de resituer l'ensemble de la problématique dans le contexte plus vaste de l'histoire de l'Occident. La Révolution française et la modernité qu'elle a secrétée seront alors appréhendées sous l'angle d'un *Troisième Schisme*, à la suite de la rupture de l'Orient et de l'Occident en 1054 et de la Réforme protestante de 1517.

1. CONTEXTE STRUCTUREL ET PLURALISME DES LUMIÈRES

À la veille des révolutions de la fin du Siècle des Lumières, au moins cinq différences structurelles doivent être signalées. Premièrement, les premiers peuplements américains ont été fondés par des immigrants fuyant la vieille Europe et les guerres de religion pour s'établir en Amérique du Nord avec l'espérance de pouvoir enfin pratiquer leur religion selon leurs convictions

³⁸³ John Micklethwait et Adrian Wooldridge, *The Right Nation*, New York, Penguin Press, 2004, p. 138.

personnelles à l'abri des contraintes de l'État. Deuxièmement, les États-Unis sont composés d'une diversité religieuse exceptionnelle, alors qu'en France la citoyenneté et l'appartenance religieuse se confondaient. La composition du paysage religieux jouera énormément dans le développement subséquent des interprétations divergentes des deux modernités. Troisièmement, avant même la Révolution américaine et la naissance des États-Unis, le pays a déjà connu avec succès diverses expériences de tolérance et de liberté religieuse, notamment au Rhode Island. Quatrièmement, les États-Unis sont un pays jeune, nouveau, où tout est possible. Au contraire, la France est bimillénaire, le poids des traditions séculaires se fera lourdement sentir dans le cours des événements. Cinquièmement, la société américaine est composée majoritairement de *commoners*, alors que la France est fractionnée en ordres – la noblesse, le clergé et le tiers état.

À ces distinctions fondamentales s'ajoute le pluralisme des Lumières : «Les Lumières sont infiniment plus complexes et partagées qu'on ne le pense d'ordinaire³⁸⁴.» Surtout, et contrairement au lieu commun opposé issu de l'importance des Lumières françaises, certains courants des Lumières n'étaient nullement hostiles au fait religieux. Ainsi, comme le rappelle Jean-Paul Willaime, «l'*Aufklärung* allemande comme l'*Enlightment* anglais ont été moins anticléricaux que les Lumières françaises»³⁸⁵. De même, François Furet dans son ouvrage classique sur la Révolution française écrit qu'«[i]l y a un côté violemment anticléric et anticatholique dans la philosophie française des Lumières, qui n'a pas d'équivalent dans la pensée européenne»³⁸⁶. Voilà qui a au moins le mérite d'être clair. Et de proposer en exemple une comparaison éclairante entre les positions respectives de Voltaire et de Hume sur la question religieuse :

³⁸⁴ Frédéric Bluche, Stéphane Rials et Jean Tulard, *La Révolution française*, Paris, PUF, 2009, p. 34.

³⁸⁵ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, Paris, Fayard, 2004, p.125.

³⁸⁶ François Furet, *La Révolution, tome I*, Paris, Hachette Littératures, 1988, p. 32.

Voltaire n'est probablement pas, des deux, le plus irréligieux, lui qui est déiste, et tient au moins la religion pour indispensable à l'ordre social. Mais si Hume discrédite les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, y compris celle par les causes finales chère à Voltaire, il n'y a dans son discours philosophique rien de l'agressivité antireligieuse qu'on trouve chez l'homme de Ferney. Il vit en paix avec la diversité des Églises protestantes, alors que le Français fait la guerre à l'Église catholique³⁸⁷.

En effet, si la Révolution française a été effectivement précédée par l'hostilité religieuse des Lumières françaises, la Révolution américaine, elle, l'a été par un important courant de renouveau religieux ou «Awakening».

Notons enfin, au passage, la permanence du phénomène de la religiosité américaine. Déjà, dans la première moitié du XIX^e siècle, Alexis de Tocqueville observait que l'«Amérique est pourtant encore le lieu du monde où la religion chrétienne a conservé le plus de véritables pouvoirs sur les âmes»³⁸⁸. Au début du XXI^e siècle, Jean-Louis Ormières fait le même constat pour son époque :

Quelque peu contestable pour les États-Unis où la vitalité religieuse ne semble guère, il est vrai, se démentir, la thèse de la sécularisation l'est beaucoup moins lorsqu'elle est appliquée au Vieux Continent. Dans nos pays catholiques, mais aussi dans les nations protestantes, il est indéniable que la religion a perdu son pouvoir structurant non seulement sur la vie sociale mais aussi sur la vie privée³⁸⁹.

2. LA MODERNITÉ CHRÉTIENNE AMÉRICAINE

La modernité américaine se trouve résumée dans deux textes fondamentaux caractérisés par leur brièveté, leur élégance et leur clarté³⁹⁰.

³⁸⁷ François Furet, *La Révolution*, p. 32-33.

³⁸⁸ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 276.

³⁸⁹ Jean-Louis Ormières, *L'Europe désenchantée*, p. 10. Pour une approche comparative des deux modèles voir George Weigel, *Le Cube et la cathédrale*, Paris, La Table Ronde, 2005; Peter Berger, Grace Davie et Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?*, Aldershot, England; Burlington, VT, Ashgate, 2008.

³⁹⁰ Nos sources bibliographiques sur le modèle américain des rapports entre Églises et État : James Davidson Hunter, *Culture Wars*, New York, BasicBooks, 1991; Robert N. Bellah, *The Broken Covenant*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; John C. Murray, *Religious*

D'abord, la première phrase de la *Déclaration d'indépendance* : «Nous tenons ces vérités pour évidentes par elles-mêmes que tous les hommes sont créés égaux, que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur³⁹¹.» Ensuite, le Premier Amendement de 1791 de la *Constitution des États-Unis* proposé par Madison : «Le Congrès ne fera pas de loi relative à l'établissement d'une religion ou en interdisant le libre exercice [...]»

Première observation, la plus importante : les droits reconnus par *La Déclaration d'indépendance* viennent du Créateur, ils ne sont pas laissés à une décision humaine, individuelle ou collective, fut-elle les représentants de la Nation rassemblés. Ces droits sont donc transcendants, ils échappent à la juridiction de l'État, ils se situent au-dessus des hommes. À titre de comparaison, la version française s'énonce comme suit : «L'Assemblée

Liberty, Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1993; Richard J. Neuhaus, *The Naked Public Square*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997; Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures*, New York, Vintage Books, 2001; Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2002; Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, 2004; John Micklethwait et Adrian Wooldridge, *The Right Nation*, New York, Penguin Press, 2004; Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Cambridge, Mass.; London, Harvard University Press, 2004; Samuel P. Huntington, *Who are We?*, New York, Simon et Schuster, 2004; Dave Shiflett, *Exodus*, New York, Sentinel, 2005; Élisabeth Zoller (dir.), *La Conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005; John Witte, *Religion and the American Constitutional Experiment*, Boulder, Colo., Westview Press, 2005; Bruce Frohnen, Jeremy Beer and Jeffrey O. Nelson (éd.), *American Conservatism. An Encyclopedia*, Wilmington, Del., ISI Books, 2006; Bernard-Henri Lévy, *American Vertigo*, Paris, Grasset, 2006; Larry Witham, *A City Upon a Hill*, New York, Harper Collins, 2007; Denis Lacorne, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard, 2007; Kathleen Kennedy Townsend, *Failing America's Faithful*, New York, Warner Books, 2007; Damon Linker, *The Theocons. Secular America Under Siege*, New York, Anchor Books, 2007; Robert N. Bellah et coll., *Habits of the Heart*, University of California Press, 2008; Massimo Franco, *Parallel Empires*, New York, Doubleday, 2008.

³⁹¹ «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.» L'importance historique de la *Déclaration d'indépendance* a été résumée par Bernard Cottret comme «l'acte inaugural d'une nation». Fait surprenant, l'auteur rappelle que celle-ci a été précédée le 2 juillet par une déclaration de séparation et de souveraineté : «Il est résolu que ces colonies unies sont et doivent être de droit des États libres et indépendants, et qu'elles sont déliées de toute allégeance envers la Couronne britannique. Tout lien politique entre elles et l'État de Grande-Bretagne est et doit être totalement dissous.» Il y a donc en fait deux déclarations d'indépendance... En revanche, bien qu'elle n'advient que deux jours plus tard, c'est la seconde qui fut retenue comme l'acte de naissance de la nouvelle nation, car elle ne se contente pas de proclamer la sécession, mais elle énonce «son projet de société». Cf., Bernard Cottret, *La Révolution américaine*, Paris, Perrin, 2004, p. 192-193.

nationale reconnaît et déclare, *en présence et sous les auspices de l'Être Suprême*, les droits suivants de l'homme et du citoyen³⁹².» À première vue, nous sommes en présence de deux textes similaires qui se rejoignent tant dans l'énonciation de droits fondamentaux que dans une référence commune à un Créateur ou à un Être suprême. Regardons tout cela de plus près.

Dans les deux textes, le Créateur et l'Être suprême ne jouent pas du tout le même rôle. Le premier est *actif*, le second, *passif*. Ils occupent des positions diamétralement opposées dans chacun des documents. Dans la formulation américaine, le Créateur est *source* des droits – «que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables». Il en va de même de l'égalité, celle-ci étant reconnue «créée» – «que tous les hommes sont créés égaux». Les droits bénéficient ainsi d'un ancrage transcendant. Tout à l'opposé, dans la version française, c'est l'Assemblée nationale, composée de personnes, qui «reconnait et déclare». *L'Être suprême n'est pas source des droits* comme dans la *Déclaration américaine*. Il se contente de prendre passivement acte de ce que l'Assemblée nationale «reconnait et déclare». La référence à l'Être suprême se réduit à n'être qu'un en-tête purement décoratif et symbolique dicté par les usages de l'époque. Cette interprétation est par ailleurs confortée par Jean Baubérot, l'une des sommités en France sur la laïcité :

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (août 1789) s'effectue «en présence et sous les auspices de l'Être suprême». Dieu n'est pas l'auteur des droits fondamentaux, contrairement à ce qu'affirme la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique (1776), ce qui se lie à des traditions différentes sur les liens entre religion et liberté (comme Tocqueville le remarquera). L'article III de la Déclaration laïcise la souveraineté : elle provient de la nation, il n'existe plus de roi de droit divin³⁹³.

En fait, les deux formulations sont si différentes, elles sont porteuses de significations si opposées, qu'il serait possible de retirer la référence à l'Être suprême sans altérer aucunement le sens de la phrase, alors qu'à l'inverse, la

³⁹² Les italiques sont de nous.

³⁹³ Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007, p. 7.

suppression du Créateur dans la formulation américaine modifierait complètement la signification de l'énoncé. Dans le libellé, le sens global de la phrase serait rigoureusement maintenu : «L'Assemblée nationale reconnaît et déclare [...] les droits suivants de l'homme et du citoyen.»

On ne peut nier que la philosophie du droit naturel ait considérablement influé sur les deux déclarations. C'est peut-être d'ailleurs la première source de leur inspiration. Dans le cas français, c'est clair; dans le cas américain, les influences, nous le verrons, étaient partagées. Au sens du droit naturel, les droits de l'homme proclamés par l'Assemblée nationale sont également transcendants. C'est que Charles Zorgbibe dira de la Déclaration du 26 août 1789 qu'

[e]lle n'est pas, contrairement à la Constitution, un texte de droit positif qui fixe l'organisation des pouvoirs publics et les droits garantis aux citoyens. Elle énonce les droits naturels de l'homme – «inaliénables et sacrés» – non pas en tant que membre du corps social, mais avant même son entrée dans quelque structure politique que ce soit : des droits innés, antérieurs à la société politique. Elle a une valeur absolue, universelle, qui s'impose à tous les législateurs et non au simple législateur français³⁹⁴.

Qu'advient-il cependant si la croyance dans le droit naturel s'amenuise au fil du temps, jusqu'à s'éclipser complètement? Alors le caractère originellement transcendant des droits débouchera sur une lecture purement immanente. Les droits de l'homme se confondront au droit positif. C'est précisément ce qui est advenu.

D'ailleurs, deux passages fondamentaux de la déclaration française pointent vers une interprétation de droit positif. Les articles 3 et 6 s'énoncent comme suit : «Article 3 – Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation.» «Article 6 – La loi est l'expression de la volonté générale.» Ni la souveraineté, ni la volonté générale, ni la loi, ni les droits ne se réfèrent à l'Être suprême. C'est désormais la Nation qui est la source du droit :

³⁹⁴ Charles Zorgbibe, *Mirabeau*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, p. 242-243.

L'objet de foi de cette religion était la «Nation». Dans la Déclaration de 89, l'absolutisme des droits individuels a pour corollaire immédiat l'absolutisme de la «Nation». L'individu ne doit connaître d'autre contrainte que celle qu'il a créée par le *Contrat social* : nulle autre communauté que celle qui résulte de ce *Contrat*. À la Nation donc, le monopole absolu de l'autorité : une souveraineté exclusive. «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation : nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. Cette affirmation de l'article 3 prépare celle de l'article 6 qui définit la loi comme «l'expression de la volonté générale»³⁹⁵.

François Furet souligne à son tour le rôle joué par la composante nationale dans l'idéologie de la Révolution française :

Ce que les Français inaugurent à la fin du XVIII^e siècle, ce n'est pas la politique comme champ laïcisé et distinct de la réflexion critique, c'est la politique démocratique comme idéologie nationale. Le secret, le message, le rayonnement de 89 est dans cette invention, qui n'a pas de précédent, et qui aura une si vaste succession³⁹⁶.

Une autre précision de l'historien de la Révolution Paul Tulard peut nous éclairer. Il écrit : «Un autre débat porta sur l'invocation à Dieu dans le préambule. Cette invocation avait été voulue par le clergé. Mais était-elle conforme aux «lumières» ? On choisit le terme d'Être suprême. C'était une défaite pour l'Église³⁹⁷.» La référence transcendante des droits ne semble pas avoir été importante pour les membres de l'Assemblée.

La Déclaration américaine fait explicitement référence à la possibilité pour les gouvernés de renverser le gouvernement pour en rétablir un autre :

Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement, en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur³⁹⁸.

³⁹⁵ Philippe André-Vincent, «Les Droits de l'homme de Pie VI à Jean-Paul II» dans *Droits de Dieu et droits de l'homme*, p. 72.

³⁹⁶ François Furet, *Penser la Révolution française*, p. 50-51.

³⁹⁷ Jean Tulard, *La France de la Révolution et de l'Empire*, Paris, PUF, 1995, p. 30.

³⁹⁸ La Déclaration d'indépendance américaine, 4 juillet 1776, (traduction de Thomas Jefferson), [en ligne], <http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/US_03.htm#1>, (consulté le 9 août 2010).

Il ne s'agit pas ici de définir *la source* du droit – puisque le préambule de la Déclaration l'avait déjà explicitement mentionné en se référant au Créateur –, mais de *l'usage* qui peut être fait de ces droits octroyés par le Créateur.

La Déclaration américaine commence en soulignant *l'évidence proclamée des vérités énoncées*. On serait sans doute fondé à y voir une référence implicite au droit naturel. Néanmoins, une précision additionnelle est intéressante. Plusieurs années plus tard, lorsque l'on demanda à Thomas Jefferson où il avait puisé l'inspiration et la philosophie politique pour la rédaction de la célèbre *Déclaration*, il répondit qu'il avait *simplement reflété l'opinion commune*. L'ancrage transcendant des droits procédait de ce que l'on pourrait appeler *un fait de culture*. Contrairement à la Révolution française, sa consœur américaine n'aspirait pas à réinventer l'homme ou à bouleverser la culture, elle était extraordinairement plus modeste dans ses ambitions : «The American *novus ordo saeculorum* was a new political order, not a new social or human order³⁹⁹.» Cette croyance *culturelle* de droits dérivés du Créateur s'est perpétuée jusqu'à dans la culture américaine contemporaine et elle est régulièrement réitérée par sa classe politique. Pourrait-on dire la même chose en France? Poser la question, c'est déjà y répondre.

Enfin, il importe grandement de souligner la distinction entre la source du droit et la compatibilité entre la liberté et la Tradition judéo-chrétienne. Même si l'on arrivait à prouver hors de tout doute que l'interprétation prédominante du fondement du droit américain était, à l'époque de la fondation, exclusivement immanente, par exemple dans les lignes du droit naturel moderne, cela ne changerait strictement rien au renforcement toujours professé dans la culture américaine de la tradition religieuse et de la liberté. Nous verrons plus loin que même les plus déistes des Pères fondateurs estimaient la religion essentielle à la pérennité du lien social. À cet égard, l'hostilité de la Révolution française au christianisme contraste fortement avec l'expérience

³⁹⁹ Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, New York, Alfred A. Knopf, 2004, p. 191.

démocratique américaine de ses origines jusqu'à aujourd'hui. L'opposition historique française entre Dieu et la liberté est absente aux États-Unis. Comme l'écrit Gilbert Apollis sur la Déclaration américaine, «le contexte anti-religieux propre à la France est totalement absent ici»⁴⁰⁰. De même, Jean-Marie Lustiger :

Les premières déclarations des droits de l'homme fondaient leur caractère inaliénable sur l'affirmation qu'il les reçoit de son créateur. L'humanisme est théiste. Il l'est resté aux États-Unis, dont la Révolution a précédé la nôtre. Très vite, en France, dans un contexte fortement polémique et antireligieux, les droits de l'homme ont été opposés aux droits de Dieu. Ils apparaissent comme une arme de combat contre l'Église sur la scène philosophique et politique française et continentale. L'Europe est alors en pleine crise d'enfantement de l'athéisme moderne⁴⁰¹.

Or, il ne s'agit pas seulement d'une différence conjoncturelle aux deux révolutions, mais d'éléments structurels propres aux deux paradigmes. Plusieurs décennies après la secousse révolutionnaire, Alexis de Tocqueville pouvait écrire lors de son voyage dans le Nouveau Monde :

Les philosophes du XVIII^e siècle expliquaient d'une façon toute simple l'affaiblissement graduel des croyances. Le zèle religieux, disaient-ils, doit s'éteindre à mesure que la liberté et les lumières augmentent. Il est fâcheux que les faits ne s'accordent point avec cette théorie [...] À mon arrivée aux États-Unis, ce fut l'aspect religieux du pays qui frappa d'abord mes regards. À mesure que je prolongeais mon séjour, j'apercevais les grandes conséquences politiques qui découlaient de ces faits nouveaux. J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici, je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre : ils régnaient ensemble sur le même sol⁴⁰².

Cette inscription de la vision politique américaine dans la Tradition judéo-chrétienne a été confirmée par Abraham Lincoln, en pleine guerre de Sécession, le 30 mai 1863 :

Whereas the Senate of the United States, devoutly recognizing the supreme authority and just government of Almighty God in all the affairs of men and nations, has by a resolution requested the President

⁴⁰⁰ Gilbert Apollis, «L'Église et les déclarations des droits de l'homme de 1789 et de 1948», dans *Droits de Dieu et droits de l'homme*, p. 51.

⁴⁰¹ Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, p. 365-366.

⁴⁰² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 279.

to designate and set apart a day of national prayer and humiliation; And whereas it is the duty of nations as well as of men to own their dependence upon the overruling power of God, to confess their sins and trespasses in humble sorrow, yet with the assured hope that genuine repentance will lead to mercy and pardon⁴⁰³.

On pourrait légitimement débattre indéfiniment des intentions réelles des rédacteurs des deux déclarations. C'est une question historiographique qui est loin d'être dénuée d'intérêt. Il nous semble en revanche que l'enjeu véritable est ailleurs : *comment les Américains et les Français interprètent-ils aujourd'hui leurs déclarations?* En ce début du XXI^e siècle, comment *comprennent-ils l'origine* de leurs droits fondamentaux? Il est clair que les Français et les Américains de notre époque jettent un regard très différent sur l'interprétation de leurs droits fondamentaux. *Il y a donc deux lectures concurrentes des droits de l'homme de part et d'autre de l'Atlantique* : les Américains, en majorité, procèdent à une lecture judéo-chrétienne, alors que les Français en dégagent une interprétation purement immanente⁴⁰⁴. Telle était certainement la conviction de John Courtney Murray qui opposait les visions américaine et française :

This is the principle that radically distinguishes the conservative Christian tradition of America from the Jacobin laicist tradition of Continental Europe. The Jacobin tradition proclaimed the autonomous reason of man to be the first and sole principle of political organization. In contrast, the first article of the American political faith is that the political community, as a form of free and ordered human life, looks to the sovereignty of God as to the first principle of its organization. In the Jacobin tradition religion is at best a purely private concern, a matter of personal devotion, quite irrelevant to public affairs⁴⁰⁵.

Par voie de conséquence, nous soutenons la thèse qu'il existait à l'origine, à la fin du XVIII^e siècle, une différence interprétative fondamentale

⁴⁰³ Cité dans John Courtney Murray, *We Hold These Truths*, Lanham, Md., Rowman et Littlefield, 2005, p. 45.

⁴⁰⁴ Nous nous référons ici évidemment à des tendances lourdes au sein des cultures américaine et française. À notre époque de diversité et de liberté d'opinion, il va de soi que certains Américains s'opposent à cette lecture majoritaire, de même qu'il y a des Français qui font remonter le discours des droits de l'homme à des sources judéo-chrétiennes.

⁴⁰⁵ John Courtney Murray, *We Hold These Truths*, p. 44.

des droits. De même, nous défendons l'idée que cette différence persiste aujourd'hui. Et enfin, que cette différence a également existé tout au long du XIX^e siècle. *Le Créateur et la Nation* : deux sources légitimantes distinctes pour deux conceptions très différentes des droits de l'homme.

Deuxième observation : le nouvel État reconnaît son incompétence en matière religieuse. Il n'y aura ni religion d'État – contrairement à la situation qui prévalait dans certaines colonies – ni législation interdisant l'exercice de la pratique religieuse. Le domaine religieux bénéficie donc d'une zone *protégée*, distincte de celle de l'État. La clause américaine de non-établissement est un dispositif institutionnel pragmatique d'équité dans un pays où règne le pluralisme confessionnel. Ce qui ne signifie nullement qu'elle ne procède pas elle-même d'un calcul politique, mais elle relève d'un registre et d'une intention absolument autres : à la fin du XVIII^e siècle, la reconnaissance constitutionnelle d'une Église d'État aurait tué dans l'œuf le processus de ratification des treize colonies. Elle n'aurait jamais été adoptée; le confessionnalisme aurait compromis l'édification d'une nouvelle République sur des fondements solides et durables. Dans un pays présentant un éventail aussi large de communautés ecclésiales, une religion d'État était impensable et aurait représenté un projet politiquement suicidaire. La seule option viable, c'était la neutralité du pouvoir civil face aux diverses appartenances confessionnelles chrétiennes. La clause de non-établissement ne remettait pas en cause le caractère chrétien des États-Unis; la christianisation de la culture américaine était une donnée, un fait, un constat que nul ne songeait à remettre en cause. Simplement, on voulait s'assurer que chaque personne puisse jouir du droit sacré de pratiquer sa foi chrétienne comme elle l'entendait. À cet égard, l'article 16 de la *Déclaration des droits de Virginie*, rédigée en 1776 et adoptée en 1786 est révélateur :

La religion ou le culte qui est dû au Créateur, et la manière de s'en acquitter, doivent être uniquement dirigées par la raison et par la conviction, et jamais par la force, ni par la violence : d'où il suit que tout homme doit jouir de la plus entière liberté de conscience et de la

liberté la plus entière aussi dans la forme du culte que sa conscience lui dicte ; et c'est le mutuel devoir de tous de pratiquer envers chacun la tolérance, l'amour et la charité chrétienne⁴⁰⁶.

Il s'agit là d'un texte *de l'État* qui, immédiatement après avoir énoncé le droit à la liberté religieuse, se conclut par une assertion étonnante : «C'est le mutuel devoir de tous de pratiquer envers chacun la tolérance, l'amour et la charité chrétienne.» Le but de la liberté religieuse est de garantir la pratique de la religion chrétienne. L'État se retire du domaine religieux pour favoriser son expression qui est dans l'intérêt bien compris de la société toute entière. Eslin est donc autorisé d'écrire que

[f]ondamentalement, le premier amendement affirme que la souveraineté politique est limitée par les droits de la conscience inhérents à tout homme. Qu'un gouvernement soit conçu comme limitant ainsi son pouvoir en matière religieuse constitue une révolution historique. L'État nouvellement créé se mettant en position de retrait, la religion en tant que contrainte se trouve également mise en retrait; un amalgame antique de religion et de pouvoir étatique se voit réduit à n'être plus qu'un vestige. La politique et la religion prennent une forme nouvelle⁴⁰⁷.

À titre de comparaison, en lieu et place du principe de retrait de l'État en matière religieuse caractéristique de la tradition américaine, la Révolution française, dès ses premières années cherchera, dans le prolongement du gallicanisme, à maintenir un contrôle minimal sur l'Église, sinon, dans le pire des cas, à la persécuter.

Nous allons donc maintenant poursuivre le développement de notre thèse sur les deux modernités, mais en la confrontant à deux auteurs dont les interprétations sont opposées à la nôtre, celles de Denis Lacorne et surtout, de Karen Armstrong. Cette comparaison nous permettra de mieux faire ressortir en quoi notre lecture se distingue de celle de ces auteurs.

⁴⁰⁶ *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par Stéphane Rials, Paris, Hachette, 1988, p. 497.

⁴⁰⁷ Jean-Claude Eslin, *Dieu et le pouvoir*, Paris, Seuil, 1999, p. 178-179.

2.1. Une lecture opposée à la nôtre : une interprétation séculière des États-Unis

Une multitude d'interprétations s'affrontent dans le champ intellectuel pour déterminer avec précision les sources idéologiques et les motivations qui ont inspiré la fondation des États-Unis⁴⁰⁸. Diverses théories ont été avancées, telles que le libéralisme de John Locke, les Lumières écossaises, le républicanisme classique, voire les intérêts de classes sociales⁴⁰⁹.

Pour Michael P. Zuckert qui a consacré un ouvrage sur les diverses philosophies et théologies qui ont présidé à la fondation des États-Unis, il n'y aurait aucune tradition unique, mais une pluralité de mouvements : «My overall thesis is that the uniqueness of the American political tradition consists precisely in the unique amalgam so constructed⁴¹⁰.»

Pour Denis Lacorne, les origines philosophiques de la *Déclaration américaine* sont claires. Elles s'inscrivent dans le courant du Siècle des Lumières plutôt que dans la Tradition judéo-chrétienne :

Reste le «Créateur» de la Déclaration d'indépendance, si souvent invoqué par la droite religieuse pour justifier les origines religieuses du républicanisme américain. Or ce créateur est une pure construction des Lumières, un grand architecte de l'Univers, bien étranger à la tradition biblique, comme l'a brillamment démontré Walter Berns dans son analyse des sources culturelles du patriotisme américain [...] ce Dieu de nature n'est pas là pour culpabiliser ou châtier les hommes, puisqu'il ne leur donne pas d'ordres ni de commandements. Il ne leur promet rien et reste indifférent à leur état de grâce ou de péché. Contrairement

⁴⁰⁸ Les sources consultées sur la fondation des États-Unis : Joseph J. Ellis, *American Sphinx*, New York, Vintage Books, 1998; Michael P. Zuckert, *The Natural Rights Republic*, Notre Dame, IN., University of Notre Dame Press, 1996; Joseph J. Ellis, *Founding Brothers*, New York, Vintage Books, 2002; Daniel L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York, New York University Press, 2002; Lenni Brenner (éd.), *Jefferson and Madison on Separation of Church and State*, Fort Lee, N. J., Barricade Books, 2004; Bernard Cottret, *La Révolution américaine*, Paris, Perrin, 2004; Richard B. Bernstein, *Thomas Jefferson*, Oxford, UK, New York, Oxford University Press, 2005; Steven Bullock et Carson Holloway, *Founding Principles of the United States*, Belmont, CA, Thomson Wadsworth, 2006; Alan Gibson, *Interpreting the Founding*, Lawrence, Kan., University Press of Kansas, 2006; Nathaniel Philbrick, *Le Mayflower*, Paris, JC Lattès, 2006; Daniel L. Dreisbach, Mark D. Hall et Jeffrey H. Morrison, *The Forgotten Founders on Religion and Public Life*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2009.

⁴⁰⁹ Pour une étude récente voir Alan Gibson, *Interpreting the Founding*, 2006.

⁴¹⁰ Michael P. Zuckert, *The Natural Rights Republic*, p. 7.

au Dieu de l'Ancien Testament, il n'est pas jaloux : il accorde des droits fondamentaux – «la vie, la liberté, la recherche du bonheur». Il leur donne aussi, d'après d'autres sources souvent citées à l'époque, la liberté de conscience. Cette liberté, âprement défendue par Jefferson, Madison et Washington, entre autres, se résume à ceci : un droit fondamental et inaliénable d'adorer d'autres dieux ou de les ignorer tous⁴¹¹.

On notera au passage un lieu commun qui perdure, la croyance en un mouvement homogène des Lumières hostiles à la religion; et la représentation négative d'un Dieu judéo-chrétien.

Karen Armstrong, auteure d'un ouvrage de synthèse historique sur les rapports entre religion et politique, a récemment proposé une lecture résolument séculière de la Révolution américaine. Selon elle, la conception du monde et la philosophie politique des Pères fondateurs n'étaient nullement chrétiennes, mais appartenaient clairement au déïsme des Lumières :

Les leaders de la Révolution – George Washington, John et Samuel Adams, Thomas Jefferson et Benjamin Franklin, par exemple – la vécurent comme un événement séculier. C'était des rationalistes, des hommes des Lumières, inspirés par les idéaux modernes de John Locke, par la philosophie écossaise du sens commun ou encore l'idéologie radicale des Whigs. Ils étaient déistes⁴¹².

En revanche, les convictions rationalistes de cette élite se seraient clairement distinguées du reste de la population des colonies anglaises de la seconde moitié du XVIII^e siècle, laquelle demeurait sous l'emprise de la religion chrétienne :

Mais les Pères fondateurs de la République américaine venaient d'une élite aristocratique et leurs idées restaient atypiques. La grande majorité des Américains étaient des calvinistes et ne se reconnaissaient pas dans cette mentalité rationaliste. De fait, bon nombre d'entre eux considéraient le déïsme comme une idéologie satanique⁴¹³.

L'auteure insiste beaucoup sur ce mélange parfois confus dans un univers dual de représentations au sein de la population, oscillant entre le

⁴¹¹ Denis Lacorne, *De la Religion en Amérique*, p. 207-208.

⁴¹² Karen Armstrong, *Le Combat pour Dieu. Une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Paris, Seuil, 2005, p. 142.

⁴¹³ *Ibid.*

christianisme et les Lumières, au point où il serait difficile de discerner la sécularité et la religiosité des motifs révolutionnaires :

Ceux qui choisirent de se battre pour l'indépendance furent aussi bien motivés par les vieux mythes et rêves millénaristes du christianisme que par les idéaux séculiers des Fondateurs. En fait, il est difficile de séparer le discours religieux du discours politique. Les idéologies séculière et religieuse se mêlèrent de façon créatrice pour permettre aux colons – qui avaient pour l'Amérique des espérances largement différentes les uns des autres – d'unir leurs forces contre la puissance impérialiste de l'Angleterre. Nous rencontrerons une alliance analogue entre un idéalisme séculier et un idéalisme religieux dans la Révolution islamique en Iran (1978-1979), qui fut également une déclaration d'indépendance contre un pouvoir impérial⁴¹⁴.

En outre, elle précise que même l'élite eut recours à un discours faisant référence aux valeurs et aux représentations judéo-chrétiennes : «Mais si les hommes d'Églises sacralisaient la politique, les dirigeants laïcs de leur côté utilisaient le langage de l'utopie chrétienne⁴¹⁵.» Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il y avait une bonne dose de christianisme dans cette révolution qu'elle décrit par ailleurs comme un phénomène séculier. Or, il nous semble que sa propre description démontre le contraire. Elle-même précise que «la religion joua donc un rôle clé dans la création de la première république séculière moderne»⁴¹⁶.

Pour Karen Armstrong, indépendamment des convictions et des interprétations religieuses de la population, la Révolution peut être pertinemment qualifiée de «séculière» parce que telle était l'intention des Pères fondateurs. Ce focus exclusif sur une seule catégorie sociale nous semble problématique. Cette approche limitative ne rend pas compte de l'ensemble du mouvement révolutionnaire sans considérer qu'elle demeure silencieuse sur la contribution du christianisme sur la philosophie politique de plusieurs Pères fondateurs. Surtout, celle-ci néglige l'impact de l'un de ces importants réveils

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 146.

religieux qui a précédé de peu la Révolution américaine et qui ponctue périodiquement l'histoire des États-Unis depuis quatre siècles⁴¹⁷.

Selon cette lecture séculière de l'événement révolutionnaire, les dirigeants aux convictions séculières bien établies auraient eu recours à un langage religieux pour se rallier la population dans une perspective de «campagne de relations publiques» et de mobilisation politique de la population. À sa décharge, il convient de préciser que la *Déclaration d'indépendance* fut proclamée en temps de guerre civile au sein d'une population très divisée sur le camp à choisir. Il y avait un besoin pressant des belligérants d'obtenir l'appui de l'opinion publique laquelle pouvait décider de l'issue du conflit. Les indépendantistes avaient donc tout intérêt à rendre le projet de souveraineté des colonies le plus séduisant possible.

On peut certes douter de la validité d'une interprétation exclusivement séculière de la Révolution américaine centrée sur l'élite dirigeante, mais quand bien même elle serait historiquement fondée, elle passe, selon nous, à côté de l'essentiel, à savoir la *réception culturelle* de l'événement, c'est-à-dire la façon dont il a été pensé et compris par la majorité de la population. En d'autres termes, même si la connaissance des affiliations philosophiques ou religieuses des Pères fondateurs n'est certainement pas en elle-même dépourvue d'intérêt, elle n'en demeure pas moins secondaire au regard de l'importance que revêt *la façon dont la Révolution a façonné la culture politique américaine*. En effet, quand bien même que la rédaction de la *Déclaration d'indépendance* fut le fait des vues pénétrantes des gentilshommes raffinés de l'élite, celles-ci ne deviennent *politiquement significatives et mobilisatrices* que lorsqu'elles rentrent en consonance avec les convictions de la population – considération particulièrement importante lorsque l'on doit mener à terme une révolution contre la première armée du monde avec seulement l'appui du tiers de la population des colonies.

⁴¹⁷ Selon certains auteurs, les États-Unis traverseraient présentement un «Fourth Awakening» religieux.

Or, indépendamment de sa source philosophique, l'interprétation *culturelle* qui s'est imposée sur les références transcendantes de la Déclaration de 1776, de même que celle du Premier Amendement, s'inscrivaient, l'une et l'autre, dans l'esprit de la population, dans le prolongement de l'héritage chrétien et dans le sens d'un droit à la liberté religieuse. On ne peut donc pas s'appuyer sur le déisme de certains Pères fondateurs pour justifier, deux siècles plus tard, une interprétation laïciste des rapports entre l'Église et l'État.

Plusieurs Pères fondateurs se sont exprimés sur l'importance cruciale de la religion pour assurer le succès et la pérennité de l'expérience démocratique américaine. Pour John Adams, il était clair que «our constitution was made only for a moral and religious people. It is wholly inadequate to the government of any other»⁴¹⁸. George Washington, quant à, lui reconnaissait que «whatever may be conceded to the influence of refined education on minds of peculiar structure, reason and experience both forbid us to expect that national morality can prevail in exclusion of religious principle»⁴¹⁹. Selon Michael P. Zuckert, «[b]oth Locke and Jefferson [...] insisted that modernist liberal politics required the support of religion»⁴²⁰. Et Thomas Jefferson d'écrire dans ses *Notes on Virginia*: «And can the liberties of a nation be thought secure when we have removed their only firm basis, a conviction in the minds of the people that these liberties are the gift of God ? That they are not to be violated but with his wrath⁴²¹?» Ainsi, non seulement on ne percevait aucune incompatibilité entre religion et liberté, mais on estimait que l'une et l'autre allaient *nécessairement de pair dans un renforcement mutuel*. Même une interprétation lockéenne ou de droit naturel de la *Déclaration d'indépendance* n'invalide pas l'idée selon

⁴¹⁸ John Adams, «Letter to Officers of First Regiment, Oct. 11, 1798», *The Works of John Adams*, Boston, Little Brown, 1854, IX, p. 229.

⁴¹⁹ George Washington, *The Writings of George Washington*, Washington, U. S. Government Printing Office, 1931-1944, p. 229.

⁴²⁰ Michael P. Zuckert, *The Natural Rights Republic*, p. 201.

⁴²¹ Thomas Jefferson, «Notes on Virginia, Query XVIII», dans Merrill D. Peterson (éd.), *Thomas Jefferson : Writings*, New York, Literary Classics of the United States, 1984, p. 289.

laquelle la modernité américaine repose en définitive, dans le passé comme aujourd'hui, sur la croyance en Dieu.

Par voie de conséquence, le principe de non-établissement d'une religion nationale n'a jamais signifié, ni dans l'esprit des Pères fondateurs ni dans celui de la population, que la nation n'était pas culturellement ou socialement chrétienne; ni que la séparation de l'*État* et de l'Église aurait impliqué la séparation de la *société* et de l'Église, encore moins, la déchristianisation de la nation. Une telle lecture a été greffée deux siècles plus tard sur le moment révolutionnaire par les tenants de l'école séculariste. La clause de non-établissement concerne uniquement l'*État*. C'est un dispositif constitutionnel pragmatique et *non idéologique* sur les institutions étatiques.

2.2. La religiosité de la culture politique américaine

La Constitution des États-Unis est muette sur le christianisme. Elle ne s'en réclame en aucune façon. En vertu du texte constitutionnel, on ne peut prétendre à une reconnaissance quelconque de la Tradition judéo-chrétienne. Par contre, comme nous l'avons vu, la *Déclaration d'indépendance*, dès sa toute première phrase réfère explicitement au Créateur. En fait, on retrouve quatre mentions d'une Transcendance, diversement nommée, dans la *Déclaration* de 1776. On ne peut nier l'extrême importance du document, ni le relativiser au regard de celui de 1787. Nul ne peut nier que la *Déclaration* soit aussi importante que la *Constitution*, tant du point de vue juridique, historique que symbolique. C'est la *Déclaration d'indépendance* de 1776 qui donne naissance à la Nation et *justifie son existence*. Elle donne à la Nation *sa raison d'être*. Le propre de la constitution est autre, son registre répond à une finalité distincte, fixer l'aménagement des pouvoirs, notamment entre l'exécutif, le législatif et le judiciaire. Il relève davantage de la catégorie des *moyens* que de la *fin* : «The Declaration, suggests Lincoln, or the truths and principles of the

Declaration, state the ends, the Constitution the means, of the American political life⁴²².»

En plus de la constitution, chaque pays possède une culture politique. Fruit des traditions, elle se compose de toute une série de *rituels politiques*, souvent non codifiés, que l'on perpétue plus ou moins consciemment. Selon les pays, les serments d'allégeance sur un livre saint, les inscriptions, devises consacrées sur la monnaie, les prières précédant l'intronisation des personnalités politiques ou la tenue de délibérations d'élus, les formules de conclusion des discours à la Nation, les lieux et les moments du calendrier où les allocutions publiques sont prononcées et la façon dont elles se déroulent, tous ces éléments hautement symboliques de la *culture politique* ponctuent la vie d'une Nation. On peut également inclure dans la culture politique, *l'interprétation* qu'une société fait de son histoire nationale et de ses institutions étatiques.

Au regard de ces considérations, nous pouvons conclure qu'il y a en fait *deux types de reconnaissance du fondement transcendant* de la modernité américaine. La première reconnaissance est celle de la *Déclaration d'indépendance*; la seconde, de la culture politique américaine.

En effet, si la *Constitution des États-Unis* peut être interprétée comme un document séculier, notamment dans l'ajout du Premier Amendement sur le non-établissement d'une religion, l'herméneutique de la *Déclaration d'indépendance* est beaucoup moins claire. Les partisans d'une lecture séculière du moment révolutionnaire ne manquent pas de souligner les convictions déistes, historiquement incontestables, de nombreux Pères fondateurs. Par contre, au regard des rituels et des coutumes politiques, la culture politique américaine offre, depuis ses toutes premières origines, une coloration chrétienne indéniable.

À cet égard, l'intronisation présidentielle de janvier 2009 était exemplaire : non seulement elle fut le fait des démocrates, historiquement plus

⁴²² Michael P. Zuckert, *The Natural Rights Republic*, p. 13.

circonspects sur la question religieuse que leurs adversaires républicains, mais les prières du rituel, loin d'être inclusives, c'est-à-dire destinées à une divinité générale non définie laissant à chacun le soin d'investir le concept selon ses conceptions religieuses propres, se réfèrent explicitement, et à plusieurs reprises, au Christ. En revanche, le président Obama, dans son discours d'intronisation, précisa que la République américaine était ouverte à toutes les convictions religieuses, chrétiennes, juives, musulmanes et athées. Illustration et traduction concrète du principe de reconnaissance de la religion majoritaire assortie de la liberté religieuse pour tous :

Le serment sur la Bible prononcé par chaque président des États-Unis à son entrée en fonction en présence d'un rabbin, d'un pasteur et d'un évêque concentre, dans la formule rituelle, foi et prière. Ce «classique» de la vie politique américaine place symboliquement l'autorité politique dans une relation à une transcendance⁴²³.

Quelques mois plus tôt, le parti démocrate alla même jusqu'à soumettre ses candidats à la présidence à une batterie de questions sur le rôle que jouent leurs convictions religieuses dans leurs vies. De manière générale, plusieurs autres éléments témoignent de l'acceptation publique et sans complexe des convictions religieuses de la culture politique américaine. Les sessions du congrès sont précédées par une prière. La légende *In God we trust* figure sur la monnaie nationale. Les discours présidentiels se terminent avec la formule consacrée *God bless America*. Le vœu d'allégeance renvoie formellement à Dieu : «I pledge allegiance to the flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands, *one nation under God*, indivisible, with liberty and justice for all.»

Cette culture politique est chrétienne. Doit-on s'en surprendre? Pour le meilleur et pour le pire, la culture informe toujours les institutions. Aussi volontaire que l'on puisse désirer être, on ne peut aseptiser les institutions sociales, car celles-ci sont habitées par des hommes et des femmes qui leur donnent vie. Même à travers un processus démocratique – surtout à travers un

⁴²³ Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, p. 57.

processus démocratique, puisque celui-ci devrait refléter les préférences de la majorité – l’histoire et le nombre s’expriment. Les préjugés, les valeurs, les représentations sociales et les conceptions du monde vont forcément se manifester à travers les institutions de l’État. S’en surprendre étonne donc⁴²⁴.

Dans son ouvrage sur l’identité américaine, Samuel P. Huntington rappelle que la religion civile des États-Unis «enables Americans to bring together their secular politics and their religious society, to marry God and country, so as to give religious sanctity to their patriotism and nationalist legitimacy to their religious beliefs»⁴²⁵. Loin d’évacuer la religiosité de la sphère publique, on y retrouve l’idée selon laquelle

central to it is the proposition that the American system of government rests on a religious base. It presupposes a Supreme Being. The views of the framers of the Constitution that the republican government they were creating could survive only among a people imbued with religion and morality have been endorsed and repeated by subsequent generations of American leaders⁴²⁶.

Ce credo *n’est pas nouveau*, il n’est pas le résultat d’une conjoncture politique créée par les pressions récentes de la Révolution conservatrice des dernières décennies. Il habite plutôt la personnalité nationale *depuis la fondation du pays*. Déjà, au XIX^e siècle, Alexis de Tocqueville observait que «les Américains confondent si complètement dans leur esprit le christianisme et la liberté, qu’il est presque impossible de leur faire concevoir l’un sans l’autre»⁴²⁷. Il concluait que

[l]a religion [...] doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques [...] Ils la croient nécessaire au maintien des institutions républicaines. Cette opinion n’appartient pas à une classe de citoyens ou à un parti, mais à la nation entière; on la retrouve dans tous les rangs⁴²⁸.

De même l’historien Thomas Nipperdey :

⁴²⁴ Croire le contraire procède de l’idéal d’extraction absolu de l’idéologie séculariste et de son positivisme, c’est-à-dire d’une dissociation entre faits et valeurs.

⁴²⁵ Samuel P. Huntington, *Who are We?*, p. 103.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁴²⁷ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 278.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 272.

[D]ans l'Amérique de la révolution démocratique, en raison de la présence d'Églises protestantes indépendantes (*freikirchliche*) dans les premiers temps et de la constante imprégnation chrétienne de la vie sociale jusque très avant dans le XX^e siècle, il n'y a pas eu d'opposition entre christianisme et démocratie, pas de séparation entre l'Église et la révolution, et qu'au contraire les revendications religieuses et démocratiques se rejoignaient⁴²⁹.

Cette conviction s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Elle a été récemment exprimée par la Conférence épiscopale de l'Église catholique qui soulignait

the crucial role God's sovereignty has played in the architecture of American politics. While the founders were a blend of Enlightenment rationalists and traditional Christians, generations of Jews, Muslims, other religious groups and non-believers have all found a home in the United States. This is so because the tolerance of our system is rooted in the Jewish-Christian principle that even those who differ from one another in culture, appearance and faith *still share the same rights*⁴³⁰.

De telles institutions politiques se référant à Dieu ne seraient donc pas de nature à porter préjudice aux adhérents d'autres affiliations religieuses ou aux athées *parce qu'ils bénéficient des mêmes droits et de la même liberté de conscience et de religion* que tous les autres citoyens. Le principe moderne de non-discrimination est donc respecté.

Ce n'est que dans les années 1960⁴³¹, lorsque importé de l'Europe, le sécularisme commença à s'infiltrer dans le tissu culturel de la société

⁴²⁹ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 191.

⁴³⁰ United States Conference of Catholic Bishops, *Living the Gospel of Life : A Challenge to American Catholics*, 1998, III-16. Les italiques sont des évêques.

⁴³¹ Sur la sécularisation en Grande-Bretagne, on retrouve deux thèses récentes et partagées dans la littérature. Selon Callum Brown, la sécularisation du pays ne remonterait en fait qu'aux années soixante, alors que pour Hugh McLeod un processus de sécularisation se rapprochant à celle du continent aurait été discernable dans la période allant de 1870 à 1914. Toutefois, résume Andrew Prescott, «même s'il subsiste encore des controverses quant à l'étendue et au caractère de la sécularisation de la Grande-Bretagne du XIX^e siècle, tous les spécialistes semblent s'accorder sur un point : c'est que les libres penseurs et les laïcs anticléricaux ont peu influencé la situation britannique». Si cela est vrai, si la thèse de Callum Brown qui fait remonter la sécularisation en Grande-Bretagne aux années soixante est fondée, cela signifierait que ce pays, les États-Unis et le Québec aurait connu une entrée du sécularisme dans leurs cultures approximativement au même moment – soit les années soixante. Cf. Andrew Prescott, «Laïcité et sécularisation en Grande-Bretagne», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 142; Callum Brown, *The Death of Christian Britain*, London, Routledge,

américaine qu'émergea une interprétation *laïciste* de la séparation entre l'Église et l'État qui parut d'ailleurs à l'origine saugrenue : en modifiant l'interprétation commune de la clause de non-établissement comme une garantie de neutralité entre diverses confessions chrétiennes, la gauche avança une interprétation de la neutralité désormais investie d'une mission de purification de la zone publique de toute expression religieuse. Pour une majorité d'Américains, cette tentative a été perçue comme une provocation et surtout comme une violation intolérable de leur droit fondamental à la liberté religieuse, principe de base sur lequel avait été édifiées non seulement la République issue de la Révolution de 1776, mais les premières communautés de croyants qui avaient précisément fui la Vieille Europe et gagné les rives du Nouveau Monde dans l'espoir de pouvoir vivre conformément à leurs convictions religieuses sans l'immixtion des autorités publiques. Le laïcisme violait le Premier Amendement de la *Constitution* de 1787 et heurtait la culture politique américaine telle qu'elle avait toujours été pratiquée. Il était doublement contraire à l'intelligence des institutions et aux traditions les mieux établies. Il était un *produit d'importation* et a été effectivement perçu comme tel. La population eut l'impression que l'intelligentsia et *l'establishment* politico-culturel sous influence européenne tentaient d'amender l'identité américaine. Il n'est alors pas étonnant que le laïcisme ait été rejeté dans un climat fiévreux d'indignation et de véhémence. Introduit par la Contre-culture, la propagation du sécularisme, en particulier au sein de l'intelligentsia et de la classe politique, a été l'élément déclencheur d'un mécontentement populaire et la source d'un réalignement politique qui culminera dans la Contre-révolution conservatrice des années quatre-vingt. Les conservateurs américains ne cherchaient donc pas à évangéliser «l'Amérique», mais récusait sa déchristianisation.

2001; et Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, London, McMillan, 2000.

2.3. Synthèse des composantes de la modernité américaine

Cette modernité repose sur quatre principes fondamentaux :

1. En dépit des apparences, une séparation du temporel et du spirituel plus tranchée et plus nette qu'en France – car le politique aux États-Unis n'interfère pas dans la sphère religieuse comme en France pour réduire l'exercice de la liberté religieuse, par exemple la loi française sur les symboles religieux ostentatoire dans les écoles de la République. Par l'intermédiaire de *Bill of Rights*, la séparation américaine est plus respectueuse de l'autonomie de la société civile que son équivalent français.

2. Une référence *officielle* des pouvoirs publics à un théisme abstrait, *cependant dégagée de tout enracinement confessionnel*. Cette invocation à une divinité générale et inclusive ne s'exprime jamais sous la vêtue d'une religion particulière, car cela porterait atteinte au principe du «mur de séparation» :

Les présidents américains invoquent un «Dieu» culturellement situé, mais confessionnellement peu défini. Ils manipulent des symboles et des citations bibliques, mais intentionnellement filtrés en fonction d'un subtil dosage qui vise à rassembler un maximum d'Américains, au-delà des rattachements religieux particuliers⁴³².

3. Ce théisme officiel est cependant *culturellement* informé sous la forme d'une interprétation judéo-chrétienne. Cette distinction entre un théisme *officiel* et un judéo-christianisme *culturel* est fondamentale. Les «God bless America», «one Nation under God», «In God We trust» ou les prières publiques sont inclusifs, mais *situés culturellement* dans leur réception, dans la compréhension que le grand public a d'eux.

4. Une insertion des minorités dans le credo national à travers une lecture religieuse de l'histoire de la Nation. C'est sans doute là l'un des éléments les plus extraordinaires de la modernité américaine : les minorités sont *intégrées religieusement* dans l'imaginaire collectif et la mystique nationale de la «Shining City Upon the Hill». À titre d'exemple, la guerre de Sécession a

⁴³² Sébastien Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, p. 47.

souvent été comprise comme la punition pour le péché de l'esclavage; l'émancipation des Noirs et la lutte pour les droits civiques, comme un Nouvel Exode. Si la symbiose des juifs à la culture américaine est aussi réussie, tant pour les juifs *que pour la culture d'accueil*, c'est parce que la judéité et l'expérience tragique de la Shoah comme expression du totalitarisme athée entrent en résonance avec la fibre judéo-chrétienne des États-Unis. Ce mode d'intégration des immigrants est radicalement différent de celui qui prévaut en France et témoigne du caractère éminemment transcendant de la modernité américaine et de son interprétation religieuse des droits fondamentaux.

En guise de résumé, le modèle américain se caractérise par une séparation stricte – ni reconnaissance, ni financement, mais incompétence intégrale du temporel en matière religieuse – entre l'État et les multiples dénominations religieuses, mais *non entre Dieu et l'État* et certainement pas entre les droits fondamentaux et «le Créateur». La souveraineté de Dieu est reconnue tant par les textes fondateurs de la Nation et les discours politiques que par les rituels ponctuant la vie et la culture américaines.

3. LA LAÏCITÉ À LA FRANÇAISE

La France offre un modèle très différent d'articulation du politique et du religieux. Si différent en fait que, comme nous le verrons, il représente une exception très nette tant en Europe qu'en Occident, voire du point de vue du droit international. Ce paradigme est désigné en France par la notion de *laïcité*⁴³³. Elle représente un produit très spécifique à l'histoire de la France des

⁴³³ La littérature consultée au sujet de la laïcité française : Jean-Michel Ducomte, *La Laïcité*, Toulouse, Milan, 2009; Jean Baubérot, *Une laïcité interculturelle*, Paris, Éditions de l'Aube, 2008; Guy Haarscher, *La Laïcité*, Paris, PUF, 2008; Philippe Nemo, *Les Deux Républiques françaises*, Paris, PUF, 2008; Patrick Weil (dir.), *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2007; Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007; Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, Paris, Perrin, 2006; Xavier Darcos, *L'État et les Églises*, Paris, Odile Jacob, 2006; Jean Baubérot et Michel Wieviorka (dir.), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005; Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005; Jean-Paul Willaime, *Europe et*

deux derniers siècles. «[L]a laïcité demeure le trait le plus original de l’histoire politique française⁴³⁴», nous dit Claude Nicolet.

Avant d’explorer la définition de ce concept et la lecture distincte des droits qui en découlent, l’évolution de celle-ci au cours du dernier siècle et les remises en cause dont elle est l’objet depuis quelques années, notamment par le président Sarkozy, il convient de situer les grands traits de la conjoncture historique qui a présidé à sa naissance.

3.1. Contexte historique de son émergence

Le contexte historique français d’où émergera la Révolution de 1789 est tout autre de celui de son homologue américain⁴³⁵. Contrairement au pluralisme religieux des États-Unis, le confessionnalisme d’État domine en France. Depuis la révocation de l’Édit de Nantes par Louis XIV en 1689, l’Église catholique exerce son hégémonie spirituelle sur le royaume. Si le principe de distinction entre les pouvoirs temporel et spirituel existe, l’alliance du trône et de l’autel converge vers une vision homogène et intégrale de la société.

Siècle de remise en cause générale, le XVIII^e siècle des Lumières va cependant contester progressivement le pouvoir de l’Église sur les âmes et promouvoir la liberté de conscience. L’Église, en raison même du monopole qu’elle exerce, devient la cible des critiques. Elle est l’ennemie à abattre. Le

religions, Paris, Fayard, 2004; Jacques Robert, *La fin de la laïcité ?*, Paris, Odile Jacob, 2004; Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, Paris, Seuil, 2004; Nicolas Sarkozy. *La République, les religions, l’espérance*, Paris, Cerf, 2004; Henri Pena-Ruiz, *Qu’est-ce que la laïcité?*, Paris, Gallimard, 2003; Michel Winock, *La Belle Époque*, Paris, Perrin, 2002; Bernard Ardura, Gérard Cholvy et Cardinal Billé, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte*, Paris, Seuil, 2001; Denis Pelletier, *Les Catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997; Claude Nicolet, *L’Idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994.

⁴³⁴ Claude Nicolet, *L’Idée républicaine en France (1789-1924)*, p. 484.

⁴³⁵ Nos sources bibliographiques sur la Révolution française : Frédéric Bluche, Stéphane Rials et Jean Tulard, *La Révolution française*, Paris, PUF, 2009; Jean Tulard, *La France de la Révolution et de l’Empire*, Paris, PUF, 2007; Michel Winock, *1789, l’année sans pareille*, Paris, Perrin, 2004; Michel Vovelle, *La Chute de la monarchie 1787-1792*, Paris, Seuil, 1999; Albert Soboul (dir.), *Dictionnaire de la Révolution française*, Paris, PUF, 1989; François Furet, *La Révolution, tome I*, Paris, Hachette Littératures, 1988; François Furet, *La Révolution, tome 2*, Paris, Hachette Littératures, 1988; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; Alexis de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

divorce avec les philosophes est consommé. On exhibe son athéisme avec fierté comme l'expression ultime de la maturité intellectuelle. La collusion du clergé avec la monarchie depuis le baptême de Clovis, pour conjoncturelle qu'elle soit, crée, en raison de son ancienneté immémoriale, une représentation culturelle d'un lien *nécessaire* entre les deux institutions. Dans l'imaginaire social de la France des XVIII^e et XIX^e siècles, les deux allégeances sont indissociables : être royaliste, c'est être catholique et, inversement, être républicain, c'est être athée.

Pourtant l'édifice avait commencé à se fissurer au moins un siècle avant le déclenchement de la Révolution. À la suite de Paul Hazard⁴³⁶, Thierry Boutet voit la mutation culturelle essentielle se produire au tournant du XVIII^e siècle :

Un nouveau cadre mental se met donc en place. Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, symboliquement dans les années 1680 où le Sacré-Cœur apparaît à Marguerite-Marie, la culture demeure profondément inspirée par l'Évangile. Celui-ci a été pendant mille ans une puissance vivifiante pour la culture occidentale. Les luttes entre le pape et les monarques européens, l'abominable XIV^e siècle, les désordres de la Renaissance, la Réforme et les guerres de Religion ont brisé cet élan. Mais comme la marée demeure haute longtemps, le reflux ne fait pas sentir ses effets immédiatement. Tout commence à bouger sous le règne de Louis XIV, après la Fronde, dont certains ont écrit qu'elle était une révolution française sans l'idéologie [...] le ressort puissant que constituait la lente évangélisation de la culture occidentale est brisé⁴³⁷.

3.2. L'humanisme de la laïcité française

Dans son livre *Europe et religions*, Jean-Paul Willaime a proposé une définition de la laïcité à la française qui a le mérite de la concision et de l'exactitude. Désignant celle-ci comme une «laïcité d'abstention», il l'énonce comme la «conception selon laquelle les options religieuses et philosophiques des citoyens ne relèvent que de la sphère privée et ne doivent en aucun cas être mentionnées dans la sphère publique»⁴³⁸. Une autre définition intéressante a été

⁴³⁶ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Livre de Poche, 1994.

⁴³⁷ Thierry Boutet, *L'Engagement des chrétiens en politique*, Toulouse, Privat, 2007, p. 58.

⁴³⁸ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, p. 121-122.

proposée par Charles Taylor et Jocelyn Maclure. L'intérêt de celle-ci est de bien relever ses diverses composantes :

Le modèle républicain attribue à la laïcité la mission de favoriser, en plus du respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience, l'émancipation des individus et l'essor d'une identité civique commune, ce qui exige une mise à distance des appartenances religieuses et leur refoulement dans la sphère privée⁴³⁹.

Le rapport Stasi, rédigé dans le contexte du débat sur les symboles religieux dans les écoles de la République, a proposé, lui aussi, une formulation de la conception française de la laïcité. Celle-ci présente un double intérêt. D'abord, elle apparaît dans un document des plus officiels remis au président de la République; ensuite, elle est récente puisqu'elle date de la fin de 2003. Ce rapport propose donc une formulation actualisée de l'interprétation française de l'agencement qui doit présider aux relations entre les Églises et l'État :

L'État n'impose ni ne contraint; il n'y a ni credo obligé, ni credo interdit. La laïcité implique la neutralité de l'État; il ne doit privilégier aucune option spirituelle ou religieuse. Se fondant sur le principe d'égalité, l'État laïque n'accorde de privilège public à aucun culte et ses relations avec ceux-ci sont caractérisées par la séparation juridique. La liberté de culte permet à toutes les religions l'extériorisation, l'association et la poursuite en commun de buts spirituels. Ainsi comprise, elle s'interdit toute approche antireligieuse. Pas plus qu'il ne défend un dogme religieux, l'État laïque ne promeut une conviction athée ou agnostique. De même, le spirituel et le religieux doivent s'interdire toute emprise sur l'État et renoncer à leur dimension politique. La laïcité est incompatible avec toute conception de la religion qui souhaiterait régenter, au nom des principes supposés de celle-ci, le système social ou l'ordre politique⁴⁴⁰.

On y retrouve une définition de la laïcité particulièrement élaborée, et qui a manifestement mûri depuis plus d'un siècle, notamment depuis l'adoption de la Séparation de 1905. D'emblée, on y précise que la laïcité française n'est

⁴³⁹ Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 46.

⁴⁴⁰ *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, dit Rapport Stasi, selon le patronyme de celui qui a présidé ses travaux, Bernard Stasi. Ce rapport a été remis au président de la République le 11 décembre 2003, cf. [en ligne] < <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>>, p. 13 (consulté le 9 août 2010).

dirigée contre aucune religion. Le Rapport y revient d'ailleurs à plusieurs reprises pour ne pas prêter flanc à l'accusation fréquente d'être hostile aux religions, particulièrement lorsqu'il énonce explicitement que la laïcité «s'interdit toute approche antireligieuse». Succède ensuite l'énumération des grands principes fondateurs de cette laïcité : neutralité de l'État, égalité des citoyens, séparation, liberté de religion. La laïcité veut en outre se prémunir contre un second reproche familier, celui d'être la philosophie politique des athées et des agnostiques : «[L]'État laïque ne promeut pas une conviction athée ou agnostique.» Enfin, le texte définitionnel se conclut par une mise en garde contre ce que l'on pourrait qualifier de «religions politiques» : la République accepte toutes les religions dans la mesure où celles-ci sont privatisées : «Laïque est la communauté politique en laquelle tous peuvent se reconnaître, l'option spirituelle demeurant affaire privée⁴⁴¹.» La question immédiate consiste alors à se demander quelle définition de l'espace public sera retenue.

De prime abord, cette définition est assez consensuelle pour définir la modernité politique, car elle repose sur *le principe fondamental de la double autonomie* – celle du politique et celle du religieux. De manière générale, la plupart des sociétés occidentales pourraient même y souscrire, y compris les États-Unis. La dissension advient dans l'interprétation des concepts fondamentaux – neutralité, égalité, séparation, liberté religieuse, etc., – et chacun le fait à la lumière de son expérience historique et des acteurs religieux présents dans la société. Le diable est dans les détails.

Il y a toutefois un élément digne de mention, lourd d'interprétation divergente, qui ne pourrait pas être accepté par la plupart des pays occidentaux. Il s'agit de la dernière phrase : «La laïcité est incompatible avec toute conception de la religion qui souhaiterait régenter, au nom des principes supposés de celle-ci, le système social ou l'ordre politique.» Le problème, ce sont ces trois mots : «le système social». Ils illustrent en partie l'objet du litige.

⁴⁴¹ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 23.

L'interprétation française privilégie une approche des relations entre l'État et les Églises où la *ligne de démarcation* de la séparation passe entre le religieux d'une part, et l'État *et la société*, d'autre part. La sphère publique s'identifie à l'État. Il en découle nécessairement une obligation de privatisation de la conviction religieuse. À l'opposé, le modèle américain, et en cela la plupart des sociétés occidentales, font passer la ligne de démarcation entre l'État d'une part, et la société civile de l'autre. Autrement dit, les religions appartiennent à la société civile.

En somme, en raison de leur histoire distincte, le modèle américain est orienté vers *l'isolement de l'État*, alors que le système français est axé sur *l'isolement des Églises*. Le paradigme américain est motivé par le souhait de maximiser la liberté et l'autonomie de la société civile. Ce dégagement de la société civile de l'État, c'est ce que les Américains appellent «liberté». C'est une liberté *par rapport à l'État*⁴⁴². Au contraire, l'histoire de France, après la Révolution, a été interprétée comme une conquête de la liberté contre le monopole de l'Église. Il fallait donc *isoler l'Église* de l'État et de la sphère publique pour que la liberté puisse triompher. Il en a historiquement résulté deux cultures politiques et religieuses divergentes : aux États-Unis, une méfiance à l'égard de l'État; en France, tout à l'opposé, la suspicion s'est portée sur l'Église jadis et sur l'islam aujourd'hui. L'exemple de l'islam est singulièrement éclairant puisque la crainte n'origine nullement d'une islamisation de *l'État*, mais bien de certains secteurs de la *société* française. La laïcité est alors sollicitée et instrumentalisée pour dissocier la société d'une propagation des valeurs propres à l'islam. Dans la perspective offerte par la version américaine, une telle instrumentalisation serait culturellement impensable et juridiquement inadmissible parce que la «séparation» vise précisément à *protéger la société* contre ce type d'interférence et d'initiative des pouvoirs publics.

⁴⁴² Il en va de même pour l'économie dans la perspective américaine.

Cette divergence d'interprétation de la séparation en matière religieuse vaut autant pour le domaine économique. Aux États-Unis, pour invalider l'intervention des pouvoirs publics; en France, pour la justifier au nom de la justice sociale, voire pour accroître la performance économique. Autre exemple pour illustrer que la liberté religieuse n'est pas un droit fondamental parmi d'autres, mais bien *le* droit par excellence, le socle fondationnel de tous les autres droits fondamentaux et *le fondement de la modernité elle-même*. Porter atteinte au droit à la liberté religieuse équivaut à remettre en cause la modernité. De l'interprétation retenue des rapports que doivent entretenir les Églises et l'État découlent des interprétations divergentes, sinon conflictuelles de la modernité. La question religieuse est sous-jacente à l'essence même de la modernité.

En quoi consiste la singularité française? Et en quoi se distingue-t-elle de sa version américaine? Encore une fois, pour comprendre ce que recouvre l'idée de laïcité en France, il faut comprendre ce contre quoi elle a dû lutter pour naître, évoluer et finalement s'imposer à l'ensemble de la nation comme *la* formulation adéquate et désirable. La laïcité américaine est purement «procédurale» ou «institutionnelle», c'est un simple mécanisme juridique pour assurer la liberté religieuse et la bonne entente entre citoyens aux convictions spirituelles diverses. Tout à l'opposé, la spécificité française consiste en ce qu'elle est porteuse d'une idée forte et *substantielle* de citoyenneté. Paradoxalement, il s'agit là d'un legs involontaire du catholicisme :

Contre l'Église catholique, accoutumée à informer, sinon à diriger, la société civile et l'État, le refus de la transcendance ne pouvait être réduit à une simple convention. Ayant à s'imposer, la République devait comparaître devant le tribunal d'une opinion que lui assignaient ses propres principes. C'est pourquoi il lui fallait à toute force s'appuyer sur une série de démonstrations adaptées aux divers publics qu'elle devait conquérir et convaincre. En d'autres termes, la laïcité à la française ne pouvait être ce qu'auraient peut-être souhaité les premiers «amis de la liberté», une séparation amiable du temporel et du spirituel, l'établissement de la liberté religieuse. La religion à laquelle elle était affrontée ignorait la liberté, faisait même de son sacrifice, individuel et

collectif, sa gloire. Il fallait donc à la République une doctrine propre, fondée sur autre chose qu'une convention axiomatique⁴⁴³.

Ainsi, contrairement à ce que l'on présume généralement, et surtout contrairement à ce que la définition proposée par la commission Stasi laisse entendre, la laïcité française ne se réduit pas à la simple neutralité de l'État, mais à son engagement dans la société civile pour un projet de société spécifique, presque métaphysique. Elle représente d'abord et avant tout un *contre-projet* au catholicisme. Et comme l'Église, cette vision du monde sera un *universalisme*. C'est seulement à la lumière de la finalité «métaphysique» de la laïcité à la française que l'on peut comprendre l'extrême importance accordée à l'école publique obligatoire et gratuite. Calquée sur la pratique de l'Église, la laïcité hexagonale a recours au moyen de l'institution scolaire pour libérer les esprits de l'obscurantisme religieux et élever les enfants de la République par *la raison universelle*. La laïcité française correspond à un projet d'émancipation située au-dessus des religions, lesquelles sont réduites à des traditions *particulières*, à un enfermement dans le *communautarisme*. En dépit de ses dénégations contemporaines, la laïcité française présuppose une représentation foncièrement négative du fait religieux comme d'un phénomène *antérieur* à la raison. Comme le soulignent Charles Taylor et Jocelyn Maclure cette conception porte préjudice au principe fondamental de l'autonomie moderne :

D'abord, l'idée sous-jacente selon laquelle la raison peut accomplir sa fonction émancipatrice uniquement si elle est dégagée de toute foi religieuse est très contestable. Il y a tout lieu de penser qu'une personne peut faire usage de sa raison dans la conduite de sa vie tout en adhérant à des croyances religieuses ou spirituelles. Ensuite, les risques que cette valeur d'émancipation entre en conflit avec l'égalité morale et la liberté de conscience des citoyens sont très élevés. L'État laïque, en œuvrant à la mise en distance de la religion, adopte la conception du monde et du bien des athées et des agnostiques et, conséquemment, ne traite pas avec une considération égale les citoyens qui font une place à la religion dans leur système de croyances et de valeurs. Cette forme de laïcité n'est pas neutre par rapport aux convictions fondamentales qui

⁴⁴³ Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*, p. 487.

permettent aux individus de donner un sens et une direction à leur vie. Or, l'engagement véritable de l'État en faveur de l'autonomie morale des individus implique que les individus soient reconnus comme souverains quant à leurs choix de conscience et qu'ils aient les moyens de choisir leurs propres options existentielles, que celles-ci soient séculières, religieuses ou spirituelles⁴⁴⁴.

À son tour, la finalité émancipatrice justifie l'interventionnisme et le volontarisme de l'État : «L'émancipation laïque ne se réduit donc pas à un dispositif juridique minimal, ni à la simple abstention de l'État. Elle appelle bien plutôt une juste mesure de ses champs d'intervention⁴⁴⁵.»

La laïcité n'est donc pas aussi neutre qu'elle le prétend ou qu'elle le pense. Une neutralité authentique présupposerait une *laïcité de désengagement de la société civile*, alors que le modèle français vise précisément à faire passer tous les Français – et aujourd'hui de manière toute particulière, tous les nouveaux arrivants – à l'école de la République dans une entreprise publique d'homogénéisation et d'ingénierie sociales. Certes, la laïcité d'aujourd'hui a incontestablement évolué, elle a perdu pour beaucoup de sa «religiosité» et de son militantisme qui la caractérisaient sous la Troisième République. Néanmoins, au début du XXI^e siècle, elle demeure résolument attachée à son universalisme et à sa volonté opiniâtre de refouler le religieux dans la seule sphère privée. L'universalisme est ainsi compris comme zone publique protégée de toutes contaminations religieuses. Alain Renaut y voit la spécificité par excellence du modèle français :

Ce [...] qui a déterminé la version nationale de l'idée laïque, c'est la conviction que, pour se tourner vers ce qui est commun à tous les hommes, l'État était appelé à se placer radicalement *par-delà* leurs différences culturelles et philosophiques. Ces différences s'en sont trouvées jusqu'à nos jours situées hors de la sphère publique⁴⁴⁶.

Notre opposition à la mise sous tutelle de la société civile a été très bien résumée par Guy Haarscher : «En un sens, les défenseurs de la laïcité «ouverte»

⁴⁴⁴ Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, p. 43.

⁴⁴⁵ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 10.

⁴⁴⁶ Alain Renaut dans Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, p. 19.

demandent simplement que les deux faces de la médaille laïque, soient considérées : un État séparé des Églises, des Églises libres par rapport à l'État⁴⁴⁷.» L'auteur, qui est par ailleurs un adepte de la formulation française, voit très bien que l'élément de contestation de l'interprétation hexagonale réside en sa réticence à respecter le second volet de la laïcité. Autrement dit, la laïcité française est à sens unique.

Pour ses défenseurs, cette version *substantielle* et *morale* du républicanisme français ne contrevient pas au principe de neutralité de l'État. Ainsi, pour Guy Haarscher, «la laïcité républicaine suppose au contraire une école et un État porteur d'une idée *forte* de citoyenneté, et s'accommode mal de l'idée selon laquelle l'initiative en matière de valeurs morales pourrait être en quelque sorte entièrement absorbée par la société»⁴⁴⁸. De même, Henri Pena-Ruiz, l'un des plus ardents militants de la laïcité hexagonale, reconnaît que la République entend promouvoir des valeurs citoyennes fortes :

La neutralité confessionnelle de l'État laïque ne signifie pas qu'il soit désormais indifférent à toute valeur et à tout principe. Bien au contraire. En effet le choix simultané de la liberté de conscience fortifiée par une instruction émancipatrice, de l'égalité des droits déclinés dans tous les registres de l'affirmation et de l'expression de soi, de l'universalité d'un espace de référence et des biens promus pour tous, n'a rien d'une dévitalisation relativiste de l'État compris comme Cité politique⁴⁴⁹.

Ce qui frappe dans ces citations, c'est l'idée de l'*émancipation* qui les imprègne. Trois des plus grands historiens français de l'Ancien Régime, de la Révolution et de l'Empire ont trouvé une formulation particulièrement adéquate pour résumer les points de vue respectifs de la droite et de la gauche au sujet de la déclaration du 26 août 1789. Du même coup, elle résume assez bien les deux positions majoritaires associées aux paradigmes américain et français. La gauche française, écrivent-ils, «est moins soucieuse de prémunir les droits de l'homme contre un pouvoir imparfait que de bâtir rationnellement un pouvoir

⁴⁴⁷ Guy Haarscher, *La Laïcité*, p. 84.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁴⁹ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 24.

parfait à partir des droits de l'homme»⁴⁵⁰. Pour les Américains, la révolution américaine est un point d'*arrivée*. Pour les adhérents à la Révolution française, celle-ci représente un point de *départ*. L'école est instrumentalisée pour achever la Révolution française, pour la mener à son terme. Il y a dans le modèle français, une volonté d'*extraction* de l'étroitesse du particularisme religieux pour se hisser au niveau de *la raison universelle*. Comme le souligne Henri Pena-Ruiz, «[l]a place dévolue à la raison, dans l'idéal laïque, est donc essentielle»⁴⁵¹, et sans équivalent dans le modèle américain. La laïcité doit rendre possible les conditions de cette *élévation*.

L'universalisme français se pose ainsi en opposition au communautarisme. Henri Pena-Ruiz précise que l'«espace laïque ainsi conçu ne se construit pas par addition des différents “collectifs”, mais par mise en valeur d'un plan de référence qui les transcende [...]»⁴⁵². Dans la même perspective, Jacques Chirac affirme que «[l]a République est composée de citoyens; elle ne peut être segmentée en communautés. Devant le risque d'une dérive vers le communautarisme [...]»⁴⁵³. C'est peut-être Alain Finkielkraut qui a exprimé avec le plus de passion et de clarté *l'humanisme et l'universalisme français* dans un article particulièrement engagé qui a fait date, publié dans *Le Monde* en 1989⁴⁵⁴. Observant que «[c]eux qui ne soutiennent pas le tchador au nom de la transcendance, le font au nom de la différence», il dénonce le renversement complet de la philosophie française des droits de l'homme, de la dénaturation de sa quête généreuse d'universalité au profit de l'enfermement étroit des particularismes culturels et religieux :

La classe, écrit-il, devient une juxtaposition de tribus, et son abstraction mettant la science à l'abri du pluralisme culturel, les professeurs de

⁴⁵⁰ Frédéric Bluche, Stéphane Rials et Jean Tulard, *La Révolution française*, p. 48.

⁴⁵¹ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 113.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵³ Jacques Chirac, «*Lettre de mission adressée à M. Bernard Stasi, médiateur de la République*, le 3 juillet 2003, par Jacques Chirac», en annexe du livre d'Alain Renaut et d'Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, p. 174.

⁴⁵⁴ Alain Finkielkraut, «Voiles. La sainte alliance des clergés», *Le Monde*, 25 octobre 1989, p. 2.

lettres ont désormais pour mission d'enseigner à chacun la différence de l'autre. Au lieu d'initier les élèves à cette part de la culture qui transcende les coutumes, ils raconteront les coutumes : au lieu de parler des œuvres qui éclairent l'humanité sur sa condition, ils parleront de la kippa à celles qui portent le voile [...] le monde commun des hommes sera ainsi sacrifié à la plus haute valeur que reconnaisse notre siècle finissant : le respect de l'Autre⁴⁵⁵.

Ces exemples illustrent le rôle humanisant et universalisant qui devrait, selon lui, être attribué à l'école républicaine. Il dénonce la «France tribale» et la «ghettoïsation» qu'il oppose à «la lumière de l'espace public». Il rappelle qu'en France, «[c]'est contre le pouvoir des tribus que s'est constitué la pensée des droits de l'homme»⁴⁵⁶. Il conclut par une condamnation sans appel :

Dans la conjoncture où nous vivons, le retournement des droits de l'homme contre l'école laïque et contre la culture comme monde commun n'est pas seulement philosophiquement grotesque et moralement condamnable. C'est un crime politique que nous paierons très cher demain⁴⁵⁷.

On peut s'inscrire en faux contre cette interprétation de la modernité ou en être critique; *on doit toutefois reconnaître qu'elle ne manque pas de grandeur par la double motivation noble qui l'anime*. Premièrement, parce qu'elle est en effet tout orientée vers une égalité théorique et symétriquement parfaite de tous les citoyens. Deuxièmement, parce qu'elle véhicule une conception élevée de la raison qui transcende les particularismes des hommes pour les unir dans la reconnaissance réciproque et la célébration de leur commune humanité. L'humanisme français – car c'est bien d'humanisme dont il s'agit, c'est-à-dire d'une haute vision de la dignité humaine par delà nos différences conjoncturelles – est poussé par une aspiration légitime de préserver un *lien social substantiel* qui l'apparente au républicanisme de la civilisation gréco-romaine. En effet, pour les tenants de cette interprétation, la laïcité française se justifie par sa volonté de dépasser les apories du confessionnalisme d'État et du «communautarisme» libéral. Le premier porterait l'odieux d'être

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*

discriminatoire, c'est-à-dire de porter préjudice à l'égalité éthique de tous les citoyens, alors que le second représenterait une forme de capitulation du social, de renoncement au bien commun en consentant passivement à l'éclipse de la sociabilité. Bref, à l'encontre du républicanisme, le libéralisme se traduirait par une valorisation excessive de l'individualisme et un émiettement de la communauté nationale en une multitude de communautés particulières – le communautarisme. Le «libéralisme anglo-saxon», en particulier, signerait la perte irrémédiable de l'universel. L'État, incarnation du vivre-ensemble, s'effacerait devant les particuliers :

Or il existe deux façons de bafouer cette neutralité. Soit en privilégiant ouvertement ou insidieusement une confession particulière. Ouvertement, avec la religion d'État; insidieusement, avec le régime concordataire. Soit en laissant l'espace public entièrement investi par les confessions, aux droits égaux certes, mais avec pour double limite l'exclusion discriminatoire des convictions athées ou agnostiques, et le risque d'une disparition des références communes sous la mosaïque des particularismes ainsi reconnus et consacrés⁴⁵⁸.

Nous sommes donc en présence de deux conceptions diamétralement opposées des droits de l'homme. Dans la conception américaine, elle exprime l'autonomie de la société civile; dans le paradigme français, mis en relief par les citations de Finkelkraut et de Pena-Ruiz, la victoire de la raison universelle identifiée à la prédominance de la sphère publique contre l'enfermement particulier des appartenances culturelles *et religieuses*. Dans le modèle français, le religieux est appelé à être transcendé par la raison et c'est sur cette dernière que les droits de l'homme prendront appui. À l'opposé, dans l'interprétation américaine, c'est le religieux ou le Créateur qui est source des droits de la personne. *Deux fondements distincts : deux interprétations divergentes.* Le conflit interprétatif est inévitable, à moins de distinguer deux modernités différentes.

En présence des deux arguments fondamentaux qui structurent tout le plaidoyer de la laïcité française – la nécessité de préserver *l'égalité éthique* des

⁴⁵⁸ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 25.

citoyens et la *menace du communautarisme* –, nous avons d’ores et déjà répondu en deux temps au premier, en soulignant que le modèle français n’est pas aussi neutre qu’il le prétend et qu’une authentique neutralité devrait, selon nous, inclure le respect de l’autonomie des Églises et de la société civile. Or, toute proposition en ce sens est vivement décriée par les tenants de la laïcité à la française. À titre d’exemple, Pena-Ruiz dénonce «le nom trompeur de ‘laïcité ouverte’»⁴⁵⁹ de même que Caroline Fourest et Fiammetta Venner s’opposent à ce qu’elles désignent par le vocable de «laïcité molle»⁴⁶⁰.

L’argument de l’universalisme, en revanche, mérite toute notre attention. Nous avons déjà exprimé la sympathie et l’écho que ce souci d’une sociabilité commune suscite en nous. À notre époque de grande diversité, Finkelkraut est pleinement justifié de souligner les risques d’éclatements réels du tissu social. L’approche libérale, selon laquelle c’est précisément l’attachement de tous à la liberté qui représenterait le fondement du lien social, n’est guère non plus satisfaisante. *Il doit effectivement y avoir autre chose que la seule liberté pour fonder et entretenir le lien social.* Néanmoins, la préoccupation légitime du bien commun, aussi valable et importante qu’elle soit, ne doit s’exprimer ni au détriment des droits fondamentaux ni en violation de la liberté religieuse. Les révolutionnaires de 1789 et, à leur suite, les militants de la laïcité à la française, ont été conduits à un républicanisme substantiel parce qu’ils s’étaient détournés de l’Église qui unissait jusqu’alors les citoyens dans des références communes. Au contraire, les Américains, aussi farouchement libéraux qu’ils puissent être, n’ont jamais renoncé à leur Tradition judéo-chrétienne. Le christianisme cimente la nation autant que la liberté. Il en va tout autant des Polonais. Deuxième endroit privilégié d’un vouloir-vivre ensemble, la culture, c’est-à-dire la langue, une mémoire collective, l’appartenance de tous à une histoire dans laquelle on se reconnaît, des expériences communes qui ont jalonné l’histoire d’une nation. C’est, pour

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Caroline Fourest et Fiammetta Venner, *Tirs croisés*, Paris, Calmann-Lévy, 2003, p. 295.

beaucoup, dans la *tradition religieuse* et la *culture nationale* que les hommes se rassemblent et se reconnaissent.

Ce n'est donc pas l'aspiration à l'universel en soi qui soit douteuse, mais *le lieu* – raison universelle, religion, culture – où elle prend forme et plus encore, *la manière* dont elle peut s'exprimer. En aucun cas, devrait-elle être interpellée pour cautionner l'étouffement de la liberté religieuse. Il semble, pour notre part, que la tradition française vulnérabilise son universalisme et son interprétation des droits de l'homme en les investissant tout entiers dans un fondement unique, la raison seule – et pas n'importe quelle raison, mais bien la raison *abstraite*. *Elle se prive ainsi du renforcement que pourraient représenter les traditions religieuses*. En outre, ce serait une erreur de réduire les religions au fidéisme, comme si celles-ci s'apparentaient à un seul sentiment ou à l'irrationalité. La raison naturelle de la doctrine sociale de l'Église, par exemple, pourrait aussi conforter la raison républicaine. Nous verrons au prochain chapitre que la liberté religieuse se justifie d'abord sur le plan de la raison naturelle dans la position magistérielle.

Notons au passage qu'il résulte de ces modernités des modes distincts d'ascension sociale et de réalisation de soi. Pour l'Américain, le succès financier et l'accomplissement religieux; pour le Français, l'élévation à la raison universelle⁴⁶¹.

Pour les tenants de l'école française, le modèle américain porte gravement préjudice au principe de neutralité parce qu'il se réfère, tant au niveau de ses textes législatifs que des rituels qui ponctuent la vie politique américaine, au Créateur, à Dieu et à la Bible. La justification américaine porte au moins sur deux arguments. Premièrement, elle repose sur la distinction entre le *fondement* et la *pratique* des droits. En modernité américaine, les droits ont un ancrage incontestablement transcendant, mais libre à chacun de pratiquer ce droit de liberté de conscience à sa guise. Il ne contraint personne à croire ou à pratiquer une religion. Chacun est libre de pratiquer ou non le culte de son

⁴⁶¹ Et l'Allemand, la haute culture de la *Bildung*.

choix. Non seulement les tribunaux protègent la liberté de conscience ou de religion pour tous – juifs, catholiques, protestants, athées et agnostiques – mais elle est profondément enracinée dans la culture et fait l’objet d’un respect quasi religieux. Deuxièmement, l’État s’estime incompétent en matière religieuse, il se doit de respecter l’autonomie de la société civile. Tout à l’opposé, pour les Américains, la laïcité française n’est pas neutre, car elle exerce une tutelle sur la société civile qu’elle entend façonner à son gré.

La France et les États-Unis représentent, chacun à sa façon, une certaine *religion civile*⁴⁶². Du point de vue des Français, celle-ci porte atteinte à la neutralité américaine; inversement, du point de vue américain, la religion française rend caduque la neutralité dont elle se réclame. La première religion civile procède de la Tradition judéo-chrétienne et la seconde, de la raison abstraite de l’universalisme des Lumières. Tant et aussi longtemps que l’on raisonne en termes de modernité au singulier, on endosse le point de vue de sa modernité comme la seule interprétation universellement recevable et on n’arrive pas, fort logiquement, à saisir le point de vue de l’autre.

On pourrait peut-être résumer en soutenant que le modèle français est effectivement plus neutre que son homologue américain du point de vue du *fondement* ou de sa *justification*, mais qu’il l’est beaucoup moins du point de vue de sa *pratique effective*. La liberté religieuse est plus restrictive en France qu’aux États-Unis, comme en attestent les débats et les lois sur les symboles religieux à l’école ou le port du voile. Des mesures similaires seraient sacrilèges aux États-Unis. Elles ont d’ailleurs suscité l’incompréhension outre-Atlantique. Jean Baubérot le dit à sa façon: «Ce n’est pas la laïcité qui est incompréhensible, pas du tout [...] Ce qui fait problème à l’“étranger”, [...] c’est d’abord la confusion entre laïcité et religion civile-franco-républicaine⁴⁶³.»

⁴⁶² «Par ce concept, nous désignons les phénomènes de *piété collective*, les multiples façons dont se sacralise l’être-ensemble d’une collectivité donnée. Il s’agit d’une forme non-religieuse de sacré [...].» Cf. Jean-Paul Willaime, «La Religion civile à la française et ses métamorphoses», *Social Compass*, vol. 40, no 4 (1993), p. 571.

⁴⁶³ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, p.179.

Pour notre part, il nous semble que si les principes abstraits auxquels se réfère chacun des deux paradigmes ne sont pas d'importance négligeable, il n'en demeure pas moins vrai qu'en définitive, ce sont les résultats concrets qui comptent davantage.

Tous les concepts clés liés à la notion française de laïcité, tels qu'universalisme et égalité, ne prennent tout leur sens qu'à la lumière de leur fondement, de leur source justificatrice. Pour Claude Nicolet qui a étudié l'idée républicaine française, il ne fait aucun doute que tout le système hexagonal procède du «refus conscient de toute forme de transcendance»⁴⁶⁴.

[L]a République, en fin de compte, repose sur le refus conscient de toute forme de transcendance. En tant que régime politique, sans doute; mais elle n'est pas seulement un régime, puisqu'elle construit et détermine elle-même l'individu comme la société. Ce refus de transcendance sera donc aussi large et aussi complet que possible, et débordera la politique au sens étroit du mot [...] Il ne s'agit pas, bien entendu, de prendre parti autoritairement sur les problèmes religieux, sur l'existence ou la nature de Dieu : des républicains ont le droit de croire ou de ne pas croire. Il s'agit de définir une démarche mentale et politique qui rende inutiles ou inadéquates les questions de ce genre, de trouver un terrain nouveau sur lequel elles n'ont pas de compétence. Le seul moyen, en fin de compte, est de se mettre d'accord sur la part respective de Dieu (ou de la métaphysique) et de l'homme. Il n'est pas question seulement, on le voit, de liberté de cultes, d'égalité civile ou de neutralité : il faut mettre vraiment l'homme à la source et au centre de toute nécessité⁴⁶⁵.

La reconnaissance d'une transcendance ou d'une religion particulière porterait atteinte à tout l'édifice laïque. Henri Pena-Ruiz rend bien compte de la conception française lorsqu'il écrit que «[...] nulle conviction spirituelle ne doit jouir d'une reconnaissance, ni d'avantages matériels ou symboliques dont la détention serait corollaire de discrimination»⁴⁶⁶. En un mot, l'«espace laïque n'est donc pas plus pluriconfessionnel que mono-confessionnel : il est non

⁴⁶⁴ Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*, p. 484.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 484-485.

⁴⁶⁶ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, p. 21.

confessionnel»⁴⁶⁷. Formulation polie pour indiquer l'expulsion des religions hors de l'espace public dans une volonté de neutralisation de celui-ci.

3.3. Une idéologie hostile à l'Église

Les Lumières françaises et ses héritières, la Révolution française et la Troisième République, ont représenté des courants de pensée et la mise en place de politiques hostiles à l'Église : «Avant d'être politique, la Révolution française traduit dans la cité une révolution anthropologique ou métaphysique commencée bien avant elle⁴⁶⁸.» C'est dans le cadre de cette mouvance philosophique qu'il faut situer la laïcité française. Telles sont ses racines idéologiques. Preuve, une fois de plus, que la laïcité française n'est pas neutre, mais qu'elle procède d'une conception spécifique de l'homme et du monde. Sa prétention est universelle, mais son enracinement s'inscrit clairement dans le sillage d'une tradition particulière. Ce serait donc une erreur de voir dans l'œuvre des séparatistes français une volonté d'instituer par l'intermédiaire de la laïcité des rapports entre les Églises et l'État qui fassent justice aux deux parties. Leur objectif ne consiste pas à assurer l'autonomie respective de l'État et des religions, mais plutôt à garantir l'indépendance des pouvoirs publics tout en faisant barrage à l'Église catholique – la seule parmi les divers cultes capable de représenter une menace à la toute-puissance de l'État. Fait hautement révélateur, Bernard Oudin raconte, dans sa reconstitution des étapes ayant conduit à la Séparation de 1905, qu'

un certain nombre d'adversaires de l'Église se refusent à abandonner les pouvoirs de contrôle que leur donne le concordat. Ils s'effraient à l'idée que les évêques puissent être à l'avenir nommés par Rome et non plus par le gouvernement français. Bref, ils se situent autant, sinon plus, dans la tradition gallicane de la monarchie française que dans l'héritage de la philosophie des Lumières⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁶⁹ Bernard Oudin, *Aristide Briand*, p.127.

De même, cet auteur, commentant une première version du projet de Séparation, dira d'Émile Combes : «Son objectif est, à l'évidence, de séparer les Églises et l'État, mais en laissant les premières sous le contrôle, voire sous la dépendance du second⁴⁷⁰.» Voilà une conception pour le moins bizarre de la Séparation. Finalement, faute de pouvoir conserver une tutelle minimale de l'État sur l'Église, la version qui triomphera acceptera le principe de la Séparation, mais *assortie d'une neutralisation de la sphère publique*. Par conséquent, la version définitive sera *asymétrique*. Loin de consacrer le principe de la double autonomie, elle garantit celle de l'État, mais en limitant toutefois celle des religions.

Plus d'un siècle après la Séparation et plus de deux siècles après la *Constitution civile du clergé* de la Révolution française, cette réticence de l'État à reconnaître la pleine et entière liberté à l'Église peut étonner, voire indigner. Il convient cependant de replacer ces événements dans leurs contextes, et notamment dans la longue durée de l'histoire de France. Autrement, il y a danger d'anachronisme. L'historien Michel Vovelle observe que cette intrusion de l'État dans la sphère spirituelle ne traduit pas *nécessairement* un esprit d'hostilité ou une volonté délibérée de nuire aux intérêts de l'Église. Certes, la Révolution française et la Troisième République seront anticléricales et parfois, virulemment. Mais cela n'explique pas tout. Une autre dimension de la question doit être prise en considération : la lourdeur du passé, les habitudes fortement ancrées dans les usages les mieux établis, et donc les moins perceptibles. Pour les politiques comme les ecclésiastiques à l'époque de la Révolution française, la souveraineté des deux sphères n'est pas acquise; l'Église recherche autant l'appui des pouvoirs publics que l'État s'estime légitimement autorisé, dans le sillage de la tradition gallicane, à légiférer le domaine ecclésial :

Si la nationalisation des biens du clergé a rendu comme inévitable un réexamen complet des rapports de l'Église et de l'État, il serait bien inexact toutefois de réduire à cette composante le problème religieux sous la Constituante et la Législative. Tout d'abord parce qu'il semblait

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.129.

aux Constituants juste et naturel de s'occuper de ces problèmes. Même les incroyants ne sont pas effleurés par l'idée d'un État laïcisé : pétris de gallicanisme, ils se jugent en droit de modifier les structures de l'Église de France, comme ses rapports avec Rome [...] On ne doit donc pas exagérer l'agressivité ou la volonté profanatoire des Constituants[...] ⁴⁷¹.

Parce que la Séparation, d'abord celle de 1795 sous la Première République, puis la seconde, celle du 9 décembre 1905, sous la Troisième République, sont motivées dans leurs grandes lignes par une idéologie hostile à l'Église – et non par un désir de concorde nationale comme aux États-Unis lors de l'adoption en 1791 du Premier Amendement –, la sécularisation comprise comme déchristianisation devient, aux yeux des adeptes de la «laïcité», un complément indispensable à la laïcisation. C'est dire que ceux-ci ne distinguent pas l'anthropologie, le social et l'institutionnel. *Leur séparation de l'Église et de l'État ne se pense pas comme distincte de celle de l'Église et de la société.* Tout est amalgamé en bloc. La laïcisation devient synonyme de sécularisation. La tâche à accomplir est alors simple : *il faut réduire l'influence sociale de l'Église pour qu'advienne le règne de la liberté :*

Or ce processus politique et juridique [de la «laïcité»] a consisté à imposer à la société française une succession de lois laïcisatrices toutes dirigées contre l'Église catholique. Car la laïcité, dans l'esprit et la pratique de ses fondateurs, ne signifiait nullement la neutralité religieuse de la puissance publique : c'était alors une œuvre militante, une œuvre de combat contre le catholicisme et son influence en France ⁴⁷².

Ainsi, dès son implantation la Séparation fut idéologisée, elle constituait très clairement, et dans l'esprit de tous, un outil de combat et une lutte de pouvoir contre une communauté religieuse spécifique. La Révolution française et son héritière, la Troisième République, ne seront pas neutres sur la question religieuse :

Quelle révolution antérieure à la bolchévique est plus anti-chrétienne que la Révolution française? Même à son début, dans sa phase la plus

⁴⁷¹ Michel Vovelle, *La Chute de la monarchie 1787-1792*, p. 202.

⁴⁷² Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, p. 19.

modérée, elle prive l'Église catholique de la dîme, nationalise ses biens, met un terme à son indépendance de corps, redessine unilatéralement la géographie ecclésiastique, abolit totalement le clergé régulier, réduit le clergé séculier au statut de fonctionnaires élus et salariés, et persécute les ecclésiastiques qui refusent de prêter le serment d'allégeance à ces «réformes» autoritairement imposées, ainsi qu'à d'autres. Au cours des dernières phases les plus radicales, les révolutionnaires emprisonnent ou massacrent de nombreux ecclésiastiques, en pourchassent un plus grand nombre et les contraignent à se cacher ou à s'exiler, en «persuadent» d'autres encore de renoncer à leur profession «superstitieuse»; ils réécrivent le calendrier chrétien et changent les noms des lieux chrétiens, détruisent ou défigurent l'iconographie chrétienne, abattent les clochers et fondent les cloches, rebaptisent – ou débaptisent – les églises en «temples de la Raison» ou d'un certain «Être suprême»⁴⁷³.

La modernité française se conçoit comme une émancipation de l'Église – dans sa double expression de *laïcisation* et de *sécularisation*, la première relevant du politique, la seconde du corps social –, alors que les révolutionnaires américains se représentaient la modernité comme l'émancipation de la tutelle de l'État. Le paradigme est inversé.

En 1906, donc après l'adoption de la Séparation, les propos du ministre socialiste René Viviani dans le cabinet Clemenceau au Palais-Bourbon sont révélateurs des véritables intentions des pères de la «laïcité» française. Ils ont au moins le mérite de dévoiler la vérité au lieu de la dissimuler derrière le paravent de la neutralité supposée de la laïcité :

Tous ensemble, par nos pères, par nos aînés, par nous-mêmes, nous nous sommes attachés dans le passé à une œuvre d'irrégion. Nous avons arraché les consciences humaines à la croyance. Lorsqu'un misérable, fatigué du poids du jour, ployait les genoux, nous l'avons relevé, nous lui avons dit que derrière les nuages il n'y avait que des chimères. Ensemble, et d'un geste magnifique, nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus. Voilà notre œuvre, notre œuvre révolutionnaire. Est-ce que vous croyez que l'œuvre est terminée? Elle commence au contraire⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Dale K. Van Kley, *Les Origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002, p. 15.

⁴⁷⁴ Cité dans Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, p. 233.

Ce qui est vrai pour la laïcité proprement dite l'est tout autant pour l'école républicaine. Relai de la première, elle est elle aussi idéologisée : « Bien qu'ils affirment que l'école laïque respecte toutes les croyances, les fondateurs de l'enseignement républicain lui donnent une orientation idéologique⁴⁷⁵. » Jules Ferry le reconnaîtra d'ailleurs lui-même lors d'un débat parlementaire : « Nous avons promis la neutralité religieuse, nous n'avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique⁴⁷⁶. » C'est la juste définition du laïcisme. On tente en effet de neutraliser le religieux pour y substituer une philosophie, séculière certes, mais qui n'en demeure pas moins une conception du monde avec ses auteurs, ses valeurs et sa tradition et ses lieux de mémoires historiques.

Guy Haarscher, adepte du modèle français, reconnaît cependant la distinction entre deux formes de laïcités :

Il y a bien sûr, entre ces conceptions de la laïcité-séparation et le ralliement catholique à la laïcité-neutralité lors de l'élaboration de la Constitution de 1946, un abîme: dans le premier cas, l'État devient celui de tous en éradiquant le dogmatisme, l'intolérance et l'esprit de soumission, conçus comme consubstantiels à l'esprit religieux, et en particulier au catholicisme du Syllabus (1864), dans lequel Pie IX manifesta son opposition à la modernité, et du Ier concile du Vatican (1869-1870), lequel proclama le principe de l'infailibilité pontificale. Dans l'autre, l'État accède à la transcendance de l'intérêt général en ne prenant pas position sur les questions de la vie bonne, et donc en protégeant les religions tout en empêchant qu'elles ne « recolonisent » la sphère publique⁴⁷⁷.

Cet auteur distingue la *laïcité-séparation* de la *laïcité-neutralité*. La première recouvrirait une séparation assortie de l'hostilité à l'égard de l'Église. La seconde, postérieure à la Seconde Guerre mondiale, consacrerait l'avènement d'une laïcité véritablement neutre.

Trois observations s'imposent. Premièrement, Guy Haarscher est fondé d'observer une évolution non négligeable entre 1905 et 1946. La Quatrième

⁴⁷⁵ Jean Sévillia, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁷⁶ Cité dans Jean Sévillia, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁷⁷ Guy Haarscher, *La Laïcité*, p. 75.

République n'a plus le militantisme antireligieux de la Troisième⁴⁷⁸. Deuxièmement, il est tout autant vrai que les catholiques français se sont effectivement réconciliés avec la laïcité de leur pays avec l'instauration de la Quatrième République, notamment en raison de l'influence du général de Gaulle. Cependant, troisièmement, nous ne pouvons souscrire à Guy Haarscher lorsque celui-ci associe la neutralité à une définition de la laïcité comme neutralisation de l'espace public : «Dans l'autre, l'État accède à la transcendance de l'intérêt général en ne prenant pas position sur les questions de la vie bonne, et donc en protégeant les religions tout en empêchant qu'elles ne "recolonisent" la sphère publique⁴⁷⁹.» Cet interdit de «recolonisation», avons-nous argué plus haut, porte atteinte au second versant de la laïcité, l'autonomie des Églises et de la société civile. Quatrièmement, il y a incontestablement eu une évolution importante dans la pratique française de la laïcité depuis la Séparation de 1905. Néanmoins, la Loi sur l'interdiction des symboles religieux à l'école, les débats sur le voile islamique et ceux sur l'opportunité d'une référence à Dieu dans le préambule du projet de Constitution européenne dénotent des accents de «l'esprit de 1905», ils attestent que celui-ci n'est toujours pas complètement éteint. La France ne s'est toujours pas exonérée de ses démons laïcistes ni de ses relents antireligieux et anticléricalistes. En 2010, la question d'une définition claire de la laïcité pose toujours problème en France. La question est loin d'être réglée. Jacques Robert sur le débat entourant le Traité constitutionnel de l'Europe :

Cette opposition française, au début du XXI^e siècle, à une référence, dans un texte, à la religion, est en elle-même difficilement compréhensible, mais aussi singulièrement éclairante sur la persistance dans notre opinion publique – même la mieux informée – de ce vieil anticléricalisme diffus et éculé qui voit partout la main des hommes noirs penchés comme des vautours sur la République, cette gueuse

⁴⁷⁸ Mentionnons au passage que l'on pourrait également argumenter que la laïcité n'advint en France qu'en 1946, c'est-à-dire au moment où le principe est pour la première fois *constitutionnalisé*. Selon Claude Durand-Prinborgne, certains auteurs défendent cette position⁴⁷⁸. Cf. Claude Durand-Prinborgne, *La Laïcité*, Paris, Dalloz, 2004, p. 28-29.

⁴⁷⁹ Guy Haarscher, *La Laïcité*, p. 75.

moribonde. On croyait pourtant disparu un tel sectarisme obtus et dévoyé. Il allait – bien évidemment – déclencher un tollé. De toutes parts. Venant de tous les horizons⁴⁸⁰.

En revanche, la distinction binaire proposée par Guy Haarscher peut nous conduire à une typologie intéressante. Trois expressions distinctes de la «laïcité» pourraient être dégagées de l'expérience française :

1. La *séparation-hostilité* – la «laïcité-séparation» d'Haarscher – correspondrait à la Première et à la Troisième République;

2. La *séparation-confinement*, la *séparation-barrage* ou *séparation-privatisation* – la «laïcité-neutralité» d'Haarscher – où l'État est dégagé de la tutelle du spirituel, mais où la sphère publique continue à être identifiée à l'État et où les Églises sont sommées de se restreindre au seul domaine privé;

3. Ce qui nous semble être la seule et unique véritable laïcité parce que respectueuse du principe de la double autonomie de l'État et des Églises. Cette formulation porte parfois le nom de «laïcité positive». À l'opposé, les deux premières appartiennent, selon nous, au *laïcisme* parce qu'elles ne respectent pas la pleine indépendance des religions.

Ainsi, encore aujourd'hui, au lieu de restreindre le pouvoir de l'État, la «laïcité» française est instrumentalisée, par lui, pour des motifs contraires à sa nature. Elle se mue en un régime de contrainte et répression. Émanant de lui, elle devient sa créature. Inscrite dans sa dépendance, elle lui est soumise et est utilisée à ses fins. Sa fonction intrinsèque devrait être d'assurer un libre exercice de la liberté religieuse, non d'être exploitée à des fins étrangères à sa finalité. Jean-Philippe Schreiber a raison d'écrire que

[c]'est sans doute là que réside la plus forte des particularités françaises : la laïcité, depuis Jules Ferry, y est tout l'opposé d'une tolérance ou d'un simple refus, elle est un principe d'action. Elle entend émanciper l'individu de la tutelle de son groupe d'origine, défendre la fille ou la femme contre l'oppression masculine, retirer le

⁴⁸⁰ Jacques Robert, *La Fin de la laïcité?*, p. 53.

symbole qui particularise là où doit s'imposer l'uniformité de l'égalité citoyenne⁴⁸¹.

Certes, l'État a un intérêt légitime, voire une obligation de favoriser l'intégration des immigrants – «les immigrés», comme on dit en France –, mais cela n'est aucunement du ressort de la laïcité. L'État dispose d'autres moyens adéquats et équitables pour remplir cette tâche. Un usage de la laïcité incompatible avec sa vocation profonde dénature et affaiblit son fondement, lequel menace à terme les libertés fondamentales dans un État moderne de droit :

Les lois sur la séparation des Églises et de l'État, sur les biens ecclésiastiques, sur les congrégations religieuses, dans celles de leurs dispositions qui mettent hors du droit commun les biens ou les personnes ecclésiastiques, sont manifestement contraires aux principes de la liberté individuelle, de la liberté de conscience et des cultes, de la liberté d'enseignement et de l'égalité devant la loi⁴⁸².

On pourrait défendre la thèse selon laquelle la laïcité à la française représente un attrait pour les nationalismes qui ont échoué, c'est-à-dire qui n'ont pas réussi à créer un patrimoine d'appartenance et une mémoire commune suffisamment solides pour assurer le lien national et sa pérennité; la laïcité offre alors prétexte – comme jadis dans la lutte contre l'Église catholique, aujourd'hui contre l'effritement culturel – comme dispositif juridique où le corps social fonde sa cohésion pour des motifs qui sont au fond étrangers à la question religieuse. Ici, pour assurer l'intégration des immigrants, là, pour promouvoir un objectif féministe caché, c'est-à-dire des finalités qui peuvent être en elles-mêmes légitimes ou non, mais qui présentent le problème d'instrumentaliser la laïcité sur un terrain qui ne devrait pas être le sien – soit d'assurer un juste rapport entre les religions et le pouvoir public à partir du

⁴⁸¹ Jean-Philippe Schreiber, «La Laïcité dans tous ses États», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions Université de Bruxelles, 2006, p. 17.

⁴⁸² André Hauriou, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, cité dans Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, p. 19.

principe de la double autonomie. On assiste alors à un dévoiement d'une laïcité instrumentalisée pour des finalités qui lui sont totalement étrangères.

La prudence est de mise. L'État ne doit pas manœuvrer le fondement de l'ordre social sans encourir le risque grave de remettre en cause sa propre légitimité et d'ébranler sérieusement la concorde de la cité. Qu'une majorité de l'opinion publique soit favorable ou opposée à une manipulation de la laïcité ne la justifie pas pour autant. La laïcité, comme articulation du politique et du religieux fondatrice des droits de la personne, est par définition soustraite au principe démocratique.

3.4. La négation de la persécution laïque

Beaucoup plus inquiétante, la négation des persécutions religieuses de la Révolution française et de la «laïcité» de la Troisième République – et donc, le refus net d'assumer le caractère hostile, discriminatoire et répressif du pouvoir «laïque» à la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles, celui-ci étant réduit, sous la plume d'Henri Pena-Ruiz, à un processus acceptable et légitime de délaïcisation d'institutions publiques, telles que les écoles et les hôpitaux : «Ainsi, en 1905, il s'agissait de sortir d'une situation de tension et d'injustice, liée aux privilèges publics dont jouissait la religion dominante de l'époque [...] Un tel processus n'avait rien d'antireligieux⁴⁸³.» *Comme si l'on était légitimé à bafouer les droits fondamentaux pour qu'advienne le règne des droits de l'homme.*

On comprend bien que la question de la reconnaissance des persécutions laïques dépasse largement le seul intérêt des débats historiographiques habituels, mais qu'il est beaucoup plus profond, il engage la légitimité même de la laïcité : instituée pour mettre un terme aux dissensions religieuses, la «laïcité» ne pouvait tout simplement pas être intolérante et répressive, car elle ne peut pas, *par définition*, avoir reporté sur elle-même la ferveur religieuse

⁴⁸³ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 145.

qu'elle dénonçait, ce contre quoi elle s'est battue, ce qui lui a conféré une légitimité, un appui et l'espoir d'une ère nouvelle. Pena-Ruiz : «Son idéal de dignité humaine et d'élévation spirituelle [de la laïcité] n'a rien à envier aux humanismes religieux, dont elle ne partage pas les compromissions avec des logiques de domination temporelle⁴⁸⁴.» Ces faits persécuteurs sont pourtant clairement établis par l'historiographie, pour peu que l'on veuille bien les connaître⁴⁸⁵.

Dans *Les Deux Républiques françaises*, Philippe Nemo intitule l'une des sections de son ouvrage, «Le laïcisme à la française, un nouveau cléralisme»⁴⁸⁶. Selon cet auteur, nous sommes en présence d'une nouvelle religion séculière :

Ainsi, les anticléricaux fanatiques se croient non religieux parce qu'ils professent des *idées* antireligieuses («Dieu est mort», «Ni Dieu est maître»), mais ils ne se rendent pas compte que ce qui est religieux en eux, ce n'est pas leurs idées, mais leur rapport non critique au savoir et leur obsession de l'unanimité. Alors que les chrétiens savent que leurs convictions reposent sur la foi, qui suppose une démarche personnelle qui n'a rien de nécessaire ni par conséquent d'universel, les laïcistes parlent de leurs convictions comme étant hors de doute et ne pouvant être contestées que par des fous ou des monstres. On peut ainsi soutenir que les républicains de «1793», qui se veulent adversaires de la religion, ont eux-mêmes une pensée religieuse, mais en un sens proche de ce que Lévy-Bruhl appelle la «mentalité primitive». Tous ces M. Homais vivent encore le social sur le mode des solidarités traditionnelles et ne perçoivent pas la raison d'être de la liberté de pensée et d'expression dans le monde moderne [...] l'unanimisme qu'ils entendent établir par la coercition étatique n'est pas n'importe lequel; c'est, le plus souvent, le *nationalisme* issu de la tradition jacobine⁴⁸⁷.

Alors que le laïcisme se présente comme *la norme de la modernité*, pour Philippe Nemo, celui-ci n'est pas moderne; il est *prémoderne*, c'est-à-dire qu'il

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁸⁵ Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, 2006; et Philippe Nemo, *Les Deux Républiques françaises*, 2008, notamment le chapitre III où l'auteur dénonce ce qu'il qualifie de «troisième mythe» selon lequel «1793 aurait été laïque», p. 91-141.

⁴⁸⁶ Philippe Nemo, *Les Deux Républiques françaises*, p. 128.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 102.

reproduit l'aspiration holiste des communautés traditionnelles : «[L]e laïcisme, écrit-il, est une religion de substitution⁴⁸⁸.»

[L]e débat n'a jamais été entre religion et laïcité, comme on le répète en France depuis maintenant un siècle, mais entre deux religions, christianisme et millénarisme. Il n'y a pas de vraie querelle entre christianisme et laïcité, puisque la laïcité est une idée chrétienne («Rendez à César...»). Le problème ne naît que lorsque deux religions se font la guerre, ou plutôt lorsqu'une religion non laïque, le laïcisme, déclare la guerre à une religion admettant la laïcité, le christianisme⁴⁸⁹.

Finalement, on se rappellera que les premiers usages du concept de *religion politique* furent appliqués pour la première fois pour décrire la Révolution française⁴⁹⁰.

3.5. L'exception française

Militantes passionnées de la «laïcité» française, Caroline Fourest et Fiammetta Venner ont publié un livre très engagé, *Tirs croisés*. On y retrouve tout le réquisitoire du laïcisme français. Hostilité aux aumôneries catholiques dans les collèges et les lycées⁴⁹¹, au statut particulier de l'Alsace-Moselle⁴⁹², dénonciation virulente de l'opinion des personnes religieuses opposées à l'homosexualité⁴⁹³ ou à l'avortement⁴⁹⁴ ainsi que des positions adoptées par le Saint-Siège lors des grandes conférences des Nations unies⁴⁹⁵, et de l'influence du religieux aux États-Unis⁴⁹⁶. De telles analyses véhiculent une vision statique de la «laïcité», elles négligent non seulement l'évolution récente du modèle français, comme nous le verrons bientôt, sur une normalisation se rapprochant du droit international, mais également d'un souhait sans cesse grandissant de Français catholiques et musulmans pour une ouverture et une plus grande

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁹⁰ Cf. la troisième partie du troisième chapitre sur la religion politique.

⁴⁹¹ Caroline Fourest et Fiammetta Venner, *Tirs croisés*, p. 295.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 295-296.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 122 à 160.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 160 à 181.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 181 à 194.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 326 à 369.

souplesse. On retrouve dans cet ouvrage des accents d'une autre époque, celle de l'anticlérisme français répressif de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. On ne sera donc pas surpris que les deux auteures dénoncent toutes formes de reconnaissance de l'héritage chrétien dans le Traité constitutionnel de l'Europe comme «corset idéologique⁴⁹⁷» ainsi que la construction progressive d'une Europe adoptant des normes de cohabitation entre le religieux et le politique plus proche des États-Unis que la France.

Ce qui est toutefois intéressant de relever de *Tirs croisés*, c'est la «mentalité d'assiégée» qui le caractérise. Fourest et Venner ont pleine conscience de la réalité contemporaine lorsqu'elles soulignent l'exception française et le désir du Saint-Siège à ce que la laïcité française ne s'étende pas au continent:

Fragile, le modèle laïque français est une exception à l'échelle du globe. Il est même minoritaire au sein de l'Europe. Va-t-il résister à l'élargissement et à une construction européenne soumise au lobbying intensif du Vatican? [...] Son chantier prioritaire est désormais de faire en sorte, par tous les moyens, que l'Union européenne ne diffuse pas une laïcité telle que la pratique la France. Même en l'absence d'un statut consultatif, le Vatican parvient d'autant mieux à se faire entendre que Bruxelles a adopté des règles comparables à celles qui règnent à Washington⁴⁹⁸.

Il convient de souligner le caractère unique et d'exception de la laïcité française. D'abord, la France est, à notre connaissance, le *seul* État d'Europe, à se réclamer de la laïcité comme concept constitutionnel. Ensuite, Guy Haarscher rappelle également que l'interprétation française de la laïcité n'est pas protégée par le droit international⁴⁹⁹. Produit de l'histoire de France, elle ne se comprend qu'à l'aune de celle-ci, et en particulier dans son combat contre l'Église catholique :

Cette laïcité nouvelle («ouverte», etc.) n'est à vrai dire pas si neuve que cela : elle était déjà présente dans l'interprétation que donnaient les catholiques (notamment au MRP) de la laïcité constitutionnelle de 1946

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 323.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 322.

⁴⁹⁹ Guy Haarscher, *La Laïcité*, p.72.

et de 1958, c'est-à-dire dans l'idée suivant laquelle la liberté religieuse *prime* la laïcité-séparation, ce qui correspond d'ailleurs à la situation de la plupart des pays d'Europe et à l'État présent du droit international. En effet, ni la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'ONU (1948), ni la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 et ses protocoles additionnels, ni le Pacte de l'ONU sur les droits civils et politiques (1966) ne mentionnent la laïcité⁵⁰⁰.

Un survol des diverses relations États-Églises en Occident suffit pour nous convaincre de l'exception française. Nous avons amplement insisté sur les différences structurelles avec le paradigme américain. Et l'Europe alors? Si bon nombre de pays ont des Églises d'État, le modèle qui prévaut est celui d'une «laïcité de reconnaissance et de coopération» entre le temporel et le spirituel. Ce n'est qu'en France que l'on observe cette «crispation» sur la question religieuse. Observons également qu'il n'y a aucun parallèle entre religiosité ou sécularisation et laïcité. Ainsi l'Irlande où l'on retrouve une société relativement religieuse, mais dotée d'institutions laïques au sens d'un régime de séparation, alors que dans les pays scandinaves, en Angleterre et en Écosse se côtoient des sociétés civiles très sécularisées et des Églises d'État. Enfin, ce qui est autrement plus important, tous les États d'Occident, à la seule exception de la France, souscrivent au principe de la liberté religieuse *dans la sphère publique*. Phillippe Nemo a raison d'écrire que

la neutralité de l'État en matière religieuse, sans hostilité à l'égard des religions, est devenue le droit commun des démocraties occidentales partout ailleurs qu'en France. Le premier pays à avoir adopté cette laïcité-neutralité est l'Amérique [...] Cela n'empêche pas les Américains, aujourd'hui, d'être un des peuples les plus chrétiens du monde⁵⁰¹.

Comme l'écrit Alain Renaut : «Faudrait-il aussi, et enfin, prêter attention à la dimension statistique de l'exception : de fait, nous sommes à peu près les seuls, parmi les démocraties, à procéder ainsi. Avons-nous forcément raison⁵⁰²?»

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁰¹ Phillippe Nemo, *Les Deux Républiques françaises*, p. 95.

⁵⁰² Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, p. 35.

Cela n'empêche évidemment pas les laïcistes les plus convaincus, tel Henri Pena-Ruiz, de s'inscrire dans le sillage de l'aura et de la mythologie révolutionnaires :

Quant à l'argument de l'«exception française», si souvent mêlé désormais à cette remise en cause, il n'a aucune valeur probante : un fait ne démontre rien contre le droit. Et la solitude n'est pas un signe d'erreur ou d'injustice. La France était seule en 1789⁵⁰³.

Le problème, c'est qu'elle le soit toujours plus de deux siècles plus tard sur la question religieuse. Notons enfin au passage que pour ce qui est de la Séparation et des droits de l'homme, la France n'était pas seule en 1789 – la révolution américaine ayant précédé celle de la France. On retrouve ici sous la plume d'Henri Pena-Ruiz le messianisme de l'universalisme français et la mystique de la modernité au singulier qui aurait trouvé naissance en France.

3.6. Quelques définitions de la laïcité

En 2005, à l'occasion du centenaire de la Séparation française, *Le Monde* publiait *La Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle* signée par 250 intellectuels en provenance d'une trentaine de pays. La définition proposée de la laïcité comportait trois principes ou composantes. Le «respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières; non-discrimination directe ou indirecte envers les êtres humains»⁵⁰⁴.

Quelques observations. Premièrement, il nous semble que la définition gagnerait en précision si on y ajoutait «liberté de conscience *et de religion*». Certes, il est vrai que la liberté de conscience inclut celle de religion, mais il importe que le mot *religion* apparaisse dans une définition officielle de la laïcité

⁵⁰³ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 132.

⁵⁰⁴ Cité dans Jean Baubérot, *Les Laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2009, p. 4. Cf. *Le Monde*, 10 décembre 2005. On pourra retrouver le texte de la *Déclaration* et des éléments du débat associés à celle-ci dans Jean Baubérot, *L'Intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006, p. 247-265.

afin de la prémunir d'une interprétation restrictive limitée à l'athéisme ou à l'agnosticisme.

Deuxièmement, la formulation de la seconde composante est malaisée et imprécise. Les religions font partie de la société civile. Elles ne peuvent donc se situer hors d'elle. Par contre, cette définition est fondée si l'on veut signifier qu'aucune religion ne peut prétendre englober la totalité du corps social. Toute société civile a ses minorités religieuses et toutes ont un droit égal à la liberté religieuse.

Troisièmement, le *grand* mérite du second élément consiste à inclure les «philosophies particulières». En effet, trop souvent, la laïcité est confinée à la prise en compte de la seule question religieuse. Or, comme nous le verrons au chapitre sept, «Les modernités en débat», la question laïque doit être élargie à la question philosophique.

Quatrièmement, la troisième composante, celle de la non-discrimination demande à être précisée, car celle-ci peut suggérer deux lectures concurrentes. Selon la première interprétation, la non-discrimination est synonyme de liberté de conscience et de religion : aucune personne ne doit être discriminée en vertu de sa conviction. Selon la deuxième version, la non-discrimination renvoie à une valeur symbolique au sens où l'entend Henri Pena-Ruiz lorsqu'il parle de «l'égalité éthique» de tous les citoyens. Le Royaume-Uni a une Église d'État, mais reconnaît la liberté de conscience et de religion à tous ses citoyens. Donc, ce pays est non-discriminatoire selon la première définition, mais il l'est en vertu de la seconde.

Au lieu de tenter de ne retenir qu'une seule et unique définition abstraite universellement acceptable de la laïcité, il est peut-être plus fécond de distinguer des acceptions distinctes de ce concept telles qu'elles se présentent au regard de la concrétude de l'histoire. Nous avons relevé dans la littérature cinq définitions différentes de la laïcité. La première étant la plus étroite et la cinquième la plus large ou la plus inclusive, elles sont présentées selon un ordre d'élargissement de leur aire sémantique.

1. La laïcité comme *laïcisme-hostilité* où *l'État milite ouvertement* contre l'Église catholique ou d'autres communautés religieuses, tel l'islam. L'État s'attribue alors une mission civilisatrice d'extirper les valeurs religieuses pour émanciper la société civile de leur joug obscurantiste. C'est la «laïcité de 1905».

2. La laïcité comme *laïcisme-privatisation* ou «laïcité d'abstention» où la neutralité est porteuse d'une valeur symbolique forte : les agents de l'État de même que l'espace des services publics, telle que l'École, ne peuvent arborer aucune appartenance religieuse. C'est l'idée d'une *neutralisation religieuse de l'espace public* et du refoulement de la conviction spirituelle dans le seul domaine privé. C'est la laïcité de la France d'aujourd'hui.

3. La laïcité comme *neutralité de l'État*. L'État ne privilégie aucune religion tout en respectant intégralement l'autonomie des communautés religieuses autant dans les sphères publiques que privées. L'État maintient une neutralité de reconnaissance, de bienveillance et de dialogue avec les diverses religions situées sur son territoire. L'Allemagne pourrait s'inscrire dans cette catégorie. L'Inde en offre également un exemple intéressant. Ce pays se réclame lui-même officiellement d'une «laïcité communautarienne»⁵⁰⁵. La laïcité n'est pas donc nécessairement incompatible avec le «communautarisme» tant décrié en France.

4. *La laïcité est simplement synonyme de respect du droit à la liberté religieuse*. C'est en ce sens que Guy Haarscher se croit autorisé d'écrire que «[l]es pays démocratiques peuvent donc être dits "laïques" au sens où ils respectent la liberté religieuse et, en général, les droits fondamentaux»⁵⁰⁶. Telle est notre position et notre définition de la laïcité. Selon cette définition, il

⁵⁰⁵ On traduit généralement «secular state» par «État laïque». L'État indien se désigne officiellement comme le «secular state» d'une nation composée de plusieurs communautés religieuses. Cf. Rajeev Bhargava, «What is Secularism For?», dans Rajeev Bhargava (éd.), *Secularism and its Critics*, Delhi; New York, Oxford University Press, 2008, p. 521: «India was never intended to be either a hyper-substantive or an ultra-procedural secular state. It was never meant to exclude every religious practice or institution from the domain of politics.»

⁵⁰⁶ Guy Haarscher, *La Laïcité*, p. 72.

importe peu que l'État se réclame ou non d'une religion, qu'il soit neutre ou pas. L'essentiel est ailleurs, dans le respect de la liberté religieuse. Ce critère seul suffit. Il y a en effet beaucoup d'États qui, tout en ayant une Église établie, tel le Royaume-Uni, ou un lien historique constitutionnellement reconnu avec une religion particulière, telle l'Italie, n'en respectent pas moins le droit à la liberté religieuse. Par conséquent, la Séparation ne constitue pas une condition nécessaire absolue à la laïcité et au respect de la liberté religieuse. Cette précision est d'autant plus importante à garder à l'esprit lorsque l'on s'adresse à un lectorat francophone qui, en raison évidemment de l'importance historique du modèle français, en vient souvent à amalgamer *laïcité* et *neutralité* comme s'il s'agissait d'un couple indissociable. En vertu de cette quatrième définition, tous les États d'Occident sont laïques, sauf la France. Enfin, soulignons le mérite de cette définition : sa simplicité et sa clarté.

5. Une acception très relâchée et très imprécise du concept de laïcité, simplement synonyme de relations Église-État à l'époque moderne. Par exemple, Pierre de Charentenay parle de «laïcité de médiation» pour désigner le type de relations informelles, similaires aux divers groupes de pression, que les Églises entretiennent avec les représentants de l'Union européenne⁵⁰⁷.

Pour les défenseurs de la laïcité à la française, la leur seule répondrait aux critères de la laïcité authentique. Ainsi, pour Henri Pena-Ruiz, «[...] la laïcité n'a pas à s'ouvrir ou à se fermer [...] La notion de *laïcité ouverte* est maniée par ceux qui en réalité contestent la vraie laïcité, mais n'osent pas s'opposer franchement aux valeurs qui la définissent»⁵⁰⁸. Il n'y aurait donc d'option que son acceptation ou son rejet :

Une telle laïcité n'est ni «dure» ni «molle»: elle correspond à l'affranchissement de la sphère publique par rapport à toute tutelle religieuse; entre un tel affranchissement et une réattribution d'emprises

⁵⁰⁷ Pierre de Charentenay, «La Charte européenne et la laïcité», *Études*, tome 395 (septembre 2001), p. 153-164.

⁵⁰⁸ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 128.

publiques à la religion, il n'y a pas de troisième voie. L'alternative est donc bien : affirmation ou négation de la laïcité⁵⁰⁹.

Selon nous, au contraire, seules les trois dernières définitions sont susceptibles d'être retenues pour se voir qualifiées du vocable de «laïcité». Les deux premières ne sont pas laïques, mais laïcistes parce qu'elles enfreignent la liberté des religions. Ce sont des laïcités idéologiques, des laïcités de combat. À notre sens, pour que l'on puisse parler de laïcité avec un minimum de cohérence tout en préservant une signification minimale du concept, il est impératif que deux principes *symétriques* soient dûment respectés : l'autonomie des Églises et des États.

On pourrait certes rétorquer qu'en vertu de ce principe de la double autonomie, la quatrième définition de la laïcité se retrouve également invalidée, c'est-à-dire que le seul respect de la liberté religieuse ne saurait suffire pour qu'un État soit reconnu comme laïque. Cette critique est pertinente. On pourrait y souscrire si une définition consensuelle de la laïcité se dégageait en ce sens. C'est une question de convention. Or, un tel consensus n'existe pas pour l'instant. Alors, un nombre très substantiel d'États en Occident ne seraient plus considérés comme laïques et l'on serait en droit d'opérer une distinction importante entre *laïcité* et *liberté religieuse*. Cela équivaldrait à la victoire de la troisième définition. Toutefois, et c'est ici la pointe de l'argumentation, la distinction serait purement *symbolique* – exactement comme pour notre analyse de la non-discrimination et de l'égalité. Car du point de vue exclusivement *fonctionnel*, même les États en Occident qui se réfèrent à Dieu, voire qui connaissent une Église établie, fonctionnent dans les faits, dans leur pratique concrète, comme s'ils étaient laïques selon la troisième définition. *L'autonomie de l'État est fonctionnelle, mais elle ne l'est pas au niveau de la symbolique*. En revanche, cela ne signifie aucunement que les symboles n'ont aucune pertinence sociale, tant s'en faut. La symbolique politique et sociale, toujours sous-estimée à notre ère du positivisme, représente une dimension majeure et

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 132.

absolument fondamentale de la vie en société. Ceci étant dit, la distinction entre *fonctionnalité* et *symbolisme* est importante et on doit la garder à l'esprit lorsqu'il s'agit d'évaluer si un État est ou non laïque.

Parallèlement, si nous croyons par ailleurs qu'il serait préférable que le régime français ne bénéficie pas de l'épithète de «laïque», c'est précisément parce que la restriction à la liberté religieuse de ce modèle n'est pas seulement symbolique et rhétorique, mais tout autant fonctionnelle. Elle affecte concrètement et très directement la vie des citoyens français comme en font foi les controverses passionnées et les législations sur le port du voile et les symboles religieux à l'école.

3.7. Laïciser la «laïcité française»?

Jean-Paul Willaime fait une observation fort judicieuse lorsqu'il rappelle que la laïcité française procède d'une rhétorique *laïciste*, alors que sa pratique est largement *laïque*⁵¹⁰. Même constat chez Pierre de Charentenay :

La laïcité vécue en France se caractérise par de multiples contacts entre l'État et les religions sur fond de séparation théorique [...] cette séparation est toujours négociée, et les accords sont nombreux [...] mais la séparation reste le dogme en vigueur, parce qu'une partie de l'opinion est très fortement attachée à cette tradition⁵¹¹.

C'est une observation qui est loin d'être banale. Il serait toutefois souhaitable que le discours officiel s'adapte alors à la réalité et que l'on cesse de cultiver l'illusion d'un modèle de laïcité en voie de désuétude. Surtout, cette clarification invaliderait les prétentions des laïcistes, tels qu'Henri Puna-Ruiz ou les auteurs de *Tirs croisés*.

Car le laïcisme, le mot le dit fort bien, est une interprétation *idéologique* de la laïcité.

⁵¹⁰ Jean-Paul Willaime, «L'Union européenne est-elle laïque?», dans Jean Baubérot et Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005, p. 338-351.

⁵¹¹ Pierre de Charentenay, *op.cit.*, p. 159.

Il semble, pour notre part, que le modèle français gagnerait à se laïciser en abandonnant sa religion civile et en souscrivant au principe d'autonomie de la société civile. La France rejoindrait alors l'interprétation commune de la liberté religieuse vue dans la perspective d'une *immunité* dont bénéficient la personne et les communautés religieuses située hors de la compétence de l'État. Or, c'est précisément dans cette direction que va la France, tant celle du pouvoir que celle qui pense.

3.8. Évolution de la laïcité hexagonale vers la norme internationale

De plus en plus de voix s'élèvent en France pour une remise en cause du laïcisme. Des personnalités de premier plan, telles qu'Alain Renaut, Jean Baubérot, Jacques Robert, Jean-Paul Willaime ou Nicolas Sarkozy. Comme l'observe Jean-Pierre Raffarin, «[à] l'approche de la célébration du centenaire de la loi de 1905, la laïcité est encore l'objet de querelles au quotidien [...]»⁵¹².

Alain Renaut s'est opposé à la loi de 2004 sur les signes religieux ostentatoires. Selon le philosophe, «la laïcité [...] mérite désormais d'être complétée ou transformée»⁵¹³. Il dénonce ce qu'il appelle «la laïcité à l'ancienne»⁵¹⁴. Face aux demandes sans cesse grandissantes de citoyens qui aspirent à pouvoir exprimer leur identité religieuse dans l'espace public, il estime que le paradigme laïciste est inadapté :

Il n'est pas certain notamment que [...] la meilleure et la seule réponse soit de réarmer la laïcité à l'ancienne, dont je ne vois pas, par la table rase qu'elle opère des différences religieuses et culturelles, comment elle pourrait fournir une réponse à ce qui [...] participe d'une demande de reconnaissance⁵¹⁵.

Renaut se prononce en faveur d'un amendement de la laïcité française afin de répondre à ce qu'il désigne par «les nouvelles demandes d'égalité [...] :

⁵¹² Entretien de Jérôme Cordelier et Catherine Pégard avec Jean-Pierre Raffarin, «Jean-Pierre Raffarin : N'ayons pas peur des religions!», *Le Point*, no 1592, 21 mars 2003, p. 98.

⁵¹³ Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, p.18.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 23-24.

être égal non pas en tant que semblable mais en tant que différent»⁵¹⁶. Quant à Alain Touraine, il ne mâche pas ses mots : «Évidemment, au nom des principes fondamentaux qui sont au cœur de l'idée de laïcité, je suis partisan d'une attaque frontale contre ce système «laïciste» qui se refuse à combiner pluralité et unité⁵¹⁷.»

Lors du débat sur la pertinence d'une *evocatio Dei* ou d'une référence aux racines chrétiennes dans le préambule du Traité constitutionnel de l'Union européenne, des intellectuels agnostiques ont critiqué l'inflexibilité de la position officielle du gouvernement français. Ainsi, Marcel Gauchet :

Les religions sont des éléments constitutifs de l'histoire et du patrimoine de l'Europe. Nous sommes en réalité devant une grosse maladresse, révélatrice d'un archaïsme philosophique et politique qui perdure hélas! [...] C'est vraisemblablement une rémanence du vieil anticléricalisme républicain qui s'est manifestée à cette occasion. Il reste une composante assez significative de la gauche française [...] Nos contemporains sont ainsi en train de prendre conscience qu'on ne se détermine jamais que par la pure raison. Qu'une partie des réalités auxquelles on adhère appartient à l'ordre de l'invisible et qu'elle n'est accessible que sur le mode de la croyance⁵¹⁸.

Des hommes politiques français ont également exprimé la nécessité de renouveler la laïcité. Ainsi, le premier ministre Jean-Pierre Raffarin : «Je crois profondément qu'il faut inventer une nouvelle laïcité pour le XXI^e siècle. Une laïcité qui ne soit pas négative [...] La laïcité signifie qu'il n'y a pas de religion d'État; elle ne signifie pas qu'il y a un athéisme d'État.» Par ailleurs, il ajoute : «Pour moi, la spécificité de l'Europe aujourd'hui, c'est la liberté religieuse⁵¹⁹.»

En 2004, le futur président de la République française, alors ministre de l'Intérieur, et donc ministre des cultes, Nicolas Sarkozy, publiait un livre particulièrement pertinent pour notre sujet, *La République, les religions*,

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁵¹⁸ Marcel Gauchet, entrevue accordée à Michel Cool. Cf. L'hebdomadaire *Témoignage chrétien*, no 2949, 18 janvier 2001, p. 6.

⁵¹⁹ Entretien de Jérôme Cordelier et Catherine Pégard avec Jean-Pierre Raffarin, «Jean-Pierre Raffarin : N'ayons pas peur des religions!», p. 98.

*l'espérance*⁵²⁰. Pour une personnalité politique française de premier plan, certaines idées exprimées dans cet ouvrage représentent indiscutablement une nouveauté en rupture avec une «laïcité d'abstention». L'importance du propos découle évidemment du statut qu'occupe l'auteur dans la vie politique française. Six éléments au moins sont dignes de mention :

1. Un déplacement de sens du concept de laïcité doit être observé.

L'auteur se prononce en effet en faveur de la *laïcité positive* :

Je crois donc en une laïcité positive, c'est-à-dire une laïcité qui garantit le droit de vivre sa religion comme un droit fondamental de la personne. La laïcité n'est pas l'ennemie des religions. Bien au contraire. La laïcité, c'est la garantie pour chacun de pouvoir croire et vivre sa foi⁵²¹.

Le passage de la laïcité à la française à la «laïcité ouverte» signifierait un ralliement à l'interprétation libérale de la laïcité, c'est-à-dire que ce serait désormais les idées de tolérance et de droit fondamental à la liberté religieuse qui prévaudraient. Comme l'écrit avec justesse Alain Renaut, «la laïcité se distingue très nettement de la tolérance libérale»⁵²². Cette prise de position écrite de Nicolas Sarkozy est cohérente avec sa subséquente campagne présidentielle du printemps de 2007 où il n'hésitait pas à se présenter à la télévision française en se définissant lui-même comme «libéral». Ce discours tranche avec son prédécesseur à l'Élysée, Jacques Chirac, qui a condamné le libéralisme⁵²³. La droite française est plus plurielle qu'on le croit souvent à l'étranger.

2. À plusieurs endroits, Nicolas Sarkozy reconnaît la contribution positive que les religions peuvent apporter à la société. Il souligne notamment qu'elles ne sont pas incompatibles avec l'aspiration à la liberté : «Je suis convaincu que l'esprit religieux et la pratique religieuse peuvent contribuer à

⁵²⁰ Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf, 2004.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 15.

⁵²² Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, p. 30.

⁵²³ Cf. *Le Figaro*, 16 mars 2005. Voir également Patrick Devedjian, *À moi le ministère de la parole!*, Paris, Éditions de l'Archipel, 2006, p. 52.

apaiser et à réguler une société de liberté⁵²⁴.» Il parle de «complémentarité⁵²⁵» entre les finalités temporelles de la République et celles, spirituelles, des religions. De même, il reconnaît l'apport positif de l'éducation catholique et l'enseignement du catéchisme comme «des valeurs qui comptaient dans l'équilibre de la société»⁵²⁶. Plus tard, une fois à la tête de la présidence de la République, Nicolas Sarkozy a tenu des propos comparables dans son discours au Palais du Latran :

Et puis je veux dire également que, s'il existe incontestablement une morale humaine indépendante de la morale religieuse, la République a intérêt à ce qu'il existe aussi une réflexion morale inspirée de convictions religieuses. D'abord parce que la morale laïque risque toujours de s'épuiser quand elle n'est pas adossée à une espérance qui comble l'aspiration à l'infini. Ensuite et surtout parce qu'une morale dépourvue de liens avec la transcendance est davantage exposée aux contingences historiques et finalement à la facilité⁵²⁷.

3. L'homme politique aimerait qu'un dialogue soit établi entre l'État et les grandes religions : «Il n'y a pas, en France, de grande tradition de dialogue entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, ce que je regrette⁵²⁸.» C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles la reconnaissance d'un dialogue permanent entre les deux pouvoirs a été l'une des trois requêtes des représentants de l'Église catholique au moment du débat sur la Constitution européenne. On voulait ainsi barrer la route à une interprétation française de la laïcité.

4. Bien qu'il soit opposé à un financement direct⁵²⁹, Nicolas Sarkozy envisage un appui quelconque aux communautés religieuses : «Il reste notamment une question à régler [...] : c'est celle du financement des grandes religions de France⁵³⁰.»

⁵²⁴ Nicolas Sarkozy, *op. cit.*, p.19.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁵²⁷ Discours de Nicolas Sarkozy au palais du Latran, 20 décembre 2007, cité dans Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, p.113.

⁵²⁸ Nicolas Sarkozy, *op. cit.*, p. 30.

⁵²⁹ *Ibid.*, p.124.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.122.

5. L'auteur exprime son désir que l'État puisse, d'une façon ou d'une autre, participer ou contribuer à la formation des ministres des cultes⁵³¹. Il ne s'agit pas ici d'une proposition désintéressée, l'auteur lui-même le reconnaît : «Cela permettrait d'assurer un enracinement national et de se protéger d'un certain nombre d'influences étrangères, notamment s'agissant de l'islam⁵³².»

6. Notons enfin ce qui nous apparaît être une contradiction dans les propos de Nicolas Sarkozy. En effet, celui-ci se réclame ouvertement à la fin de son livre de «la laïcité à la française»⁵³³, alors qu'il s'est clairement prononcé, dans les toutes premières pages, en faveur de la «laïcité positive». Or, comme nous l'avons mentionné, ces deux concepts se réfèrent, selon nous, à deux types distincts de laïcité. Incohérence de la pensée, obscurité définitionnelle ou manœuvre politicienne?

Il ne s'agit là que de quelques extraits succincts de divers auteurs pour illustrer notre propos : la parenthèse laïciste de l'histoire de France touche à sa fin.

4. LES ÉLÉMENTS DE CONVERGENCE DES DEUX MODERNITÉS

Les différences principales des deux modèles ne doivent toutefois pas occulter quelques éléments fondamentaux de convergence. Nous en avons relevé dix.

1. Les modernités américaine et française sont le berceau des droits de l'homme. À partir des États-Unis et de la France, elles vont irradier à travers le monde entier comme deux lectures concurrentes des droits, l'une théocentrique et l'autre séculière.

2. Cette entrée dans l'ère des droits de la personne advient à la même époque, à quelques années à peine d'intervalle.

3. Les deux modernités sont nées d'une révolution.

⁵³¹ *Ibid.*, p.123.

⁵³² *Ibid.*, p.125.

⁵³³ *Ibid.*, p.147.

4. À l'origine, en dépit de leurs divergences, les deux conceptions des droits de l'homme sont issues, en partie, de la philosophie du droit naturel moderne. On retrouve ce langage dans les deux *Déclarations*.

5. Par la suite, les deux modernités vont se détourner de la philosophie des droits naturels, vers des voies interprétatives opposées : la version américaine va accentuer son enracinement dans la Tradition judéo-chrétienne, alors que l'approche française adoptera une interprétation résolument séculariste.

6. À l'opposé de la très grande majorité des pays d'Occident qui ont opté pour des formules de reconnaissance et de coopération entre les Églises et l'État assorties de différents mécanismes fiscaux, juridiques ou institutionnels, les États-Unis et la France ont privilégié, selon des modalités différentes, un modèle de *séparation*. De fait, aucun de ces deux pays ne reconnaît ni ne finance un culte particulier.

7. Les deux pays ont une religion civile. *Comme si la séparation était socialement insoutenable à long terme, mais qu'elle devait s'accompagner d'une religion civile pour alléger le départage qu'elle implique et pour dédoubler l'écart ainsi créé entre l'Église et l'État par une reprise unifiante en amont.* Autrement dit, la religion civile est un baume pour que la séparation soit existentiellement tolérable.

8. Les deux modernités procèdent d'une aspiration commune, d'une intensité peu banale, à l'universalité, et à une universalité d'exportation, mais par des voix concurrentes : celle de la France, par l'abstraction citoyenne; celle des États-Unis, par un ralliement à la liberté – religieuse, politique et économique – sous la bannière de «la Cité au sommet de la Colline».

9. Plus que tout autre peuple en Occident, ils ont fait de la modernité leur identité nationale. Car le credo américain, c'est la liberté; l'identité française, l'égalité citoyenne supra-particulariste.

10. Comme cela est souvent le cas dans l'histoire des hommes, les deux modèles sont moins le fruit d'une longue élaboration délibérée du travail de la

pensée que le résultat d'une conjoncture historique particulière, de circonstances structurelles non prévues, non voulues. On s'est adapté à la nécessité circonstancielle; c'est dans cette adaptation à un temps et à un espace que s'est exprimée l'originalité de la pensée. Pour la France, une société d'ordres très hiérarchisés et une puissante Église d'État omniprésente où se confondaient citoyenneté et confessionnalité; il en a résulté, un attachement viscéral à l'égalité dans une lutte passionnée contre le catholicisme par le recours à la contrainte de l'État. Pour les États-Unis, l'extrême diversité confessionnelle rendait le non-établissement une condition nécessaire à la concorde nationale de même que la liberté religieuse s'inscrivait dans la suite logique de l'histoire américaine, continent peuplé par des individus ayant fui l'Europe pour exercer en toute liberté leur foi dans le Nouveau Monde.

Ce dernier élément est, de notre point de vue, le plus intéressant, car le plus cocasse: *les deux modèles suscitent l'incompréhension à l'étranger*. Français et Américains demeurent tous deux incompris à l'extérieur de leurs frontières respectives. Ils se sentent incompris et le sont effectivement – et ils s'en surprennent: les Américains pour leur religiosité, les Français, pour leur insistance opiniâtre à récuser toutes expressions particularistes dans la sphère publique. Ils ne comprennent pas pourquoi ce qui est si évident pour eux ne l'est pas pour autrui. Alain Touraine écrit à cet effet, à la suite du débat sur les signes religieux à l'école en 2004, que «pratiquement personne dans le monde ne comprend les discussions autour de la laïcité qui ont eu lieu en France»⁵³⁴.

5. LA REMISE EN CAUSE DE L'UNITÉ SPIRITUELLE DE L'OCCIDENT

Nous sommes donc en présence de deux histoires, non seulement distinctes, mais à bien des égards, opposées. Cette disparité des expériences historiques conditionne un regard complètement différent sur la question des

⁵³⁴ Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, p. 13.

relations entre les religions et le politique. La Révolution américaine, si elle opère un changement politique important, s'inscrit dans la continuité religieuse et sociale, alors que sa consœur française constitue une rupture globale, tant du point de vue politique, que social, anthropologique et spirituel. La Révolution américaine est affaire de pragmatisme imposée par la nécessité d'assurer la cohabitation harmonieuse d'un tissu social traversé par une kyrielle de confessions chrétiennes; son homologue européen est fortement idéologique. La séparation américaine se pense comme l'expression d'un retrait de l'État; la séparation hexagonale, comme son renforcement. La séparation américaine veut conforter l'exercice de la liberté religieuse, la séparation française, la limiter :

La France a fait de la sphère publique une zone religieusement et axiologiquement neutre, lieu qui assure le rassemblement de tous les Français nonobstant leur appartenance confessionnelle ou ethnique [...] Ce qui rassemble les Américains, c'est une adhésion commune à la liberté religieuse ; ce qui rassemble les Français, c'est un champ public expurgé de toute expression religieuse. Le libéralisme américain se revendique explicitement de la Tradition judéo-chrétienne, le libéralisme français d'une Raison commune située au-dessus des divergences religieuses⁵³⁵.

Les Américains ne comprennent pas l'hostilité européenne à l'égard du christianisme; les Européens, l'attachement d'une très large majorité d'Américains à la Tradition judéo-chrétienne. Surtout, pour les Américains, comme d'ailleurs pour bon nombre d'Européens de l'Est récemment libérés du joug du communisme athée, la liberté est indissociable de la pratique religieuse, voire de l'esprit du christianisme. Tout à l'opposé, les Européens, tant dans le Nord protestant que le Sud catholique, habitués aux Églises d'État et à l'association du trône et de l'autel, appréhendent le christianisme comme un auxiliaire structurel d'un passé révolu et de triste mémoire. L'association américaine, sinon polonaise, entre liberté et christianisme fait figure d'hérésie, de provocation insupportable, de falsification de l'histoire :

⁵³⁵ Martin Poëti, «Les États-Unis et la France, deux modernités rivales, deux laïcités fondatrices des droits fondamentaux», p. 603-604.

On sent chez beaucoup de dirigeants politiques et culturels européens une répugnance instinctive, voire une horreur devant l'idée que la liberté est un don de Dieu [...] C'est la position que George W. Bush a fréquemment osé exprimer, ce qui lui a valu un supplément d'opprobre de la part des élites européennes [...] La proclamation – non apologétique – de leur foi par les Américains, et spécialement par les dirigeants politiques, est aujourd'hui décriée par de nombreux Européens comme une preuve de fanatisme, de xénophobie et d'agression⁵³⁶.

Il y a une déception américaine vis-à-vis de l'Europe et une déception européenne face aux États-Unis, les deux interprétations inconciliables des modernités engendrant de part et d'autre de l'Atlantique des tensions et des incompréhensions réciproques. On ne saurait exagérer l'importance de l'enjeu : c'est l'unité et l'avenir de l'Occident qui est en cause :

Quoi que l'on puisse dire sur les États-Unis, il ne s'agit assurément pas d'une société «christophobe» ou post-chrétienne. En Europe, au contraire, la culture des élites est largement christophobe et les Européens décrivent eux-mêmes leurs cultures et leurs sociétés comme «post-chrétiennes»⁵³⁷.

Les Européens et les Québécois tendent à voir la sécularisation comme un processus historique linéaire et irréversible. Dans cette perspective, les États-Unis – on pourrait ajouter l'Europe de l'Est, en particulier la Pologne, mais également la Russie présentement traversée par une renaissance religieuse – apparaissent à beaucoup comme *en retard* : on n'arrive pas à percevoir dans l'originalité américaine ou polonaise une modernité simplement différente. La vérité est autre : les Américains ont, à travers la Révolution dite *conservatrice*, refusé dans une large mesure de suivre l'évolution sociale qui, depuis les années soixante, est celle de l'Europe occidentale et du Québec. La nouveauté ou les «originaux» ne sont pas tant les États-Unis ou la Pologne qu'une large partie de l'Europe occidentale qui a quitté depuis le Siècle des Lumières, sinon

⁵³⁶ George Weigel, *Le Cube et la cathédrale*, p. 162-163.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 34. L'opinion de George Weigel selon laquelle l'élite européenne serait largement méfiante à l'égard du christianisme semble être partagée par Pierre de Charentenay : «Étant donné le climat anticlérical dans certains secteurs de la Commission, mais surtout au Parlement, il n'est pas question que l'Union donne un centime à des religions», cf. Pierre de Charentenay, *op.cit.*, p. 163.

avant, la Tradition judéo-chrétienne. Ce faisant, les Lumières françaises et la Révolution de 1789 ont consacré l'avènement d'un Troisième Schisme en Occident, après la séparation avec l'Orthodoxie en 1054, puis la Réforme en 1517 : «[L]a crise de la Révolution française et des Lumières peut être comprise comme une sorte de nouveau schisme à l'intérieur de l'histoire de l'Occident⁵³⁸.»

La question d'une juste interprétation de la laïcité et de la modernité ne concerne pas seulement l'Occident. Le risque est en effet considérable que par un effet de contagion, on assiste à une universalisation du modèle français au détriment de la conception américaine des droits de l'homme inscrite dans la dépendance du Créateur, avec les conséquences dommageables que l'on est en droit d'anticiper sur les restrictions des libertés :

Que deviendrait le projet démocratique à l'échelle mondiale, si la théorie d'une démocratie sans rapport avec la vérité morale était exportée d'Europe occidentale vers l'Europe centrale, via l'extension de l'Union européenne, puis de là vers les autres nouvelles démocraties de par le monde? [...] alors la totalité du projet démocratique – en Amérique latine, en Asie du Sud-Est, en Extrême Orient et en Océanie – serait menacée par le cancer insidieux du «problème européen»⁵³⁹.

Pierre Clermont attribue aux États-Unis un rôle d'initiative et de direction dans la diffusion de la modernité à travers le monde :

Dans la mesure où ils tendent à être élevés par les autres pays au rang de médiateur international, il leur faut se conformer au personnage qu'on leur demande de jouer et qu'ils acceptent de jouer : ici, ils ne peuvent plus s'en tenir à la seule défense de leurs intérêts nationaux, il leur faut défendre les intérêts du monde moderne tout entier. Statut oblige, pourrait-on dire. Ils sont tenus par l'image qu'ils se font d'eux-mêmes et que les autres nations se font d'eux, au nom de laquelle elles font appel à eux, et c'est seulement en s'appuyant sur les valeurs globales dont ils sont investis, les valeurs de la civilisation moderne – de la démocratie, des droits de la personne – qu'ils peuvent s'acquitter de cette responsabilité. Dès lors, plus ils sont appelés à arbitrer, plus ils sont invités à dépasser leur dimension d'État-nation et à diffuser ces valeurs, à en faire la référence universellement acceptée dans le monde

⁵³⁸ Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, p. 361.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 135.

entier, et à laquelle devront peu à peu se conformer aussi bien les relations entre les États que les relations internes entre les États et leurs citoyens. En un mot, les États-Unis sont devenus les principaux agents du mouvement d'universalisation des normes de la modernité, les principaux artisans de la modernisation du monde⁵⁴⁰.

Les États-Unis, normes de la modernité? Or, cette modernisation n'est pas séculière, mais religieuse. Elle ne s'oppose pas au christianisme, mais s'appuie sur lui pour renforcer la portée et l'écho des droits de l'homme – ce dernier constituant le credo identitaire américain. Il faudrait donc cesser en Occident francophone de véhiculer le préjugé désuet d'une incompatibilité de principe, voire d'une indifférence entre le religieux et le politique. Loin de s'exclure, ils convergent pour leur bénéfice mutuel lorsqu'ils respectent leurs autonomies respectives.

CONCLUSION

Nous sommes donc en présence de deux interprétations concurrentes de la laïcité. L'une et l'autre ont en commun d'adhérer au double principe de l'autonomie de l'État et des Églises, mais elles se distinguent dans l'application de celui-ci. La première interprétation, principalement incarnée par les États-Unis, mais largement adoptée comme norme en droit international, est une approche privilégiant l'autonomie de la société civile. La seconde lecture, relevant exclusivement du modèle français, met l'accent sur la neutralité de l'État. Fruit d'un long processus historique, la première traduit le souci et la lutte du respect des droits des citoyens d'abord contre la monarchie, puis la puissance tutélaire coloniale britannique; la seconde, au contraire, s'inscrit dans le prolongement d'une tradition de construction d'un État fort, d'abord sous l'Ancien Régime, mais par la suite prolongée par Napoléon, le Second Empire et les cinq Républiques successives⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Pierre Clermont, *De Lénine à Ben Laden*, p. 202.

⁵⁴¹ Dans son œuvre désormais classique, *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, Gallimard, 1967), Alexis de Tocqueville a bien vu que la Révolution n'a pas affaibli l'État, mais l'a au

Notre recherche nous a conduit à une distinction entre deux types de modernité. Il nous semble que cette distinction représente une contribution majeure de cette thèse à l'avancement des connaissances. En effet, la thématization de deux modernités n'existe ni dans la littérature scientifique, ni dans la culture, ni dans les débats publics. Cette absence obscurcit gravement les débats et fausse dangereusement les analyses scientifiques sur la vie politique et le fait religieux.

Les deux modernités ne sont donc pas seulement distinctes quant à leurs origines ou du point de vue de leurs expressions contemporaines. Il s'agit au contraire d'une divergence de fond qui les accompagnent de leur naissance au XVIII^e siècle jusqu'à notre époque actuelle. Il ne s'agit pas d'une différence de conjoncture, mais de structure.

Même s'il en est inconscient, le modèle français semble procéder d'une aspiration prémoderne d'homogénéité contre le principe moderne de l'autonomie de la société civile. Sous un vernis de modernité, le laïcisme recouvrirait en fait un ressort et des réflexes prémodernes, legs de l'absolutisme royal, du gallicanisme et du catholicisme. Comme l'écrit Pierre Rosanvallon, «[l]'idée qu'il puisse y avoir une société civile autonome et autosuffisante lui est étrangère. La spécificité de l'État français par rapport à l'État anglais ou américain trouve là son origine la plus profonde»⁵⁴².

Paradoxe des paradoxes, la version française nous apparaît *essentiellement prémoderne avec une justification ultramoderne*. Alors que le modèle américain *est ultramoderne avec une justification religieuse*.

contraire renforcé. Il écrit à cet effet que la Révolution «n'a point tendu à perpétuer le désordre, à le rendre en quelque sorte stable, à *méthodiser* l'anarchie, comme disait un de ses principaux adversaires, mais plutôt à accroître la puissance et les droits de l'autorité publique» (p.79). Et : «Vous apercevez un pouvoir central immense qui a attiré et englouti dans son unité toutes les parcelles d'autorité et d'influence qui étaient auparavant dispersées dans une foule de pouvoirs secondaires, d'ordres, de classes, de professions, de familles et d'individus, et comme éparpillées dans tout le corps social. On n'avait pas vu dans le monde un pouvoir semblable depuis la chute de l'empire romain [...] Les gouvernements qu'elle a fondés sont plus fragiles, il est vrai, mais cent fois plus puissants qu'aucun de ceux qu'elle a renversés» (p. 66).

⁵⁴² Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 125.

Le credo américain offre des garanties autrement plus solides que le modèle français pour la protection des droits de la personne. En revanche, il demeure largement incomplet. La plus grande lacune de ce paradigme est d'ordre anthropologique. En effet, les droits procèdent d'un fondement transcendant, mais la *Déclaration d'indépendance* et la *Constitution* demeurent muettes sur sa vision de la personne.

Certes, on pourrait argumenter avec une quelconque vraisemblance que là n'est précisément pas le rôle des documents constitutionnels, c'est-à-dire que leur fonction première vise la définition des institutions de l'État, non de la personne. Toutefois, l'ordre civil est ordonné au service de l'homme. En outre, qu'on le veuille ou non, consciemment ou non, toute philosophie ou théologie politique comporte un arrière-plan anthropologique sur lequel elle se greffe. N'empêche, le régime politique américain comporte sous l'angle de la représentation anthropologique une lacune importante qui devra être comblée. Carson Holloway : «John Paul II's account suggests that we need not only a correct theology but also an adequate anthropology, a proper account of man's nature in relation to God's nature, if rights are to be securely founded⁵⁴³.» Malheureusement, observe-t-il, «the *Declaration* is silent on these issues. It says nothing about man's final end. It speaks of man's rights, but it does not explain their relationship to man's purpose»⁵⁴⁴.

Prenant acte de ces insuffisances, le prochain chapitre abordera l'avènement inattendu, dans la seconde moitié du XX^e siècle, à la suite de l'époque dévastatrice des grands totalitarismes athées, d'une troisième modernité, celle issue du Concile Vatican II.

⁵⁴³ Carson Holloway, *John Paul II and the Challenge of Liberal Modernity*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2008, p.110.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p.111.

Chapitre 6

L'interprétation magistérielle des droits de la personne

*Être homme signifie qu'on réalise l'image de Dieu que l'on est*⁵⁴⁵.

Martin Buber

Le précédent chapitre portait sur la problématique des deux modernités, sur leur mode divergent d'articulation du politique et du religieux et sur la place respective qu'elles accordent au droit à la liberté religieuse. L'objet de ce chapitre est de comprendre la position de l'Église sur la question de la liberté de religion comme fondement d'une réinterprétation globale et inédite des droits de l'homme. Endossée par le Concile Vatican II, celle-ci consacre *l'avènement historique d'un troisième paradigme de modernité*, distinct des modèles américain et français.

L'histoire de l'Église dans ses rapports avec l'État peut se diviser en quatre grandes périodes. Les trois premiers siècles sont ceux des persécutions romaines où l'Église lutte pour sa survie et son droit à la liberté religieuse face à un pouvoir politique reposant sur le culte de l'empereur. Le constantinisme caractérise le millénaire et demi suivant, *grosso modo*, de 313 à 1789. Inaugurée par l'empereur Constantin le Grand, cette longue période historique est caractérisée par les principes de distinction, souvent sous fortes tensions, des pouvoirs spirituel et temporel, mais aussi de collaboration. La légitimité de l'Église et celle de l'État se renforcent réciproquement, elles s'appuient l'une sur l'autre. Époque de la Chrétienté, le christianisme du Moyen Âge structure considérablement le champ social. Cette situation d'un emboîtement aussi étroit de l'Église dans la société comportait une part de danger et de retour dans

⁵⁴⁵ Martin Buber, *La Vie en dialogue*, p. 159, cité dans André Lacocque, «Martin Buber. De l'individu à la personne», *Martin Buber. L'Homme et le philosophe*, introduction par Robert Weltsch, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1968, p. 62.

l'identification du politique et du religieux. Il n'est donc pas surprenant que les plus grandes entorses à la liberté religieuse, et surtout à l'égard des schismatiques et des juifs, advinrent à cette époque. Parmi ces malheureux écarts, mentionnons la conversion forcée des Saxons, les Croisades, l'Inquisition et l'antijudaïsme. René Coste est particulièrement sévère dans son jugement sur la conduite de l'Église pendant la période médiévale⁵⁴⁶. En revanche, insiste Bernard Sesboüé,

l'équité demande cependant de juger ces comportements en fonction des mœurs de la société globale et d'une culture patriarcale qui considère l'ensemble de la population comme mineure, ayant besoin d'une pédagogie et d'un encadrement religieux assez forts, fût-ce aux dépens des droits de la personne⁵⁴⁷.

La Révolution française représente une césure fondamentale; le «contrat médiéval» est rompu par l'État. Il veut désormais faire cavalier seul. De 1789 à Vatican II, l'Église se retrouve dans une double posture défensive, à la fois politique et doctrinale.

Devant un bouleversement social et politique de grande portée historique, la réaction première du Siège apostolique sera celle du rejet, parfois dans des termes étonnamment virulents. La véhémence du ton employé stupéfie. «Maxime absurde et erronée, ou plutôt délire», écrivait Grégoire XVI dans son encyclique *Mirari vos* de 1832. Acculée dans une position initiale inconfortable de condamnations successives, l'Église catholique romaine connaîtra l'apogée symbolique de cette récusation par la promulgation de l'encyclique *Quanta Cura* et du *Syllabus* par Pie IX en 1864⁵⁴⁸. Comment expliquer une telle réaction? «C'est cette compromission de la liberté avec des théories inadmissibles pour l'Église qui permet de comprendre la sévérité des

⁵⁴⁶ Cf. René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux, Duculot, 1969, notamment les pages 285-316.

⁵⁴⁷ Bernard Sesboüé, *Le Magistère à l'épreuve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 134-135.

⁵⁴⁸ Pour une prise en compte du contexte de l'époque, cf. Yvan Gobry, *Pie IX. Le Pape des tempêtes*, Paris, J. Picollec, 1999.

jugements pontificaux pendant une bonne partie du XIX^e siècle⁵⁴⁹.» L'ensemble des déclarations magistérielles de cette époque en ce domaine vise à dénoncer une philosophie politique précise, le sécularisme, que Pie IX définissait ainsi dans le *Syllabus* : «La raison humaine, sans avoir aucun compte à tenir de Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; elle est à elle-même sa loi, et elle suffit par ses forces naturelles pour procurer le bien à l'homme et aux peuples⁵⁵⁰.» Ce n'est donc pas l'idée même des droits de la personne qui est visée et condamnée, mais la philosophie qui la sous-tend. Comme l'écrit Roland Minnerath, «[g]lobalement la société moderne, parce qu'elle rejetait toute référence à Dieu et à la loi naturelle, se comportait en adversaire de l'Église.»⁵⁵¹. D'où sa condamnation dans le *Syllabus*.

Par contraste, alors même que le Magistère condamne la liberté religieuse en France, il l'encourage aux États-Unis : «Le même Pie VI donna son approbation à John Carroll, qui fut le premier évêque catholique des États-Unis et qui, lui, prit nettement parti pour la Déclaration d'indépendance et pour la liberté religieuse telle qu'elle est définie dans le régime américain⁵⁵².» La disparité de traitement est en soi significative. Une philosophie des droits de l'homme épurée de son terreau intellectuel séculariste d'origine et ouvert à la transcendance pouvait se révéler recevable. Autre illustration : avant même d'accéder au trône de saint Pierre, le futur Pie VII avait déclaré en 1797 que «la formule de gouvernement démocratique [...] ne répugne nullement à l'Évangile»⁵⁵³.

Sur les défenseurs des temps nouveaux, Pie IX écrivait : «Ils imaginent une sorte de droit affranchi de toute limite, dont, selon eux, jouirait l'État, dans lequel ils prétendent témérairement voir la source et l'origine de tous les

⁵⁴⁹ Henri Madelin, «La Liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l'intelligence de la Déclaration *«Dignitatis Humanae Personae»*», *NRT*, 107, 1975, p.122.

⁵⁵⁰ Pie IX, *Syllabus*, n. 3.

⁵⁵¹ Roland Minnerath, «Du "Syllabus" à "Gaudium et Spes"», dans Paul Christophe et Roland Minnerath, *Le Syllabus de Pie IX*, Paris, Cerf, 2000, p. 80.

⁵⁵² Jean-Claude Eslin, *Dieu et le pouvoir*, p. 182.

⁵⁵³ Cité par Gérard Cholvy, dans Bernard Ardura, Gérard Cholvy et Cardinal Billé, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte*, p. 15.

droits⁵⁵⁴.» N'est-ce pas là une formidable définition du totalitarisme? Ce discours qui paraissait réactionnaire au XIX^e siècle prend un accent éminemment prophétique pour tous ceux qui ont connu le siècle suivant. Car, pour les chrétiens, «l'État n'a pas un pouvoir illimité. Il est limité par la loi morale. Il est au service d'un ordre de justice qui le transcende et dont il ne peut disposer»⁵⁵⁵. On voit dès lors les motifs du malaise du Magistère dès l'avènement du monde moderne : celui-ci ne peut apporter son cautionnement moral à la nouvelle philosophie politique issue des Lumières, puis de la Révolution, soit sous la forme première du libéralisme, soit sous celle, seconde, du socialisme, car l'un et l'autre communient, indépendamment des formes très distinctes qu'ils peuvent revêtirent, dans une même fermeture à la transcendance.

Le concile va finalement dénouer l'impasse de cette troisième période (1789-1965) par une adhésion pleine et entière à la liberté religieuse, mais réinsérée dans le cadre d'une vision judéo-chrétienne de l'homme qui la justifie. John C. Murray sera l'un des principaux inspirateurs de la *Déclaration sur la liberté religieuse*⁵⁵⁶.

Trois grandes étapes structureront notre démarche. Dans un premier temps, nous tenterons d'exposer en quoi consiste cette troisième modernité issue du Concile Vatican II. Pour y arriver, nous reprendrons certains passages fondamentaux de deux textes conciliaires dans l'élaboration de cette reprise des droits de l'homme, la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce*

⁵⁵⁴ Pie IX, allocution *Maxima quidem* du 9 juin 1862.

⁵⁵⁵ Roland Minnerath, *Le Droit de l'Église à la liberté du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 88.

⁵⁵⁶ Sur la théologie de John C. Courtney Murray (1904-1967), on pourra consulter son *opus magnum* dont la première édition remonte à 1960, l'année de l'élection du premier président catholique des États-Unis, *We Hold These Truths*, Lanham, Md., Rowman et Littlefield, 2005. Pour une analyse systématique de la pensée de ce jésuite américain, cf. Dominique Gonnet, *La Liberté religieuse à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994. Voir également, John Courtney Murray, «Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse», dans J. Hamer et Y. Congar (dir.), *La Liberté religieuse. Déclaration Dignitatis Humanae Personae*, Paris, Cerf, 1967; Thomas P. Ferguson, *Catholic and American. The Political Theology of John Courtney Murray*, Kansas City, Sheed et Ward, 1993; John Courtney Murray, *Religious Liberty*, Westminster/John Knox Press, 1993.

temps et la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Notre but ne consistera pas à offrir une analyse systématique et exhaustive ni du concile ni de ces deux textes, mais plutôt à souligner et à commenter les enjeux qu'ils soulèvent, à mettre en lumière les éléments pertinents à la fondation d'une nouvelle interprétation des droits. L'étude du texte ne se fera pas en vase clos, mais en liaison avec d'autres documents ou déclarations. La seconde partie portera sur le caractère transcendant de la personne humaine comme fondement du droit à la liberté religieuse. Enfin, la troisième et dernière partie essaiera de mettre en lumière les éléments fondamentaux qui distinguent cette troisième modernité ecclésiale des deux précédentes.

1. LE CONCILE VATICAN II

Chacune des trois modernités a un fondement différent. L'interprétation française des droits procède d'un silence sur les questions de conscience. Celle de la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis dérive du Créateur. Nous allons maintenant voir que celle de l'Église s'enracine dans l'anthropologie biblique. Ce sont trois légitimités très différentes. À leur tour, en vertu des différences sur le plan de la justification philosophique, les *interprétations* des droits de l'homme varieront grandement – comme dans une relation de cause à effet. On pourra observer des convergences circonstanciées, mais aussi des conflits graves, notamment sur l'importance à octroyer au droit à la liberté religieuse.

Afin de situer la position du Magistère sur la question de la liberté religieuse, nous allons tour à tour reprendre et analyser certains passages de la *Constitution pastorale de l'Église pour le monde de ce temps* et la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Le premier document expose le fondement (l'anthropologie) de cette nouvelle et troisième modernité, alors que le second énonce les motifs d'adhésion de l'Église à la liberté religieuse.

1.1. *Gaudium et Spes*

Quels sont les grands traits qui se dégagent de l'anthropologie contenue dans la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*? Cette vision de l'homme peut-elle servir d'assise à l'élaboration d'une modernité chrétienne contemporaine?

Le chapitre premier de *Gaudium et Spes* a pour titre «La dignité de la personne». Ce n'est pas un hasard si la proposition de l'Église universelle pour le monde de ce temps commence sur l'origine et la vocation de l'homme : tel est le cœur, le centre de Vatican II. C'est la réponse contemporaine de l'Église à l'anthropologie séculariste. Ce premier chapitre offre donc une actualisation de la conception bimillénaire ecclésiale de l'homme. L'enseignement du concile est anthropocentrique et christocentrique à tous égards, parce que les pères conciliaires sont pleinement conscients que la dignité de l'homme est indissociable de la personne du Christ.

Un extrait mérite une attention toute particulière. Il est, à notre sens, le passage le plus important de *Gaudium et Spes*. C'est le centre et le sommet de la Constitution pastorale :

En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. En effet, Adam, le premier homme, était la figure de l'homme à venir, c'est-à-dire du Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation. Il n'est donc nullement surprenant que les vérités ci-dessus mentionnées trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant⁵⁵⁷.

On peut voir tout le premier chapitre de la *Constitution pastorale* sur le statut de la personne comme un commentaire et un développement de ce passage. La dignité de la personne se révèle à partir du Christ; l'anthropologie trouve son sens, son amplitude, sa portée et sa saveur dans la christologie. Pour reprendre une expression de Jean-Paul II, le Christ est le chemin de l'homme.

⁵⁵⁷ Concile Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, n. 22 [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_ouncils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

C'est Lui qui dévoile à l'homme son origine et sa vocation. C'est Lui qui *donne sens* à l'homme. On ne peut donc parler avec un minimum de substance de l'homme qu'en se référant à Dieu :

L'homme étant ontologiquement ouvert sur le mystère de Dieu, il n'est pas possible de pénétrer adéquatement le mystère de l'homme sans entrer également dans le mystère de Dieu, et parce qu'un tel mystère est inaccessible à l'homme si Dieu lui-même ne choisit pas de se révéler et de venir à la rencontre de l'homme⁵⁵⁸.

Si l'*Imago Dei* et l'Incarnation représentent la proclamation chrétienne de la dignité humaine, cette déclaration du concile est une actualisation moderne de cet enseignement. L.F. Ladaria commente le passage conciliaire en ces termes :

[T]outes les vérités exposées auparavant, celles qui se réfèrent à la condition d'image de Dieu, à la grandeur et à la dignité de l'homme, trouvent dans le Christ leur source et leur sommet. Elles se fondent sur le Christ et trouvent en lui leur plus grande expression. Un peu plus loin le concile signale que le Christ est l'«homme parfait» (*GS* 22; cf. aussi 38; 41;45), non seulement parce qu'il assume la nature humaine en son intégralité, mais aussi parce qu'en lui se réalise au plus haut point le dessein de Dieu sur l'humanité. [...] Est ainsi retrouvée une perspective qui, bien que jamais totalement abandonnée, n'avait pas été au premier plan durant des siècles⁵⁵⁹.

Toute la compréhension judéo-chrétienne de l'homme le situe dans sa dépendance nourricière et salutaire à Dieu, c'est-à-dire dans son statut de créature. Selon cette Tradition, l'homme n'est pas *autonomie*, il ne se donne pas à lui-même ses normes à partir du vide, mais *théonomie*. Il participe à Dieu en toute liberté. *L'homme puise sa dignité dans sa communion avec Dieu*. Il se distingue du reste de la Création en ce qu'il entend les voix du Ciel : «Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses⁵⁶⁰.» Il est le seul capable d'un sens transcendant de sa personne, de la Création. Par la raison, la prière, l'acte de foi libre et l'Eucharistie, il rejoint Dieu, participe à sa vie intérieure : il

⁵⁵⁸ Rocco Buttiglione, *La Pensée de Karol Wojtyła*, p. 274.

⁵⁵⁹ Luis F. Ladaria, «L'Homme créé à l'image de Dieu», dans Bernard Sesboué (dir.), *Histoire des dogmes*, Paris, Desclée, 1995, p. 145.

⁵⁶⁰ *Gaudium et Spes*, n. 14.

s'insère au sein de la Trinité pour vivre d'Elle. *Dieu est l'origine, le principe et la vocation de la personne.* Dieu qui est Communion – en fait la seule véritable communion – intègre l'homme à sa communion en l'intégrant dans sa vie intra-trinitaire. Telle est la grandeur de l'homme :

L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu [...] Car si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne cesse de lui donner l'être; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur⁵⁶¹.

L'existence de Dieu ne constitue donc pas un obstacle à la liberté de l'homme. Pas plus qu'Il ne représente une forme d'aliénation plus ou moins raffinée, fruit de la fertilité créatrice de son imagination ou de craintes projetées hors de soi. *Dieu est une condition de sa dignité et de sa liberté.* Le passage suivant constitue l'une des réponses du concile à la sécularisation :

L'Église tient que la reconnaissance de Dieu ne s'oppose en aucune façon à la dignité de l'homme, puisque cette dignité trouve en Dieu Lui-même ce qui la fonde et ce qui l'achève [...] il [l'homme] est appelé à l'intimité même de Dieu et au partage de son propre bonheur⁵⁶².

L'homme a été créé par Dieu pour Lui et pour le bonheur : «Tous les hommes ont été créés à l'image de Dieu [...] et tous sont appelés à une seule et même fin qui est Dieu lui-même⁵⁶³.» La mythologie et la philosophie de l'Antiquité pouvaient postuler une participation de l'homme à la divinité, notamment par l'exercice de la raison, mais la communion était impensable dans un univers de représentation où les dieux se déployaient dans un monde distinct. L'homme pouvait certes aspirer à la condition du sage, mais il ne pouvait espérer sa divinisation⁵⁶⁴. En ce sens, les dieux étaient inaccessibles et ne se souciaient guère du sort des hommes. Au contraire, dans le christianisme, l'homme éprouve un appétit de Dieu, il Le recherche désespérément, qu'il en

⁵⁶¹ *Ibid.*, n. 19.

⁵⁶² *Ibid.*, n. 21.3.

⁵⁶³ *Ibid.*, n. 24.1

⁵⁶⁴ Le concept théologique de *divinisation* sera repris au chapitre huit portant sur l'essence de la Révélation judéo-chrétienne.

soit ou non conscient : «Tu nous as faits pour toi et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en Toi⁵⁶⁵.»

La raison est également un signe éminent du caractère transcendant de la personne humaine. Sa participation à celle-ci, son besoin de compréhension, son aspiration à dégager un sens de son existence, de trouver une réponse aux fins dernières, d'identifier des règles morales pour guider sa conduite en témoigne. Pour y arriver, sa raison lui est d'un précieux secours. Sans elle, il se condamne à s'enfermer dans l'immanence et à mener une vie purement matérialiste et naturaliste. En continuité avec la Tradition séculaire de l'Église et s'appuyant sur l'Épître de Paul aux Romains, Vatican II réitère dans *Dei Verbum* que «Dieu, principe et fin de tout, peut être connu de façon certaine à partir des choses créées, par la lumière naturelle de la raison humaine»⁵⁶⁶.

La vocation de la raison est donc de s'élever jusqu'aux vérités éternelles. Dans son encyclique *Fides et Ratio*, Jean-Paul II confirme cet enseignement : «La nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint pas la raison mais au contraire, elle la cherche et s'y fie⁵⁶⁷.»

La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* souligne que tout homme est habité par une loi naturelle d'essence morale :

Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : «Fais ceci, évite cela.» Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où

⁵⁶⁵ Augustin, *Confessions*, I, 1.

⁵⁶⁶ Concile Vatican II, *Constitution dogmatique sur la révélation divine Dei Verbum*, n. 6 [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010) et Rm 1,20 : «En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence; ils sont donc inexcusables.»

⁵⁶⁷ Jean-Paul II, *Foi et raison : lettre encyclique Fides et Ratio du souverain pontife Jean-Paul II sur les rapports entre foi et raison*, 1998, n. 43 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_fr>, (consulté le 28 janvier 2010).

il est seul avec Dieu et où Sa voix s'est fait entendre. C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain⁵⁶⁸.

Cet extrait de *Gaudium et Spes* fait écho au célèbre passage, vieux de deux millénaires, de Cicéron dans sa *République*. Il témoigne de l'étonnante continuité de la Tradition philosophique de l'Antiquité gréco-romaine jusqu'à aujourd'hui et de l'apport indéniable de celle-ci dans la formation de la pensée chrétienne :

Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes; elle est immuable et éternelle; ses ordres appellent au devoir; ses interdictions détournent de la faute [...] C'est un sacrilège que de la remplacer par une loi contraire; il est interdit de n'en pas appliquer une seule disposition; quant à l'abroger entièrement, personne n'en a la possibilité. Ni le Sénat, ni le peuple ne peuvent nous soustraire à l'autorité de cette loi [...] elle sera la même à Rome et à Athènes; la même maintenant et plus tard. Bref, cette loi unique, éternelle et immuable s'imposera à toutes les nations et à tous les temps, et un seul dieu commun à tous sera comme l'éducateur et le chef de tous. C'est lui qui a fait cette loi, qui l'interprète et nous l'a proposée. L'homme qui refusera de lui obéir devra se fuir lui-même et, comme il a méprisé la nature humaine, il subira les plus cruels châtiments⁵⁶⁹.

On évoque fréquemment la diversité des cultures et des mœurs pour invalider l'existence d'une telle loi universelle, éternelle et immuable. Or, l'inscription d'un droit naturel ne peut faire l'économie d'un exercice de la raison pour qu'il soit découvert et compris – d'où d'ailleurs la pertinence de la philosophie qui remplit précisément ce rôle. Évidemment, cette loi naturelle n'est pas une donnée brute qui tombe du ciel dans une évidence aveuglante. Son dévoilement est l'œuvre et le travail de la raison. En outre, il va de soi que la loi naturelle est informée et trouve son expression dans les divers milieux culturels.

Ce qui est en cause ici, c'est l'universalité de l'homme, la reconnaissance que l'espèce humaine, en dépit de la diversité légitime de ses

⁵⁶⁸ *Gaudium et Spes*, n. 16.

⁵⁶⁹ Cicéron, *La République*, Livre III, XXII, 33.

expressions culturelles, présente une appartenance commune à une transcendance fondatrice de la dignité de sa personne. C'est enfin une raison qui, à l'encontre de la déconstruction kantienne, est capable de s'élever jusqu'à l'intelligible. L'homme n'est donc pas condamné à un repliement subjectiviste réducteur à des perspectives opposées qui s'entrechoquent sans aucun espoir de convergence vers les grandes questions morales : «La transcendance n'est pas l'apanage de la religion révélée⁵⁷⁰.» La raison est, elle aussi, une expression du caractère transcendant de la personne.

La conception inverse, l'historicisme, selon laquelle chaque époque et chaque culture a «sa» vérité, différente des autres, va de pair avec la négation de la transcendance de la raison humaine et conduit donc à la conclusion de l'inexistence d'une moralité commune. L'abolition de la transcendance équivaldrait alors à la dissolution de l'universalité du genre humain et son enfermement dans l'immanence :

On peut donc présenter l'historicisme comme une forme beaucoup plus poussée de la philosophie de l'ici-bas que le radicalisme français du XVIII^e siècle. Tout se passe comme si son but était d'installer l'homme tout à fait chez soi «en ce monde». Puisque tous les principes universels peuvent pour le moins déraciner la majorité des hommes, ils sont dépréciés par rapport aux principes historiques⁵⁷¹.

Dans le domaine moral, l'enjeu d'une raison purement subjective est manifeste. Elle sombre rapidement dans le règne de l'opinion et de la croyance plutôt que celui de la vérité. Le perspectivisme éthique abolit toute possibilité d'une morale partagée au-delà des cultures et des époques. Le confinement de la raison s'accompagne d'un emprisonnement culturel et individualiste invalidant du même coup un vivre ensemble sur la base de principes moraux et légaux universels. Au terme de ce processus de décomposition, «l'abandon actuel du droit naturel conduit au nihilisme; bien plus, il s'identifie au nihilisme»⁵⁷².

⁵⁷⁰ Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 26.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ibid.*, p. 16.

Tout autre est l'enseignement du Concile Vatican II :

Participant à la lumière de l'intelligence divine, l'homme a raison de penser que, par sa propre intelligence, il dépasse l'univers des choses [...] Car l'intelligence ne se borne pas aux seuls phénomènes; elle est capable d'atteindre, avec une authentique certitude, la réalité intelligible, en dépit de la part d'obscurité et de faiblesse que laisse en elle le péché⁵⁷³.

L'homme peut donc connaître la loi naturelle par l'intermédiaire de l'activité philosophique et l'usage qu'il fait de sa raison. Fort de ce pouvoir transcendant de la raison, il a accès aux vertus et à la sagesse qui résument l'idéal d'une vie conforme à l'objectivité de la loi morale universelle :

La nature intelligente de la personne trouve et doit trouver sa perfection dans la sagesse. Celle-ci attire avec force et douceur l'esprit de l'homme vers la recherche et l'amour du vrai et du bien; l'homme qui s'en nourrit est conduit du monde visible à l'invisible⁵⁷⁴.

Et encore :

La vie bonne est la perfection de la nature humaine. C'est la vie conforme à la nature. On peut donc appeler «loi naturelle» les règles qui délimitent les caractéristiques de la vie bonne. La vie conforme à la nature est la vie d'excellence et de vertu, la vie d'une «personne bien», non la vie du plaisir pour le plaisir⁵⁷⁵.

Telle est la dignité de la personne humaine conférée par son statut transcendant. Ce *sens de la valeur de la personne* s'éclaire selon deux axes différents et convergents, celui de la Révélation et celui de la raison naturelle.

1.2. *Dignitatis Humanae Personae*

La promulgation de la Déclaration *Dignitatis Humanae Personae* par le Concile Vatican II en 1965 constitue l'un des fruits les plus remarquables du concile œcuménique et un événement historique incontestable. Ce texte revêt une importance historique capitale parce qu'il élabore une issue chrétienne au

⁵⁷³ *Gaudium et Spes*, n. 15.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 121.

conflit opposant la Tradition judéo-chrétienne et la modernité libérale depuis la Révolution française.

Il convient d'entrée de jeu de lever un certain nombre de lieux communs, malentendus fréquents et interprétations abusives. Le texte conciliaire ne constitue pas un traité de théologie morale au sens où son objet ne porte pas sur les rapports entre la subjectivité et la Vérité⁵⁷⁶, pas plus d'ailleurs qu'il ne représente un document de droit ecclésiastique sur la question de la liberté dans l'Église. Plus spécifiquement, elle concerne les relations entre les individus et la société, et *singulièrement entre l'Église et l'État*. Son propos est d'exposer les fondements philosophiques et théologiques du droit à la liberté de conscience et de religion *pour tous*, tant pour les personnes que pour les associations, tant pour les chrétiens que pour les athées, les agnostiques et les non-chrétiens.

Le passage décisif qui définit ce droit est le suivant :

Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit, dans de justes limites, forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres⁵⁷⁷.

Il est donc possible d'envisager cette affirmation selon deux niveaux distincts d'analyse : une personne ne peut pas être contrainte d'agir contre ses convictions religieuses les plus profondes, pas plus d'ailleurs qu'on est autorisé d'entraver son droit de s'exprimer et de se conduire en conformité avec celles-ci⁵⁷⁸. Chaque personne a un droit fondamental à la liberté religieuse.

À l'exposé de sa définition succède immédiatement sa justification. Celle-ci trouve sa raison d'être «dans la dignité même de la personne humaine

⁵⁷⁶ Sur cette question, voir Jean-Paul II, *La Splendeur de la vérité*, 1993.

⁵⁷⁷ Concile Vatican II, *Déclaration sur la liberté religieuse* Dignitatis Humanae, n. 2 [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html>, (consulté le 30 juillet 2010).

⁵⁷⁸ *Ibid.*, n. 3.

telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même»⁵⁷⁹. Dans la perspective traditionnelle du libéralisme continental, la liberté de conscience et de religion découle de l'incapacité de la raison à s'élever jusqu'aux vérités éternelles. En apportant une justification d'ordre philosophique à l'agnosticisme, dont Kant est l'expression la plus classique et sans doute la plus achevée, il revient à chacun de décider librement pour lui-même de son opinion sur les fins dernières. Le point de chute de l'argument se situe donc au niveau d'une reconnaissance de la finitude de la raison⁵⁸⁰. Le point de vue du concile est exactement inversé. En continuité avec l'enseignement séculaire de l'Église, dont *Veritatis Splendor* et *Fides et Ratio* représentent les dernières versions actualisées, la raison, loin de sombrer dans la cécité d'un enfermement dans l'immanence – philosophie que la Tradition de l'Église a qualifié de rationalisme –, est jugée capable de prendre son envol jusqu'aux vérités éternelles :

La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse

⁵⁷⁹ *Ibid.*, n. 2.

⁵⁸⁰ La *Critique de la raison pure* (1781) se présente comme un traité sur la finitude de la raison. Le philosophe de Königsberg tente de démontrer l'incapacité de la raison à s'élever jusqu'à l'intelligible. Celle-ci demeure enfermée dans l'immanence, elle est donc muette sur la question de Dieu, ne pouvant ni valider ni invalider son existence. L'existence de Dieu ne relève pas d'un *savoir*, mais d'une *croissance*, dont le même statut s'applique à l'athéisme. Au regard de la raison seule, l'unique position philosophiquement défendable est celle de l'agnosticisme. Par ailleurs, dans la seconde moitié de la *Critique de la raison pure* intitulée «Dialectique transcendantale», Kant a successivement analysé et jugé philosophiquement irrecevables les diverses thèses sur l'existence de Dieu avancées par les tenants de la tradition métaphysique classique. Celles-ci sont au nombre de trois et sont respectivement qualifiées d'*ontologique*, de *cosmologique* et de *physico-théologique*. C'est à ce titre que Kant passe dans l'histoire de la philosophie pour le père de l'agnosticisme, en fait de la modernité : Dieu peut être ou ne pas être, mais la raison est impuissante à se prononcer dans un sens ou dans l'autre. De ce point de vue, on peut voir la Révolution française comme la traduction politique de ce que Kant avait réalisé au niveau de la philosophie. Cette modernité que nous qualifions de «française» parce que l'histoire de la France en est l'expression la plus achevée est donc en fait «rhénane» ou «continentale».

atteindre la pleine vérité sur lui-même (cf. Ex 33,18; Ps 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14,8; 1 Jn 3,2)⁵⁸¹.

Par voie de conséquence, ce statut de la raison lui confère le droit de s'ériger en socle sur lequel s'édifie le droit à la liberté religieuse. Dans un deuxième temps, cette déduction découlant de l'ordre naturel recevra sa seconde confirmation, mais cette fois sous l'angle non plus de la philosophie, mais de la théologie.

Le droit à la liberté religieuse repose ainsi sur une double légitimité; elle se retrouve doublement justifiée, tant du point de vue de la raison que de la Révélation. L'une et l'autre concourent à un seul et unique témoignage. C'est la méthode d'exposé classique de la vérité dans la Tradition de l'Église où raison et Tradition sont mutuellement tenues pour non seulement compatibles, mais invariablement convergentes. Le droit naturel est renforcé par le témoignage de l'Écriture qui vient consolider ses résultats. Les deux démarches coïncident :

Sa méthode [celle du pape dans ses interventions publiques auprès des instances internationales] consiste à se référer sans cesse aux principes éthiques et juridiques généralement partagés. Même quand il soutient des positions qui vont à contre-courant et qui sont souvent contraires à l'opinion générale, comme par exemple à propos de la bioéthique ou de la démographie, il le fait non seulement au nom de principes confessionnels, mais surtout sur la base d'une logique juridique déjà consolidée et d'une éthique naturelle universellement acceptée⁵⁸².

⁵⁸¹ Jean-Paul II, *Foi et raison*, préambule, 1998. Au début du siècle dernier, l'encyclique *Pascendi Dominici Gregis*, reprenant en cela l'enseignement du Concile Vatican I (1870), dénonçait «la doctrine appelée communément agnosticisme. La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes [...] n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu [...] D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science; que Dieu n'est point un personnage historique [...] Car le Concile du Vatican a décrété ce qui suit : Si quelqu'un dit que la lumière naturelle de l'humaine raison est incapable de faire connaître avec certitude, par le moyen des choses créées, le seul et vrai Dieu, notre Créateur et Maître, qu'il soit anathème (*De Revel*, can. I) [...] Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et que ce n'est donc que par l'expérience individuelle ou par l'inspiration privée que les hommes sont mus à la foi, qu'il soit anathème (*De Fide*, can. III)», cf. Pie X, *Pascendi Dominici Gregis sur les erreurs du modernisme*, n. 6.

⁵⁸² Jean-Michel Coulet, «Le Saint-Siège dans les institutions et les conférences des Nations unies», p. 234.

Dès lors, la *libertas religiōsa* trouve son ancrage dans une certaine compréhension de l'homme. La *Déclaration* ne peut être plus claire lorsqu'elle avance que «ce n'est donc pas dans une disposition subjective de la personne mais dans sa nature même qu'est fondé le droit à la liberté»⁵⁸³. Si le Concile Vatican II a privilégié une approche double dans sa présentation de *Dignitatis Humanae Personae*, une première partie se justifiant sur la base du droit naturel et une seconde reposant sur la Révélation, c'est non seulement parce que cette double justification reflète fidèlement l'enseignement séculaire de l'Église, mais également parce que s'y manifeste un désir d'accroître l'intelligibilité du texte dans un langage où tous pouvaient le comprendre, y compris les non-croyants.

L'objet de cette liberté humaine n'est pas l'errance, le vagabondage ou la complaisance en soi-même; une finalité bien précise lui est attribuée :

En vertu de leur dignité tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, et par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés par leur nature même et tenus par obligation morale à chercher la vérité [...] Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité⁵⁸⁴.

C'est donc à partir de son statut de *personne*, dans son acception théologique et ecclésiale, que la liberté de recherche de la vérité est octroyée à l'homme, de même que l'obligation de s'y conformer. *En aval comme en amont, le point de départ et le point d'arrivée, c'est Dieu*. Elle se justifie à sa source par son ancrage dans l'*Imago Dei*. La personne humaine a droit à la liberté religieuse, car celle-ci est le reflet de sa participation à la divinité. La liberté est un attribut de Dieu déposé en l'homme. Pourquoi? Pour que celui-ci adhère librement à son Créateur. La liberté religieuse trouve son terme normatif en Dieu. Inscrite en l'homme, la liberté l'accompagne tout au long de son pèlerinage terrestre de sa conception à sa mort naturelle : elle origine en Dieu

⁵⁸³ *Dignitatis Humanae*, n. 2.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

pour retourner à Dieu. Elle n'a aucunement pour finalité de se dissoudre dans la licence :

La liberté n'est pas liberté de faire n'importe quoi; elle est liberté pour le bien en qui seul réside le bonheur. Le bien est ainsi son but. En conséquence, l'homme devient libre pour autant qu'il accède à la connaissance du vrai et que celle-ci guide sa volonté⁵⁸⁵.

Dans la réalité humaine de tous les jours, l'homme peut en effet faire divers emplois de sa liberté. Si un usage contraire à la vérité et au bien demeure moralement irrecevable, le don de liberté ne lui est pas pour autant retiré, car elle est fondamentalement inscrite au plus profond de son être. Elle fait partie de lui, qu'elle soit ordonnée ou non à Dieu et à son essence profonde.

Trois attributs distincts découlent donc de notre participation à la divinité : la liberté, le désir de vérité et l'obligation de se confirmer à celle-ci. L'homme est donc libre, parce que Dieu le précède. Dieu n'est nullement un obstacle à sa liberté : Il est au contraire la condition même de sa possibilité d'être.

1.3. Extension de la liberté religieuse

Le libéralisme continental véhicule une conception étroite et individualiste de l'homme. Le risque est donc considérable qu'une interprétation limitative du droit à la liberté en matière de conscience et de religion prévale dans les États et les organisations internationales dans l'objectif d'un confinement des applications de ce droit à la seule vie privée. Tout à l'opposé, le Magistère défend une conception élargie et généreuse de la liberté religieuse en raison de la nature sociale de la personne humaine. Ainsi, l'exercice de ce droit ne se cantonne pas à la seule sphère privée, il est intrinsèquement porteur d'une expression publique. Reflet de la Communion de la Sainte Trinité, l'être humain se caractérise en effet par sa vocation au don de

⁵⁸⁵ Jean-Paul II, *Libertatis Conscientia*, n. 26 [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1986_0322_freedom-liberation_en.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

soi et par son besoin naturel de s'insérer dans une authentique communauté humaine. Conséquemment, le droit à la liberté religieuse doit refléter une anthropologie sociale confirmée par l'expérience humaine et la Révélation divine.

À la vue de l'extension du droit à la liberté religieuse, il est aisé d'apprécier les raisons pour lesquelles les dictatures et les totalitarismes le redoutent au plus haut point : le respect de ce droit rend impraticable l'idolâtrie de l'État et l'enfermement d'une société conférés par les moyens techniques modernes. Il équivaut *de facto* à rendre impossible la mainmise de l'État sur la société civile. Il n'est rien qui effraie davantage les politiques autoritaires que la liberté religieuse. *Ce droit fait trembler les dictatures*. Le droit à la liberté religieuse ouvre les frontières, relativise les nationalismes, fait voler en éclats les cultures holistes, crée un espace d'opposition potentielle et d'expression. Les organisations religieuses et la famille représentent les premiers corps intermédiaires entre les pouvoirs publics et le citoyen, elles constituent des obstacles naturels à un déploiement uniforme et total du pouvoir. Parce que la liberté religieuse désacralise l'État, *toute atteinte à son exercice décèle une volonté de confusion de la société civile et de l'État*. À l'inverse, le droit à la liberté religieuse se porte garant de l'autonomie de la société civile.

Cellule de la société, la famille est, à l'instar de la liberté religieuse, antérieure à l'État. Ainsi, les autorités publiques se doivent de la respecter et de lui accorder la plus large liberté religieuse possible. Parmi ces droits, il convient de mentionner le droit des parents d'éduquer eux-mêmes leurs enfants, de leur transmettre leur héritage religieux, notamment dans le libre choix d'un établissement d'enseignement :

À chaque famille [...] appartient le droit d'organiser librement la vie religieuse du foyer sous la direction des parents. À ceux-ci revient le droit de décider, dans la ligne de leur propre conviction religieuse, la formation religieuse à donner à leurs enfants. C'est pourquoi le pouvoir

civil doit reconnaître aux parents le droit de choisir en toute réelle liberté les écoles⁵⁸⁶.

1.4. Le témoignage de la Révélation

Après avoir justifié le droit à la liberté religieuse du point de vue de la loi naturelle, la *Déclaration sur la liberté religieuse* interroge l'Écriture. D'entrée de jeu, un problème se pose : concept moderne s'il en est, la thématique de la liberté religieuse n'apparaît officiellement et explicitement ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament. Par contre, il est possible d'en dégager des enseignements par une voie *indirecte*.

Dans la mesure où la pleine dignité de la personne ne se dévoile qu'à la lumière de la Révélation, celle-ci apporte un témoignage d'une importance considérable. Invariablement, il est nécessaire de revenir à la source première de l'anthropologie biblique : Genèse 1, 26 : «Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance.» La liberté étant l'un des attributs de Dieu, celle-ci se retrouve inscrite en la personne. *Gaudium et Spes* conforte *Dignitatis Humanae* :

La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure⁵⁸⁷.

Cette liberté comme signe de la transcendance est la source de l'enseignement de l'Église sur *la liberté de l'acte de foi*. Comme le précise *Dignitatis Humanae* dès son introduction, «la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même»⁵⁸⁸. Du point de vue *doctrinal*, et en dépit des malheureux écarts qui advinrent parfois dans la *pratique* au cours des deux

⁵⁸⁶ *Dignitatis Humanae*, n. 5.

⁵⁸⁷ *Gaudium et Spes*, n. 17.

⁵⁸⁸ *Dignitatis Humanae*, introduction.

derniers millénaires, l'*Ecclésia* a toujours enseigné que le baptême n'avait de valeur que s'il était accepté volontairement dans un acte de liberté :

Toute la tradition, après l'Écriture, est là pour dire que Dieu n'entend exercer sur l'homme aucune coercition pour obtenir son obéissance aux obligations religieuses et morales qu'il lui adresse. Bien au contraire, Dieu respecte la liberté qu'il a créée et n'attend d'autre adhésion que volontaire et libre⁵⁸⁹.

Cette anthropologie de la liberté trouve sa confirmation dans la christologie. Vatican II⁵⁹⁰ rappelle à cet égard que l'Évangile rend témoignage des moyens auxquels le Rédempteur a recours dans son œuvre d'évangélisation : rejet de toute forme de contrainte, nulle pression ou intimidation, respect intégral des choix de chacun : le message christique se présente invariablement sous la forme de propositions à Le suivre et d'invitations à la conversion. Certes, il ne dissimule point à l'homme les conséquences tragiques que peuvent comporter des choix contraires à l'ordre moral objectif, mais il le laisse par la suite libre de ses choix. Ce n'est pas aimer l'homme que de lui mentir. C'est contraire à son intérêt que de lui cacher la vérité. C'est aussi déloyal. La vérité est un service de charité. Le Christ met l'homme devant ses responsabilités en lui montrant ses choix et les implications existentielles qui leur sont liées. À l'instar du Deutéronome, il pose devant l'homme les deux livres : celui de la vie et celui de la mort, invite l'homme à choisir la vie, mais demeure respectueux de son choix :

Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. Si tu écoutes les commandements de Yahvé ton Dieu que je te prescris aujourd'hui, et que tu marches dans ses voies, que tu gardes ses commandements, ses lois et ses coutumes, tu vivras et tu multiplieras, Yahvé ton Dieu te bénira [...] Mais si ton cœur se détourne, si tu n'écoutes point et si tu te laisses entraîner à te prosterner devant d'autres dieux et à les servir, je vous déclare aujourd'hui que vous périrez certainement [...] Je prends aujourd'hui à témoin contre vous le ciel et la terre : je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous

⁵⁸⁹ Bernard Sesboüé, *Le Magistère à l'épreuve*, p. 112.

⁵⁹⁰ *Dignitatis Humanae*, n.15.

viviez, aimant Yahvé ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui ; car là, est ta vie⁵⁹¹.

Si l'acte de foi n'est pas libre, alors il n'a aucune valeur. La contrainte n'est pas un chemin vers la vérité, elle n'est qu'apparence trompeuse. La seule conversion est celle du cœur. Il n'y a tout simplement pas d'autre voie d'accès à Dieu que l'authenticité. La réconciliation avec Dieu est un mouvement sincère de l'intériorité. C'est une aspiration de l'âme qui emporte tout l'être avec lui. En plus d'être un travestissement hideux, la coercition peut même produire le contraire de l'effet recherché en suscitant la révolte compréhensible d'une liberté violée. Il en va de même pour les serments d'allégeance ou les vœux échangés par un couple lors de la cérémonie du mariage : ils n'ont aucune validité s'ils sont prononcés sous la contrainte. Seul un acte libre lie. De tels actes commis sous la contrainte n'ont pas plus de valeur qu'une loi positive contraire au droit naturel. La validité présuppose la réunion d'un certain nombre de conditions parmi lesquelles la liberté et la vérité objective sont essentielles.

2. L'ANCRAGE TRANSCENDANT DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Dignitatis Humanae Personae n'est pas seulement un texte magistériel sur la liberté religieuse. Si le document se cantonnait à la seule énonciation de ce droit, sous la forme d'un ralliement de l'Église au *discours* des droits de l'homme, son impact historique n'en demeurerait pas moins décisif au regard du constantinisme, mais son originalité est ailleurs : dans la réinsertion et la reformulation du concept de liberté religieuse à l'intérieur d'une conception anthropologique précise, celle véhiculée par la Tradition judéo-chrétienne, une idée de l'homme et de sa haute dignité – le titre est de ce point de vue révélateur : «Ce que ce Concile du Vatican déclare sur le droit de l'homme à la liberté religieuse est fondé dans la dignité de la personne⁵⁹².» À n'insister

⁵⁹¹ Deutéronome, 30,15- 20.

⁵⁹² *Dignitatis Humanae*, n. 9.

exclusivement que sur la dimension juridique et politique du texte, on passe à côté de l'essentiel et on se condamne à ne pas saisir la véritable signification d'un des textes les plus fondamentaux du Concile Vatican II.

Dignitatis Humanae Personae définit l'essence même de l'acte religieux comme l'expression la plus sublime de notre humanité : ce lien est d'une extrême importance, non seulement pour comprendre le fondement philosophique et théologique du droit à la liberté religieuse, mais pour apprécier à sa juste mesure la conception anthropologique implicite qu'elle renferme.

La dignité la plus haute de la personne humaine puise sa source à ce rapport privilégié qui l'unit au Créateur et la distingue qualitativement du reste de la Création. Dès la première page de la Genèse apparaît une formidable affirmation : «Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance» (Genèse 1, 26). Tel est le socle à la liberté religieuse conçue comme un droit naturel et inaliénable permettant à la personne d'entretenir, de cultiver et de préserver sa relation à Dieu, Source de sa dignité.

Il s'agit donc d'un droit *antérieur* à l'État et qui, nécessairement, échappe à ce dernier : la liberté religieuse n'est donc pas un droit *positif* octroyé par l'État, mais constitue un droit *naturel* inscrit dans l'anthropologie, c'est-à-dire dans la définition même de ce qu'est un être humain. La liberté religieuse est inaliénable parce qu'elle s'inscrit dans le statut *transcendant* de la personne. L'acte de foi relève de *l'intériorité*, il est donc soustrait par essence de l'immanence exclusive du pouvoir civil :

Par nature, les actes religieux, par lesquels, en privé ou publiquement, l'homme s'ordonne à Dieu en vertu d'une décision personnelle, transcendent l'ordre terrestre et temporel des choses. Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, certes, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux⁵⁹³.

Passage capital : la liberté religieuse ne relève pas de l'État. La phrase clé: «transcendent l'ordre terrestre et temporel des choses». En sa qualité

⁵⁹³ *Dignitatis Humanae*, n. 3.

même, les questions de conscience et de religion ne sont pas du ressort de l'État. Celui-ci n'est pas habilité en la matière. Les questions religieuses se situent au-dessus de l'État. Il n'a pas droit de regard ou d'immixtion. Certes, il peut encadrer ce droit par la législation, mais il ne peut y porter atteinte. Comme l'écrit Jacques Maritain dans *Humanisme intégral*, «une personne, c'est un univers de nature spirituelle doué de la liberté de choix et constituant pour autant un tout indépendant en face du monde, ni la nature ni l'État ne peuvent mordre sur cet univers sans sa permission»⁵⁹⁴.

Selon cette interprétation, l'État ne crée donc pas de droit, *il se contente* de le reconnaître, de le protéger et de le promouvoir. *C'est donc le caractère transcendant de la personne, dont l'Église est gardienne, qui limite et encadre la souveraineté temporelle des autorités publiques :*

L'État ne peut revendiquer une compétence, directe ou indirecte, sur les convictions religieuses des personnes. Il ne peut s'arroger le droit d'imposer ou d'empêcher la profession ou la pratique publiques de la religion d'une personne ou d'une communauté⁵⁹⁵.

Nulle surprise alors que les totalitarismes adviennent précisément lorsque le *sens transcendant de la personne* est obscurci dans la culture. Il y aurait une corrélation étroite, une interdépendance permanente entre l'un et l'autre : «Du reste, les droits de l'homme n'ont de vigueur en réalité que là où sont respectés les droits imprescriptibles de Dieu, et l'engagement des premiers est illusoire, inefficace et peu durable s'ils se réalisent en marge ou au mépris des seconds⁵⁹⁶.»

En référence au credo américain et à la *Déclaration d'indépendance*, la conférence épiscopale des États-Unis réitérait également que seule cette mention de Dieu permet de fonder le droit sur des bases solides et inébranlables :

⁵⁹⁴ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, p. 18.

⁵⁹⁵ Jean-Paul II, «Message pour la Journée de la Paix», 8 décembre 1987, *La Documentation catholique*, 1987, p. 1 s.

⁵⁹⁶ Jean-Paul II, *Lettre aux Évêques du Mexique*, 10 décembre 1980.

No one but the Creator is the sovereign of basic human right – beginning with the right to life. We are daughters and sons of the one God who, outside and above us all, grants us the freedom, dignity and rights of personhood which no one else can take away. Only in this context, the context of a Creator who authors our human dignity, do words like «truths» and «self-evident» find their ultimate meaning. Without the assumption that a Creator exists who has ordained certain irrevocable truths about the human person, no rights are «unalienable»⁵⁹⁷.

La conscience, sanctuaire sacré de la personne humaine, siège ultime de sa dignité et expression suprême de son humanité, se doit donc d'être protégée par les autorités publiques et respectée par la société civile. En ce sens, *la liberté religieuse est bien plus qu'un droit : c'est le fondement de tous les autres droits fondamentaux de la personne.*

L'idée cardinale est celle de la nécessité d'une *zone juridiquement inviolable*, à l'intérieur de laquelle la personne humaine exprime *ce qu'il y a de plus humain chez elle*, ce qui la caractérise le plus, là où réside la quintessence de son humanité : sa dimension spirituelle où s'exerce son rapport à Dieu.

Si cette lecture est fondée, alors le vide philosophique, c'est-à-dire la neutralité axiologique, défendue, comme nous l'avons vu, tant par le républicanisme français que par le libéralisme classique, conduirait de fait, malgré les pieux espoirs de leurs partisans, à la négation effective des droits fondamentaux. Un soubassement judéo-chrétien serait donc souhaitable au maintien de la liberté, de la démocratie et de la dignité de la personne. Philippe Nemo :

A contrario, les philosophes politiques qui se sont déclarés hostiles à l'héritage biblique ont *tous*, comme par hasard, prôné un étatsisme non démocratique, c'est-à-dire la re-sacralisation de l'État, soit sous une forme autoritaire ou absolutiste (Machiavel, Hobbes, Rousseau, Hegel, Maurras...), soit sous une forme totalitaire (Marx, Lénine, les néo-païens nazis) [...] La France absolutiste puis jacobine a, elle aussi, re-sacralisé l'État, au point qu'en France tout ce qui n'est pas étatique a la réputation d'être impur [...] Ainsi les antibibliques ont-ils partout

⁵⁹⁷ United States Conference of Catholic Bishops, *Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics*, 1998, III-15. Pour un commentaire éclairant de ce texte, cf. Charles J. Chaput, *Render unto Caesar*, New York, Doubleday, 2008.

privé de fondement le principe démocratique de la souveraineté du peuple⁵⁹⁸.

En vertu même de son enfermement dans un cadre exclusivement immanent, le libéralisme classique ou continental serait donc incapable de réaliser son projet politique. Il serait condamné à l'échec parce qu'il reposerait sur des bases philosophiques erronées. Seule une anthropologie prenant acte du caractère transcendant de la personne pourrait fonder une philosophie durable des droits.

L'avantage de la position magistérielle, semble-t-il, est de situer le fondement des droits dans un lieu qui échappe à l'emprise de l'homme et de l'État, ce qui confère à ceux-ci une immuabilité et une intangibilité, seules capables de garantir leur pérennité :

La foi en Dieu, la notion de Dieu peut être manipulée et elle devient alors destructrice : telle est la menace qui pèse sur la religion. Mais une raison qui se coupe entièrement de Dieu et qui veut le confiner tout simplement dans le domaine de la subjectivité, perd le Nord et ouvre ainsi de soi la porte aux forces de destruction [...] Kolakowski, en partant des expériences d'une société agnostique athée a montré, de façon convaincante, que sans ce point de référence absolu, l'agir de l'homme se perd dans l'indétermination et est inéluctablement à la merci des forces du mal [...] Seule une raison qui est également ouverte à Dieu – seule une raison qui ne bannit pas la morale dans la sphère subjective ou l'abaisse en un calcul, peut parer la manipulation de la notion de Dieu et les maladies de la religion, et offrir des remèdes⁵⁹⁹.

C'est la raison pour laquelle, du point de vue de l'Église, le droit positif doit s'adosser au droit naturel pour qu'il devienne véritablement effectif. Celui-ci joue le rôle d'un cran d'arrêt. Il préserve les libertés de leur confiscation par l'État. Il rend les droits imprescriptibles. Pour employer le terme de la *Déclaration* américaine d'indépendance, ils sont *inaliénables* : inaccessibles à un pouvoir humain :

L'Église mettrait l'accent sur un point capital. S'il n'y a plus d'ordre moral objectif, non seulement le bien commun disparaît, mais c'est

⁵⁹⁸ Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, p. 81.

⁵⁹⁹ Joseph Ratzinger, Conférence à Saint-Etienne de Caen, 5 juin 2004.

l'État qui devient la source de tous les droits, au risque d'engendrer la violence. Et de fait, l'État jacobin laïciste, s'estimant l'unique autorité et le seul compétent dans le domaine des mœurs comme des institutions, dénia à l'Église tout droit à exercer librement ses activités au sein de la société civile. De ce point de vue, les totalitarismes du XX^e siècle, héritiers du jacobinisme, ont confirmé la justesse des avertissements pontificaux. Les idéologies du surhomme ou de l'homme nouveau niaient en effet l'objectivité de la nature humaine et du droit naturel⁶⁰⁰.

Selon cette troisième modernité, les chartes des droits et libertés des États ou des organisations internationales peuvent dès lors être comprises comme un condensé synthétisé d'une sorte de *transcendant constitutionnalisé*. Ce bloc de lois, peu nombreuses, brièvement énoncées, situées au-dessus des lois ordinaires, constituerait l'expression constitutionnelle du transcendant humain. C'est l'idée même du Décalogue, que la Tradition de l'Église associe à la loi naturelle. Il synthétiserait une dignité inexpugnable de la personne. Il reflèterait la lumière divine, le dépôt sacré de chaque personne : ce serait *les droits de l'homme de droit divin*.

3. ORIGINALITÉ DE LA TROISIÈME MODERNITÉ ISSUE DU CONCILE

En résumé, en quoi cette troisième modernité se distingue-t-elle des deux précédentes ? Six éléments méritent notre attention.

1. La question du fondement. C'est l'élément de loin le plus important, car il conduira à une interprétation différente des droits.

Empressons-nous de lever une interprétation fréquente et erronée du concile. On aurait tort d'interpréter *Dignitatis Humanae Personae* comme un ralliement tardif de l'Église catholique au rationalisme ou au libéralisme d'où procéderait la Déclaration. Jean Rivero : «L'Église, en 1963, fait sienne la formulation, mais elle intègre les droits de l'homme dans un autre système de

⁶⁰⁰ Damien Theillier, «L'Église et le libéralisme, un malentendu ?», *Liberté politique*, no 37 (été 2007), p. 127.

pensée que celui dont ils sont issus⁶⁰¹.» Cette observation fort importante permet de souligner la continuité de l'enseignement du Magistère en ce domaine et d'insérer Vatican II dans le prolongement de la Tradition, plutôt que d'y voir une rupture. S'il y a nouveauté, et nouveauté il y a, celle-ci relève d'abord du discours et de la pédagogie employée. Sans ambiguïté, Jean XXIII, l'auteur de *Pacem in Terris* (1963), l'encyclique qui marque solennellement ce ralliement au *langage* des droits de l'homme, écrit :

On ne peut certes admettre la théorie selon laquelle la seule volonté des hommes – individus ou groupes sociaux – serait la source unique et première d'où naîtraient droits et devoirs des citoyens, et d'où dériveraient la force obligatoire des Constitutions et l'autorité des Pouvoirs publics⁶⁰².

Philippe Portier, auteur d'un ouvrage sur la philosophie politique de Jean-Paul II, s'interroge. Ce nouveau discours de l'Église

suffit-il pour placer Jean-Paul II du côté de la civilisation des Lumières? Aucunement. Sa philosophie peut bien entrer en consonance avec certaines de ses valeurs, reprendre certains de ses lexiques, admettre certains de ses projets, elle n'entend pas baptiser l'axiome de subjectivité sur lequel elle s'appuie originellement⁶⁰³.

Et de conclure : «Le texte wojtylien, comme d'ailleurs le discours conciliaire, est bien loin de se dissoudre dans l'univers des Lumières. Il maintient un rapport à la vérité qui le met en contradiction avec les textes d'un Pierre Bayle ou d'un Benjamin Constant⁶⁰⁴.» Émile Poulat synthétise en soulignant le véritable propos de *Dignitatis Humanae Personae* : «Ce qui est en cause dans la doctrine de la liberté religieuse, c'est le rapport de l'Église aux États, non celui des hommes à la vérité⁶⁰⁵.»

Historiquement issues de la Tradition judéo-chrétienne, *le Concile Vatican II se réapproprie les valeurs de la modernité* dont les Lumières l'avaient dépossédé, *mais en les réinsérant dans un arrière-plan philosophique*

⁶⁰¹ Jean Rivero, «Pacem in Terris», dans François Chatelet, Olivier Duhamel et Evelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1995, p. 536.

⁶⁰² Jean XXIII, *Pacem in Terris*, n. 75-79.

⁶⁰³ Philippe Portier, *La Pensée de Jean-Paul II*, Paris, L'Atelier, 2006, p. 213.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁶⁰⁵ Émile Poulat, *Liberté, laïcité*, Paris, Cerf, 1988, p.134-135.

et théologique aux antipodes du sécularisme. Dans les deux univers de représentation, on retrouve les mêmes concepts clés, mais la signification que les deux traditions leur attribuent les rend méconnaissables.

Vatican II n'est pas un ralliement de l'Église au libéralisme continental, mais l'élaboration des fondements philosophiques d'une modernité catholique. Le concile est une invitation lancée au monde moderne de purifier ses valeurs, par ailleurs positives, à la lumière de l'Évangile. L'Église entend adapter son message au *langage* des droits de l'homme afin d'accroître son intelligibilité pour les hommes de ce temps.

2. Par son inscription dans la philosophie du droit naturel de l'Antiquité gréco-romaine. Dans ses réflexions sur l'idée de l'Europe, Jan Patocka écrit :

[L]a foi qui est, il est vrai, dogmatisée, c'est-à-dire hellénisée et romanisée. Hellénisée, car la foi n'agit, n'organise plus sous les espèces actives de l'évangélisation et de la profession de foi, mais sous la forme réfléchie du *logos*. Romanisée, car il se constitue sur cette base une communauté nouvelle, une nouvelle reconnaissance mutuelle et une autorité qui engage intérieurement⁶⁰⁶.

Retenons trois éléments de cette citation : «hellénisée», «romanisée» et «qui engage intérieurement». Il va de soi que le modèle américain se rapproche davantage de l'interprétation ecclésiale que le paradigme français. En revanche, il s'y distingue fortement en ce que le libéralisme américain n'est pas «hellénisé», il ne repose pas sur la loi naturelle, du moins pas dans le sens où l'entend l'Église, soit, comme nous l'avons vu, comme une raison capable de s'élever jusqu'à Dieu.

«Romanisée». Les trois interprétations débouchent sur «une communauté nouvelle», pour reprendre l'expression de Patocka. Elles fondent le lien social. Cette dimension les rapproche toutes trois. Y compris la version du Saint-Siège qui n'est pourtant pas un pays? Oui, la Pologne est un exemple où l'enseignement du concile a été largement repris. D'où par ailleurs l'insistance polonaise, gouvernement et population inclus, pour une référence

⁶⁰⁶ Jan Patocka, *L'Europe après l'Europe*, Paris, Verdier, 2007, p. 19.

chrétienne au projet de constitution européenne. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

3. Contrairement aux deux autres modernités, cette troisième version n'a aucun pouvoir de contrainte légale. Elle ne repose pas comme en France et aux États-Unis sur tout un appareil législatif et judiciaire qui en assure l'application, au besoin par la contrainte de l'État.

4. Par contre, elle «engage intérieurement». Contrairement aux deux autres modernités qui peuvent se limiter à un respect purement extérieur et légaliste, la modernité ecclésiale est globale au sens où elle sollicite l'intériorité tout autant que l'observance effective des droits fondamentaux. C'est tout l'être qui est appelé à contribution pour une reconnaissance de l'Autre dans sa sacralité et son altérité irréductible.

5. Cette modernité n'épuise pas la Tradition judéo-chrétienne, elle ne représente qu'un aspect de celle-ci. Les deux modernités ne représentent, au contraire, qu'une philosophie des droits de l'homme.

6. Cette modernité ecclésiale s'appuie sur une Tradition bimillénaire. Contrairement aux deux autres, elle repose sur une anthropologie explicite, claire, finement élaborée. Sa liturgie, ses rites de canonisation (notamment en renforçant la théologie du martyre), ses fêtes religieuses sont autant de moments où la commémoration d'événements de la mémoire ecclésiale renforce cette interprétation de la modernité.

CONCLUSION

Le Concile Vatican II consacre l'avènement d'une nouvelle lecture des droits de l'homme. Celui-ci pose les fondements philosophiques et théologiques d'une nouvelle modernité qui veut aller bien au-delà des modèles américain et français⁶⁰⁷. Son but est ni plus ni moins d'évangéliser la modernité. En somme,

⁶⁰⁷ Certes, le Concile se voulait résolument pastoral, mais dans sa reprise actualisée des fondements de la foi catholique, il exposait aussi des éléments doctrinaux.

au lieu de promouvoir la dilution de l'esprit du christianisme dans les catégories modernes, l'ambition conciliaire consistait, pour reprendre les mots de Rocco Buttiglione, de «trouver une issue chrétienne à la crise de la modernité»⁶⁰⁸.

Si le premier chapitre de la Genèse sur l'*Imago Dei* et ceux de l'Évangile sur l'Incarnation représentent la *Charte chrétienne* des droits fondamentaux, il faut voir dans *Gaudium et Spes* et *Dignitatis Humanae Personae* deux textes capitaux dans l'histoire de l'Église où sont posés les fondements doctrinaux de la liberté religieuse. Ils représentent un commentaire élaboré et une réflexion philosophique et théologique actualisée sur le sens ecclésial de l'homme, sur l'anthropologie biblique. En ce sens, les deux documents conciliaires font figure de théorie justificative d'un «libéralisme chrétien» pour l'époque moderne. Autrement dit, ils posent les jalons doctrinaux sur lesquels peut s'édifier une modernité catholique, clairement distincte de sa rivale issue du libéralisme classique et de la Révolution de 1789.

La liberté religieuse assure une dissociation effective de l'État et de l'Église, un écart entre lequel les droits fondamentaux pourront éclore et se consolider. La liberté religieuse est la meilleure protection contre la tyrannie et la meilleure garantie d'indépendance de la société civile.

Il y a essentiellement deux raisons qui expliquent la réticence de près de deux siècles de l'Église à s'engager résolument en faveur de la liberté religieuse. La première, nous en avons largement fait état : c'est l'amalgame de la liberté avec le sécularisme issu de la Révolution française. Cette dernière ne véhiculait pas n'importe quelle sorte de liberté, mais bien une liberté dirigée contre l'Église et associée à une conception anthropologie incompatible avec la Tradition judéo-chrétienne. Il y a cependant une seconde raison, tout aussi importante, à savoir l'universalisme de la pensée catholique. De l'empereur Constantin au Concile Vatican II, la *polis* et l'*ecclesia* se confondaient sur le plan de la représentation sociale. L'idéal catholique était celui d'une homogénéité sociale, d'un corps social indivisible tout entier uni dans un culte

⁶⁰⁸ Rocco Buttiglione, *La Pensée de Karol Wojtyła*, p. 262.

unique à Dieu. La Réforme protestante a représenté une brèche grandiose dans cet édifice de communion spirituelle et a, de ce point de vue, ouvert la voie à la modernité pluraliste.

Ce qui apparaissait au regard des modernités française et américaine comme un retard de l'Église à s'adapter au courant de l'histoire moderne peut désormais constituer un atout non négligeable dans le dialogue interreligieux. Aujourd'hui, le monde musulman est en quête d'une modernité religieuse, d'une interprétation de celle-ci capable de concilier ses acquis positifs et les exigences légitimes de l'authenticité religieuse. L'expérience historique de la confrontation de l'Église au sécularisme et sa résistance initiale au pluralisme religieux peuvent inspirer d'autres religions en butte à des déchirements similaires.

Cette troisième modernité ne demeure-t-elle pas toutefois exclusivement théorique? L'interprétation ecclésiale des droits a démontré sa pertinence sociale et une mise en application concrète lors du pèlerinage historique de Jean-Paul II en Pologne à l'été de 1979. Ces neuf jours de présence pontificale en Pologne ont représenté le commencement de la fin du communisme en Europe de l'Est. Telle est l'opinion de George Weigel : «For John Paul's triumphant nine days in June 1979 were the beginning of the end of the Yalta imperial system, not only in Poland, but throughout Stalin's empire⁶⁰⁹.» Et:

Yet one cannot help be struck by the fact that virtually every Pole with whom one discusses this history today – and irrespective of that person's religious or political convictions – identifies the 1979 pilgrimage as the fulcrum of the Revolution of 1989, and the point at which Poland irreversibly turned toward a non-communist future⁶¹⁰.

Le célèbre discours du Saint-Père depuis la place de la Victoire à Varsovie résume l'ensemble de cette visite:

Christ cannot be excluded from man's history anywhere in the world, from any geographical latitude or longitude. Attempts to exclude Christ

⁶⁰⁹ George Weigel, *The Final Revolution*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 130.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

from man's history are directed against man. Without Christ it is impossible to understand the history of Poland⁶¹¹.

Ces propos renvoyaient à la conviction chrétienne que la dignité de la personne humaine est intimement liée au Christ. Indirectement, le communisme était dépeint comme un régime et une philosophie déshumanisants, car le Christ était exclu de sa vision du monde. Adam Michnik a qualifié le pèlerinage de juin 1979 de «second baptême de la Pologne»⁶¹². Dix ans plus tard exactement après le pèlerinage de Jean-Paul II, le communisme s'effondrait.

Le précédent chapitre portait sur les modèles américain et français, celui-ci sur l'interprétation ecclésiale. Il s'agira maintenant de comparer ces trois paradigmes sous la forme d'un débat afin de souligner les lignes de faiblesses et les avantages de chacun d'entre eux. Tel sera l'objet du prochain chapitre. Le débat de la première moitié des années 2000 sur la pertinence ou non d'une inclusion de Dieu dans le projet de Constitution européenne illustrera les enjeux en cause dans la concrétude d'un cas spécifique, récent, dans la civilisation même où advint la Shoah. En arrière-plan de ce débat, l'Holocauste demeurera une référence constante pour légitimer ou invalider les arguments avancés.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 132.

⁶¹² *Ibid.*, p. 134.

Chapitre 7

Les trois modernités en débat

Le drame de l'époque moderne est que la revendication des droits de l'homme ne s'est jamais faite aussi urgente, aussi insistante, aussi universelle qu'au moment où les contradictions au sujet de leur définition et leur négation dans les faits ont été aussi fortes⁶¹³.

Jean-Marie Lustiger

La liberté, qui pouvait sauver le monde, ne marchera pas faute de s'appuyer sur la religion⁶¹⁴.

Chateaubriand

Le débat européen sur l'opportunité d'inclure une référence religieuse dans la Charte des droits fondamentaux et dans le Traité constitutionnel est une illustration récente du *choc interprétatif des trois modernités* – en l'occurrence, les trois modèles américain, français et magistériel qui furent l'objet des deux précédents chapitres. Chacun argumentant à partir de sa tradition des droits de l'homme étrangère aux partisans des deux autres visions, il en résulte une incompréhension réciproque qui obscurcit les débats. Si cette thèse peut contribuer à une clarification des discours et des enjeux par la typologie qu'elle propose des trois modernités, sa pertinence dans le progrès des connaissances sera atteinte.

Le but premier de ce chapitre consistera à présenter les divers arguments qui peuvent être avancés pour invalider ou justifier une mention religieuse dans un texte d'État. On sera à même de rapidement constater que tout n'est pas

⁶¹³ Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, p. 362.

⁶¹⁴ Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 4^e partie, livre XII, conclusion.

blanc ou noir et que des arguments de taille se retrouvent dans les deux camps. Le nombre que nous relevons – cinq contre et sept pour – n’est aucunement indicatif de la valeur ni de la faiblesse d’une position. Un seul argument pourrait s’avérer d’une telle importance et être si décisif qu’il pourrait à lui seul faire pencher le jugement final en sa faveur.

Avant de présenter les divers plaidoyers, il conviendra de rappeler brièvement à la fois la nature du projet qui fut proposé en Europe il y a quelques années et de brosser succinctement un tour d’horizon des différents régimes qui définissent les relations entre les Églises et l’État sur le Vieux Continent. L’objectif de ces deux premières parties est d’offrir une mise en contexte et de bien situer les arguments qui seront présentés dans les parties trois et quatre. Enfin, nous nous interrogerons sur les raisons pour lesquelles nous devrions nous référer au christianisme plutôt qu’à une autre religion.

1. LE PROJET RÉEL ET NON CELUI IMAGINÉ

Une précision fort importante : il n’y a pas eu une, mais plusieurs versions de formulations proposées. D’où l’importance de reconstituer les grandes lignes des divers projets avancés.

D’entrée de jeu, il importe de distinguer, au minimum, quatre formules aux divers degrés d’inclusion ou d’exclusion, selon le point de vue qui est le sien et selon le type de mention retenue :

1. une référence au christianisme;
2. une référence à Dieu;
3. une référence à l’héritage religieux;
4. une référence double, à la fois à Dieu et à l’humanisme des Lumières.

Ces quatre références se distinguent fortement. Elles ne sont en aucune façon similaire. On ne peut tout simplement pas les amalgamer. Au fil de leur énumération, il est remarquable que celles-ci soient de plus en plus inclusives.

La première formulation proposée de la Charte des droits fondamentaux ne comportait tout simplement pas de référence d'ordre religieux dans son préambule. À la suite de demandes de députés allemands, un second énoncé fut avancé à la mi-septembre 2000 : «S'inspirant de son héritage culturel, humaniste et *religieux*, l'Union se fonde sur les principes indivisibles et universels de la dignité de la personne, etc.⁶¹⁵.» Le représentant français refusa immédiatement d'entériner cette version, arguant qu'elle était contraire à la laïcité. Il s'ensuivit une intervention directe du chef de l'État français, Jacques Chirac et du chef de gouvernement de l'époque, Lionel Jospin qui s'opposèrent unanimement à une référence à l'héritage «religieux».

Par voie de conséquence, une troisième formulation fut présentée à la fin de septembre : «Consciente de son patrimoine spirituel et moral, l'Union se fonde sur les valeurs indivisibles et universelles de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de solidarité⁶¹⁶.» Il était évident que l'on cherchait à éviter le mot «religieux» en lui trouvant des substituts. On justifia également cette formulation à l'aune du traité sur le Conseil de l'Europe du 5 mai 1949 qui s'énonce comme suit : «[I]nébranlablement attachés aux valeurs spirituelles et morales qui sont le patrimoine commun de leurs peuples.» Mais comme le remarque avec raison Jean-Paul Willaime, «[...] en 2000, soit dans un temps de dérégulation institutionnelle du religieux et d'émergence de divers “nouveaux mouvements religieux”, la connotation de ce terme de “spirituel” n'est pas la même qu'en 1949»⁶¹⁷. C'est sous cette forme – la troisième formule – que la Charte des droits fondamentaux fut adoptée à Nice en décembre 2000.

La réaction ne se fit pas attendre. On dénonça vivement en France l'hostilité des autorités françaises à l'égard des Églises. Le 7 décembre 2000 dans l'hebdomadaire de gauche *Témoignage chrétien*, 70 personnalités chrétiennes, issues notamment des milieux religieux, académiques (dont René Rémond et Paul Ricoeur) et politiques (dont Jacques Delors) dénoncèrent la

⁶¹⁵ Pierre de Charentenay, «La Charte européenne et la laïcité», p. 156.

⁶¹⁶ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, p. 116.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 117.

crispation du gouvernement français face à la réalité religieuse. Par la suite, des intellectuels, tels Alain Touraine, Alain Decaux et Raymond Barre apposèrent leur signature.

Quelques mois plus tard, face aux protestations, le premier ministre Jospin estima nécessaire de se justifier en publiant un texte dans *Le Figaro*, le 30 juillet 2001 :

Le président de la République a jugé, comme moi-même, que l'insertion dans le préambule de la Charte d'une référence à l'inspiration religieuse de l'Union, telle que l'avait proposée au tout dernier moment des négociations quelques députés européens, risquait de soulever pour notre pays des difficultés d'ordre constitutionnel et mettait en cause le caractère universel des valeurs et des droits que l'on entendait proclamer. La décision d'intervenir auprès du président Herzog, président de la Convention, a été prise d'un commun accord par le président de la République et par moi-même [...]⁶¹⁸.

Une seconde phase de négociations s'ouvrit en 2003 sur le projet de traité constitutionnel. Au mois de mai, on proposa une version qui en choqua plusieurs comme un affront, celle-ci nommait désormais l'héritage «humaniste» et celui des «Lumières», alors que tout le Moyen Âge était résumé comme un «élan spirituel». Le mois suivant, à la suite des pressions qui s'exprimèrent de toutes parts et de l'indignation suscitée, on revient à la seconde formule de septembre 2000 qui spécifiait les «héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe». Par contre, le chef de l'exécutif persista dans son opposition constante. Comme l'observe Joël-Benoît d'Onorio, la France et la Belgique se sont retrouvées isolées au sein de l'Europe des 25 dans leur rejet d'une mention de l'héritage religieux :

De fait, ces deux pays – le second à titre supplétif du premier – se sont révélés comme les principaux opposants à la référence chrétienne du Préambule. À cet égard, la politique française a été constante, qu'elle fût sous la gouverne de la gauche naguère ou de la droite maintenant. Le président Chirac en a été l'élément permanent et en demeure le maître d'œuvre : en janvier 2003, il s'est déclaré contre toute mention religieuse dans le futur traité «en tant que représentant d'un État

⁶¹⁸ Lionel Jospin, «Une lettre du premier ministre, M. Lionel Jospin», *Le Figaro*, lundi 30 juillet 2001, p. 9.

laïque» (*Le Figaro*, 20 janvier 2003), puis, lors de l'ouverture de la Conférence intergouvernementale de Rome, le 4 octobre 2003, il s'est à nouveau prononcé «contre la mention des racines religieuses pour respecter la laïcité» (*Le Figaro*, 6 octobre 2003)⁶¹⁹.

C'est en octobre 2003 que se tint la Conférence intergouvernementale pour avaliser la version définitive de la Constitution européenne. Entre-temps, plusieurs pays se prononcèrent en faveur d'une référence au christianisme dont l'Allemagne, le Danemark, l'Espagne, l'Italie, le Luxembourg, la République tchèque, la Slovaquie⁶²⁰. Le Saint-Siège suggéra de reprendre la formulation de la Constitution polonaise du 2 avril 1997 parce que celle-ci présentait l'originalité de s'inspirer d'une double inspiration, à la fois celle des croyants et des non-croyants : «[C]eux qui croient en Dieu comme source de vérité, de justice, de bonté et de beauté, aussi bien que ceux qui ne partagent pas cette foi, mais se réfèrent à ces valeurs universelles comme provenant d'autres sources⁶²¹.»

Ce fut finalement la version se référant à un «héritage religieux» qui s'imposa dans le texte final en octobre 2003.

Comme l'observe Jean-Paul Willaime, au-delà des diverses énonciations qui furent soumises, l'intérêt premier du débat est d'avoir mis en lumière diverses conceptions des relations entre les Églises et l'État en ce début du troisième millénaire :

Même s'il est clair que ce préambule n'a en lui-même aucune portée juridique, même s'il est avéré que cette discussion a quelque chose d'une tempête dans un verre d'eau, reste que les arguments produits par les uns et les autres sont extrêmement significatifs de la façon de considérer les religions dans l'espace des sociétés démocratiques et pluralistes de l'Europe⁶²².

⁶¹⁹ Joël-Benoît D'Onorio, «La Laïcité, la France et l'Europe», *Liberté politique. La nouvelle revue d'idées chrétienne*, no 24 (décembre 2003), p. 89.

⁶²⁰ C'est la liste des pays énumérés par Jacques Robert, *La Fin de la laïcité?*, p. 55.

⁶²¹ Constitution polonaise du 2 avril 1997.

⁶²² Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, p. 112.

Après un bref résumé des différents régimes de cohabitation du temporel et du spirituel que l'on retrouve en Europe, nous présenterons les divers arguments présentés par les deux camps.

2. UNE PROPOSITION S'INSCRIVANT EN DEÇÀ DE LA NORME EUROPÉENNE

Quelle est la norme européenne en la matière? D'abord, il convient de souligner l'isolement de l'Hexagone : «Mais la France est le seul État laïque de l'Europe des 25 [...] Le mot "laïcité" est inconnu dans les 24 autres constitutions de l'Union européenne⁶²³.»

Dieu est également évoqué en Grèce, en Pologne et en Slovaquie. Certains pays reconnaissent une religion majoritaire, tels que l'Espagne, l'Italie la Pologne et la Suède. Le Royaume-Uni, l'Écosse, le Danemark, la Norvège et l'Islande ont des religions d'État. Il convient également de préciser que l'existence de religions d'État dans ces pays ne porte aucunement préjudice à la liberté de conscience et de religion. En 2004, 16 États européens sur 25 avaient conclu avec le Saint-Siège un accord concordataire.

Compte tenu de notre problématique de recherche, le cas de l'Allemagne doit retenir notre attention. En outre, il convient de souligner que ce sont principalement la France et l'Allemagne qui se sont opposées dans ce débat. Les deux pays représentent pour ainsi dire des formules situées aux deux extrémités du *spectrum* des rapports Église-État. Alors que la République française ne reconnaît aucun culte et que la croyance se retrouve ainsi privatisée, les religions bénéficient au contraire d'un statut de droit public en Allemagne. En outre, la Loi fondamentale allemande s'énonce comme suit : «[L]e peuple allemand, conscient de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes [...]» Jean-Paul Willaime, qui a consacré plusieurs études à la

⁶²³ Joël-Benoît D'Onorio, «La Laïcité, la France et l'Europe», p. 89.

situation religieuse allemande, explique cette situation pour une raison qui est liée à la thématique de notre thèse :

[U]n pays qui, effondré moralement et politiquement après le désastre de 1945, vit dans les valeurs chrétiennes des valeurs-refuges sur la base desquelles la société démocratique pouvait se reconstruire [...] Il est indispensable, pour bien comprendre les relations Églises-État dans l'Allemagne actuelle, de prendre en compte le fait que les «deux dictatures» de l'histoire allemande contemporaine, la nazie et la communiste, ont toutes les deux été hostiles aux religions et que les Églises ont été au rendez-vous de la sortie de ces deux dictatures. Autrement dit, la défense des libertés et la protection contre les dangers de la dictature et du nationalisme sont allées de pair, en Allemagne, avec la consolidation de la position institutionnelle des Églises et de leur magistère moral [...] Loin de réduire l'action publique à la seule action de l'État et des collectivités territoriales, en Allemagne, on reconnaît une mission d'intérêt public aux Églises, et ce d'autant plus qu'elles ont été partie prenante de la fondation de la République et sont apparues comme des garantes fondamentales de la démocratie dans des moments cruciaux de l'histoire allemande⁶²⁴.

En fait, selon Jean-Paul Willaime, tant le chancelier protestant Helmut Schmidt que le chancelier catholique Helmut Kohl adhéraient à la vision commune «reposant sur une autolimitation du politique et laissant une place à la mission publique des Églises. Au fondement d'une telle philosophie politique, il y a la conviction que l'État est impuissant à définir les options fondamentales de sens et que l'homme n'est pas sa propre mesure»⁶²⁵.

Nous aimerions insister sur l'élément de cette citation qui nous apparaît le plus fondamental et qui contraste avec le modèle français : non seulement la reconnaissance d'une vocation sociale accordée aux Églises, mais surtout l'idée d'une *autolimitation* de l'État. À l'instar des pays anglo-saxons, l'État ne recouvre pas en Allemagne la totalité de l'espace public. Bien plus, *c'est l'expérience historique des totalitarismes qui a conforté les Allemands dans la conviction qu'un rôle public important devait être attribué aux Églises.*

⁶²⁴ Jean-Paul Willaime, «Séparation et coopération Églises-État en Allemagne» dans Dierkens, Alain et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 90-91.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 91.

Willaime ajoute que «[p]our la première fois dans l’histoire de la République fédérale, un chancelier Gerhard Schröder a prêté serment lors de son investiture en 1999, en déclarant : ‘‘Et que Dieu me vienne en aide’’⁶²⁶!» Cette observation est d’autant plus mémorable, non seulement parce qu’elle est récente, mais parce que Schröder est issu de la gauche allemande, le SPD, traditionnellement plus circonspect que la droite sur les questions religieuses.

Pour ce qui est maintenant non plus des États, mais de l’Union européenne, les communautés religieuses ne bénéficient d’aucun statut particulier. En revanche, il existe un dialogue constant désiré aussi bien par les autorités et les représentants européens que par les Églises où celles-ci ont l’occasion de faire valoir leurs intérêts et leurs visions de la société. Comme le résume Pierre de Charentenay

[d]ans les faits, l’Union européenne considère les Églises comme des ensembles associatifs faisant partie de la société civile. Elle ne considère pas les religions comme relevant simplement de la sphère privée [...] La place des religions s’est incarnée au fil des années dans des traditions Église-État fort diverses, qui vont de la séparation la plus stricte (à la française) à la collaboration (à l’allemande). On reste impressionné par la diversité incroyable des modèles européens qui se situent entre ces deux extrêmes⁶²⁷.

La conclusion qui s’impose : on constate en Europe que la norme est celle de la collaboration entre les pouvoirs temporel et spirituel. C’est la thèse que Jean-Paul Willaime a développée dans ses diverses publications⁶²⁸ :

Dans de nombreux pays d’Europe, c’est une laïcité de reconnaissance du religieux qui prévaut, c’est-à-dire une laïcité qui, tout en respectant l’autonomie respective de l’État et des religions et en veillant à garantir les principes fondamentaux de libertés et de non-discrimination qu’elle implique, reconnaît les apports sociaux, éducatifs et civiques des religions et les intègre de ce fait dans la sphère publique. À l’échelle de l’Europe, laïcité ne signifie pas obligatoirement absence de coopération entre instances publiques et religions, la majorité des pays d’Europe

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ Pierre de Charentenay, «La Charte européenne et la laïcité», p. 162 et 158 respectivement.

⁶²⁸ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, 2004; *La Laïcité à l’épreuve*, Paris, Universalis, 2004, p. 53-63; «Culture, religions, laïcités. Divergences et convergences des modèles nationaux», dans Alain Bergounioux, Pascal Cauchy, Jean-François Sirinelli et Laurent Wirth (éd.), «Faire» des Européens?, Paris, Delagrave, 2006, p. 69-82.

ayant mis en place divers systèmes de reconnaissance des cultes les associant à un certain nombre de missions d'intérêt public⁶²⁹.

3. CINQ ARGUMENTS CONTRE UNE MENTION RELIGIEUSE

Nous allons maintenant présenter et commenter une série de cinq arguments les plus fréquemment avancés contre une inscription du christianisme dans les documents européens.

3.1. L'absence de précédent communautaire

Les opposants à une référence religieuse soulignent avec justesse l'absence d'un tel précédent. Cela est d'autant plus frappant lorsque l'on se réfère au premier texte qui s'apparente à la Charte des droits fondamentaux, soit la Convention européenne des droits de l'homme de 1950. Celle-ci, rappelle Jean Baubérot, «avait défini des droits sans parler de la religion autrement que pour indiquer qu'elle doit être libre. Personne n'avait trouvé cela scandaleux [...]»⁶³⁰.

Non seulement cela est vrai, mais l'on pourrait ajouter également l'exemple de la Charte universelle des droits de l'homme de décembre 1948 tout aussi muette sur la question de Dieu. Et cela n'entrave ni la résonance internationale de l'événement ni n'empêche le Saint-Siège de s'y référer constamment.

3.2. Un endroit inopportun

Plusieurs auteurs, qui n'étaient pas forcément hostiles aux Églises, estimaient par ailleurs qu'un document constitutionnel n'était pas un lieu approprié pour une référence à Dieu. Leur argumentation se déployait en deux directions. On rappelait qu'une constitution expose l'organisation des pouvoirs.

⁶²⁹ Jean-Paul Willaime, «Séparation et coopération Églises-État en Allemagne», p. 89.

⁶³⁰ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, p. 182.

En d'autres termes, qu'elle répondait à une finalité purement pragmatique et fonctionnelle. D'autre part, le pluralisme des sociétés européennes invalidait une telle mention. Ainsi, Jean Baubérot, «ce n'est peut-être pas le lieu d'en parler»⁶³¹. Et Nicolas Sarkozy :

La Constitution est un document civil qui régit le fonctionnement des pouvoirs publics, en Europe pour la Constitution européenne, en France pour les citoyens français. Je ne pense pas que Dieu soit à sa place dans un tel document où il est question des pouvoirs constitutionnels respectifs. La Constitution s'appliquera aux croyants comme aux non-croyants et aux membres de toutes les religions. Elle ne peut donner l'impression de choisir entre telle ou telle croyance, ou d'appartenir à telle ou telle Église⁶³².

De même, Yves Mény dans *Le Monde* :

Dieu, disent certains un peu partout en Europe, doit être présent dans la Constitution. Cette revendication n'est pas seulement étrange (une Constitution est faite pour régler les rapports entre la société civile et le pouvoir politique qui en émane), elle est dangereuse et absurde⁶³³.

Et d'invoquer le spectre sanglant des guerres religieuses :

L'Europe est trop pluraliste pour s'identifier à un monothéisme. Dieu nous garde de l'appeler à la rescousse pour régler nos petites querelles! L'histoire européenne est hélas trop riche de conflits sanglants entre peuples et sociétés au nom d'idéaux religieux contradictoires pour renouveler l'expérience⁶³⁴.

Pour Pierre de Charentenay, la Charte européenne devait être résolument tournée vers l'avenir et non vers le passé :

Une telle charte n'a pas à décrire le passé d'un peuple, ses différentes traditions et ses conceptions philosophiques, les époques historiques que la population a traversées; elle est une projection dans l'avenir qui tente de dire ce que l'ensemble des citoyens veut vivre à ce moment de l'histoire. Elle n'a pas à faire une analyse de toutes les raisons et motivations pour lesquelles les droits mentionnés doivent être défendus. Elle n'a pas à faire une relecture des événements historiques qui ont pu mener ces peuples européens à la situation où ils se trouvent.

⁶³¹ *Ibid.*, p.183.

⁶³² *Ibid.*, p.147.

⁶³³ Yves Mény, «L'Europe, Dieu et les Turcs...», *Le Monde*, 15 novembre 2002, p. 14.

⁶³⁴ *Ibid.*

Les considérants de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 se gardent bien d'entrer dans ce type d'analyse⁶³⁵.

Cette distinction entre passé, présent et avenir n'est toutefois pas recevable pour Hippolyte Simon, évêque de Clermont-Ferrand et délégué des évêques français à la COMECE (Commission des évêques de la Communauté européenne) : «À vouloir rayer d'un trait de plume toute la dimension religieuse de notre héritage européen, on s'interdit de penser, non seulement le passé, mais aussi le présent et l'avenir de l'Europe⁶³⁶.»

C'est un juif pratiquant, Joseph H. H. Weiler, professeur de droit constitutionnel à la New York University School of Law qui s'est porté à la défense d'une référence constitutionnelle au christianisme dans un ouvrage publié en 2003, *Un'Europa cristiana : un saggio esplorativo*, (Une Europe chrétienne : essai exploratoire). S'opposant aux thèses laïcistes, il estime que c'est précisément l'un des rôles d'une constitution de refléter le patrimoine symbolique d'une collectivité, sans quoi elle faillit à sa tâche. Il résume ainsi sa position :

Une «Europe chrétienne» n'est pas exclusivement ou nécessairement confessionnelle. C'est une Europe qui respecte également, d'une façon totale et complète, tous ses citoyens : croyants et «laïcs», chrétiens et non chrétiens. C'est une Europe qui – tout en célébrant comme il convient le noble héritage de l'humanisme des Lumières – renonce à sa «christophobie» et ne craint pas de reconnaître que le christianisme est l'un des éléments centraux dans l'évolution de cette civilisation unique. Pour finir, c'est une Europe qui récupère, dans le discours officiel sur son passé et sur son avenir, toutes les richesses qu'elle peut tirer de l'une de ses deux principales traditions intellectuelles et spirituelles : son héritage chrétien, particulièrement tel qu'il a été compris, après Vatican II, par un pape dont l'enseignement révèle toute la connaissance qu'il a de la situation historique contemporaine⁶³⁷.

⁶³⁵ Pierre de Charentenay, «La Charte européenne et la laïcité», p. 157.

⁶³⁶ Simon Hippolyte, «Peut-on nier l'héritage religieux de l'Europe ?», *Le Monde*, 14 octobre 2000, p. 21.

⁶³⁷ Joseph H. H. Weiler, *Un'Europa Cristiana: un saggio esplorativo*, 2003, cité dans George Weigel, *Le Cube et la cathédrale*, p. 69-70.

Ce serait donc l'objet même d'une constitution que de préciser les valeurs et le projet de société d'une communauté; elle ne se réduirait pas à la simple présentation de l'organisation des pouvoirs.

Quant à ceux qui avançaient que de telles références étaient dépassées, Joël-Benoît d'Onorio rappelle le cas de la Suisse. Celle-ci, rappelle-t-il, «s'est dotée, en 2002, d'une nouvelle constitution fédérale révisée qui commence par "Au nom de Dieu tout-puissant"»⁶³⁸.

3.3. Ne renforcera ni n'affaiblira le dynamisme des Églises

D'autres ont interrogé les mobiles des Églises. Une inscription d'ordre constitutionnel n'aura aucune incidence sur le processus de sécularisation avancé de plusieurs pays du continent, ni n'accroîtra l'influences des Églises au sein des populations : «Cette mention [...] ne leur donnera aucune vitalité⁶³⁹.» Si donc les intérêts des Églises ne seront aucunement affectés ni en bien ni en mal, quelle est la pertinence de ce débat?

3.4. L'autorité politique ne doit pas bénéficier d'un fondement ou d'une sanction religieuse

Jadis, l'État, ou plus précisément le monarque, légitimait l'exercice de son pouvoir en le doublant d'une sanction religieuse. Il convient de souligner que ce rapprochement doit être nuancé. L'enjeu d'une mention du religieux dans le préambule constitutionnel ne vise ni l'État ni les politiques, mais les droits de l'homme. Ce serait eux qui, ordonnés à une source religieuse comme dans le modèle américain, bénéficieraient d'une sanction. Or, si tel était le cas, celle-ci constituerait l'opposé exact de ce qu'elle était à l'époque de la monarchie de droit divin : renforçant les droits de l'homme d'une assise transcendante, elle renforcerait la légitimité de la société civile contre l'État et non l'État contre les sujets, comme c'était le cas dans le passé.

⁶³⁸ Joël-Benoît d'Onorio, «La Laïcité, la France et l'Europe», p. 87-88.

⁶³⁹ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, p. 184.

3.5. Une atteinte au principe de non-discrimination

C'est l'argument le plus fréquent, le plus substantiel et le plus classique que les opposants à toute forme de mention religieuse avancent constamment. Celle-ci porterait une atteinte grave au principe d'équité que l'État se doit d'avoir envers tous ses citoyens, indépendamment de leurs croyances religieuses ou de l'absence de celles-ci. L'État se devrait d'être neutre et toute référence à Dieu ou à une religion spécifique contreviendraient gravement à ce principe fondamental de la modernité politique. Selon cette perspective, l'*evocatio Dei* incarnerait la persistance illégitime d'un legs du passé, désormais anachronique, un vestige révolu, voire choquant, d'une certaine forme d'alliance du trône et de l'autel.

Ainsi pour Pierre de Charentenay, «[t]oute référence particulière risque de jouer comme une exclusion pour ceux qui ont d'autres références»⁶⁴⁰. De même, Henri Pena-Ruiz :

Le Vatican, secondé par un certain nombre de pays très marqués par le cléricisme, fait pression pour que cette Charte, fondement constitutionnel de la future Europe, s'ouvre par une référence à la religion, voire à Dieu, inscrivant ainsi d'emblée dans un texte pourtant destiné à tous une mention discriminatoire [...] On peut faire remarquer qu'une référence confessionnelle, forcément discriminatoire au regard des athées et des agnostiques, n'a pas sa place dans un texte fondateur de norme. Elle y est en quelque sorte hors sujet. Il est donc clair qu'une telle mention n'aurait rien de désintéressé, et conférerait à la vision religieuse du monde une dimension normative incompatible avec l'égalité mais aussi avec la liberté éthique reconnue aux citoyens de choisir leurs références philosophiques et leur art de vivre, sans qu'aucune norme prescrive quoi que ce soit en la matière⁶⁴¹.

Nous avons vu au chapitre cinq que la question de l'égalité et de la neutralité de l'État n'est pas simple. En fait, il y a en Occident diverses compréhensions de l'égalité et de la neutralité de l'État. Dans la précédente citation, Pena-Ruiz a bien exposé l'interprétation française. Celle-ci offre le

⁶⁴⁰ Pierre de Charentenay, «La Charte européenne et la laïcité», p. 158.

⁶⁴¹ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 251.

mérite de la simplicité et de la clarté. En revanche, on aurait tort de penser qu'elle soit la seule. Par exemple, en modernité américaine, l'État est neutre du point de vue de *sa pratique des droits*, c'est-à-dire qu'il respecte l'usage que l'individu fait de ceux-ci. La liberté religieuse est aussi étendue que possible. En termes philosophiques, on dira que l'État est effectivement neutre sur les diverses conceptions de la vie bonne. Cependant, il en va tout autrement de son fondement, c'est-à-dire de la *justification* de sa neutralité. Ce dernier se réclame explicitement de la Tradition judéo-chrétienne. La neutralité de l'État américain dépend du niveau d'analyse à partir duquel celle-ci est appréhendée. Comme nous l'avons montré, le modèle français est plus neutre que celui des États-Unis du point de vue de son *fondement*, mais il l'est beaucoup moins si l'on considère la *pratique effective* de l'égalité.

La configuration dominante en Europe, y compris pour les États se réclamant de la séparation, est celle d'une reconnaissance constitutionnelle de la religion majoritaire assortie d'un droit intégral de tous les citoyens à la liberté religieuse, formule qui rapproche le Vieux Continent du modèle américain et que l'on pourrait désigner comme une sorte de voie médiane et de continuité entre l'Ancien Régime et la modernité. La continuité avec le passé est plus grande que l'on se l'imagine d'ordinaire. Ainsi, l'Italie et l'Espagne revendiquent un régime de séparation, mais accordent à l'Église catholique une position privilégiée. En Irlande, la séparation est stricte, mais la constitution se réclame de la Sainte Trinité. Nous avons constaté plus haut le nombre important d'Églises d'État en Grande-Bretagne et dans les pays scandinaves. Le modèle allemand octroie aux Églises un statut de droit public, alors que celui de la Pologne se réfère à Dieu. Pourtant, tous ces pays reconnaissent la liberté religieuse à tous leurs citoyens. De toute évidence, ce qui est recherché dans toutes ces formules différentes de «cohabitation», c'est un équilibre entre d'une part, le patrimoine historique de la nation et les droits de la majorité et, d'autre part, la nécessité irréductible de respecter les diverses conceptions de la vie bonne de tous les citoyens, indépendamment de leurs affiliations religieuses ou

philosophiques. Par conséquent, il n'est pas surprenant que beaucoup de pays européens apportèrent leur appui à une référence au christianisme dans le futur traité constitutionnel européen. Cela représentait simplement la transposition de leur propre réalité constitutionnelle au niveau européen.

Pena-Ruiz ne saurait se satisfaire d'un régime composé parce qu'il défend une interprétation *éthique* de l'égalité :

Le fait que des pays où l'État n'est pas indépendant d'une confession puissent respecter la liberté de conscience ne suffit pas à les mettre sur le même plan que les pays laïques, puisque ces derniers respectent en outre le principe d'égalité éthique de tous les citoyens, en refusant de privilégier une option spirituelle particulière⁶⁴².

On retrouve des échos et des inquiétudes similaires chez Jacques Robert, ancien juge à la Cour constitutionnelle de la République française. Contrairement à Pena-Ruiz qui a défendu avec constance une version idéologique de la laïcité française, l'intérêt de ce second auteur est qu'il s'est prononcé en faveur d'une ouverture de la laïcité à la française. Or, en dépit de positions distinctes sur la question de la laïcité, l'un et l'autre se rejoignent pour une opposition commune à une référence au christianisme :

Toute référence explicite au christianisme dans la Constitution de l'Union véhiculera un certain nombre de signes symboliques concernant d'épineuses questions d'éthique, de morale, de vie spirituelle et sexuelle, qui risquent, en heurtant de légitimes sensibilités, de raviver de vieilles divisions qui devraient, à la longue, s'estomper. Ne faut-il pas craindre que certains responsables musulmans, dont il faudrait prendre enfin conscience que la religion constitue la deuxième de l'Union européenne, profitent de la revendication des autres Églises pour affirmer la leur, c'est-à-dire celle d'un statut particulier enfin reconnu ? Alors, vive la communautarisation de l'Europe ! Peut-être la sagesse voudrait-elle, puisque, dans leur ensemble, la plupart des États européens ont choisi, à travers une infinie variété de formules, le principe de séparation – *de facto* ou *de jure* – des Églises et de l'État, que la Constitution affirme purement et simplement la laïcité⁶⁴³.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 121.

⁶⁴³ Jacques Robert, *La Fin de la laïcité?*, p. 56.

On le voit bien, le malaise n'est pas vraiment européen, il est surtout français. Cela non plus ne doit pas surprendre. La position française est cohérente et s'inscrit en pleine continuité avec l'histoire et l'esprit qui l'animent et la caractérisent depuis la Révolution française.

Par contre, si Pena-Ruiz et Jacques Robert se rejoignent dans leur opposition commune à une mention du christianisme, ils divergent toutefois sur l'opportunité de la question de «l'héritage religieux» :

Quand au facteur de discrimination – à l'égard de qui, de quelle religion ? – que constituerait le rappel d'un héritage religieux, on ne voit guère qui pourrait se sentir rejeté dès l'instant que la formulation initiale de la charte mentionnait tout à la fois l'héritage *culturel*, *humaniste* et *religieux*. Nous aimerions savoir par curiosité quelle religion, quelle croyance, quelle école de pensée, quelle philosophie pourrait bien s'estimer exclue des trois attributs «culturels», «humaniste» et «religieux»⁶⁴⁴.

Cette divergence de fond illustre les deux interprétations contemporaines de la laïcité française. Selon la première, la non-reconnaissance n'est pas seulement juridique, elle est tout aussi sociologique. Selon la seconde, la séparation juridique n'interdit pas à la République française de prendre acte des diverses composantes religieuses situées sur son territoire et d'entrer avec elle dans un dialogue mutuellement bénéfique. L'avènement de Nicolas Sarkozy à la présidence a consacré la victoire de la seconde interprétation et représente effectivement une rupture avec une certaine «laïcité mythique» issue de la Troisième République.

4. SEPT JUSTIFICATIONS POSSIBLES DE L'*EVOCATIO DEI*

Pourquoi une mention religieuse dans un traité constitutionnel? À quelle fin? Tentative dissimulée de reconstituer par voie détournée une Europe chrétienne implosée par la Révolution française par-delà deux siècles de

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

modernité politique? La revue de la littérature met en lumière sept justifications possibles.

Avant d'entamer l'exposé des divers arguments favorables à une *evocatio Dei*, il importe de dissiper d'entrée de jeu l'une des craintes des opposants à une telle référence : il ne s'agit, en aucun cas, de faire d'une religion la norme du droit, ni de prétendre que le droit positif devrait se conformer au droit canonique. Une telle lecture serait à la fois absurde et simpliste, sans compter qu'elle relèverait du procès d'intention.

Il est clair que, dans le débat européen, à l'instar d'ailleurs de l'exemple des États-Unis, qu'une mention n'a aucunement pour finalité, y compris pour ses partisans les plus incondtionnels, d'imposer une norme religieuse à tout le corps social. C'est une cause entendue. Une telle interprétation n'aurait qu'une valeur polémique, elle ne serait évoquée que pour discréditer une telle inclusion. Personne ne peut sérieusement prétendre que l'objet, voire le programme politique caché d'une référence constitutionnelle à Dieu, viserait la conformité du droit commun aux règles internes d'une religion quelconque. L'*evocatio Dei* n'est pas la sharia.

4.1. Une simple transposition au niveau européen des réalités nationales

Dans une certaine mesure, cet argument était implicite dans la présentation des divers régimes de culte en Europe. Les Églises jouissent déjà d'une très grande reconnaissance au niveau national. L'inscription de Dieu dans le traité constitutionnel européen ne représenterait que la transposition d'une réalité déjà inscrite dans la vie nationale des États. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la France s'est retrouvée largement isolée sur cette question; certains ont eu l'impression que celle-ci voulait imposer son modèle à l'ensemble du continent :

La France ne saurait donc prétendre vouloir appliquer au niveau européen une conception de la laïcité qui n'est déjà plus applicable au niveau national [...] D'ailleurs, aucun autre État européen que la France ne se proclame laïque dans sa Constitution. La laïcité française

est unique en son genre; non exportable, elle ne saurait être exportée, ni même transposée et, encore moins, imposée au reste de l'Europe. Bien au contraire, l'esprit même de l'intégration européenne l'appelle à se réformer et à évoluer au contact des expériences et des mentalités des autres pays d'Europe où les relations Églises-États sont nettement moins crispées⁶⁴⁵.

4.2. Une valeur patrimoniale

La référence à Dieu serait purement symbolique, affirment les défenseurs d'une telle inclusion. Elle n'aurait aucune implication juridique. Sa valeur serait uniquement patrimoniale, on reconnaîtrait ainsi la contribution du christianisme au façonnement de la civilisation européenne. C'est l'opinion notamment de Jean Baubérot : «Les héritages culturels, religieux et humanistes peuvent être précieux à condition de ne pas imposer leurs normes⁶⁴⁶.» Grand expert de la laïcité en France, auteur de plusieurs ouvrages sur le sujet, on ne peut tout de même pas soupçonner Jean Baubérot d'être un adversaire de la laïcité.

Pour ses adversaires, une référence constitutionnelle au christianisme équivaldrait à reconstituer symboliquement la Chrétienté médiévale. Cette idée est pour certains insupportable, car cette période de l'histoire de l'Europe renverrait à des souvenirs d'intolérance, voire de guerres religieuses. Ainsi, Henri Pena-Ruiz :

Le souvenir des conflits historiques nécessaires à la reconnaissance de cet idéal ne vaut qu'à titre de démonstration par l'absurde. Que se passe-t-il lorsque la laïcité n'existe pas? Inquisition, guerres de religion, persécutions ou discriminations visant les «infidèles» ou les libres penseurs sont à cet égard significatives⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Joël-Benoît d'Onorio, «Dieu dans les Constitutions européennes : pour un compromis communautaire», dans Élisabeth Montfort (dir.), *Dieu a-t-il sa place en Europe?*, Actes du colloque liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe unifiée, 3 avril 2003, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004, p. 182.

⁶⁴⁶ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, p. 184.

⁶⁴⁷ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 120-121.

Soyons maintenant attentif à la réponse de Joël-Benoît d'Onorio. Tout l'intérêt ici est de prendre acte des références historiques opposées de chacun des deux camps :

S'il ne s'agit nullement de faire de notre continent un «club chrétien» – argument d'islamiste – il ne faut pas oublier non plus que l'Europe est *aussi* l'Europe des chrétiens. Ceux qui redoutent encore que le «retour de Dieu» ne ressuscite de «vieux démons» devraient plutôt méditer sur la destinée tragique des sociétés nouvelles que, avec le marxisme-léninisme et le national-socialisme, le XX^e siècle européen avait prétendu vouloir édifier sans Dieu, c'est-à-dire contre lui⁶⁴⁸.

Un parallèle peut sans doute être esquissé entre les monarchies constitutionnelles et la reconnaissance par un État de la religion majoritaire. Dans les deux cas, l'institution est symbolique. Le monarque ne gouverne pas; de même, l'*evocatio Dei* ne porte aucunement atteinte à la liberté de conscience et de religion. Par contre, l'une et l'autre attestent une certaine continuité historique, la pérennité d'un certain héritage et des traditions qui appartiennent à la mémoire collective. Ce sont des points de repères identitaires particulièrement significatifs dans un monde désenchanté comme le nôtre et en quête de sens.

C'est un préjugé typiquement moderne, issu du positivisme – la croyance que seuls les faits comptent et constituent la réalité – que de croire que la symbolique n'a aucune importance réelle dans la vie d'une personne, d'une nation ou d'une civilisation. Et pourtant, toute notre expérience quotidienne témoigne du contraire. Même plusieurs décennies après le décès d'un être cher, des personnes persistent à déposer des fleurs sur sa tombe. Des conjoints chérissent leur anneau nuptial, même une fois leur conjoint décédé. Un patriote arbore son drapeau national à l'entrée de sa propriété. Un couple se tient par la main. Une assemblée célèbre des funérailles, bien qu'elle sache pertinemment que la célébration ne ramènera pas le défunt à la vie. La vie militaire est ponctuée de cérémonies commémoratives. De jeunes recrues veulent être

⁶⁴⁸ Joël-Benoît d'Onorio, «Dieu dans les Constitutions européennes : pour un compromis communautaire», p. 185.

intégrées à une unité de combat plutôt qu'à une autre en raison du glorieux passé de celle-ci. Tous ces gestes ne changent rien à la réalité brute des faits, mais demeurent *significatifs* dans la vie individuelle et sociale.

En bien ou en mal, la vie symbolique compte dans l'existence d'une personne ou d'une nation. L'homme ne se nourrit pas que de pain. Son être dépasse sa seule existence biologique. Les hommes et les femmes vivent et meurent pour leurs symboles parce qu'ils expriment ce pourquoi ils vivent. C'est le propre du symbole d'exprimer ce qui compte vraiment dans nos vies, de traduire une valeur. *Les symboles importent.*

Pour assurer sa pérennité sur des bases solides, une culture ou une civilisation ne peut édifier sa modernité dans le rejet de son passé, dans la négation des sources intellectuelles et spirituelles qui l'ont alimentée depuis des siècles. Un minimum de continuité historique et symbolique est nécessaire. L'ouverture à autrui, si souhaitable soit-elle, présuppose une connaissance et un respect de soi. La vision étroite du libéralisme abstrait et son anthropologie de l'homme universel déraciné, loin de favoriser la coexistence pacifique d'individus désormais interchangeable, fait le lit du racisme et de l'intégrisme : «Une personne coupée de ses liens culturels, des racines qui lui ont permis de croître en humanité, est en danger et risque, tôt ou tard, le repli sur soi et l'abandon aux valeurs dominantes de sa vérité d'être⁶⁴⁹.» En fragilisant les sociétés d'accueil au lieu de les consolider dans des normes communes généreuses, mais claires, le cosmopolitisme abstrait favorise les conditions d'émergence de rejet et de l'exclusion. Il est contraire à un authentique universalisme qui se reconnaît dans ses particularités nationales et la diversité de ses langues qui représentent une richesse précieuse pour l'humanité. Cette reconnaissance culturelle de nous-mêmes ne constitue en rien un frein à la fraternité humaine, mais un tremplin pour accéder à une unification plurielle du genre humain :

⁶⁴⁹ Cardinal Paul Poupard, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, Chambray-lès-Tours, CLD, p. 25.

Il s'agit de mieux comprendre d'où nous venons pour savoir où nous allons. L'amnésie culturelle aliène l'être humain car elle le prive de ses racines [...] Sans une perception claire et positive de nos racines communes, le tissu social risque à terme de se déchirer⁶⁵⁰.

L'idéologie de la *tabula rasa* – issue de la représentation anthropologique séculariste qui postule que le sujet peut s'extraire de ses déterminations naturelles – souvent invoquée comme la condition de la fraternité humaine, provoque en fait le contraire de l'effet recherché. En déclarant la guerre aux valeurs d'appartenance, de tradition et d'enracinement, elle appauvrit l'homme en le projetant dans un monde dépourvu de cadre de références et, en théorisant l'artifice d'un milieu identitairement neutre, ouvre la voie à l'intolérance :

En ce qui concerne le monde occidental, nous sommes les héritiers d'une histoire millénaire, et non le produit d'une société tournée vers l'hédonisme, anémiée par la perte du sens de Dieu. Nous sommes marqués de manière indélébile par l'enracinement culturel de la Révélation judéo-chrétienne, par le choc profond entre le christianisme hébreu, la pensée grecque et l'organisation romaine⁶⁵¹.

4.3. En cohérence avec l'esprit qui a présidé à la naissance de l'Europe

À l'origine, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, ce sont des catholiques qui insufflèrent l'idée d'unité de l'Europe. Après les guerres séculaires et les dévastations de toutes sortes, ils croyaient que le continent devait enfin se réconcilier. L'historien Thomas Nipperdey rappelle l'inscription religieuse des premiers bâtisseurs de l'unification :

La reconstruction de l'Europe de ce côté-ci du rideau de fer a été principalement le fait de trois partis politiques se réclamant du christianisme : le M.R.P. français, la Démocratie chrétienne italienne, la C.D.U. allemande; ce sont Schuman, De Gasperi et Adenauer qui furent les maîtres d'œuvre de la nouvelle Europe⁶⁵².

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁵² Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 178.

Une mention de Dieu inscrirait le projet européen d'aujourd'hui dans la continuité de ses instigateurs.

4.4. La reconnaissance du fait historique de la contribution de la Tradition judéo-chrétienne aux droits de l'homme

Au premier chapitre, nous avons abordé la question des sources chrétiennes des droits de la personne. Une référence à Dieu dans une Charte des droits fondamentaux serait donc logique, puisque telle serait l'une des sources historiques et culturelles majeures de droits. L'interprétation européenne des droits de l'homme se rapprocherait alors de celle qui prévaut aux États-Unis.

4.5. Un rempart institutionnel contre l'universalisme abstrait

Pour Jean-Paul Willaime, l'opposition à une mention religieuse procède d'«[u]ne erreur philosophique [...] qui consiste à penser que la meilleure façon de défendre les valeurs universelles est de s'abstraire de toute culture et d'en rester à un universalisme abstrait qui ne se compromettrait pas avec le particulier»⁶⁵³. Il précise sa pensée :

Pourquoi faudrait-il que, pour accéder à l'universel, les musulmans se dépouillent de l'islam, les juifs du judaïsme, les chrétiens du christianisme, les bouddhistes du bouddhisme? C'est de l'intérieur même de sa tradition que chacun peut assimiler et promouvoir ces valeurs universelles de liberté, d'égalité et de solidarité. À l'intérieur même de sa tradition et dans l'espace d'une société véritablement laïque, c'est-à-dire respectant les options de sens de ses membres dès lors qu'ils acceptent de se situer dans le cadre d'une société démocratique⁶⁵⁴.

Les Québécois connaissent bien cette problématique. Celle-ci a lourdement pesé dans le débat sur l'avenir politique du Québec. C'était l'un des deux arguments majeurs du camp fédéraliste – l'autre étant d'ordre économique – selon lequel la reconnaissance, voire la défense d'un particularisme – dans le

⁶⁵³ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions*, p. 123.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

cas d'espèce, culturel – était incompatible avec l'universalisme (la thèse du repli sur soi) et attentatoire au principe moderne d'égalité de tous les citoyens.

Pour Joël-Benoît d'Onorio, cet universalisme abstrait serait une grave erreur, il reposait sur l'idée fautive que l'Europe devrait se bâtir à partir du vide : «Réfuter la mention du christianisme dans le Préambule relève de la pure idéologie en s'inspirant de la méthode de la “tabula rasa” que les Français ont déjà expérimentée lors de la Révolution de 1789⁶⁵⁵.»

Simon Hippolyte a également formulé une position similaire qui reposerait sur la distinction entre deux types de reconnaissance du religieux par un État :

[O]n confond généralement la non-reconnaissance juridique, qui signifie que l'État ne confère plus de statut officiel à aucune religion, et la non-reconnaissance «existentielle», si je puis dire, qui signifierait que l'État ignore totalement les différentes confessions religieuses⁶⁵⁶.

Selon cet auteur, la Loi de 1905 procéderait de la première interprétation, mais non de la seconde. Une reconnaissance juridique serait contraire à la laïcité française, mais non une reconnaissance que l'on pourrait qualifier de «sociologique» : les autorités politiques reconnaissent que la société française est traversée par une pluralité de courants religieux, sans pour autant accorder à aucun d'entre eux un statut juridique particulier. «La séparation ne peut pas être l'ignorance, par définition, sinon, de quoi se sépare-t-on⁶⁵⁷?»

Sur la base de cette distinction, il conclut que l'opposition du tandem Chirac-Jospin à une référence constitutionnelle à l'héritage religieux (la seconde proposition) était injustifiée :

L'expression «l'héritage culturel, humaniste et religieux» ne me paraît pas restrictive. Elle permet aux agnostiques et aux croyants de se retrouver. Elle fait droit aussi à toutes les traditions religieuses : juives, chrétiennes et musulmanes, sans oublier nos racines païennes,

⁶⁵⁵ Joël-Benoît d'Onorio, «La Laïcité, la France et l'Europe», p. 91.

⁶⁵⁶ Simon Hippolyte, «Peut-on nier l'héritage religieux de l'Europe ?», p. 21.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

grecques, romaines, celtes ou germaniques. Après tout, un héritage est un héritage⁶⁵⁸.

Dans la foulée de Simon Hippolyte, on pourrait également ajouter que la mention de l'héritage gréco-romain ou de l'humanisme des Lumières ne signifie pas pour autant que l'État bénéficie de la sanction religieuse ou philosophique du stoïcisme ou de l'agnosticisme. Cela traduit simplement la pluralité des divers courants de pensée, philosophiques, religieux, spirituels et moraux qui ont fait de l'Europe ce qu'elle est aujourd'hui. En fait, tout à l'opposé de l'argumentation des laïcistes, le refus d'une mention de l'héritage religieux signifierait que les religions *seules* seraient exclues, à l'exclusion de tous les autres courants. Cela serait profondément discriminatoire. La seule équité imposerait une référence d'ordre général, ce à quoi la formulation «héritage culturel, humaniste et religieux» nous semble justement correspondre.

Plus encore, Simon Hippolyte estime que le respect commence par la reconnaissance de l'Autre :

Comment pourrait-on respecter toutes les croyances si l'on commence par dénier toute pertinence sociale à la religion? Pourquoi et comment l'État de droit pourrait-il demander aux croyants de le respecter si c'est lui qui commence par les ignorer et par mépriser ce qu'ils considèrent comme fondateur de leurs engagements civiques et sociaux?

Et de clore par une mise en garde :

En conclusion, je ne crois pas qu'il soit sain de nier ou de refouler l'héritage religieux de l'Europe [...] Car il ne s'agit pas seulement de notre héritage mais aussi, encore une fois, de l'intelligence de notre présent et de notre avenir. C'est pour moi un souci profond : à refouler ainsi le religieux, ne court-on pas le risque de le voir revenir, un jour, sous des formes régressives, intégristes et/ou nationalistes⁶⁵⁹?

4.6. Une mise en garde contre l'absolutisation du pouvoir étatique

Cet argument nous apparaît l'un des plus importants, des plus décisifs. La mention de Dieu dans un texte constitutionnel ou une charte de droits

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

fondamentaux rappellerait le caractère transcendant des droits de l'homme, la finitude de la condition humaine et un rappel constant pour les politiques qu'ils seront jugés pour leurs décisions, que l'État et le politique ne cèdent pas à la tentation de leur absolutisation. Si cela est vrai, alors l'ajout de Dieu représenterait un gage de liberté. Ainsi, Joël-Benoît d'Onorio écrit que

mentionner Dieu en liminaire d'un texte positif de valeur fondatrice permet de rappeler, d'une part, aux gouvernants qu'ils sont eux-mêmes soumis à des règles morales supérieures sur l'observation desquelles ils seront eux-mêmes jugés et, d'autre part, aux gouvernés qu'ils ne tiennent pas leurs droits fondamentaux d'une concession de l'État ou de la société, mais que de leur nature propre dont l'Auteur est nommément identifié. Les droits de l'homme, qui font désormais l'objet d'une référence normative universelle, ne peuvent se concevoir que comme antérieurs et supérieurs à l'État et aux organisations politiques des peuples, parce que la personne humaine précède et prime les institutions [...] la simple mention de Dieu rappelle à César qu'il n'est que César et le dissuade de vouloir se prendre pour Dieu. Et si elle ne constitue pas toujours un rempart efficace à l'absolutisme sournois de certains dirigeants, à tout le moins peut-elle se révéler un recours efficace à la disposition des citoyens dans leur ontologique et inaliénable liberté. L'ouverture à la transcendance permet aussi de remettre les choses de la vie dans leurs justes proportions [...] Et c'est précisément parce que Dieu est extérieur à la politique qu'il convient de s'y référer pour montrer les limites intrinsèques et extrinsèques de l'action politique, ainsi que pour constituer une convergence supérieure au-delà des légitimes divergences de partis ou différences de croyances⁶⁶⁰.

Au chapitre cinq, nous avons longuement discuté l'idéal d'émancipation de l'humanisme français, sa volonté d'extraction qui, par le recours à la raison universelle, fonde la dignité de la personne humaine. Selon d'Onorio, la mention de Dieu répondrait précisément au même résultat... Elle se porterait garante du caractère transcendant de la personne humaine.

Dans le débat sur les deux modernités, française et américaine, nous avons également argué que le principe de la double autonomie, du temporel et du spirituel, était le critère définitionnel fondamental de la laïcité. La distinction

⁶⁶⁰ Joël-Benoît d'Onorio, «Dieu dans les Constitutions européennes : pour un compromis communautaire», p. 177-178.

des deux pouvoirs ne suffirait donc pas; encore faudrait-il que chacun des deux domaines accepte une autolimitation à son propre pouvoir et la compétence irréductible de l'autre dans sa sphère de juridiction. Bref, la laïcité repose en définitive sur une double limitation symétrique des pouvoirs. Advenant que l'un des deux piliers vienne à disparaître, le risque est grand que celui qui demeure succombe à la tentation d'embrasser les deux domaines. Ce sera alors le totalitarisme. La séparation des pouvoirs ne se réduirait donc pas au traditionnel départage entre l'exécutif, le législatif et le judiciaire; elle doit également inclure le temporel et le spirituel.

La mention de Dieu dans le préambule constitutionnel peut jouer ce rôle de cran d'arrêt, de borne inamovible à l'exercice du pouvoir temporel. Elle rappelle au politique qu'il doit demeurer à l'intérieur de sa juridiction et ne pas se hasarder à enfreindre le droit à la liberté religieuse.

Ce qui nous semble le plus intéressant dans cet argument, c'est qu'*une référence à Dieu ne représente plus dans cette perspective une entorse au principe de laïcité, mais au contraire une condition préalable, nécessaire à son respect effectif.*

La mise en garde que peut véhiculer une référence à Dieu ne se limite pas à une mesure protectrice additionnelle à la tyrannie; elle s'étend aussi au projet d'ingénierie sociale, à la création de «l'homme nouveau» qui a marqué l'ère moderne. Ainsi, Thomas Nipperdey soutient que

[c]e qui compte, pour le dire brièvement, c'est l'anti-utopisme : les chrétiens ne croient pas à l'utopie d'un paradis sur terre, que pourraient instaurer l'État, la société ou la politique. Ils sont convaincus que l'homme est un être fini, faillible, pécheur. Ils ne manquent pas de rappeler que l'homme n'est pas disponible pour tous ceux qui, face à l'État et aux institutions de la société, se veulent des ingénieurs sociaux et voudraient le façonner à leur idée. L'homme, l'individu, demeure une fin en soi. Le rêve des politiciens radicaux qui est de créer un homme nouveau conduit à la dictature. On peut, certes, justifier cette position par des considérations humaines et purement rationnelles : elle se rencontre dans tous les partis; mais la justification chrétienne est la plus forte et la plus profonde de toutes, ses racines sont au-delà de la réflexion étroitement intellectuelle, ce qui lui donne une tout autre

portée. En somme, l'enjeu de la politique chrétienne, c'est d'une part la sphère de la liberté et de la personne et, d'autre part, l'idée de pluralisme, de tolérance. L'une et l'autre ont leur fondement dans une relation – que l'on peut concevoir de façon séculière – à une transcendance absolue, à un hors-du-monde. Une telle conviction représente, jusque dans l'inconscient, la présence de l'humain dans la politique⁶⁶¹.

Un ancrage transcendant des droits représente-il un rempart absolu contre la chosification de l'homme et l'absolutisation de l'État? Bien sûr que non. Il serait naïf de croire qu'une assise transcendantale des droits fondamentaux dans des textes législatifs serait à même de mettre un terme définitif à leur violation. La question ne peut évidemment pas se poser en ces termes. La véritable question consiste à savoir si un socle justificateur transcendant *renforcerait* le discours des droits de la personne. À la suite de d'Onorio, et de Nipperdey, nous croyons, nous aussi, que ce serait le cas et pour les raisons que nous venons d'exposer.

4.7. Le perspectivisme ne peut fonder les droits

Un dernier motif peut être invoqué pour justifier l'insertion d'une référence aux racines judéo-chrétiennes au texte constitutionnel : le besoin de stabiliser le discours des droits et des libertés dans un socle interprétatif solide et inébranlable. La croyance contemporaine, largement répandue, selon laquelle toutes les valeurs et toutes les conceptions se valent conduisent, selon leur logique propre, à douter des fondements de l'État de droit. En outre, il y a un écart entre le discours officiel et la réalité. Dans les faits, peu de gens adhèrent à l'idée que la vision du monde d'un Hitler est tout aussi valable que celle d'une mère Teresa de Calcutta. Le vide ne peut fonder le droit. Pourquoi accepter cette vision de l'homme plutôt qu'une autre ? En revanche, le chrétien peut dire *pourquoi* il respecte les droits fondamentaux : parce que sa religion lui enseigne la dignité irréductible et l'égalité de toute personne humaine.

⁶⁶¹ Thomas Nipperdey, *Réflexions sur l'histoire allemande*, p. 197.

Ce n'est donc pas par esthétisme, par caprice sectaire ou par confessionnalisme que se déploie le plaidoyer en faveur d'une reconnaissance publique de l'héritage judéo-chrétien. Le point de chute de l'argumentation est la consolidation et la pérennité de la démocratie libérale : «Il n'existe pas de communauté politique libre sans la fondation d'une communauté éthique, reposant sur le partage d'engagements moraux communs⁶⁶².» Thierry Boutet abonde dans le même sens : «La vie commune exige un minimum de valeurs et de convictions communes – autres que l'intérêt ou le compromis – qui garantissent le pacte social⁶⁶³.»

L'opposition à une inclusion constitutionnelle procède souvent du préjugé particulièrement répandu dans les cultures largement sécularisées selon lequel la liberté ressortit forcément à une négation de Dieu. On postule leur incompatibilité foncière, comme s'il y avait une mésintelligence par nature : «L'homme européen s'est persuadé que pour être moderne et libre, il devait être radicalement laïque⁶⁶⁴», écrit George Weigel. Celui-ci dénonce la croyance – car il s'agit bel et bien d'une croyance – dans une

laïcité – transformée en laïcisme moderne, fondée sur la «neutralité envers les diverses conceptions du monde» [qui se veut] [...] l'idéologie paneuropéenne officielle. Une Europe «neutre» est la seule Europe démocratique que la majorité des dirigeants politiques et des penseurs influents de cette Europe peuvent imaginer⁶⁶⁵.

Au nom de l'alibi de la tolérance se dissimulerait en fait selon cet auteur le règne de la pensée unique caractérisée par une hostilité marquée envers le christianisme :

Ceux qui ont le plus insisté pour qu'il n'y eût pas de reconnaissance officielle du rôle du christianisme dans la formation de la civilisation européenne ne l'ont pas fait au nom de la «tolérance», malgré leurs déclarations en ce sens : ils ont agi par conviction qu'il peut y avoir une politique sans Dieu; qu'une Europe libre, tolérante, laïque et pluraliste,

⁶⁶² George Weigel, *Le Cube et la cathédrale*, p. 71.

⁶⁶³ Thierry Boutet, *L'Engagement des chrétiens en politique*, p. 83.

⁶⁶⁴ George Weigel, *Le Cube et la cathédrale*, p. 57.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 65-66.

ne peut se construire que comme un espace public d'où le Dieu de la Bible a été évincé⁶⁶⁶.

Ultimement, le véritable enjeu du débat peut se formuler par l'une ou l'autre de ces deux alternatives : entre l'agnosticisme d'État et les *libertés de droit divin*, lequel de ces deux systèmes de pensée est le plus susceptible de protéger et de promouvoir la démocratie et la dignité de la personne humaine ?

Could that apostasy eventually threaten Europe's commitments to human rights, to equality before the law, to tolerance and civility among peoples of diverse convictions? Is it possible to sustain public commitments to those public goods on purely utilitarian grounds – because civility and tolerance «work better»? How can we speak of, and defend, «universal human rights» in a cultural climate in which the very idea of «truth» is under sustained assault⁶⁶⁷?

Enfin, il convient de réinsérer le discours des droits de l'homme dans son terreau d'origine d'où il a été expulsé, de le réintroduire dans sa filiation intellectuelle originelle, et ainsi de le consolider en l'édifiant sur un fondement inébranlable et inatteignable par les valse changeantes des majorités démocratiques :

Dans cette optique, la conception des droits de l'homme, telle qu'elle a été développée par la pensée contemporaine, droits inaliénables exprimant la valeur infinie et sans restriction de l'être humain, trouve dans la vision judéo-chrétienne de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, son principe fondamental le plus sûr⁶⁶⁸.

Estimant que le refus d'une insertion aux racines chrétiennes de l'Europe dans la Constitution s'apparentait à «un viol de la vérité», l'historien polonais Bronislaw Geremek rappelait que pour les pays récemment libérés de la domination communiste, «la religion fait partie de la liberté retrouvée»⁶⁶⁹.

Une Europe strictement économique et laïciste est une Europe sans âme. Une civilisation déracinée. À l'heure où celle-ci est en quête de ses frontières

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 157-158.

⁶⁶⁷ George Weigel, dans Marcello Pera et Joseph Ratzinger, *Without Roots*, New York, Basic Books, 2007, p. ix.

⁶⁶⁸ Cardinal Paul Poupard, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, p. 103.

⁶⁶⁹ Bronislaw Geremek, cité dans Francesco Margiotta Broglio, «La Constitution européenne et la laïcité», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 229.

géographiques, l'Europe ne pourra les trouver si, en perte de repères, elle n'arrive pas à retrouver sa géographie spirituelle. Il n'est pas nécessaire d'être religieusement chrétien pour se reconnaître dans cette Europe; mais on ne peut faire l'économie de se considérer tel que l'histoire nous a façonné, une identité civilisationnelle informée par des siècles de christianisme. Otto de Habsbourg, héritier de la couronne d'Autriche et de Hongrie :

L'Europe n'a certainement pas atteint sa taille définitive. Mais je ne fais pas partie de ceux qui, à Bruxelles, veulent y faire entrer des États non européens comme la Turquie, Israël ou les pays d'Afrique du Nord [...] Mais je pars de l'idée que tous les peuples chrétiens ont une vocation à rejoindre l'Europe. Israël est la patrie de tous les humains de confession juive. De la même manière, l'Europe est la patrie de tous les chrétiens. La religion les unit⁶⁷⁰.

Et le cardinal Joseph Ratzinger, à l'époque préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi :

Un État, même laïque, a le droit, et même l'obligation de trouver son support dans les racines morales marquantes qui l'ont construit ; il peut et il doit reconnaître les valeurs fondamentales sans lesquelles il ne serait pas devenu ce qu'il est et sans lesquelles il ne peut survivre. Un État de la raison abstraite, anhistorique, ne saurait subsister [...] Quiconque, aujourd'hui, veut construire l'Europe comme bastion du droit et de la justice, susceptible de valoir pour tous les hommes de toutes cultures, ne peut se réclamer d'une raison abstraite, qui ignore Dieu et n'appartient à aucune culture précise, mais qui prétend mesurer toutes les cultures à l'aune de son propre jugement⁶⁷¹.

5. POURQUOI LE CHRISTIANISME PLUTÔT QU'UNE AUTRE RELIGION?

Parce que c'est la religion historique du continent. Toutes les cultures européennes, sans aucune exception, ont été façonnées d'une façon ou d'une autre par le christianisme. Joseph H. H. Weiler, professeur à l'Université de New York et au Collège d'Europe de Bruges :

⁶⁷⁰ Otto de Habsbourg, «L'Âme européenne», *Politique internationale*, no 121 (automne 2008), p. 178. La société israélienne est profondément sécularisée; beaucoup sont agnostiques ou athées. Ils reconnaissent toutefois que la judéité fait partie de leur identité culturelle.

⁶⁷¹ Joseph Ratzinger, Conférence à Saint-Etienne de Caen, 5 juin 2004.

[D]ans l'art et dans la littérature, dans la musique et dans la sculpture, jusque dans notre culture politique, le christianisme a toujours été un *leitmotiv*, une inspiration et un motif de rébellion. Il n'y a pas de jugement de valeur à affirmer ce fait empirique. Il y a un jugement de valeur seulement dans sa négation⁶⁷².

De même, Jean-Paul II :

L'histoire de l'Europe et de chacun de ses peuples est marquée par la foi chrétienne et par le respect de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu et racheté par le sang du Christ. Les idéaux majeurs étaient donc ceux-ci : la responsabilité de la personne, le respect de la liberté, la profonde déférence envers la vie, une haute considération pour le mariage et pour la famille. La conception chrétienne de l'homme a forgé la tradition européenne des droits de l'homme, ces droits ont trouvé leur expression dans les constitutions modernes et les déclarations des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies et du Conseil de l'Europe⁶⁷³.

En outre, parce que sans le christianisme, il n'y aurait tout simplement pas eu de droits de l'homme. Cette religion est la matrice spirituelle et culturelle qui a permis aux droits fondamentaux d'éclorre et de s'imposer à l'ensemble du continent avant d'irradier dans le monde entier.

Et l'islam et le judaïsme alors? Il s'agit indiscutablement de deux religions historiques de l'Europe. C'est un fait d'histoire. Cependant, aucune des deux n'a eu l'impact, le rayonnement, ni n'a façonné la civilisation européenne d'une façon aussi profonde que le christianisme. Et comme le fait remarquer avec une pointe d'humour Joël-Benoît d'Onorio, «[d']ailleurs, il y a fort à parier que les musulmans eux-mêmes ne verraient aucun inconvénient à ce que Dieu soit expressément cité en tête d'un futur traité, même sous forme d'*evocatio Dei*⁶⁷⁴...»

⁶⁷² Entretien de Joseph H.H. Weiler à la revue italienne *Tracce*, juillet-août 2003, p. 25.

⁶⁷³ Jean-Paul II, *Mon Livre de méditations*, Paris, Rocher, 2004, p. 207.

⁶⁷⁴ Joël-Benoît d'Onorio, «La Laïcité, la France et l'Europe», p. 93.

CONCLUSION

Monseigneur Sainz Munoz, nonce apostolique auprès de l'Union européenne, soutient que «80% des Européens croient en Dieu. Si les laïcs estiment que la moindre mention de Dieu peut choquer les non-croyants, à l'inverse nous avons le droit de penser que son exclusion va heurter la sensibilité des croyants»⁶⁷⁵.

Pour éviter que l'un des deux groupes soient privilégiés symboliquement au détriment de l'autre, la seule solution consistait, selon nous, à une reconnaissance double, des deux courants de pensée qui caractérisent l'Europe depuis les Lumières.

Dans cette perspective, la formule la plus respectueuse du principe de la neutralité de l'État et de l'égalité des citoyens était la formule polonaise. En fait, seule cette dualité référentielle était à même de refléter fidèlement les deux composantes spirituelles majeures de l'Europe avec leurs deux historiographies distinctes que nous avons exposées au premier chapitre. C'est dire que la référence à Dieu était précisément nécessaire pour respecter intégralement «l'égalité éthique» de tous les citoyens du continent, si chère à Henri Pena-Ruiz. En toute justice, cette proposition ne pouvait être assimilée, comme on s'y méprend fréquemment, à un retour à un certain confessionnalisme puisque (1) le droit à la liberté de conscience et de religion était pleinement reconnue à tous et (2) que cette insertion se formulait de telle façon qu'elle rendait également compte du courant de pensée représenté par l'humanisme athée.

Telle est l'opinion de Joël-Benoît d'Onorio pour qui le libellé polonais «présente l'avantage de traiter croyants et incroyants à égalité (*«ceux qui... aussi bien que ceux qui...»*); et si elle cite d'abord les premiers, c'est en

⁶⁷⁵ Article d'Henri Tincq, «Le Lobby pro-religieux se heurte à de fortes résistances laïques», *Le Monde*, 28 février 2003, p. 5.

conformité avec les principes de l'arithmétique démocratique parce qu'ils sont bien plus nombreux que les seconds»⁶⁷⁶. Et donc, de conclure :

Il n'en demeure pas moins que la différence entre les défenseurs de l'*evocatio Dei* et leurs adversaires est que les premiers, grâce à l'excellente formule polonaise, se prononcent pour un juste équilibre entre ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas, tandis que les seconds, par un silence absolu imposé aux textes, prêchent la tolérance en pratiquant l'intolérance. Or, au nom même des exigences démocratiques, l'Europe nouvelle ne pourra avoir d'avenir que dans la convivialité par le respect des convictions et des réalités religieuses et institutionnelles de tous ses peuples, ce qui suppose le rejet de tout ostracisme idéologique⁶⁷⁷.

⁶⁷⁶ Joël-Benoît d'Onorio, «Dieu dans les Constitutions européennes : pour un compromis communautaire», p. 179.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 184.

Chapitre 8

La Révélation comme dévoilement de la dignité humaine

La révélation de ce qu'est l'homme comme créature de Dieu est le fondement ultime de la dignité de l'homme⁶⁷⁸.

Jean-Marie Lustiger

Seule l'idée de l'homme – créature de Dieu, l'idée religieuse de l'homme, peut assurer la reconnaissance et le respect de sa dignité⁶⁷⁹.

Christoph Schöborn

Dans la première partie de la thèse sur la Shoah, la Révélation a été présentée comme la finalité destructive poursuivie par la Solution finale : les nazis ont voulu extirper la Transcendance judéo-chrétienne pour y substituer une religion de la nature. Ce qui était visé par les nationaux-socialistes, c'était l'anthropologie biblique. Il convient donc maintenant d'identifier brièvement ce en quoi celle-ci consiste selon deux moments clés de la Révélation. Ceux-ci ont été choisis parce qu'ils pointent d'une lumière éclatante vers la dignité de la personne humaine : l'Incarnation et la Croix.

La Révélation sera comprise comme un double dévoilement simultané et interdépendant, à la fois de Dieu et de la dignité humaine – comme un jeu de miroir où la définition de l'homme est intimement liée à celle de Dieu.

Ce chapitre se déclinera en trois parties. Alors que la première tentera d'identifier l'objet de la Révélation, la seconde portera sur l'Incarnation et la troisième sur la Croix.

⁶⁷⁸ Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, p. 363.

⁶⁷⁹ Christoph Schöborn, «L'Homme créé par Dieu. Le Fondement de la dignité de l'homme», *Gregorianum*, vol. 65 (1984), p. 353.

1. QUEL EST L'OBJET DE LA RÉVÉLATION?

Hors du Christ, point de dignité humaine. Cette thèse procède de la conviction que la conception chrétienne des droits de l'homme issue de l'anthropologie biblique, tout particulièrement celle du Concile Vatican II, arc-boutée sur l'événement historique de la Shoah, offre un prisme de luminosité exceptionnelle susceptible d'éclairer la culture moderne sur l'insigne grandeur de la dignité humaine.

C'est la certitude qui habite les chrétiens depuis plus de deux millénaires : l'entière dignité de la personne humaine trouve son fondement et sa pleine expression dans l'anthropologie biblique dont le Christ est l'ultime clé de voûte :

En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. En effet, Adam, le premier homme, était la figure de l'homme à venir, c'est-à-dire, du Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation. Il n'est donc nullement surprenant que les vérités ci-dessus mentionnées trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant⁶⁸⁰.

Dans cette perspective, la Révélation divine, reconstituée par les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, constitue non seulement le dévoilement dans le temps de l'identité de Dieu, mais tout autant de celle de l'homme. Dès son premier chapitre, le Livre Saint s'ouvre avec une proclamation solennelle, inaugurante et structurante de l'Écriture, résumant ainsi la singularité de son propos : Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance (Gn 1,26). L'anthropologie et la théologie sont indissociables, la première doit se lire à la lumière de la seconde. Sans cette indispensable réflexion sur Dieu, le discours sur l'homme perd de sa pertinence, sinon de sa portée, son horizon est rapidement obscurci et il risque de demeurer vide de sens.

⁶⁸⁰ *Gaudium et Spes*, n. 22.

Au cœur des Saintes Écritures, le mystère pascal trouve son centre de gravité. Certes, la Passion du Christ n'annule aucunement la pertinence et la légitimité des autres passages bibliques. Bien au contraire, chacun des livres de la Bible a sa raison d'être et présente une originalité qui lui est propre. Le texte biblique se doit d'être appréhendé dans sa totalité. Cependant, le récit de la mort et de la Résurrection du Christ constitue la pointe et le sommet du message biblique : «Dieu alors sort de son mystère, Il se montre; sa Gloire se révèle, elle éclate définitivement dans le mystère pascal⁶⁸¹.»

Dès lors, si la Bible a pour propos la Révélation de l'essence de Dieu, et si ce dévoilement de la divinité recoupe celui de la personne humaine en révélant son insigne grandeur, le Crucifié-Ressuscité se doit d'être porteur d'un message et d'un témoignage qui en expriment la plénitude. En ce sens, les moments clés relatés dans l'Évangile, l'Incarnation, la Croix et le Tombeau vide non seulement nous parlent de Dieu, mais aussi de nous-mêmes.

De même que le Christ participe doublement à la divinité et à l'humanité, la Révélation est le double dévoilement simultané de l'identité de Dieu et de la dignité de la personne humaine. Être chrétien, c'est avant tout une affaire de dignité : c'est accéder à sa dignité d'enfant de Dieu, c'est actualiser en soi la réalisation de l'*Imago Dei* qui sommeille en nous et qui n'attend qu'à être activée.

On peut dès lors souligner l'opposition entre sécularisation et Révélation. La sécularisation chasse Dieu de l'histoire; la Révélation L'introduit pour une divinisation progressive et ascendante de la personne. Ce sont deux processus temporels antinomiques. Ils vont en direction opposée. L'un va vers Dieu, l'autre s'éloigne de Lui.

⁶⁸¹ Antoine Birot, «Le Mystère Pascal, expression suprême de l'Amour trinitaire selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar», *Communio*, vol. 24, nos 5-6, (septembre-décembre 1999), p. 127.

2. L'INCARNATION DE L'*IMAGO DEI*, SOMMET DE LA DIGNITÉ HUMAINE

C'est l'ouverture de la personne humaine à la Transcendance qui fonde sa dignité et la distingue du reste de la Création. Cette insigne dignité peut s'exprimer d'au moins deux manières distinctes : par l'insertion de l'homme dans la vie intra-trinitaire qui le divinise et dans une vie de don de soi inconditionnelle au service de Dieu et du prochain. La première correspond à cette partie consacrée à l'Incarnation et la seconde à la prochaine qui portera sur la Croix.

Nous avons rappelé plus haut que la Bible s'ouvre sur une proclamation extraordinaire, celle sur le caractère transcendant de la personne humaine. L'Évangile fera beaucoup plus que le proclamer, il *l'incarnera* en la personne même du Christ. Celui-ci est l'*Imago Dei* personnifiée, l'Homme-Dieu et, en un certain sens théologique, le premier homme. Il est en effet le «premier-né d'une multitude de frères» (Rm 8,29). Il est le premier à assumer dans la plénitude une humanité et une divinité parfaites. En lui, la divinité et l'humanité ne s'opposent pas, mais s'incarnent dans la chair et le sang de l'histoire en une unité harmonieuse. À la suite du Christ, tous les hommes sont appelés à se réaliser dans une divinisation de leur personne et à devenir enfants du Père. Telle est la signification même du Salut chrétien, se détourner du péché pour entrer dans une vie de grâce pour vivre de la vie intérieure même de la Trinité. En cela consiste la «création nouvelle» (Ga 6,15).

Bernard Sesboué rappelle que cette vocation de la personne humaine à la Transcendance est déjà inscrite dans le premier chapitre de la Genèse :

Au commencement Dieu créa «l'homme à son image et à sa ressemblance» (Gn 1, 26), imprimant en lui d'entrée de jeu une vocation à devenir son propre et libre partenaire. C'est pourquoi la création de l'homme est déjà un acte de salut, à la fois invitation à vivre dans le commerce de Dieu et don premier pour y arriver⁶⁸².

⁶⁸² Bernard Sesboué, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 200.

De même, il souligne, comme nous, que l'Incarnation s'inscrit dans le sillage de cette proclamation inaugurante du Livre de la Genèse :

Il y a ainsi une mystérieuse réciprocité de l'image entre l'homme et le Christ. Le Fils est en effet «l'image du Dieu invisible» selon saint Paul (Col 1,15). Si l'homme a été fait à l'image de Dieu, cela veut dire qu'il est à l'image du Christ. Mais avant l'incarnation la réalité de l'image restait dans l'ombre. C'est pourquoi le Verbe s'incarne à l'image de celui qui est sa propre image, afin de lui révéler la vérité de cette image qui le constitue et de lui rendre la ressemblance perdue. L'incarnation révèle ainsi la profondeur de la «connaturalité» qui existe entre l'homme et Dieu⁶⁸³.

Une telle interprétation de la haute vocation de l'être humain repose sur de nombreuses bases scripturaires. Ainsi, il est écrit : «Par elles [la gloire et la vertu du Christ], les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature [...] (2 Pi 1, 4)». Ou encore : «Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu en Jésus Christ (Ga 3, 26).»

L'appel à la déification de la personne et le lien entre celui-ci et l'Incarnation sont largement attestés chez les Pères de l'Église. Grégoire de Nysse écrit : «[É]tant devenu tel que nous sommes, il nous fasse tel qu'il est⁶⁸⁴.» Origène : «[A]fin que la nature humaine, par la participation à la divinité, soit divinisée⁶⁸⁵.» Quant à Augustin, il exprime cette idée avec sobriété : «Dieu veut te faire Dieu⁶⁸⁶.»

Sesboüé résume en quelques phrases cette anthropologie biblique : «Cette vie nouvelle fait de nous les fils et les enfants du Père, les frères du Christ et les temples habités par l'Esprit. Elle est donc en nous la participation à la vie trinitaire elle-même⁶⁸⁷.» En outre, l'auteur souligne l'interdépendance des concepts d'*humanisation* et de *divinisation* :

⁶⁸³ Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 206.

⁶⁸⁴ Grégoire de Nysse, *Contre Apollinaire XI*, cité dans Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 210.

⁶⁸⁵ Origène, *Contre Celse*, III, cité dans Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 210.

⁶⁸⁶ Augustin, Sermon 166, cité dans Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 211.

⁶⁸⁷ Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 203.

Pour nous Dieu se fait homme, afin qu'en lui nous devenions Dieu. Il existe une corrélation dynamique entre l'humanisation de Dieu et la divinisation de l'homme. L'une est ordonnée à l'autre. La vérité de la première engage la réalité de la seconde⁶⁸⁸.

Non seulement la Genèse et l'Évangile renferment une anthropologie d'une grandeur incomparable, mais on y retrouve également une certaine compréhension de l'Histoire comme divinisation de la personne :

Comment cette divinisation s'accomplit-elle ? À travers un itinéraire qui conduit l'homme de son origine à sa fin. Les Pères relient l'affirmation première de la Genèse (1, 26) à la perspective eschatologique de saint Jean : «Nous savons que lorsqu'il (=Dieu) paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est» (1 Jn 3, 2). Tout commence par l'élection de l'homme, c'est-à-dire par sa vocation à la divinisation [...] De cette origine à la fin de l'homme, une dynamique se développe qui, tout au long de l'histoire du salut et malgré le péché, permettra à l'homme de devenir le partenaire divinisé de Dieu⁶⁸⁹.

C'est en vertu de cette compréhension de l'Histoire – que nous appelons histoire du Salut – comme déification de la personne humaine que nous tenterons au prochain chapitre de dégager les conséquences théologiques de l'Holocauste. D'ores et déjà, nous pouvons rappeler la lecture philosophico-théologique du judéocide que nous avons proposée au chapitre quatre comme une entreprise délibérée de négation et d'étouffement du caractère transcendant de la personne. C'est à l'aune de cette théologie de l'histoire que nous pouvons prendre acte à sa juste mesure de la nature de l'Holocauste.

De même, Maurice Blondel rappelle que chaque personne au regard de sa propre vie et l'humanité comme destinée commune du genre humain sont

⁶⁸⁸ Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 210. Le théologien français précise que certains Pères de l'Église distinguent image et ressemblance. Au premier concept correspondrait le point de départ et au second le point d'arrivée : «Certains Pères estiment qu'image et ressemblance sont données, perdues, retrouvées et croissent de pair. D'autres ont remarqué une nuance entre les deux textes de Gn 1, 26 et Gn 1, 27 : le premier dit l'intention de Dieu de créer l'homme à son image et comme sa ressemblance; le second dit simplement que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Ils estiment donc que la réalisation première n'accomplit pas la totalité du projet : l'homme doit passer de l'image à la ressemblance» (p. 205). Grégoire de Nysse et Augustin ne font pas de différence entre image et ressemblance, alors qu'Origène et Clément d'Alexandrie opèrent une distinction. Irénée de Lyon semble parfois les distinguer et parfois les confondre.

⁶⁸⁹ Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 204-205.

confrontées à un choix existentiel entre deux types de divinisation, une alternative qui engage viscéralement la totalité de l'être : «L'homme aspire à faire le dieu : être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme⁶⁹⁰.» C'est également à la lumière de cette anthropologie et de cette théologie de l'Histoire que s'éclairent les religions politiques du XX^e siècle qui furent l'objet du chapitre trois sur le nazisme.

3. LA CROIX, UNE ANTHROPOLOGIE DU DON DE SOI

Que signifie la Croix du Christ pour l'humanité? À l'instar de l'Incarnation, la Croix est-elle porteuse d'un message au sujet de la dignité humaine?

La Passion dévoile la condition humaine, elle est anthropologique : elle en dit tout autant sur l'homme que sur Dieu. *Ecce Homo*, voici l'homme. Ce dernier est acteur parce que le Christ est homme. Le Christ représente l'ensemble de l'humanité qui retourne au Père : Il est le premier d'une multitude. L'homme est aussi l'auteur de la Passion, car ce sont ses péchés qui crucifient le Christ. De même, l'être humain en est le bénéficiaire, car c'est pour son salut que le Fils a été envoyé par le Père. Il en est également la victime, car le Crucifié renvoie à l'homme sa condition frappée par le péché, l'expression même de sa défiguration. Et enfin, il est spectateur, car il est là au pied de la Croix : c'est le lieu de la conversion.

La Croix est ce lieu dramatique où l'amour de Dieu rencontre le péché des hommes. La Croix, c'est-à-dire l'Amour de Dieu, dévoile au sens fort le péché, car personne ne peut dévoiler l'impureté avec autant de force et de limpidité que le Pur. Face au Crucifié, l'homme se convertit par la seule force du témoignage rendu par la Croix :

Le péché est une sorte de guerre, un procès que l'homme fait à Dieu.
L'innocence et la justice du Fils [...] mettent à jour cette volonté

⁶⁹⁰ Maurice Blondel, *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 1950, p. 356.

homicide qui habite le cœur de tout homme. Le péché est ainsi dévoilé par l'innocence du seul Innocent. Parce qu'il est innocent, manifestant la pleine justice et la pleine soumission, le péché apparaît par contrecoup pour ce qu'il est. En acceptant de recevoir cette blessure, l'Innocent dévoile la blessure enfouie dans le secret des cœurs humains. L'homme peut se voir tel qu'il est dans les blessures du Christ; non pas dans un autre pécheur mais dans l'Innocent qu'il défigure. Adam, l'Homme, peut se contempler dans le Christ, car dans les blessures qu'il fait à l'Innocent, au Juste, au Saint de Dieu, il voit son propre portrait. Dans les défigurations qu'il inflige, il voit ce qu'il a lui-même dans le cœur. Dans la dérision dont il l'accable, il voit ses propres pensées blasphématoires. Dans les coups qu'il lui donne, il voit sa propre lâcheté. Dans Jésus abandonné, il voit son propre abandon de Dieu⁶⁹¹.

La conversion n'est donc pas le fait de la contrainte ou d'un châtiment. Elle représente la fécondité spirituelle de la Croix par son seul spectacle. Par la seule force de sa vérité. Respectueux de notre liberté spirituelle, il n'y a nulle contrainte en Dieu, mais le témoignage exemplaire de son auto-donation qui représente une invitation adressée à l'homme, à la suite du dévoilement de son péché. La mise à nu s'accompagne d'un appel où l'homme est sollicité à *répondre à l'Amour par l'amour*, à l'auto-donation de sa personne au service de Dieu et de ses frères.

La Passion comme dévoilement du péché : une analogie se dégage de l'Holocauste. *Une fécondité spirituelle similaire est à l'œuvre*. De même que la Shoah a ouvert les yeux des chrétiens sur la validité toujours permanente de l'élection d'Israël, elle dévoile tout autant la violence inouïe de la négation du caractère sacré et transcendant – sacré parce que transcendant – de la personne humaine. Parce qu'il représente une tentative d'extirpation de la Tradition judéo-chrétienne du continent européen, le judéocide devient dès lors un mémorial de la nécessité de Dieu pour fonder la dignité humaine. Face à l'énormité du crime – et parce qu'il s'attaque avec une férocité inégalée au peuple élu, aimé de Dieu et porteur de sa Parole – le judéocide rend témoignage de l'Alliance, de sa nécessité pour fonder et maintenir la dignité de l'homme.

⁶⁹¹ Cardinal Jean-Marie Lustiger, *La Promesse*, p. 118-119.

L'Événement interpelle en lui-même les consciences à ce que nous devenions serviteurs de l'*Imago Dei*. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la Shoah devient ainsi l'événement fondateur de la *Déclaration universelle des droits de la personne* (1948).

En christianisme, il n'y a aucun appel à la souffrance – qui n'a d'ailleurs en elle-même aucune valeur –, mais il y a un appel au don inconditionnel de soi au service de Dieu et du prochain. Et forcément, le don de soi comme *éthos de la Croix* rencontre le péché sur son chemin. Mais la souffrance n'a pas à être vécue différemment de toutes les autres dimensions de notre existence, comme si elle représentait une catégorie à part : c'est l'ensemble de l'existence humaine qui est invitée au don de soi. Ce qui inclut donc évidemment la souffrance que tout homme, sans exception, rencontre sur sa route. La souffrance doit donc être vécue avec le même esprit évangélique et au même titre que le bonheur, la vie familiale, l'amitié ou la carrière professionnelle. *Rien n'échappe au Christ*. La Croix n'est pas son existence, mais son condensé, l'expression la plus élevée de la face de Dieu. C'est là où se dévoile Sa gloire : non pas le sang, non pas la défiguration, non pas le dolorisme, mais l'inconditionnalité de son abandon de Lui-même pour nous dans un esprit d'Amour infini. Et face à l'Amour, face au Crucifié, nous sommes invités à répondre par l'Amour :

D'après Jean, c'est précisément là, en ce point où culmine la Mission de Jésus, que « nous avons vu sa Gloire » (Jean 1,14; 17,1), la Gloire suprême de l'amour. L'amour trinitaire, l'abandon de soi réciproque et absolu des Personnes dans la Trinité, ont trouvé là leur expression temporelle suprême⁶⁹².

Depuis deux mille ans, divers concepts sotériologiques plus ou moins adéquats ont été proposés pour rendre compte du salut chrétien. Adrienne von Speyr parle de celui-ci comme la *réconciliation* de l'humanité avec Dieu par l'intermédiaire du Christ médiateur :

⁶⁹² Antoine Birot, «Le Mystère Pascal, expression suprême de l'Amour trinitaire selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar», p. 127.

Dieu a créé les hommes à son image; mais ils n'ont pas eu l'humilité d'accueillir ce don divin. Ils étaient destinés à tendre vers le divin, mais ils ne l'ont pas fait; le Fils de Dieu tend vers l'humain. Par la grâce, ils auraient dû atteindre la vie éternelle, mais à présent le Fils s'avance jusqu'à la mort temporelle. Les deux mouvements se trouvent en Dieu, les deux sont voulus par Dieu. Mais notre mouvement en Dieu et vers Dieu a été arrêté par le péché. Il aurait été à jamais interrompu si le Fils ne s'était pas approché de nous. Par son mouvement, il nous rend le nôtre [...] Le Fils a surmonté et anéanti en lui-même cette distance entre le ciel et la terre : vrai homme, il est aussi en Dieu l'image du Père. En apparaissant et en déclarant qu'il est le Fils de Dieu, il nous a fait le don suprême : l'accès immédiat à Dieu. Il nous fait voir la distance surmontée en lui-même [...] Cette unité de l'amour abolit toute distance qui sépare Dieu de l'homme⁶⁹³.

Tel est le sens du salut chrétien : par la vie et la mort du Christ – on ne peut ni séparer ni opposer l'une et l'autre –, le Fils nous *réconcilie* avec le Père. Le christianisme est la religion qui nous permet d'*accéder* à Dieu, mieux encore, de vivre en Dieu, avec Dieu : «Le Fils sauve le pécheur en remplaçant et en compensant tout ce qui lui manque devant Dieu⁶⁹⁴.» La finalité ultime de l'existence chrétienne : nous *insérer*, grâce à la médiation salvifique du Christ, au sein des rapports *réiproques* d'amour qui existent depuis toujours entre les trois Personnes divines. Le salut chrétien est relationnel, la sotériologie est ecclésiologique. La Croix l'exprime en sa plénitude : symbole d'un supplice, la branche horizontale renvoie aux relations entre personnes humaines, alors que celle verticale relie l'humanité à Dieu. La Croix nous rappelle, par sa forme même, que l'amour du prochain s'ancre dans celui de Dieu, qu'il n'y a pas d'amour authentique pour Dieu hors de notre relation à nos frères.

L'amour reçu de Dieu ne s'arrête pas à nous; il nous transforme, pour être ensuite destiné à être renvoyé à Dieu et aux prochains. L'Amour ne se circonscrit pas, ne s'enferme pas :

L'essence de l'amour du Seigneur pour un homme consiste dans cette prodigalité et il est dès lors en puissance de se prodiguer : si on en bénéficie, on est obligé de le prodiguer soi-même [...] La seule réponse

⁶⁹³ Adrienne von Speyr, *Jean. Naissance de l'Église*, tome 1, Paris, Lethielleux, 1985, p. 90-91.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 83.

que le Seigneur attende de nous à son amour, est de ne pas retenir en nous son amour⁶⁹⁵.

L'amour n'est pas davantage une expression extérieure à soi-même qui se contenterait d'émaner de sa personne. Il nous englobe, sollicite la totalité de notre être pour l'Autre :

Amour et sacrifice ont, dans la vie chrétienne, un rapport entre eux si immédiat et si vivant qu'il ne peut être coupé sans tuer l'amour et le sacrifice. Les deux vivent dans le Seigneur de leur relation *réciproque*, dans une unité indivisible [...] La récompense de l'amour sacrificiel du Seigneur est immédiatement un nouvel amour sacrificiel⁶⁹⁶.

Évidemment, une telle formulation peut surprendre, voire susciter l'indignation, si le mot sacrifice n'est pas compris comme *don de soi inconditionnel* entre les mains du Père *par amour* et *pour l'amour*. Dans le christianisme, la source, le moyen et la finalité se confondent. L'amour doit investir l'entièreté de l'existence. En ce sens, à la suite de saint Augustin, von Speyr n'hésite pas à avoir recours au terme *sacrifice* comme synonyme de renoncement pour le Royaume :

La plupart des hommes ne cherchent dans l'amour que la joie et la jouissance. À celui qui n'a qu'une expérience sensible et corporelle de l'amour, à celui qui n'appelle «amour» que ce qui le comble et ce qui lui revient des autres, il sera difficile de faire comprendre que l'amour peut être pur renoncement⁶⁹⁷.

De même, dans son commentaire sur la théologie augustinienne du sacrifice, Bernard Sesboué résumera celle-ci en ces termes :

Le cœur du sacrifice réside dans le fait de nous mettre en communication avec Dieu, c'est-à-dire de nous faire passer en Dieu dans sa «sainte société»; c'est un passage, une «Pâques». C'est l'acte par lequel l'homme se tourne vers Dieu dans un mouvement d'adoration et d'amour, par lequel il préfère Dieu à lui-même et se dépossède de lui-même. Or cette communion avec Dieu est identiquement le bonheur de l'homme, puisque l'homme est fait pour Dieu, pour le voir et se reposer en lui, et que son cœur en dehors de Dieu demeure inquiet et angoissé. Communion avec Dieu et bonheur de l'homme vont donc de pair : mais l'un et l'autre ne sont possibles

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 71.

sans l'acte de notre liberté qui répond positivement à l'invitation et au don de Dieu, et nous donne nous-mêmes à lui selon le dessein qu'il a sur nous. Tel est le sacrifice⁶⁹⁸.

L'amour n'est pas abstrait, il s'exprime dans la concrétude du témoignage christique. Au cours de la passion, le Fils représente simultanément la nouvelle Humanité obéissante à Dieu et l'amour que Dieu éprouve pour le genre humain au-delà de la dérélition indicible de la Croix. Celle-ci est le moyen concret par lequel nous sommes réconciliés avec le Père :

Vérité qui prend alors un double aspect : le Père est l'amour et les hommes doivent être intégrés dans cet amour. Il faut que le Fils prouve au Père que les hommes l'aiment, il le fait en devenant homme lui-même et en aimant le Père dans le monde jusqu'au bout. D'autre part, il faut qu'il prouve aux hommes que Dieu les aime, et il le fait, lui qui est Dieu, en leur prouvant son amour. Cette double preuve, le Fils la donne par sa vie terrestre et plus efficacement encore par la croix. C'est là qu'il prend sur lui les péchés des hommes et opère ainsi leur rédemption, c'est là qu'il donne au Père la preuve d'un amour si total qu'il meurt dans le délaissement. Il montre ainsi que l'amour et le sacrifice ne font qu'un, que l'amour est prêt au sacrifice; et il montre ainsi que le sacrifice d'amour consiste dans l'obéissance⁶⁹⁹.

Le Nouveau Testament répond à l'Ancien : l'*Imago Dei* défigurée par le péché est restaurée par la vie et l'œuvre du Christ de sa naissance à sa glorieuse Résurrection. La Rédemption chrétienne est réhabilitation en Jésus de notre dignité perdue dans le péché. Le salut chrétien est *divinisation* de l'homme, c'est-à-dire qu'en la personne du Christ et de sa Passion, il se *réapproprie* l'*Imago Dei* qui est l'essence même de l'être humain.

CONCLUSION : LE CARACTÈRE TRANSCENDANT DE LA PERSONNE ET LE DON DE SOI COMME RÉPONSE AU SÉCULARISME

Dans les deux premières parties de la thèse, nous avons tenté de restituer une intelligibilité généalogique des idées qui trouve sa source dans l'autonomie

⁶⁹⁸ Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, p. 274.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 68.

moderne pour culminer dans l'éclipse totale de Dieu dans l'Événement de la Shoah. L'anthropologie séculariste a donc été identifiée comme la responsable et la source spirituelle ultime d'Auschwitz. Dans son rôle de dévoilement, le martyr d'Israël jette un éclairage sur la faillite d'un certain courant de pensée et le renouvellement nécessaire de l'anthropologie. La représentation séculariste du monde, fermée sur elle-même, débouche sur une éthique et un vivre-ensemble axés sur la seule conservation de soi. Tout à l'opposé, la Croix comme don de soi interpelle les consciences morales pour faire éclater cette fermeture. L'ouverture à la Transcendance est une ouverture à l'Autre. Entre anthropologie séculariste et conception chrétienne de l'homme, on ne peut concevoir de représentation plus opposée.

Or, ce qui définit d'abord et avant tout l'attitude du Christ tout au long de la totalité de sa vie terrestre, c'est ce que l'on pourrait qualifier d'entière réceptivité à la Transcendance, de totale disposition intérieure et extérieure à se soumettre à la volonté du Père; l'abandon de soi à Dieu. En ce sens, par analogie inversée, le Christ représente le prototype et la personnification la plus achevée de l'anthropologie biblique, laquelle est symétriquement opposée au modèle de l'individu séculariste. L'Évangile constitue ainsi le témoignage le plus éloquent d'un appel au dépassement du repliement séculariste. Le cœur du christianisme – le don de soi – frappe de plein fouet l'auto-nomie immanente : «Le sang du Christ révèle à l'homme que sa grandeur, et donc sa vocation, est le don total de lui-même⁷⁰⁰.»

Ce que démontre l'Holocauste, c'est l'impossibilité de fonder la dignité de la personne humaine et le lien social uniquement sur une analyse reposant strictement sur le plan de la nature. Faute de prendre en considération le caractère transcendant de la personne, l'être humain est condamné au confinement du simple souci de la *conservation de soi*. La prise en compte de la

⁷⁰⁰ Jean-Paul II, *Evangelium Vitae : lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II, aux évêques, aux presbytres et aux diacres, aux religieux et aux religieuses, aux fidèles laïcs et à toutes les personnes de bonne volonté sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, Paris, Médiaspaul; Vatican, Libreria ed. Vaticana, 1995, n. 25.

vocation humaine à la divinisation permet au contraire le passage de la fermeture sur soi à ce que nous désignons par la Croix, c'est-à-dire le cœur du christianisme, le don de soi. La Croix comme moment absolument privilégié exprime non seulement la tendresse infinie du Père et du Fils pour l'humanité, mais une invitation à chacun d'entre nous à dépasser nos seules considérations immanentes vers une ouverture pour notre vocation à participer à la vie intérieure de Dieu :

La Shoah dévoile un double risque pour l'éthique : celui d'un comportement où l'homme se faisant non seulement le centre du monde, mais devenant la seule norme de décision, en tant que «moi» individuel ou collectif, la transcendance disparaît totalement, que ce soit en Dieu ou que ce soit en l'Autre⁷⁰¹.

C'est la définition exacte du sécularisme.

La transcendance de l'homme est *relationnelle*, elle s'ouvre sur la communion. Il faut donc appréhender la Croix dans une perspective relationnelle; toute approche statique de l'anthropologie est inéluctablement vouée à une représentation faussée et incomplète. La perspective trinitaire seule peut nous permettre de franchir le seuil sacré du mystère pascal pour en goûter la signification de ce qui s'y joue et s'y trame vraiment, car cette approche est dynamique et relationnelle : «L'homme devient image de Dieu moins au moment de la solitude qu'au moment de la communion⁷⁰².»

Ce point est capital, car nous avons tendance à croire spontanément que l'homme est image de Dieu en ce qu'il est doté d'un «esprit», d'une âme spirituelle qui le rend semblable à Dieu qui, Lui, est pur esprit. En réalité l'homme et la femme sont surtout image de Dieu en tant que personnes appelées à la communion⁷⁰³.

Le don de soi est si fondamentalement inscrit dans la nature même de notre être que «nous ne pouvons être une personne sans nous donner»⁷⁰⁴. Telle est la caractéristique même d'une personne. À l'instar de Dieu dans l'histoire de la Révélation, c'est donc dans le don de soi et la communion que se révèle, en

⁷⁰¹ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 87.

⁷⁰² Jean-Paul II, «Audience du 14 novembre 1979», n. 3.

⁷⁰³ Yves Semen, *La Sexualité selon Jean-Paul II*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004, p. 93.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 111.

son expression la plus achevée, l'essence ultime de l'homme. Nous sommes à même, une fois de plus, de constater que l'anthropologie et la théologie sont intimement solidaires. Elles se recourent.

Chapitre 9

La Shoah, le Sang de l'élection

*Auschwitz est [...] le point d'aboutissement de la culture immanentiste. Dans un univers d'où Dieu a été rayé tombe également toute raison de respecter l'homme*⁷⁰⁵.

Rocco Buttiglione

*Comment l'homme put-il éprouver un tel mépris pour l'homme? Parce qu'il était arrivé au point de mépriser Dieu. Seule une idéologie sans Dieu pouvait programmer et mener à bien l'extermination de tout un peuple*⁷⁰⁶.

Jean-Paul II

*Le christianisme est la religion de la vérité crucifiée*⁷⁰⁷.

Nicolas Berdiaev

En juxtaposant la problématique de la Shoah à celle de la modernité, ce chapitre conclusif tentera de reprendre les acquis des précédents chapitres à la lumière de la Révélation comme dévoilement de la dignité de la personne humaine. En d'autres termes, il s'agira d'insérer notre interprétation de l'Holocauste dans la perspective offerte par l'histoire du Salut.

Au cours des soixante dernières années, une première littérature s'est vouée à la tâche de reconstituer la genèse et le développement du processus de destruction des communautés juives d'Europe centrale dans une perspective *profane* et *événementielle* d'analyse historique. Toutefois, au-delà du témoignage des rescapés de l'univers concentrationnaire s'est progressivement constituée une deuxième littérature de réflexion religieuse, à la fois rabbinique

⁷⁰⁵ Rocco Buttiglione, *La Pensée de Karol Wojtyła*, p. 25.

⁷⁰⁶ Jean-Paul II, *Visite du pape Jean-Paul II au mausolée de Yad Vashem à Jérusalem*.

⁷⁰⁷ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 107.

et chrétienne, motivée par le besoin élémentaire et vital de tirer de cette expérience historique un *noyau de sens* situé au-delà de la simple reconstitution matérielle de la séquence des événements. Le besoin éprouvé était d'autant plus fondamental que beaucoup abdiquèrent leur foi religieuse⁷⁰⁸, alors que des humanistes séculiers y virent l'invalidation définitive des idéaux et de la philosophie des Lumières.

Alors que des historiens tentaient, dans l'ordre de l'historiographie profane, de dégager les causes et les sources lointaines de l'Événement, beaucoup reconnurent rapidement les limites d'une telle entreprise. Dans la préface de l'une des références majeures de l'historiographie contemporaine de la Shoah, *La Solution finale dans l'histoire*, Arno Mayer reconnaissait au moment de la publication de son ouvrage «qu'au fond le judéocide [lui] rest[ait] aussi incompréhensible aujourd'hui que cinq ans plus tôt, lorsqu'[il] entrepri[t] de l'étudier et de le repenser»⁷⁰⁹, et ajoutait, dans sa phase conclusive, «bien entendu, il faut laisser la recherche de l'ultime *pourquoi* aux théologiens et aux philosophes qui méditent sur la nature providentielle ou métahistorique du judéocide»⁷¹⁰. Ce pressentiment que le siège ultime de la signification de la Shoah ne pouvait résider que dans la sphère religieuse et mystique rejoint l'intuition de Jacques Maritain : «À un esprit suffisamment attentif cette étonnante bassesse apparaît elle-même comme inquiétante, elle doit avoir un sens mystique»⁷¹¹.» Telle semble également l'opinion la plus officielle du Magistère. Dans *Nous nous souvenons*, celui-ci invite à une relecture du judéocide dans des catégories de pensée empruntées à l'histoire sainte :

La seule ampleur du crime pose beaucoup de questions. Historiens, sociologues, philosophes, politiques, psychologues et théologiens essaient tous de cerner toujours davantage la réalité de la Shoah et ses causes. Il reste beaucoup de recherches à faire. Mais un tel événement

⁷⁰⁸ Ainsi, à la suite de son expérience concentrationnaire, Primo Levi écrivait : «Aujourd'hui je pense que le seul fait qu'un Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque, de nos jours, de prononcer le mot de Providence.» Cf. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Julliard, 1987, p. 169.

⁷⁰⁹ Arno Mayer, *La Solution finale dans l'histoire*, p. 16.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 499.

⁷¹¹ Jacques Maritain, *Le Mystère d'Israël et autres essais*, p. 31.

ne peut être mesuré par les critères ordinaires de la seule recherche historique. Il appelle à une «mémoire morale et religieuse» et, plus particulièrement auprès des chrétiens, une très sérieuse réflexion sur ce qui l'a provoqué⁷¹².

Donc, non seulement le Magistère estime-t-il que le recours à des catégories issues de la morale religieuse est nécessaire, mais il invite à procéder à une telle réflexion.

Ce chapitre se structure en cinq parties distinctes. Dans la première partie, nous exposons les limites et les dangers intrinsèques à tout discours sur la Shoah. La seconde partie porte sur le débat contemporain au sujet de l'unicité d'Auschwitz : nous soutiendrons que celui-ci conduit à une impasse s'il demeure confiné à un mode de penser séculier. La thèse de la singularité n'est selon nous défendable que dans le cadre d'une réflexion théologique axée sur le concept d'élection d'Israël. La troisième partie pose la question du statut d'Auschwitz dans l'histoire du Salut. La quatrième partie s'interroge sur les conséquences théologiques qui découlent de la Shoah. Celles-ci pointent dans trois directions distinctes, mais interdépendantes. C'est le troisième élément, lié à une refondation moderne des droits de l'homme qui retiendra toute notre attention. Enfin, dans la cinquième partie, nous formulerons quelques commentaires critiques au sujet d'un livre de George Corm intitulé *La Question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité* publié en 2007. L'intérêt de cet ouvrage est qu'il propose une perspective diamétralement contraire à celle que nous défendons dans cette thèse.

1. LES LIMITES ET LES DANGERS D'UN DISCOURS SUR L'HOLOCAUSTE

La tragédie est telle qu'aucun discours ne saura jamais en rendre compte. Toute prise de parole sur la Shoah doit préalablement prendre acte de l'écart fondamental qui la caractérise à l'égard des faits. L'inadéquation entre

⁷¹² *Nous nous souvenons*, n. 2.

les mots et les événements perdureront toujours : «L'inhumanité avec laquelle les juifs ont été persécutés et massacrés durant ce siècle dépasse la capacité des mots à l'exprimer⁷¹³.» C'est ici où le discours trouve ses limites et où la capacité humaine à comprendre rencontre ses frontières.

À l'inadaptation du discours s'ajoute la crainte légitime que toute tentative pour rendre compte de l'Événement apparaisse, même s'il ne procède pas de cette volonté et de cet esprit, comme une justification après coup du drame. Comme si un noyau de sens ou une proposition d'intelligibilité, fût-elle minimale, du mal radical venait pour ainsi dire en atténuer la portée.

Enfin, il y a le non-sens de l'Événement éprouvé par les victimes elles-mêmes, la folie démentielle et la souffrance indicible de tous ces hommes, ces femmes et ces enfants. La volonté d'éradiquer tout un peuple, des nourrissons jusqu'aux vieillards, l'anéantissement d'une des cultures les plus fécondes du continent, tout cela rencontre un abysse d'incompréhension. Élie Wiesel :

Jamais je n'oublierai cette nuit, la première nuit de camp qui a fait de ma vie une nuit longue et sept fois verrouillée. Jamais je n'oublierai ces flammes qui consumèrent pour toujours ma foi. Jamais je n'oublierai ce silence nocturne qui m'a privé pour l'éternité du désir de vivre. Jamais je n'oublierai ces instants qui assassinèrent mon Dieu et mon âme, et mes rêves qui prirent le visage du désert. Jamais je n'oublierai cela, même si j'étais condamné à vivre aussi longtemps que Dieu lui-même. Jamais⁷¹⁴.

Un autre élément d'une particulière gravité doit également être pris en compte. La cohabitation de plusieurs siècles avec les chrétiens a laissé aux juifs un goût amer. La Croix a longtemps signifié, pour eux, un symbole d'oppression. Un discours chrétien sur la Shoah comporte ainsi des écueils considérables et on ne devrait guère s'étonner que certains juifs puissent nier toute légitimité à un tel exercice.

Par ailleurs, la communauté chrétienne s'interroge sur la pleine signification historique et la véritable portée de l'élection d'Israël dont elle

⁷¹³ *Nous nous souvenons*, n. 2.

⁷¹⁴ Elie Wiesel, *La Nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

vient formellement de reconnaître la pérennité. L'Église accepte que le mystère d'Israël fasse partie intégrante de sa propre identité au sens où elle reconnaît son héritage juif. Dans ses conditions, elle ne peut demeurer insensible au devenir du peuple juif : « Garder le silence alors que nous sommes enracinés dans le judaïsme nous ferait perdre notre identité⁷¹⁵. »

Enfin, une dernière considération doit être mentionnée. Plus d'un demi-siècle après la fin de l'hécatombe, les derniers témoins disparaissent. Après eux, la question du devoir de mémoire se posera en des termes différents. Qui assurera la pérennité de l'Événement dans la conscience des hommes? Et surtout, comment se souvenir si l'on ne sait pas de quoi se souvenir? « Il faut chercher des réponses non pas parce que nous pensons pouvoir expliquer ce qui s'est passé mais parce qu'il faut en transmettre la mémoire⁷¹⁶. »

2. IL N'Y A UNICITÉ QUE DU POINT DE VUE DE L'ÉLECTION

Faire mémoire pourquoi et surtout de quoi? La Shoah s'avère-t-elle un événement unique et sans comparaison aucune dans l'histoire de l'humanité? Ou plutôt une hécatombe, certes monstrueuse, mais qui se distinguerait des autres massacres dont l'histoire est malheureusement témoin par son ampleur et par l'époque historique où elle advient, c'est-à-dire dans une des cultures les plus raffinées, les plus modernes et les plus avancées au monde? Ces deux critères du nombre et du moment où il se produit suffisent-ils pour mettre l'Holocauste à part? La comparaison statistique des souffrances suscitent un malaise légitime. Une victime est une victime quelle que soit sa nationalité ou sa religion. Clairement, elle n'est d'aucune aide pour éclairer en quoi consisterait l'unicité d'Auschwitz. Jean Dujardin a raison d'écrire qu'il

ne faut pas chercher la spécificité de la Shoah dans une comparaison avec d'autres génocides qui établirait une hiérarchie dans le degré des souffrances endurées par les victimes de la barbarie nazie ou d'autres

⁷¹⁵ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 70.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

barbaries. On ne l'établira pas davantage par une comptabilité des morts⁷¹⁷.

De même, Marcel Jacques Dubois souligne l'irrecevabilité morale à comparer les souffrances :

À quel titre, dès lors, les Juifs seraient-ils en droit de parler du caractère unique de leur expérience? Il est impossible de ne pas sentir ce qu'une telle comparaison comporte d'odieux et d'indécents [...] la mesure statistique n'est certes pas la règle adéquate pour déterminer les dimensions de la souffrance humaine⁷¹⁸.

Comme nous l'avons vu au second chapitre, si l'industrialisation a permis la bureaucratisation, la minutie, la systématisme et l'efficacité du système de production de la mort, cette caractéristique relève davantage des moyens mis en œuvre et demeure silencieuse sur les mobiles à l'origine de la Shoah. Ces critères seraient donc inadéquats pour rendre compte de l'Événement.

Par ailleurs, aucune hécatombe n'a suscité à ce point l'intérêt, les études universitaires, les réflexions des philosophes et des théologiens, le besoin éprouvé partout en Occident de commémorations publiques et publications de toute sorte. Il faut sans doute y voir une intuition partagée que l'Holocauste représente un événement de rupture dans l'histoire de la civilisation, qu'il y a là quelque chose d'absolument unique qui s'est déroulé :

En nous concentrant sur la spécificité historique et sur la singularité du meurtre de masse perpétré par les nazis, nous n'entendons pas dire que les autres massacres ou génocides sont moins intéressants, moins importants, ou qu'ils méritent une attention moindre. Il est cependant clair que, à l'époque moderne, aucun autre événement n'a à ce point mis en question les fondements de la civilisation européenne, ses valeurs religieuses, ses structures juridiques, ses idéaux politiques, sa foi dans la science et son respect de l'humanité⁷¹⁹.

On a également parfois souligné l'unicité de la Shoah pour s'empêcher de penser l'Événement comme si une telle démarche équivalait à une certaine

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

⁷¹⁸ Marcel Jacques Dubois, «Un regard chrétien sur l'Holocauste», *SIDIC, Revue du service international de documentation judéo-chrétienne*, vol. 7, no 2 (1974), p. 6.

⁷¹⁹ Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, p. 309.

complicité avec le mal. L'opacité absolue du génocide justifierait son statut d'exception, le mettrait dans une catégorie à part, soustrait du besoin humain de comprendre et de faire sens de l'Évènement :

Le caractère *unique* du nazisme a été brandi un peu partout non pas pour en permettre une meilleure compréhension historique, mais au contraire pour en interdire l'analyse, par horreur pour les crimes qu'il a commis. Si toute tentative d'historiser le fascisme (et le nazisme) a fortiori de le comparer à d'autres expériences contemporaines, est considérée comme une «compréhension» coupable à l'égard de ses crimes, alors les historiens du XX^e siècle n'ont plus qu'à se taire, sous peine d'être accusés de complicité posthume. Cette atmosphère d'intolérance, si défavorable au travail de l'esprit [...] ⁷²⁰.

Dans le cadre de ce que l'histoire a retenu sous le vocable de *la querelle des historiens (Historikerstreit)* en Allemagne, dans la seconde moitié des années quatre-vingt, un historien allemand spécialiste de l'idéologie national-socialiste, Eberhard Jäckel, publiait dans le journal *Die Zeit* un article dans lequel il se prononçait clairement en faveur de la thèse de l'unicité :

The National Socialist killing of the Jews was unique in that never before had a state with the authority of its responsible leader decided and announced that a specific human group, including its aged, its women, its children and infants, would be killed as quickly as possible, and then carried through this resolution using every possible means of state power ⁷²¹.

Pour Christian Meier, le débat sur l'unicité ne concerne pas vraiment le travail des historiens, mais le besoin contemporain de le souligner pour l'empêcher de sombrer dans l'oubli. Il y aurait donc un certain risque d'instrumentaliser le thème de l'unicité pour des fins contraires à une restitution de causes intelligibles. Ce débat touchait davantage au présent qu'au passé. Charles S. Maier résumant la pensée de Christian Meier:

The Holocaust had to be deemed unique, and therefore its brutal history had to be kept vivid [...] The controversy [sur le caractère unique ou

⁷²⁰ François Furet, *Fascisme et communisme*, p. 135-136.

⁷²¹ Eberhard Jäckel, «Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen lässt sich nicht leugnen» [The wretched practice of insinuation : The uniqueness of National Socialist crimes cannot be denied], *Die Zeit*, 12 septembre 1986, cité dans Charles S. Maier, *The Unmasterable Past*, p. 53.

non de la Shoah] was, and remained, less about the past than about the present and the future⁷²².

À l'opposé, d'autres historiens allemands, tels qu'Ernst Nolte, Klaus Hilderand ou Joachim Fest, ont par ailleurs soutenu la thèse d'une équivalence entre le Goulag et la Shoah⁷²³. On voit bien la diversité des opinions sur la question, notamment parmi les historiens.

La Concurrence des victimes de Jean-Michel Chaumont est sans doute le livre le plus fouillé et le plus brillant sur le débat sur l'unicité de l'Holocauste. À juste titre, cet ouvrage a été qualifié «de tour de force»⁷²⁴. C'est également une histoire bien triste dont il est question, puisque l'auteur fait état des luttes farouches entre les diverses victimes du Troisième Reich pour s'approprier la reconnaissance publique, d'où le choix du titre. Car pour Jean-Michel Chaumont la thèse de l'unicité n'a aucun fondement, si ce n'est d'être une lutte de relations publiques dont l'enjeu est la *reconnaissance* :

De façon fondamentale, il y a également des attentes de reconnaissance issues d'une histoire tragique d'humiliations, d'occultations et de stigmatisations de personnes – les survivants juifs en particulier – qui avaient pourtant déjà enduré le pire et s'étaient imaginé naïvement que, désormais, plus rien ne serait pareil⁷²⁵.

Selon nous, le débat actuel sur la singularité de la Shoah est voué à une impasse – comme en témoigne par ailleurs très bien le livre de Jean-Michel Chaumont – parce que les termes du débat sont faussés. En effet, les divers acteurs raisonnent selon des catégories étrangères à l'histoire du Salut. Une lecture purement séculière conduit à un cul-de-sac⁷²⁶.

Afin de souligner le caractère unique de la Shoah, l'analyse doit se situer ailleurs, au niveau théologique, lequel seul, à notre sens, peut jeter un

⁷²² Charles S. Maier, *op. cit.*, p. 55.

⁷²³ *Ibid.*, p. 30.

⁷²⁴ Norman G. Finkelstein, *L'Industrie de l'Holocauste*, p. 45.

⁷²⁵ Jean-Michel Chaumont, *La Concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 2002, p. 13. Sur le débat sur l'unicité, un autre ouvrage intéressant à consulter est celui d'Alan S. Rosenbaum (éd.), *Is the Holocaust Unique?*, Boulder, CO, Westview Press, 2009.

⁷²⁶ En fait, certains auteurs du débat, tels qu'Elie Wiesel ou George Steiner par exemple, pensent en termes théologiques tout en utilisant un vocabulaire séculier – en partie pour rejoindre un public plus large.

regard radicalement nouveau où se dévoile la spécificité du génocide nazi. Ainsi, les historiens ou les sociologues ont beau élucider, souvent avec pertinence et lucidité, par l'intermédiaire de savantes et utiles analyses, les «modalités historiques» définissant la conjoncture particulière de l'époque, mais celles-ci s'avèrent en définitive insuffisantes, elles passent à côté de l'essentiel, si elles n'y incorporent pas la dimension théologique centrale qui est à l'œuvre dans le drame du judéocide. Ayant pour cible fondamentale l'élection d'Israël, toute lecture strictement séculière est condamnée à demeurer à la surface des événements. En effet, la question de la singularité de la Shoah, objet de nombreux débats passionnés, bien que fondée, ne peut être comprise qu'au regard du Sinaï. C'est de cette unique perspective qu'elle peut avoir un sens et qu'il soit effectivement permis de qualifier l'Événement de résolument unique.

Telle est également la position qui a été défendue par Marcel Jacques Dubois :

L'Holocauste est un événement unique d'abord dans le destin juif lui-même parce qu'il y surgit comme une tragédie dont Israël n'a pas d'autre exemple dans toute son histoire et qui dès lors dépasse toute possibilité de comparaison et de mesure. À un autre registre, l'Holocauste est un événement unique parce qu'il s'inscrit sur le fond d'une singularité plus décisive : celle de l'élection d'Israël⁷²⁷.

De même, le cardinal Jean-Marie Lustiger a soutenu que c'est la réinsertion d'Auschwitz dans la perspective plus vaste de l'histoire du Salut qui permet de mettre en lumière la singularité de la Solution finale :

On ne peut comprendre la singularité de la Shoah qu'en référence à la singularité du Sinaï. La Shoah est la radicale négation du Sinaï. Les mêmes éléments se retrouvent dans les deux événements contraires, contradictoires, symétriquement opposés. Le don de la Loi est unique et irréversible. Le second, la Shoah, en est la négation ou plutôt le refus, tout aussi singulier, tout aussi inoubliable⁷²⁸.

Mais alors, un autre problème émerge : si la prétention d'unicité du génocide se trouve avérée, celle-ci ne risque-t-elle pas d'isoler l'expérience

⁷²⁷ Marcel Jacques Dubois, «Un regard chrétien sur l'Holocauste», p. 5.

⁷²⁸ Cardinal Jean-Marie Lustiger, «Singularité de la Shoah», p. 76.

juive du reste de l'humanité? Ne comporte-t-elle pas le risque d'être un événement exclusivement juif sans enseignements pour le reste de la communauté humaine? Pour répondre à cette question, il nous faudra d'abord répondre à une autre question autrement plus redoutable : la Shoah constitue-t-elle un moment dans l'histoire du Salut?

3. AUSCHWITZ, UN MOMENT DANS L'HISTOIRE DU SALUT

Qu'est-ce qu'un moment dans l'histoire du Salut? Emil Fackenheim a tenté de répondre à cette question.

À la suite d'Irving Greenberg, Emil Fackenheim distingue deux types d'événements : les «événements qui font époque» et les «expériences fondatrices»⁷²⁹. Sous la première catégorie, il inclut «la fin de la prophétie et la destruction du premier Temple, la révolte des Maccabées, la destruction du second Temple et l'expulsion d'Espagne»⁷³⁰. Si ces événements ont marqué la conscience juive, «[i]ls n'ont cependant pas été l'origine d'une foi nouvelle [...] Car la foi antique, et c'est cela qui est décisif, n'était pas sans origine; elle tirait elle-même son origine d'événements historiques»⁷³¹. Ces derniers événements, ceux qui seront à l'origine de la foi juive, ceux-là, Emil Fackenheim les qualifie d'«expériences fondatrices».

Emil Fackenheim essaie ensuite d'identifier les éléments de définition des «expériences fondatrices» du judaïsme. Ils seraient au nombre de trois. Le premier consiste en ce que l'événement passé «peut faire loi pour le présent»⁷³². Le second critère présente une dimension publique⁷³³. Enfin, la troisième

⁷²⁹ Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, Paris, Cerf, 1986, p. 36. Au lieu d'«expériences fondatrices», Irving Greenberg parlait d'«expérience directrice».

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² *Ibid.*, p. 37.

⁷³³ *Ibid.*, p. 38.

caractéristique, c'est «la possibilité pour le présent d'être relié au passé»⁷³⁴.

L'auteur précise la signification de ce troisième attribut :

Ainsi le juif pieux qui fait mémoire de l'Exode et du salut à la Mer Rouge ne rappelle pas à son esprit des événements maintenant morts et enfuis. Il réactualise ces événements *comme une réalité actuelle* : c'est seulement ainsi qu'il est assuré que le Dieu qui a sauvé dans le passé sauve encore et qu'Il apportera finalement le salut ultime⁷³⁵.

Pour notre part, lorsque nous définissons la Shoah comme un moment de l'histoire du Salut, il nous semble que cela est *moins substantiel* que «l'expérience fondatrice» d'Emil Fackenheim, mais *plus fort* que sa définition d'un «événement qui fait époque».

Pour le chrétien, la Révélation est définitive en Christ. Du point de vue de la théologie chrétienne, il n'y a donc pas lieu de postuler que l'Holocauste serait un événement comparable en importance et en portée au Sinaï, à l'Incarnation et à la Pentecôte. C'est en ce sens-là que nous disons que notre définition de la «Shoah comme moment de l'histoire du Salut» est *beaucoup moins forte* que le concept d'«expériences fondatrices» d'Emil Fackenheim. Par exemple, l'auteur souligne avec raison que «tout essai de compréhension du judaïsme est impossible sans le Sinaï»⁷³⁶. Or, par analogie, on ne peut pas affirmer que la Shoah soit une composante *fondatrice* incontournable de l'identité chrétienne. En revanche, l'Holocauste nous apparaît *beaucoup plus substantiel* que l'expulsion d'Espagne ou la révolte des Maccabées.

Par contre, tout événement historique qui est lié au Sinaï, à l'Incarnation ou à la Croix est un moment dans l'histoire du Salut, c'est-à-dire que cet événement représenterait une sorte d'extension, de prolongement, de *renouvellement* qui *expliciterait* le donné initial et déjà complété de la Révélation. Il serait une lumière nouvelle sur le Dépôt de la foi et participerait à sa réalisation, c'est-à-dire à son dévoilement.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 45.

Il est sans doute possible de relever au moins cinq caractéristiques d'un moment du Salut. Premièrement, l'événement affecte, refonde ou reformule l'Alliance entre Dieu et les hommes : il concerne donc l'élection, c'est-à-dire l'Alliance. Deuxièmement, il représente un nouveau départ dans l'histoire de l'humanité. Troisièmement, l'événement est porteur d'un message moral et éthique fort s'inscrivant dans le prolongement de la Révélation. Il devient dès lors un étalon d'avertissement moral faisant référence, et cela, selon deux modalités distinctes : en vertu du premier, il devient *le critère de définition de son époque historique* et en vertu du second, il devient *une mesure d'avertissement éthique intemporel* – applicable à toutes les époques. Quatrièmement, l'événement nous dit quelque chose sur la dignité de la personne humaine. Enfin, cinquièmement, l'événement porte des fruits théologiques et spirituels à long terme. Selon nous, Auschwitz répond à ces cinq critères.

S'il remplit ces cinq critères, un moment de l'histoire du Salut est par définition un événement historique dont la signification dernière n'est dévoilée que dans sa réinsertion dans la toile plus vaste de l'histoire du Salut, c'est-à-dire dans la perspective offerte par l'expérience biblique. L'événement joue alors un *rôle opératoire similaire* à celui d'un événement biblique. La Bible est beaucoup plus que le simple récit d'événements passés. Elle jette un éclairage sur le présent, elle est porteuse d'un enseignement pour toutes les générations de toutes les cultures. Le particulier est ici universalisable. De même, le propre de la Shoah est de s'ouvrir sur l'universel, et ce, que l'on soit ou non croyant. On perçoit immédiatement le danger considérable inhérent au débat sur l'unicité : s'il cherche à fonder l'Événement sur un particulier historique irréductible, il prive du même coup la Shoah de sa force universalisante. D'où la nécessité, comme nous l'avons précisé dans la précédente partie, de situer la singularité de l'Holocauste du point de vue de l'élection divine d'Israël.

C'est précisément une caractéristique constante d'Israël et de l'Église que d'être des particuliers dont l'expérience historique, notamment à travers la

célébration de la liturgie, se prête à un rayonnement universel. Coupé de son héritage biblique, enfermé dans une perspective purement séculière, le débat sur l'unicité s'appauvrit pour s'échouer dans un cul-de-sac. Ce n'est que dans une réinsertion de l'Évènement dans la perspective *universelle* de l'histoire du Salut que l'enfermement tribal peut être évité et qu'un sens peut être dégagé. *Sens* et *universalité* sont ici liés. L'Holocauste comme moment dans l'histoire du Salut ne saurait être un événement uniquement significatif pour les juifs; il a une vocation à l'universel parce que telle est la finalité même du Salut. Comme l'écrit Marcel Jacques Dubois :

Comme tous les événements de la longue histoire d'Israël, l'Holocauste est lui aussi un fait unique et exemplaire tout ensemble, l'expérience singulière et tragiquement solitaire du peuple juif étant, une fois de plus, riche de signification universelle⁷³⁷.

Par contre, si la Shoah est un moment du Salut, ce n'est pas au sens où elle ajouterait des éléments nouveaux à une Révélation déjà complète en Christ, mais au sens où elle en dévoile des significations que nous n'avions encore jamais auparavant soupçonnées, elle projette une lumière inédite sur l'Écriture telle que celle concernant l'irrévocabilité de l'élection divine du peuple juif.

Enfin, si la Shoah est effectivement un moment dans l'histoire du Salut, il est alors clair qu'il n'y a pas, pour ainsi dire, d'explication ou de compréhension de l'Évènement au sens où l'entend généralement notre culture contemporaine marquée par la science et le positivisme, c'est-à-dire au sens d'une réponse qui se présenterait comme définitive et matériellement claire et incontestable. *Aucun moment de l'histoire du Salut n'est «compréhensible» en ce sens-là*. Ce qui ne veut pas pour autant dire que l'Évènement soit dépourvu de significations accessibles à l'intelligence humaine. Il en va ainsi du dogme de la Rédemption qui n'a précisément pour cette raison jamais fait l'objet d'une formulation magistérielle explicite définitive. Des balises sont posées. Des erreurs interprétatives sont exclues. On se rapproche souvent ainsi du mystère en resserrant son aire sémantique peu à peu au fil des siècles en précisant ce

⁷³⁷ Marcel Jacques Dubois, «Un regard chrétien sur l'Holocauste», p. 5.

qu'il n'est pas. Mais le mystère est toujours ouvert aux questionnements, revisité à chaque nouvelle génération à partir de son expérience historique particulière.

En quoi serions-nous justifier de qualifier la Shoah de «moment de l'histoire du Salut»? Il semble qu'il y a quatre raisons pour lesquelles Auschwitz y participe.

Première raison. Pour répondre à cette question, il faut revenir à la signification d'Israël. Dès le premier chapitre, nous avons souligné que les juifs sont les signes de Dieu en ce monde. Or, la reconnaissance du caractère théophore d'Israël *tire à conséquence*. Ce n'est pas un concept abstrait. C'est une réalité qui s'incarne *dans l'histoire* qui est le lieu de dévoilement du Salut. Il ne suffit pas de simplement reconnaître la pérennité de l'Alliance conclue entre Dieu et son peuple. Au début du troisième millénaire, près de soixante-dix ans après la Shoah et plus d'un demi-siècle après *Nostrae Aetate*, il faut que l'Église ose maintenant se poser la question : qu'est-ce que l'élection d'Israël, maintenant reconnue officiellement par la communauté ecclésiale, signifie *concrètement* pour les chrétiens? Avons-nous procédé à la reconnaissance de la pérennité de la Première Alliance uniquement par fidélité scripturaire? Ou par simple opportunisme pour se laver, après le vertige terrifiant de l'Holocauste, de toute accusation d'antijudaïsme? Par calcul stratégique pour créer les conditions nécessaires à de bonnes relations avec le peuple juif? Certainement pas. Cette reconnaissance importe *aujourd'hui*. Elle n'est pas le fruit d'une éthique à la mode de bon voisinage épris de pluralisme et d'ouverture. Elle est bien plus que cela. Par voie de conséquence, la véritable question est la suivante : prenons-nous vraiment au sérieux l'élection d'Israël? Si nous apprécions celle-ci à sa juste valeur, alors nous ne pouvons que conclure que *rien de ce qui affecte l'élection d'Israël n'est théologiquement neutre*. L'histoire de l'élection juive est porteuse d'une signification théologique. C'est le sens fort de l'expression «peuple théophore».

Il est néanmoins possible que nous ne percevions pas encore pleinement toutes les conséquences que comporte cette reconnaissance *pour nous*. Nous ne sommes peut-être qu'à l'aube de développements ultérieurs dont nous ne soupçonnons pas aujourd'hui toutes les implications et toutes les ramifications *pour l'identité même de l'Église* et la théologie chrétienne. Tout refus, même involontaire ou inconscient, d'explorer les conséquences d'application concrète du concept d'élection d'Israël, par exemple en rapport à Auschwitz, équivaldrait en fait, objectivement, à persister dans une posture théologique équivalente à l'ancienne théologie du rejet du peuple juif.

C'est également la façon dont les juifs eux-mêmes ont appréhendé historiquement leur propre histoire, c'est-à-dire à travers une grille de lecture théologique. La Bible elle-même a été écrite dans cet état d'esprit : «Au cours de son histoire, ce peuple n'a cessé d'entendre et de réentendre les paroles divines à travers les événements qu'il vivait⁷³⁸.»

Plus profondément, *comment peut-on sérieusement penser qu'Israël puisse scruter son histoire et celle d'aujourd'hui, uniquement en termes séculiers?* Ne serait-ce pas là une concession terrible à la sécularisation, presque une compromission? Ne serait-ce pas là une forme de renoncement à la judéité? Ce qui fonde Israël, l'essence même de ce peuple, c'est d'avoir été distingué entre les nations pour rendre un témoignage de Dieu dans la concrétude de l'histoire mouvementée des hommes. Et cela ne présuppose aucun privilège, mais une responsabilité.

Deuxième raison. Il n'y a pas que les conséquences concrètes d'une reconnaissance de l'élection divine d'Israël qui doivent être prises en considération. Il faut s'interroger sur le rôle de l'élection dans l'histoire du Salut : *l'élection est ordonnée au Salut*. Donc, très logiquement, *dès lors que l'Holocauste est appréhendé comme persécution de l'élection divine d'Israël, l'histoire du Salut est engagée*. Au chapitre quatre intitulé «Pourquoi les juifs?», les causes du judéocide ont été identifiées dans une volonté

⁷³⁸ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 90.

d'éradication de l'élection divine d'Israël et du patrimoine religieux juif. Les nazis se sont attaqués aux juifs pour supprimer la Transcendance de l'histoire humaine dont les juifs sont porteurs.

Nous ne pouvons donc souscrire à l'opinion exprimée par Emil Fackenheim selon laquelle aucun mobile ne serait sous-jacent au génocide :

Le génocide nazi du peuple juif est sans précédent dans l'histoire juive [...] il est sans précédent également en dehors de l'histoire juive [...] Des peuples entiers ont été tués pour des «raisons» (et cependant effroyables) comme la conquête du pouvoir, d'un territoire, de la richesse, et en tout cas par intérêt propre, supposé ou effectif. Aucune «raison» de ce genre n'a été poursuivie dans le massacre du peuple juif par les nazis [...] Le massacre des juifs par les nazis fut un projet «idéologique»; c'était l'anéantissement pour l'anéantissement, le massacre pour le massacre, le mal pour le mal⁷³⁹.

Il est vrai que le judéocide ne procède aucunement des «raisons» usuelles pour les lesquelles les hommes se font la guerre, telles que le pouvoir, la richesse, l'agrandissement de territoire, l'indépendance, etc. Cependant, Auschwitz ne naît pas du vide, il n'est pas dépourvu de motivation. Toutefois, celle-ci se distingue en ce qu'elle est spirituelle ou métaphysique, et c'est en cela que consiste la singularité du génocide, non en l'absence de «raisons». Emil Fackenheim conclut de «l'absence de raisons» que «[l]e million et davantage d'enfants juifs massacrés dans l'holocauste nazi ne sont morts ni à cause de leur foi, ni en dépit de leur foi, ni pour des raisons sans rapports avec la foi juive»⁷⁴⁰. Est martyr une personne persécutée en raison de son appartenance à la Synagogue ou à l'Église. On peut en déduire qu'une personne est martyr si elle est assassinée parce qu'elle appartient à la Maison d'Israël. Conséquemment, et contrairement à l'opinion de Fackenheim, les six millions de victimes de la barbarie nazie étaient clairement des martyres. Or, l'idée de martyr engage le Salut.

Si l'élection d'Israël est ordonnée au Salut, si elle n'a pas d'autre finalité que celle-là, alors *tout événement historique modifiant, bouleversant,*

⁷³⁹ Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, p. 123.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

redéfinissant ou cherchant à évacuer l'élection concerne directement l'histoire du Salut. En somme, si le judéocide a pour enjeu central l'élection, s'il procède de sa négation et s'il est motivé par celle-ci, *alors il en découle raisonnablement que la Shoah est effectivement un moment dans l'Histoire du Salut.* Telle serait l'opinion de Jean-Paul II : «À la malice morale de tout génocide, s'ajoute avec la Shoah la malice d'une haine qui s'en prend au plan salvifique de Dieu sur l'Histoire⁷⁴¹.» Le pape a tenu des propos convergents devant un auditoire juif :

Je pense que la nation d'Israël, peut-être plus que jamais auparavant, se trouve au centre de l'attention des nations de ce monde [...] Vous êtes devenus une grande voix de mise en garde pour toute l'humanité [...] Je pense que, de cette façon, vous faites progresser votre vocation particulière, vous vous révélez encore les héritiers de cette élection à laquelle Dieu est fidèle⁷⁴².

Il y a au moins deux éléments dignes de mention dans ces deux extraits du pape. D'abord, ils expriment sa croyance que l'Holocauste est le résultat d'une «haine qui s'en prend au plan salvifique de Dieu sur l'Histoire» : c'est l'histoire du Salut elle-même qui est interpellée par le génocide des juifs. Ensuite, et cela est tout aussi important, dans le second passage, Jean-Paul II lie «une voix de mise en garde» et «élection». En s'en prenant à l'élection d'Israël, Auschwitz lance une mise en garde à l'humanité. L'Événement rend un témoignage, il renferme un message. Ainsi, chaque événement de l'histoire du Salut n'est jamais neutre, mais comporte un contenu éthique fort lancé à la conscience morale universelle.

Troisième raison. Il y a cependant un autre facteur à prendre en considération pour déterminer si la Shoah constitue un moment dans l'histoire du Salut. Il n'y a pas que l'élection divine. Il y aussi la façon même dont nous envisageons la Révélation.

Au précédent chapitre, nous avons défini celle-ci comme le dévoilement simultané de Dieu et de l'homme, l'un et l'autre étant si intimement liés qu'ils

⁷⁴¹ Jean-Paul II, *La Documentation catholique*, 7 décembre 1997, no 2171.

⁷⁴² Jean-Paul II, *L'Osservatore Romano*, éd. française, 14 juillet 1987.

se recourent parfaitement. Dans cette perspective, le dévoilement progressif de l'identité de Dieu s'accompagne également de la vocation de la personne à la divinisation qui lui confère sa pleine et entière dignité d'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Nous avons insisté sur l'idée que la dignité de la personne humaine est *le thème central* des Saintes Écritures et de l'histoire du Salut. Dès lors, *la Shoah ne peut constituer un moment de l'histoire du Salut que si elle permet un tel dévoilement du caractère transcendant de la personne humaine*. C'est ce que nous tenterons de démontrer dans la prochaine partie.

Quatrième raison. Il n'est pas banal d'observer que *la Croix et Auschwitz sont temporellement liés*, comme un début et une fin, par une certaine période de l'histoire du christianisme caractérisée par l'enseignement du mépris. *La théorie de la substitution d'Israël par l'Église s'ouvre avec la Croix et se referme avec la Shoah*. Les deux événements historiques représentent les bornes temporelles d'un certain regard chrétien sur les juifs. Pierre Dabosville : «L'ère nouvelle du dialogue commence avec l'extermination comme la rupture a commencé avec la croix du Christ⁷⁴³.» Voilà qui n'est pas sans intérêt.

Si nous admettons que les événements ne se valent pas, qu'une année n'est pas une autre, alors nous verrons que les années de l'extermination marquent une date dans l'Histoire du Salut. Car elles sont un événement de l'Histoire du Salut que nous ne savons pas déchiffrer mais qui n'en est que plus profondément greffé sur le Mystère : une ère nouvelle doit commencer là⁷⁴⁴.

Comme l'indiquait le titre du deuxième chapitre, Auschwitz a dévoilé la pérennité et l'actualité toujours vivante de l'élection divine d'Israël. La rupture initiale entre les deux communautés commence à se refermer dans la seconde moitié du XX^e siècle dans le respect de l'altérité de l'identité de chacune. Ce n'est pas un hasard si la rupture entre l'Église et la Synagogue au début de l'ère chrétienne et la naissance du dialogue judéo-chrétien au siècle dernier ont toutes deux représenté des retournements complets ayant l'élection d'Israël

⁷⁴³ Pierre Dabosville, *Foi et culture dans l'Église d'aujourd'hui*, p. 442.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

comme pierre d'achoppement. À l'origine, les chrétiens estimèrent périmée l'élection d'Israël en même temps que les juifs – pas tous toutefois – rejetèrent la messianité du Christ. En d'autres termes, les deux communautés récusèrent l'interprétation que l'autre avait de l'élection. Avec la Shoah, nous assistons, de part et d'autre, à une réévaluation de l'élection d'une amplitude comparable. *Puisque l'élection est ordonnée au Salut, puisqu'elle n'a de raison d'être que pour le Salut, la réévaluation chrétienne de l'élection divine d'Israël ne peut que se répercuter sur la façon dont les chrétiens comprennent et appréhendent l'histoire du Salut.* Les chrétiens savent désormais qu'Israël n'a nullement perdu sa fécondité sotériologique, alors qu'un nombre sans cesse croissant de juifs acceptent que les chrétiens puissent eux aussi faire partie de la Maison d'Israël. Nous ne disons pas et nous ne pensons pas que le charisme propre d'Israël et de l'Église coïncident parfaitement, c'est-à-dire que nous demeurons en présence de deux vocations distinctes. Elles concordent notamment parce qu'elles ont Dieu pour auteur. Néanmoins, leur rôle sotériologique dans l'histoire du Salut reste distinct pour le bénéfice de l'une et l'autre. Les deux corps mystiques procèdent de Dieu, leur reconnaissance implique *une synergie sotériologique, une collaboration différenciée dans l'histoire du Salut.* À ce moment de l'histoire de la Révélation, il nous est impossible d'en comprendre davantage. Ce qui est par ailleurs certain, c'est que nous sommes appelés comme juifs et chrétiens à méditer le sens de notre élection respective sur le plan global de l'histoire du Salut. L'objet initial de la rupture est aujourd'hui ce qui nous rassemble!

Du point de vue chrétien, il y a une analogie et un recouplement entre l'élection d'Israël et celle du Christ, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Nous avons vu au second chapitre que l'avènement de l'Église n'invalide aucunement l'élection d'Israël, mais l'étend aux païens. L'idée centrale est donc celle d'un élargissement de l'Alliance et de l'élection pouvant potentiellement englober l'humanité toute entière. Il y a donc une interdépendance constante entre la Synagogue et l'Église. Or, en christianisme,

l'Église est comprise comme le corps mystique du Christ. La persécution de l'Église est appréhendée sous la catégorie d'un rejet du Christ et d'une participation à sa souffrance crucifiante. Si donc il y a, pour les chrétiens, une analogie et une interdépendance entre la figure du peuple juif et celle du Christ, alors la souffrance juive sera elle-même comprise comme celle du Christ. C'est ainsi que le cardinal Jean-Marie Lustiger se croit autorisé d'écrire que

[n]ous devons croire [...] que toute la souffrance d'Israël persécuté par les païens en raison de son Élection fait partie de la souffrance du Messie, de même que le massacre des enfants de Bethléem fait partie de la Passion du Christ. Si une théologie chrétienne ne peut pas inscrire dans sa vision de la rédemption, du mystère de la Croix, qu'Auschwitz aussi fait partie de la souffrance du Christ, alors on est en pleine absurdité. Car la persécution des élus de Dieu n'est pas un crime semblable à tous les crimes que sont capables de commettre les hommes : il s'agit de crimes directement liés à l'Élection et, donc, à la condition juive. Il faut aller jusque là dans la compréhension de ces événements⁷⁴⁵.

Mais il précise toutefois que ce discours s'adresse aux chrétiens :

Ce que je viens de dire ne peut être dit, ne peut être pensé, que par des disciples du Christ dans leur prière face au Crucifié. Cela n'a de sens que pour les disciples de Jésus crucifié, lesquels, eux-mêmes, acceptent de prendre part à sa Passion. Ces paroles font partie du secret du Christ qui n'est confié qu'aux disciples. Et quand ce secret est exposé aux yeux du monde, il provoque la dérision, l'insulte, le crachat. Il est bafoué. Ce secret – car c'en est un – ne peut être porté que dans la compassion avec le Christ. Ce secret ne peut être reconnu que dans la foi, car il met en jeu l'idée même que l'on se fait de Dieu. C'est pousser à son comble le scandale de la Passion⁷⁴⁶.

Jean-Paul II semble aller dans une direction similaire lorsqu'il définit la Shoah comme le «Golgotha du monde moderne» :

Je viens pour prier avec vous avec toute la Pologne et toute l'Europe. Je viens pour m'agenouiller sur ce Golgotha du monde moderne, sur ces tombes, anonymes pour la plupart... Nous nous trouvons en un lieu où nous voulons penser en frères à tous les peuples et à tous les hommes. Et même si, dans ce que j'ai dit, il y avait de l'amertume, mes chers frères et sœurs, je n'ai pas dit cela pour accuser quelqu'un,

⁷⁴⁵ Cardinal Jean-Marie Lustiger, *La Promesse*, p. 72.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 72-73.

en aucune manière. J'ai dit cela pour que nous nous souvenions. Car je ne parle pas seulement en pensant à tous ceux qui périrent – aux quatre millions de victimes de ce camp gigantesque – je parle au nom de tous ceux dont les droits sont, partout dans le monde, bafoués et violés⁷⁴⁷.

Cette parole du pape polonais est significative. Son propos s'enracine dans le lieu par excellence de la souffrance juive. Il l'appréhende ensuite sous l'angle ecclésial de la Croix du Christ pour enfin conclure sur sa portée universelle. On observe ainsi une succession et un élargissement constant de trois cercles concentriques : judéité, christianité et universalité. Nous ne croyons pas qu'il s'agit là d'une dépossession de l'incontestable caractère juif de la Shoah; c'est au contraire souligner avec force la portée universelle de l'Événement. À travers le prisme de la Croix, et précisément en raison de l'indéracinable identité juive de l'Holocauste – car c'est elle qui est visée par les nazis – le judéocide comporte une portée universelle.

Un parallèle doit ici être esquissé avec la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme. L'Église ne se substitue pas à Israël, mais étend son message jusqu'aux confins des quatre coins de la terre. La signification universelle de la Shoah rend témoignage de la validité de la permanence de l'élection divine tout autant que de son rapport privilégié avec l'Église. Autre exemple concret de la synergie sotériologique des deux corps mystiques.

Ainsi, ce que certains dénoncent comme la christianisation de la Shoah découle en fait de la répudiation de la théologie de la substitution au profit de la conviction chrétienne sans cesse croissante d'une parenté spirituelle forte avec leurs frères aînés dans la foi. Le malaise juif est plus que compréhensible. Au regard de l'histoire, il se justifie amplement. C'est la raison pour laquelle le cardinal Jean-Marie Lustiger soulignait qu'une lecture de la Shoah enracinée dans le dogme chrétien de la Rédemption ne saurait s'adresser qu'aux chrétiens.

Il serait en effet trop facile de ne retenir de l'idée de l'élargissement d'Israël que l'expression d'une ouverture à la différence, la simple volonté d'une coexistence paisible entre les deux communautés ou la répudiation d'un

⁷⁴⁷ Jean-Paul II, *L'Osservatore Romano*, 22 juin 1979, p. 11.

passé particulièrement difficile. C'est bien plus que cela dont il s'agit; c'est bien plus qu'un renouvellement de l'identité de l'Église et les premiers balbutiements d'un dialogue théologique entre les uns et les autres. Pour les chrétiens, le recoupement entre Israël et la figure du Christ concerne aussi les souffrances du peuple juif et du Rédempteur. En d'autres termes, c'est la *totalité* de l'identité des deux corps mystiques qui se recouvre, qui est directement concernée. De ce fait, la souffrance est elle aussi partie prenante de celle-ci.

Autrefois, notre éloignement et notre ignorance étaient la cause de conflits et de préjugés; aujourd'hui, c'est notre extrême proximité spirituelle qui est source de malaise.

Maintenant que nous avons exposé les quatre raisons pour lesquelles nous croyons qu'il est justifié d'interpréter l'Holocauste comme un moment de l'histoire du Salut, osons poser la question qui fait mal : dégager une lecture théologique de la Shoah n'équivaut-il pas à faire d'Hitler un agent de Dieu?

On peut sans doute répondre à cette question en établissant un parallèle avec l'histoire de la sotériologie chrétienne. Pendant longtemps, certaines théologies chrétiennes ont imputé la mort du Fils au Père, comme si Celui-ci aurait voulu punir le Fils des péchés de l'humanité. De telles lectures de l'évènement pascal, si elles demeurent malheureusement trop souvent ancrées dans la culture, ont été invalidées par la théologie contemporaine. C'est le péché qui porte la responsabilité de la Croix. Ce sont les péchés de l'humanité qui ont crucifié le Christ. Le Père est totalement innocent dans la mise à mort de Son Fils.

De même, adopter une lecture messianique ou sotériologique de l'Évènement ne signifie pas qu'il faille imputer à Dieu la responsabilité de la persécution, puis de la mort de ceux qu'Il aime et qu'Il a distingués entre les nations. Ce sont les péchés des hommes, leur détournement, puis leur éloignement de Dieu qui ont en définitive rendu possible l'Holocauste sous la forme d'une guerre idéologique impitoyable, d'une violence inouïe et

inconcevable dont la finalité métaphysique a été clairement dévoilée par les bourreaux eux-mêmes, dans leurs discours comme dans leurs écrits : étouffer la Transcendance et la Tradition religieuse d'Israël dans l'éradication physique des juifs parce qu'ils sont les porteurs et la source de celles-ci. C'est en ce sens, semble-t-il, que nous pouvons comprendre les paroles de Jean-Paul II à Jérusalem au mémorial de Yad Vashem : «Comment l'homme put-il éprouver un tel mépris pour l'homme? Parce qu'il était arrivé au point de mépriser Dieu. Seule une idéologie sans Dieu pouvait programmer et mener à bien l'extermination de tout un peuple⁷⁴⁸.» Dieu est innocent. La mise en accusation de Dieu est une projection des péchés de l'homme sur la divinité.

4. LA TRIPLE FÉCONDITÉ THÉOLOGIQUE DE LA SHOAH

L'Holocauste est une reCréation. Un nouveau commencement. Une nouvelle Genèse. Et ce, triplement. Pour le peuple juif. Pour la Maison d'Israël. Et pour toute l'humanité.

Nous allons tenter dans cette quatrième partie de présenter les trois grandes conséquences théologiques que nous croyons pouvoir dégager du judéocide.

4.1. Le retour à la judéité pour témoigner (le Petit Israël)

Au moment du déclenchement des persécutions nazies, beaucoup de juifs ne se savaient pas juifs. Ils se découvrirent juifs à Auschwitz : «Nous étions laïcs jusqu'au moment où ont été promulguées les lois raciales; le judaïsme ne nous intéressait pas. On s'est réveillés juifs un matin⁷⁴⁹.» Il en va de même de l'écrivain italien Primo Levi qui découvrit son identité juive lors de sa détention en Pologne :

⁷⁴⁸ Jean-Paul II, *Visite du pape Jean-Paul II au mausolée de Yad Vashem à Jérusalem*, 23 mars 2000.

⁷⁴⁹ Eugenio Gentili Tedeschi, dans Myriam Anissimov, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, p. 122.

C'est à Auschwitz, et non lors de la promulgation des lois raciales en Italie, ou même de sa détention à Fossoli, que Primo Levi a eu la révélation de sa judéité et apprit ce que signifiait le fait d'être juif [...] «En imposant de me sentir juif, Auschwitz m'a sollicité de récupérer un patrimoine culturel que je ne possédais pas auparavant [...] S'il n'y avait pas eu les lois raciales et le camp, je ne serais plus juif aujourd'hui»⁷⁵⁰.

En ce début du troisième millénaire, la Shoah est devenue une composante structurelle de la judéité. Croyants ou incroyants, orthodoxes ou libéraux, le génocide constitue une partie intégrante et inaliénable de la conscience juive universelle :

Mais, pour le juif, il n'y a pas d'oubli. Oublier Auschwitz, ou même se comporter un instant comme si Auschwitz n'avait pas existé, serait blasphématoire. Oublier Auschwitz conduirait aux nourritures terrestres du «retour à Canaan», et à ne plus savoir «qui est juif»⁷⁵¹.

L'élection fonde l'identité juive. C'est ce qui lui donne sa spécificité. Or, il n'est pas banal d'observer le rôle joué par la Shoah dans le façonnement de l'identité juive contemporaine. Jusqu'à l'Holocauste, l'événement de la sortie d'Égypte et la donation du Sinaï fondaient l'essentiel de cette identité juive. Aujourd'hui, nul ne peut nier que l'Holocauste est constitutif de l'identité juive. Tous les juifs, y compris ceux dont les familles ne furent pas touchées directement par l'Événement se savent directement concernés par lui: ils l'appréhendent comme une dimension indissoluble de la mémoire juive. Cette mémoire rejoint tous les juifs, y compris les non-croyants pour qui l'interprétation de l'identité juive traditionnelle à caractère religieux pouvait se révéler peu significative. Par voie de conséquence, le judaïsme contemporain, par ailleurs divisé en une multitude d'écoles de pensée, religieuses ou agnostiques, se retrouve dans une commémoration commune de l'Événement. De ce point de vue, sans annuler l'importance de l'Exode ou du Sinaï, la Shoah représente un élément additionnel incontournable de l'identité juive. Or, nous

⁷⁵⁰ Myriam Anissimov, *op. cit.*, p. 268-269.

⁷⁵¹ Jacques Dupuy, «Préface», dans Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, p. 10.

l'avons vu, l'identité d'Israël ne peut pas ne pas revêtir de signification dans notre compréhension de l'histoire du Salut.

Auschwitz a freiné le processus de sécularisation de l'identité juive enclenché par l'Émancipation. Cette redécouverte ne se confine pas à une simple réaffirmation de la judéité; elle renoue avec les âges antérieurs en ce qu'elle est de nouveau *orientée pour le témoignage*. Un témoignage de l'existence de Dieu et de la justice. Ainsi Emil Fackenheim écrit :

Au long des âges, le juif religieux a été un témoin de Dieu. Après Auschwitz, même le plus sécularisé d'entre les juifs porte témoignage, par la seule affirmation de sa judéité, contre le diable. Le juif séculier ne peut échapper à cette contradiction; ou plutôt, il ne pourrait y échapper que s'il prétendait que l'holocauste nazi ne s'était jamais produit ou s'il s'évadait autrement de sa judéité⁷⁵².

Tôt ou tard, la sécularisation comme mouvement de fermeture à la Transcendance ne pouvait que s'abattre sur les juifs, peuple de l'ouverture à la Transcendance. Le peuple théophore, révélé par la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme, était insupportable à l'idéologie de l'athéisme. La négation du Sinaï ne pouvait s'accommoder du porteur de Parole de Dieu, d'un peuple dont la Bible témoigne qu'il a reçu en héritage la vocation d'être le signe de Dieu au milieu des hommes. Le témoignage rendu par le juif, du seul fait qu'il est juif, qu'il a traversé des millénaires d'histoire, d'Abraham jusqu'à nous, signifie, de par le seul miracle de sa pérennité, du seul fait d'être encore là en dépit des vicissitudes terribles et des événements tourmentés de la succession des siècles, que Dieu existe. Que Dieu est présent au milieu des hommes, au cœur de leur Cité. Le juif rend témoignage malgré lui, car il est là, il est toujours là, en dépit du flot interrompu du temps où s'écoulaient les siècles, les uns après les autres. Sa permanence est un témoignage de l'Éternité de Dieu dans la mouvance incessante de la finitude. Les décors changent, mais le juif reste. George Steiner :

Les Juifs s'obstinent à exister *contra* la norme et la logique de l'Histoire [...] Que le vent disperse les cendres de chaque Juif –

⁷⁵² Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, p. 143.

homme, femme, enfants; né ou encore à naître. Babylone, Thèbes, Carthage sont de l'archéologie. Athènes moderne n'est qu'une parodie d'un passé irrémédiable. Les lois, l'épigraphie de la Rome impériale meurent dans le désert. Israël revit; la Diaspora, notamment en Amérique du Nord, est animée d'une force créatrice et d'un appétit de renouveau. Malgré l'ostracisme, la condition de paria, le massacre et l'abomination des chambres à gaz⁷⁵³.

Le juif est souvent une énigme pour lui-même. Il peut même douter, voire même nier sa vocation innée d'être un témoin de Dieu, mais cela ne change rien et n'affecte en rien son témoignage. Il témoigne de Dieu malgré lui. C'est en ce sens que Franz Mussner se croit autorisé d'affirmer : «Un "Juif" athée est une *contradictio in adjecto*, une contradiction en soi⁷⁵⁴.» On ne choisit pas sa condition juive; on naît juif et on le demeure jusqu'à son dernier souffle.

C'est le paradoxe de la sécularisation. À l'origine, au début du processus, au moment où la sécularisation émerge de l'Histoire pour la conquérir, elle représente, pour les juifs, une formidable occasion de libération et de normalisation de leur existence. L'Émancipation est bien plus qu'une simple révolution juridique ou culturelle, elle représente une invitation à la normalisation d'Israël, à devenir «un peuple comme les autres» au détriment de son statut de porteur de la Parole divine. *L'Émancipation représente une révolution théologique*. Elle a son corollaire incontournable, l'abandon par le juif de sa différence métaphysique. Or, certains juifs eurent beau essayer, ils n'y arrivèrent pas. Gershom Scholem, l'un des plus célèbres historiens du judaïsme au XX^e siècle :

Je rejette cette proposition stupide selon laquelle les Juifs devraient devenir «un peuple comme les autres». Si cela devait arriver, ce serait la fin du peuple juif. Je partage l'opinion traditionnelle selon laquelle, quand bien même nous voudrions devenir un peuple comme les autres, nous n'y réussirions pas. Et si nous y parvenions, c'en serait fini de nous⁷⁵⁵.

⁷⁵³ George Steiner, *Errata*, p. 84-85.

⁷⁵⁴ Cf. Franz Mussner, *Traité sur les Juifs*, p. 33.

⁷⁵⁵ Gershom Scholem, *Fidélité et utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 54.

La sécularisation n'a pas eu raison du juif, pas plus que Babylone ou la destruction du second Temple. Israël est le peuple de la mémoire, le peuple des commémorations, de la souvenance. Les juifs n'oublient pas. Pour nous autant que pour eux. Ils sont les bibliothèques de l'humanité. Leur vocation propre est de permettre à l'humanité de se souvenir. C'est précisément en cela que la commémoration d'Auschwitz n'enlève rien ni ne marginalise les autres génocides : bien au contraire, le peuple de la mémoire nous permet, à travers son expérience d'Auschwitz, non seulement de ne pas oublier *le* génocide, mais donne sens à *tous* les génocides. *Les* génocides ne sombrent pas dans l'oubli parce que les juifs témoignent *du* génocide.

Pour bon nombre de nos contemporains et intellectuels, le judéocide confirme la nécessité impérieuse de nous en remettre à la démocratie libérale autonome. Ils ne perçoivent pas la racine commune de cette dernière avec le nazisme. Étrangers à l'élection divine d'Israël, ils ne peuvent discerner les causes profondes de l'Holocauste. Celui-ci se retrouve dès lors relégué, avec tous les autres génocides, au musée de la sauvagerie – sans autre explication. La Shoah perd alors de son unicité. Elle se vide de toute signification. Les commémorations perdent alors de leur pertinence, car on ne sait même plus ce que l'on commémore. On se cantonne à une lecture *matérielle* de l'Événement. Dans une perspective exclusivement profane, on demeure au niveau de la désolation et de la consternation. On se désole qu'il fut. On ne peut aller plus loin, car on fait face à un cul-de-sac énigmatique désarmant. *La sécularisation conserve alors sa légitimité morale*. Dans la vie de tous les jours, elle demeure, pour beaucoup, la seule option viable pour assurer la convivialité humaine. On ne perçoit plus la violence inouïe qui l'anime. Sa violence est *spirituelle*. C'est le vide spirituel contemporain, celui qui résulte de l'absence de Dieu. La violence physique lui est liée, mais elle est seconde, puisqu'elle est engendrée par la violence spirituelle.

Or, il ne suffit pas de commémorer; encore faut-il savoir ce que nous commémorons. Une lecture théologique de la Shoah permet de savoir ce dont

nous devons nous rappeler, ce dont nous devons nous souvenir, non seulement pour Auschwitz, mais pour tous les massacres de cette période et pour nous-mêmes. Un sens est dégagé de l'Événement qui englobe l'ensemble de la période. C'est la raison pour laquelle, dès l'introduction de cette thèse, nous avons spécifié que l'on pouvait entendre la notion d'Holocauste selon deux acceptions distinctes, mais interreliées. Au sens étroit, au sens premier, la Shoah, c'est évidemment le génocide perpétré par le régime nazi. Au sens second, toutefois, Auschwitz synthétise une époque, le judéocide est le condensé de l'expérience historique de l'humanité à un moment précis de son histoire.

4.2. Le début de la réconciliation de la Maison d'Israël (le Moyen Israël)

C'est l'une des trois conséquences théologiques les plus visibles de l'Holocauste, celle qui consacre le renversement complet de la posture de l'Église à l'égard du peuple juif. Il n'y a pas lieu de reprendre ici les pièces du dossier puisqu'ils ont déjà fait l'objet d'un traitement distinct au chapitre deux.

En revanche, à un niveau plus mystique, mais nullement inaccessible à la raison humaine, l'Événement pointe, au-delà et en prolongement conséquent de la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme, vers la reconstitution progressive de l'unité des judéo-chrétiens. En renouant avec la racine de l'identité chrétienne – le judaïsme – on peut légitimement penser que cette nouvelle configuration théologique ne sera pas sans incidence à long terme sur l'ecclésiologie et en amont, sur l'œcuménisme. En ce sens, la Shoah préfigure la réunification des chrétiens et de la Maison d'Israël.

4.3. Des plaies de lumières refondatrices des droits fondamentaux (le Grand Israël)

Pour que nous puissions légitimement qualifier la Shoah de moment dans l'histoire du Salut, il est pour ainsi dire nécessaire que Dieu Lui-même soit visé dans le projet d'extermination. En ce sens, on pourrait dire que les juifs ne

constituent pas la finalité destructive *première* du génocide, mais *ce qu'ils représentent et symbolisent* : Dieu en ce monde. Telle est la conclusion à laquelle nous sommes arrivés au chapitre quatre dans le cadre duquel nous avons tenté d'identifier les mobiles du judéocide. En outre, au précédent chapitre, nous avons défini les deux pôles interdépendants de la Révélation : le dévoilement conjoint et simultané de l'identité de Dieu et celle de la personne, c'est-à-dire sa dignité. Si les nazis se sont vraiment pris à Dieu à travers ses représentants, alors *c'est la Révélation par laquelle Il se révèle aux hommes qui est concernée par l'Holocauste*. Par conséquent, l'Événement doit nous dire quelque chose sur *ce que sont Dieu et l'homme*.

Mais où donc était Dieu pendant le massacre? Est-il absent? Bien des détenus de l'univers concentrationnaire ont scruté le ciel en s'interrogeant sur le «silence» de Dieu.

Que nous disent les Saintes Écritures sur la Présence ou l'Absence de Dieu dans l'histoire pleine de rebondissements de l'histoire juive? Emil Fackenheim cite un extrait du Rabbi Akiba :

[O]n constate que chaque fois qu'Israël a été exilé, la Shekhinah pour ainsi dire est allée en exil avec eux. Quand ils allèrent en exil en Égypte, la Shekhinah alla en exil avec eux, comme il est dit : «Je me suis exilé dans la maison de tes pères quand ils étaient en Égypte» (I Sm 2, 27). Quand ils furent en exil à Babylone, la Shekhinah alla en exil avec eux, comme il est dit : «Pour vous, Je Me suis obligé à aller à Babylone» (Es 43, 14). Lorsqu'ils furent en exil à Elam, la Shekhinah alla en exil avec eux, comme il est dit : «J'établirai mon trône en Elam» (Jr 49, 38). Quand ils furent en exil à Edom, la Shekhinah alla en exil avec eux, comme il est dit : «Qui est celui-ci qui vient d'Edom...» (Es 63, 1). Et quand ils retourneront dans l'avenir, la Shekhinah retournera, pour ainsi dire, avec eux, comme il est dit : «Alors le Seigneur ton Dieu retournera avec tes captifs» (Dt 30, 3). Notez qu'il ne dit pas : «Le Seigneur ramènera» (veheshib) mais il dit : «Il retournera» (ve-shab)⁷⁵⁶.

Et Emil Fackenheim de résumer : «Le juif est donc en exil, mais il n'est pas coupé de la Présence divine⁷⁵⁷.» Force serait donc de conclure que Dieu

⁷⁵⁶ Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, p. 67.

⁷⁵⁷ *Ibid.*

était à Auschwitz avec les siens. Mais où? Et comment? Fackenheim apporte une précision importante. Dieu n'est pas présent d'une manière générale, abstraite et éloignée, comme située au-dessus de la Terre; Il serait au contraire *incarné* dans le concret de l'Histoire, dans le particulier et la quotidienneté ordinaire de l'existence. Et cette Présence aurait une portée et un écho universels :

Si Dieu est présent *dans* l'histoire, ce n'est pas d'une présence en général mais d'une présence à des hommes en particulier dans des situations particulières. Il ne s'agit pas d'une divinité tribale. Une telle présence doit avoir des implications universelles. Mais ces implications ne sont manifestes que dans le particulier. Et ceux qui peuvent les percevoir sont moins des philosophes de l'universel s'élevant au-dessus de leur situation particulière que des témoins porteurs de leur particularité, reconnue et assumée en face des nations⁷⁵⁸.

Le philosophe ajoute une autre spécification qui mérite réflexion : «un Dieu manifesté *dans* l'histoire Se manifeste différemment selon les exigences du moment historique⁷⁵⁹.» Le Dieu présent à Auschwitz ne le serait donc pas comme au Sinaï. Sa Présence s'exprimerait et se dévoilerait sous une forme différente. Laquelle? Une histoire racontée par Élie Wiesel dans *La Nuit* peut nous éclairer – la Bible est elle aussi un ensemble de petites histoires qui nous parlent de Dieu :

Un jour que nous revenions du travail, nous vîmes trois potences dressées sur la place d'appel, trois corbeaux noirs. Appel. Les S.S. autour de nous, les mitrailleuses braquées : la cérémonie traditionnelle. Trois condamnés enchaînés – et parmi eux, le petit *pipel*, l'ange aux yeux tristes⁷⁶⁰.

Les S.S. paraissaient plus préoccupés, plus inquiets que de coutume. Pendre un gosse devant des milliers de spectateurs n'était pas une petite affaire. Le chef du camp lut le verdict. Tous les yeux étaient fixés sur l'enfant. Il était livide, presque calme, se mordant les lèvres. L'ombre de la potence le recouvrait.

Le *Lagerkapo* refusa cette fois de servir de bourreau. Trois. S.S. le remplacèrent. Les trois condamnés montèrent ensemble sur leurs

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁶⁰ L'enfant avait une dizaine d'années.

chaises. Les trois cous furent introduits en même temps dans les nœuds coulants.

- Vive la liberté! crièrent les deux adultes. Le petit, lui, se taisait.
- Où est le Bon Dieu, où est-il? demanda quelqu'un derrière moi.

Sur un signe du chef de camp, les trois chaises basculèrent. Silence absolu dans tout le camp. À l'horizon, le soleil se couchait.

- Découvrez-vous! hurla le chef du camp. Sa voix était rauque. Quant à nous, nous pleurions.
- Couvrez-vous!

Puis commença le défilé. Les deux adultes ne vivaient plus. Leur langue pendait, grossie, bleutée. Mais la troisième corde n'était pas immobile : si léger, le petit garçon vivait encore...

Plus d'une demi-heure il resta ainsi, à lutter entre la vie et la mort, agonisant sous nos yeux. Et nous devions le regarder bien en face. Il était encore vivant lorsque je passai devant lui. Sa langue était encore rouge, ses yeux pas encore éteints.

Derrière moi, j'entendis le même homme demander :

- Où donc est Dieu?

Et je sentais en moi une voix qui lui répondait :

- Où il est? Le voici – il est pendu ici, à cette potence⁷⁶¹ ...

Il est difficile d'écrire après un récit pareil. L'horreur est à son comble.

À la question «Où donc est Dieu?», Wiesel réponds : «Et je sentais en moi une voix qui lui répondait : Où il est? Le voici – il est pendu ici, à cette potence...» : l'identité de Dieu se confond avec celle de l'enfant. Dieu est présent, Il souffre *en cet enfant. Imago Dei.*

L'Événement dévoile le caractère sacré, transcendant et inviolable de la personne humaine. Il y a une divinité en la personne :

L'humanisme athée ne pouvait aboutir qu'à une faillite. L'homme n'est lui-même que parce que sa face est illuminée d'un rayon divin. [...] Si le Foyer disparaît, le reflet aussitôt s'efface [...] Dieu n'est pas seulement pour l'homme une norme qui s'impose à lui et qui, en le dirigeant, le redresse : il est l'Absolu qui le fonde, il est l'Aimant qui l'attire, il est l'Au-delà qui le suscite, il est l'Éternel qui lui fournit le seul climat où il respire, il est en quelque sorte cette troisième dimension où l'homme trouve sa profondeur⁷⁶².

⁷⁶¹ Elie Wiesel, *La Nuit*, p. 123-125.

⁷⁶² Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, p. 64.

L'humanité a eu conscience qu'une ligne rouge avait été franchie. Pas seulement les juifs. Pas seulement les croyants. Pas seulement ceux qui croient en l'élection divine d'Israël. C'est l'ensemble de la communauté universelle qui a pressenti que quelque chose de majeur d'une gravité extrême était survenu : un moment de l'histoire du Salut ne s'adresse pas seulement aux juifs ou aux chrétiens, mais à la totalité du genre humain. Et dans un langage adapté pour qu'il soit intelligible pour tous, indépendamment des affiliations religieuses ou philosophiques des uns et des autres. La communauté internationale a pris acte de l'Événement en rédigeant au lendemain du conflit la *Déclaration universelle des droits de l'homme* en 1948. Comme l'écrivent Mario Bettati et Olivier Duhamel : «Nié parce que né. Étoilé, déporté, gazé parce que juif. La Déclaration universelle a été adoptée hier aux lendemains d'Auschwitz⁷⁶³.» Et :

La dignité figure à quatre reprises dans la Déclaration pour faire échec à toute idéologie qui érigerait le dédain de l'individu en système comme le firent le nazisme ou le stalinisme. [...] La Déclaration intervient après que deux guerres mondiales soient survenues en trois décennies⁷⁶⁴.

Si l'épisode de l'esclavage du peuple juif en Égypte s'est clôt sur le Décalogue, alors est-il si déraisonnable de soutenir que le Mémorial de Sang de la Shoah comme évènement pivot de retournement de l'époque moderne puisse se conclure par un rappel solennel et universel des droits de l'homme et du caractère transcendant de la personne humaine?

Ce qui est visé par la volonté exterminatrice, c'est le peuple *porteur de la Transcendance*. Il est dès lors cohérent de se réengager en faveur du caractère *transcendant* de la personne. En négatif, l'Holocauste pointe avec urgence pour le respect de la dignité humaine en faveur d'une reconnaissance universelle qui reconnaît l'échec de l'humanisme des Lumières et ne se satisfait plus de l'étroitesse du naturalisme culturel ou politique, mais pour un enracinement transcendant des droits de l'homme. Berdiaev concluait ainsi son

⁷⁶³ Mario Bettati, Olivier Duhamel et Laurent Greilsamer (textes rassemblés par), *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2008, p. 22.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

texte rédigé à Moscou en 1919 intitulé *La fin de la Renaissance. À propos de la crise contemporaine de la culture* : «Nous devons réduire en cendres les superstitions et l'idolâtrie de l'humanisme mensonger et en décomposition, au nom de l'idée chrétienne de l'homme⁷⁶⁵.» On peut croire que l'histoire du XX^e siècle s'en est chargée.

Comment doit-on comprendre cette refondation transcendante post-Holocauste de la modernité? Si elle est souhaitable, une refondation politique n'est pas nécessaire pour épuiser la mise en garde éthique de la Shoah. Comme nous l'avons vu au chapitre sept sur les trois modernités en débat, des arguments importants s'expriment contre l'idée que les droits puissent avoir Dieu pour origine. En définitive, ce n'est pas non plus le libellé d'un document constitutionnel qui changera les choses. Le judéocide va bien au-delà du politique, il interpelle la mémoire ecclésiale, la culture et la communauté intellectuelle. Cette nouvelle modernité aurait donc au moins quatre dimensions possibles : *politique, ecclésiale, culturelle et intellectuelle*. Nous avons assez largement thématiqué son expression politique pour qu'il ne soit nécessaire d'y revenir ici. En métamorphosant son attitude à l'égard du peuple juif, l'Église a déjà commencé à tirer les conséquences de l'Événement. Comme nous l'avons vu au cours de cette thèse, tout le discours de l'Église en matière de droits de l'homme ne cesse d'insister sur son fondement transcendant et se réfère fréquemment au judéocide pour une démonstration par l'horreur de la véracité de son enseignement en la matière. Cette modernité post-Shoah vit dans la conscience morale des fils et des filles de l'Église.

La proclamation d'une Charte des droits fondamentaux n'a aucune valeur si elle ne s'enracine pas dans la culture. La modernité post-Holocauste ne saurait s'imposer par la contrainte étatique. Elle représente un message, un Mémorial de Sang qui interpelle les consciences. À mesure où la réflexion théologique et philosophique avance, une prise de conscience progresse et s'installe au sein de la communauté intellectuelle et de la culture – à laquelle

⁷⁶⁵ Nicolas Berdiaev, *Le Nouveau Moyen Âge*, p. 47.

cette thèse espère contribuer. Indépendamment de l'interprétation politique ou juridique des droits, il n'est pas impossible que l'interprétation de la Shoah comme entreprise de négation de la Transcendance devienne un jour un lieu commun de la culture.

5. GEORGES CORM: L'INQUIÉTUDE D'UNE REMISE EN CAUSE DE L'HUMANISME DES LUMIÈRES

Georges Corm publiait en 2007, *La Question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*. Dans cet ouvrage engagé et passionné, le spécialiste du Moyen Orient, sensible à la problématique interconfessionnelle, dénonçait avec force une interprétation religieuse de la Solution finale qui conduisait, selon lui, à légitimer un retour au religieux :

La destruction des Juifs d'Europe par le nazisme a-t-elle une signification religieuse? L'emploi même du terme Holocauste (longtemps préféré à celui de Shoah, qui prévaut aujourd'hui), issu de la terminologie sacrificielle de l'Ancien Testament, ne le suggère-t-il pas? À quel genre de phénomène répondent cet événement majeur et les répercussions qu'il ne cesse d'avoir? Le mode singulier de formation de la mémoire de l'Holocauste [...] est-il inconsciemment l'acte fondateur du «retour du religieux» dans notre histoire⁷⁶⁶?

Selon Georges Corm, notre époque se caractériserait par une excessive focalisation sur la déshumanisation des grands totalitarismes athées du XX^e siècle dans une occultation coupable des ravages tout aussi monstrueux des guerres de religions. Le spectre des camps de la mort serait instrumentalisé pour discréditer l'humanisme athée et la laïcité hexagonale issus de la Révolution française :

Aujourd'hui [...], c'est la condamnation solennelle des violences du totalitarisme moderne qui est célébrée de façon obsessionnelle. La généalogie de ces violences, qui a occulté les violences religieuses antérieures, est exclusivement attribuée à la Révolution française et au siècle des Lumières, facilitant ainsi dans les imaginaires la consécration

⁷⁶⁶ Georges Corm, *La Question religieuse au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte/Poche, 2007, p. 76.

du «retour du religieux» comme un phénomène bienfaisant, rétablissant une normalité que l'humanisme de la Renaissance, la philosophie des Lumières puis la Révolution française auraient brisée⁷⁶⁷.

Or, ajoute-il,

[I]es innombrables bûchers où périrent, durant plusieurs siècles, des dizaines de milliers de personnes déclarées hérétiques ne sont-ils pas les ancêtres des gaz de combat et des camps d'extermination inventés plus tard par la cruauté humaine? Les crimes des totalitarismes modernes, mais aussi les cruautés exercées durant les deux guerres mondiales contre les populations civiles, n'ont-ils pas reproduit à une échelle industrielle moderne la politique d'extermination de l'Autre pratiquée durant les guerres de religion, ce dont l'Europe civilisée pensait s'être définitivement débarrassée? À nouveau, il nous apparaît bien réducteur de charger exclusivement la Révolution française comme source essentielle des violences modernes, en occultant les longs siècles de persécutions religieuses, puis de révolution religieuses violentes et cruelles, couronnées par les guerres de religion⁷⁶⁸.

Se référant «aux boucheries des deux guerres mondiales et à la folie nazie antisémite et antibolchévique», l'auteur pose la question fondamentale qui suscite chez lui un agacement évident :

Face à ces événements, faut-il vraiment mettre en accusation les idéologies issues de la Révolution française et du marxisme comme sources de toutes les terreurs et toutes les violences? Et insinuer que le caractère laïque de ces idéologies, qui se sont détournées de la religion instituée et l'ont marginalisée dans l'ordre politique, ne serait pas étranger à une nouvelle aliénation de l'homme, voire à sa perte d'identité et de racines, et considérer en conséquence le retour du religieux, au sens de la source de l'autorité et donc de la fondation, comme un correctif indispensable⁷⁶⁹?

On le voit bien, l'indignation de Georges Corm concerne directement la problématique de cette thèse. Ce plaidoyer mérite une attention à la mesure du sérieux et de la gravité des questionnements et des objections de son auteur. Nous répondrons par une série de dix commentaires.

1. Il ne s'agit pas de retourner à une époque de conformisme religieux à jamais révolu, mais au contraire, de fonder la liberté religieuse et les droits

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 87-88.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 125.

fondamentaux – et donc d’assurer la pluralité sociale et la diversité religieuse –, en reconnaissant, selon l’une ou plusieurs des quatre modalités énoncées plus haut, que les religions peuvent également jouer un rôle public important à l’époque moderne.

2. Lieu commun du milieu universitaire, *a fortiori* dans la perspective francophone, la modernité, selon cet auteur, est toujours appréhendée au singulier, comme si la seule version issue des Lumières françaises était l’unique modernité concevable et envisageable, la seule respectable. Or, nous l’avons amplement souligné dans cette thèse, la laïcité hexagonale n’est pas la seule façon d’assurer la concorde sociale d’une société pluraliste et moderne. Tout le discours de *La question religieuse au XXI^e siècle* se développe comme si tout écart du modèle français consacrerait un recul, un danger ou une concession inadmissible au religieux. En rétrospective, l’ouvrage de Georges Corm – et il est loin d’être le seul, tant s’en faut – souligne l’extrême importance et la nouveauté de notre distinction des trois modernités pour une appréciation adéquate du religieux à l’époque moderne.

3. Les références au religieux de la politique américaine sont perçues par l’auteur – autre lieu commun – comme récentes et issues de la révolution conservatrice des années quatre-vingt avec l’avènement au pouvoir de l’administration Reagan. On méconnaît ici complètement l’expérience démocratique américaine qui s’est invariablement accompagnée *depuis ses origines*, comme nous l’avons vu au chapitre cinq, d’un support et d’une symbolique religieuse.

4. Cela ne conduit à rien de mettre en parallèle les cruautés indéniables des guerres de religion et des athéismes politiques. À établir de telles comparaisons entre les violences passées, à moins d’établir des critères d’appréciation d’ordre qualitatif, on est conduit au scepticisme et au pessimisme postmodernes; on en vient en effet rapidement à la conclusion que ni le christianisme ni l’humanisme des Lumières ne peuvent fonder un ordre

social et international viable, et que nous sommes par conséquent confrontés à un problème insoluble.

5. L'auteur évoque les guerres de religion dans le but d'invalider toutes prétentions religieuses à jouer un rôle dans la sphère publique. Sous-jacente à cette démonstration, on retrouve l'idée que le religieux serait par définition un élément d'intolérance, de fanatisme ou un facteur nécessaire d'homogénéité sociale. Or, la présente thèse adopte une posture claire d'opposition à l'encontre d'une lecture «fusionnelle» ou «hétéronome» du religieux. La pointe de notre argumentation consiste à vouloir démontrer que la Transcendance, dans la perspective de la troisième modernité issue de la Shoah, de la Déclaration universelle et de Vatican II, fonde un droit à l'autonomie et à la diversité. Le renversement de paradigme est complet. Autrement dit, il n'est pas nécessaire de sortir du religieux pour asseoir la concorde de la Cité et fonder une société pluraliste. Le religieux peut être d'un recours aussi légitime que la raison. L'un et l'autre se renforcent mutuellement au lieu de s'annuler. Les guerres de religion ont eu lieu à la suite de la Réforme protestante parce que les Européens des Temps modernes ne pouvaient concevoir un ordre social qui n'était pas spirituellement homogène. Le problème, ce n'était pas les religions, comme si une fatalité intrinsèque les rendait socialement homogénéisantes et fanatiques, mais l'incapacité de penser la pluralité religieuse. En ce sens, *La Shoah, Mémorial de Sang refondateur des droits de l'homme* est une réponse non seulement aux Lumières sécularistes, mais tout autant aux guerres de religion, c'est-à-dire qu'elle propose une autre façon de penser la religion et la raison – la première en justifiant la diversité et la seconde en s'élevant jusqu'à la Transcendance. Comme nous l'avons vu dans notre traitement du concept de religion politique, les grands totalitarismes athées du XX^e siècle s'inscrivaient dans une logique apparentée aux guerres de religion au sens où ils procédaient d'une volonté de recréer par la contrainte de l'État une unité spirituelle. Tout autre est notre approche. Ainsi, lorsque Georges Corm évoque les guerres de religions pour légitimer la modernité française, il a recours à un mode de pensée

du religieux qui nous apparaît obsolète. De même, cette interprétation occulte la filiation intellectuelle entre la Révolution française et les grands totalitarismes athées. Par voie de conséquence, lorsque l'auteur établit un lien de ferveur religieuse entre les guerres de religions et les guerres idéologiques du XX^e siècle, ce parallèle ne milite pas, selon nous, en faveur de sa thèse favorable à la laïcité hexagonale. Enfin, la ferveur religieuse du Troisième Reich, et là nous partageons l'opinion de Corm, est fréquemment interprétée dans l'historiographie allemande comme une religion politique, selon les termes exposés au chapitre trois. Cependant, comme nous l'avons vu, *la notion de religion politique met en cause la sécularisation* – lecture qui va à l'encontre de la position de l'auteur.

6. L'auteur ne reconnaît pas de liens de causalité entre les Lumières et les grands totalitarismes athées du XX^e siècle – autre lieu commun. C'est une occultation déplorable, puisque l'on est alors logiquement conduit à vouloir réactiver le projet de l'humanisme athée comme *seul remède* au vivre-ensemble.

7. On ne peut réduire le phénomène d'un retour contemporain au religieux à une seule expression : Jean-Paul II n'est pas Ben Laden. De tels amalgames dénotent un préjugé à l'égard du religieux. On peut être profondément pieux tout en étant tolérant et épris de pluralisme. Des distinctions s'imposent donc. Si l'on doit effectivement déplorer les violences fondamentalistes, il est pour le moins simpliste de les amalgamer à d'autres mouvements pacifiques de renouvellement de l'expression religieuse contemporaine.

8. Ces divergences de fond entre *La question religieuse au XXI^e siècle* et *La Shoah, Mémorial de Sang refondateur des droits de l'homme* ne doivent toutefois pas dissimuler des convergences importantes. Ainsi, l'œuvre de Georges Corm a beaucoup de mérite parce que, bien qu'il le déplore, il est conscient de l'épuisement de l'idéal de l'humanisme laïque et que l'expérience totalitaire fonde une légitimité religieuse – bien que nous soyons en désaccord

sur l'appréciation et les mobiles sous-jacents de celle-ci en raison de nos positionnements philosophiques distinctifs. Enfin, cet ouvrage est intéressant parce qu'il offre une mise en application de sa grille d'analyse de la question religieuse contemporaine aux relations internationales.

9. Il nous apparaît à cet égard que la pointe de l'ouvrage de Georges Corm, le souci premier qui l'habite, n'est pas dictée principalement par une dénonciation d'un retour du religieux que par son instrumentalisation par la puissance américaine et l'État d'Israël dans la conduite de leurs politiques étrangères. En cette matière, on ne peut ici qu'épouser avec sympathie plusieurs de ses prises de position – mais cela déborde clairement l'objet de cette thèse.

10. George Corm a des accents de «zweigienisme». Plusieurs passages nous ont rappelé l'œuvre de Stephan Zweig, *Le Monde d'hier*. En effet, cet ouvrage aux tonalités pessimistes a également été dicté dans un climat d'inquiétude face à l'évolution d'un monde qui assistait à l'effondrement de l'humanisme classique provoqué par l'avènement des totalitarismes du XX^e siècle.

CONCLUSION

À l'époque contemporaine, la démocratie fait figure d'évidence, du moins en Occident. Dans la perspective symbolique, elle incarne dans les institutions de l'État l'égalité foncière de tous les citoyens. En pratique, elle permet un renouvellement régulier de la classe politique, la mobilisation et la sensibilisation de la population aux intérêts de la chose publique. Tout cela représente un progrès indéniable. Il faut toutefois se garder d'une absolutisation du principe majoritaire. Il est nécessaire d'entretenir une opinion modeste de la démocratie. Car «la vérité ne se décrète pas à la majorité⁷⁷⁰.» Hitler n'a-t-il pas été élu démocratiquement? Cela ne veut rien dire sur la valeur et la justesse de

⁷⁷⁰ Cardinal Paul Poupard, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, p. 112.

ses idées. La légitimité et la légalité ne peuvent procéder uniquement du processus démocratique :

Les démocraties inspirées par les Lumières ont, en effet, la prétention de faire de la vox populi la condition nécessaire, unique, suffisante de toute légitimité. Les actes du pouvoir évalués à ce seul critère, abstraction faite de toute référence morale, situent les procédures démocratiques de décision au-dessus de toute notion de bien et de mal et permettent de justifier toutes violences et toutes atteintes aux droits de l'homme. Le processus constitutionnel, dans la mesure où il ne reconnaît rien qui vienne limiter sa puissance, est en lui-même un processus despotique [...] Quand aucune norme supérieure, intangible, ne restreint le pouvoir d'une assemblée élue, le peuple qu'elle représente peut lui aussi devenir un tyran. Cette tyrannie du peuple peut être aussi terrible que toute autre espèce de tyrannie⁷⁷¹.

Jean-Paul II n'en dit pas moins dans son encyclique *Evangelium Vitae* :

La valeur de la démocratie se maintient en fonction des valeurs qu'elle incarne et promeut [...] Le fondement de ces valeurs ne peut se trouver dans des majorités d'opinion provisoires et fluctuantes, mais seulement dans la reconnaissance d'une loi morale objective qui, en tant que loi naturelle inscrite dans le cœur de l'homme, est une référence normative pour la vie civile elle-même⁷⁷².

La démocratie doit donc être consolidée par une référence transcendante qui encadre son exercice à la fois pour en limiter les dérives, mais aussi pour en légitimer la pratique. La démocratie ne peut prétendre à une légitimité la situant au-dessus de la moralité. Au contraire, l'éthique doit demeurer son horizon indépassable. Un gouvernement démocratiquement élu, celui du national-socialiste, a adopté les législations raciales de Nuremberg (1935) qui retiraient à certains de ses citoyens allemands leurs droits les plus élémentaires. Dans les années subséquentes, on alla jusqu'à nier le statut d'être humain aux juifs. Une démocratie peut donc être totalitaire. Elle peut conduire à la négation des droits fondamentaux.

Les Pères fondateurs des États-Unis avaient conscience des limites intrinsèques du principe démocratique. C'est la raison pour laquelle celui-ci a

⁷⁷¹ Thierry Boutet, *L'Engagement des chrétiens en politique*, p. 64-65.

⁷⁷² Jean-Paul II, *Evangelium Vitae*, n. 71-73.

été doublé d'un système de partage des pouvoirs, «checks and balances», entre chacune des trois branches (exécutive, législative et judiciaire), assorti d'un *Bill of Rights* et d'une assise transcendante des droits fondamentaux :

For the Founders, of all people, took great pains to make clear their belief that democratic forms are no guarantee against tyranny and that no human power, not even a political majority, possesses a just authority to violate the fundamental rights of human beings. James Madison expressed not just his own conviction but the sense of the great body of the Founding generation when he wrote to James Monroe that the «interest of the majority» cannot be taken simply as the «political standard of right and wrong»⁷⁷³.

C'est précisément pour se prémunir des dérapages potentiels de la démocratie que le libéralisme a été institué. Les droits fondamentaux doivent exercer une préséance sur la démocratie.

Dans sa *Note* sur l'engagement des catholiques en politique (2002), le cardinal Joseph Ratzinger, à l'époque préfet de la Congrégation pour la doctrine de la Foi, écrivait que «l'histoire du XX^e siècle suffit à montrer que les citoyens qui ont raison sont ceux qui jugent totalement fausse la thèse relativiste selon laquelle il n'existe pas une norme morale enracinée dans la nature même de l'homme»⁷⁷⁴. C'est «cette norme morale enracinée dans la nature même de l'homme» qui doit être constitutionnalisée. D'où la nécessité, au cœur du dispositif constitutionnel, d'un noyau irréductible de paramètres de définition du Bien. Ce noyau dur doit être le plus petit et le plus clair possible afin d'assurer sa prééminence incontestée sur toutes les autres lois et dispositions légales.

⁷⁷³ Carson Holloway, *John Paul II and the Challenge of Liberal Modernity*, p. 116. Pour la citation de James Madison, cf. James Madison, *The Papers of James Madison*, édités par Robert A. Rutland, vol. 9, Chicago, University of Chicago Press, 1975, p. 141.

⁷⁷⁴ Joseph Ratzinger, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 2002 [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2002_1124_politica_fr.html>, (consulté le 9 août 2010).

Ce Bien commun⁷⁷⁵ n'est pas contraire au pluralisme, à la diversité légitime des opinions, au débat démocratique, au multipartisme. Au contraire, il le rend possible, car il pose la légitimité et les paramètres à l'intérieur desquels cette diversité enrichissante pourra trouver son expression et les garanties de son exercice :

C'est une erreur déplorable et lourde de conséquences quand la société moderne confond souvent pluralisme justifié et neutralité des valeurs et quand, au nom d'une démocratie mal entendue, elle croit pouvoir toujours plus se dispenser des normes éthiques et du recours aux catégories morales de bien et de mal dans la vie publique⁷⁷⁶.

Ce Bien commun, ce noyau irréductible, synthétise la dignité, les droits et libertés de la personne. Dans un tel ancrage, la liberté, issue de la Transcendance, a pour finalité la recherche du Bien et se déploie à l'intérieur de considérations éthiques :

La dangerosité de la situation dans laquelle on vit aujourd'hui réside dans le fait que, avec l'usage de la liberté, on prétend faire abstraction de la dimension éthique, c'est-à-dire de la considération du bien et du mal moraux. Une certaine conception de la liberté, qui trouve présentement un large écho dans l'opinion publique, détourne l'attention de l'homme de sa responsabilité éthique. Ce sur quoi on s'appuie aujourd'hui est la liberté seule. On dit : ce qui importe, c'est d'être libres, d'être délivrés de tout frein et de tout lien, de manière à se mouvoir selon ses propres jugements qui, en réalité, ne sont souvent que des caprices. Il est clair qu'un libéralisme de ce genre ne peut être qualifié que de primitif⁷⁷⁷.

La sécularisation a épuisé dans la conscience européenne le sens transcendant de la personne humaine. La Shoah a consacré cette dissolution dans la déchéance absolue et la déshumanisation la plus achevée. L'Holocauste illustre la défiguration de l'homme qui advient lorsque celui-ci se détache de Dieu pour adhérer aux vaines illusions d'une autonomie coupée de la

⁷⁷⁵ *Dignitatis Humanae Personae* définit ainsi le bien commun: «Le bien commun de la société – ensemble des conditions de vie sociale permettant à l'homme de parvenir plus pleinement et plus aisément à sa propre perfection – consistant au premier chef dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine», n. 6.

⁷⁷⁶ Jean-Paul II, *Discours*, Philadelphie, 3 octobre 1980.

⁷⁷⁷ Jean-Paul II, *Mémoire et identité*, p. 48.

Transcendance. Elle rend témoignage de ce qu'il advient de l'homme lorsqu'il croit pouvoir fonder sa dignité sur un socle autre que Dieu.

En 1991, à l'occasion du centenaire de *Rerum Novarum*, le Saint-Père écrivait dans son encyclique *Centesimus Annus* que le relativisme était incapable de fonder la démocratie et les droits de l'homme :

Une démocratie authentique n'est possible que dans un État de droit et sur la base d'une conception correcte de la personne humaine. [...] On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. À ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire⁷⁷⁸.

On constatera comment Jean-Paul II conclut et justifie en dernière instance son analyse, soit par une référence explicite à l'histoire du XX^e siècle. L'histoire est convoquée à témoin comme preuve pour valider la mise en garde contre l'idée que les majorités issues des urnes puissent constituer l'unique critère de légitimité politique. Pour l'Église, la seule légitimité démocratique ne saurait suffire. Celle-ci doit s'adosser sur une anthropologie fondée sur le caractère transcendant et inaliénable de la personne, dont le Christ constitue ultimement la clé de voûte. On revient ici à notre analyse du chapitre sept : si la liberté religieuse est la matrice des droits fondamentaux, elle doit elle-même, pour être solide et durable, s'ancrer dans l'anthropologie biblique. *Dignitatis Humanae* trouve ses racines dans *Gaudium et Spes*. Pour Jean-Paul II, ce raisonnement ne se défend pas seulement à la lumière de la raison naturelle, mais se trouve tout autant confirmé par la Seconde Guerre mondiale et

⁷⁷⁸ Jean-Paul II, *Le Centenaire de Rerum Novarum. L'Enseignement social de l'Église. Lettre encyclique Centesimus Annus de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 1991, n. 46.

l'effondrement du communisme à la fin du XX^e siècle – pour ne rien dire de l'expérience historique de la Pologne :

The Church's «truth about man» is thus the foundation of its conception of politics, including (better, especially) democratic politics. Like Lincoln, John Paul asks how it is that governments «so conceived and so dedicated can long endure.» His answer is that they cannot endure – or they cannot endure in service to the justice, freedom, civil peace, public order, and prosperity that is their responsibility – if they ignore the truth about man, or if they reduce the instruments of governance to an ensemble of legalistic procedures⁷⁷⁹.

Paradoxalement, précisément parce qu'elle en est la négation absolue, la Shoah comme «plaies de lumière» révèle le chemin de la Rédemption, elle lève le voile sur la décadence inéluctable qui accompagne immanquablement l'épuisement progressif du sens de Dieu. Elle démasque l'imposture qui prétend que la liberté et la dignité de l'homme nécessitent la disparition de Dieu, que l'individu et la société puissent s'émanciper de tout horizon transcendant. La chair du XX^e siècle constitue le démenti le plus affirmé d'une telle assertion. Écrite dans des lettres de sang, enracinée dans l'histoire des hommes, en plein milieu de l'Europe à la recherche de son identité et de son unité, l'Holocauste rend témoignage de la nécessité d'un fondement transcendant pour asseoir les droits fondamentaux :

La Shoah est le révélateur en négatif des malheurs qui guettent toute société lorsqu'elle tente de construire une humanité sur une éthique sans Dieu et/ou sans reconnaître à l'Autre une valeur absolue. Après la Shoah, la question se pose plus que jamais : comment et sur quel socle inébranlable fonder la dignité de l'homme? Qu'est-ce que l'homme⁷⁸⁰?

Dieu et l'homme : leurs destins sont liés. L'homme s'élève avec Dieu ou il disparaît avec Lui. La divinité et l'humanité se recourent. La théologie et l'anthropologie sont solidaires : «Correctement entendue, la “déification” rend l'homme parfaitement humain : la déification est la véritable et suprême

⁷⁷⁹ George Weigel, *The Final Revolution*, p. 200-201.

⁷⁸⁰ Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, p. 86.

“humanisation” de l’homme⁷⁸¹.» Le XX^e siècle confirme que l’inverse est également vrai : l’éclipse de Dieu entraîne avec elle la perte de l’homme.

La voie de sortie de cette crise civilisationnelle contemporaine, la seule issue du cul-de-sac séculariste est offerte par la lumière noire de la Shoah : renouer avec l’anthropologie judéo-chrétienne. Il ne s’agit nullement d’un retour en arrière, comme un simple rebroussement de chemin pour revenir à la jonction la plus proche. On ne peut refaire l’Histoire ni oublier le passé. Cela n’est ni possible ni désirable. Ce retour à Dieu est le fruit d’un mûrissement violent acquis par l’expérience historique de l’Holocauste. En un certain sens, il rejoint l’espoir cultivé par Kant d’une humanité enfin adulte, qui s’est émancipée de son état de minorité⁷⁸². Par contre, cette nouvelle maturité douloureusement gagnée confirme l’homme dans le bien-fondé de l’héritage spirituel de ses ancêtres. Il découvre que la loi divine n’est pas un obstacle à son épanouissement ni contraire à la raison, mais un préalable incontournable de la concorde sociale et de son bonheur. Il n’adhère plus à la Tradition judéo-chrétienne par tradition ou sous la contrainte, mais librement dans la pleine conscience de sa vérité et de sa valeur.

Deux décennies à peine séparent l’extermination hitlérienne (1941-1945) et la tenue du Concile Vatican II (1962-1965). Entre ces deux événements historiques s’insère la *Déclaration universelle des droits de l’homme* (1948).

Il y a une logique interne entre ces trois moments forts dans l’histoire de l’humanité. Ils s’écrivent dans une logique commune d’interdépendance. Ils constituent une *synergie nourricière*, les trois piliers d’une nouvelle modernité : Mémorial de sang, la Shoah rend témoignage, elle lance une mise en garde, elle pose les conditions nécessaires à la préservation de la dignité de la personne; la

⁷⁸¹ Commission théologique internationale, «Théologie, christologie, anthropologie», *La Documentation catholique*, 1983, p. 123.

⁷⁸² «Les Lumières se définissent comme la sortie de l’homme de l’état de minorité où il se maintient par sa propre faute [...] L’état de minorité est l’incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre», Emmanuel Kant, «Réponse à la question “Qu’est-ce que les Lumières?”», dans *Œuvres philosophiques*, II, p. 209.

Déclaration universelle des droits de l'homme représente l'énoncé d'une nouvelle conscience de la communauté internationale alertée par l'avilissement sans précédent de la personne lors de la Seconde Guerre mondiale et soucieuse d'éviter une rechute dans la barbarie; le Concile Vatican II renvoie au soubassement théorique, aux justifications doctrinales sur lesquels la *Déclaration universelle* peut prendre un appui et y enraciner une légitimité indélébile.

Adossés à la Shoah, *Gaudium et Spes* et *Dignitatis Humanae Personae* prennent une nouvelle vie. L'expérience historique du siècle de l'Holocauste donne à l'enseignement du concile un relief et une profondeur d'une luminosité pénétrante. Il n'en va pas autrement de la *Déclaration* de 1948 :

À la tribune des Nations unies en 1979, Jean-Paul II a tenu à rappeler sa provenance du pays sur le corps vivant duquel Auschwitz a été construit autrefois, et il soulignait : «Je l'évoque cependant avant tout pour montrer de quelles douloureuses expériences et de quelles souffrances de millions de personnes est issue la Déclaration universelle des droits de l'homme»⁷⁸³.

Appréhendés conjointement, une intelligence commune peut se dégager des trois événements. Ils sont comme trois projecteurs qui s'éclairent mutuellement.

À la lumière de ce triangle fondationnel, il est possible de reformuler la proposition d'une nouvelle modernité qui pourra émerger des gravats et des camps de la mort. À elle seule, la Shoah parle plus fort et plus clairement que tout discours, que toute déclaration onusienne ou ecclésiale. Elle brille dans un siècle sombre. Elle est une lumière pour guider les pas de l'homme moderne. Une occasion historique à saisir. Une chance de renouvellement pour l'Église. Un nouveau départ pour le monde moderne. L'Holocauste comme lieu de rencontre entre dignité, liberté, modernité et Tradition judéo-chrétienne.

⁷⁸³ Jean-Michel Coulet, «Le Saint-Siège dans les institutions et les conférences des Nations unies», p. 226. «Si Jean Paul II cite souvent la Déclaration universelle de 1948, il la considère comme un minimum éthique pour le monde moderne», Joël-Benoît d'Onorio, *La Diplomatie de Jean Paul II*, p. 21.

Par son seul témoignage, l'Holocauste interpelle la conscience morale de l'humanité pour un humanisme de l'*Imago Dei* et de la Croix.

Conclusion

Si nous lisons attentivement les «signes du temps», nous en venons à la conviction que seule la compréhension de l'homme comme créature peut le sauver de l'autodestruction qui le menace comme jamais auparavant⁷⁸⁴.

Christoph Schönborn

Vous serez comme des dieux. [Gn 3, 5] Cela, ils l'auraient bien mieux été en restant attachés au suprême et véritable principe par l'obéissance et non en se constituant leur propre principe par l'orgueil⁷⁸⁵.

Augustin, *La cité de Dieu*

En détournant l'homme européen de sa Tradition judéo-chrétienne, la sécularisation doit être envisagée comme un processus historique spirituellement violent qui coupe l'Humanité de la Source vivifiante du Sens en la livrant en proie aux angoisses métaphysiques. Abandonné à lui-même, et ne pouvant trouver en lui les sources alimentant son besoin naturel de donner un sens à son existence, l'homme moderne se tourne inévitablement vers des objets alternatifs susceptibles de combler son mal-être intérieur.

Qui dit juif, dit Dieu. Qui dit sécularisation, dit absence de Dieu. Tôt ou tard, la sécularisation devait s'abattre sur Israël, signe de la Présence de Dieu en ce monde. L'éradication physique du peuple juif au XX^e siècle s'inscrit ainsi dans la logique et le prolongement conséquent du mouvement historique d'athéisation des cultures européennes enclenché aux siècles précédents.

Derrière le judéocide se profilait une intention pleinement consciente et clairement affirmée de «déjudaiser l'Europe», c'est-à-dire d'extirper l'héritage

⁷⁸⁴ Christoph Schönborn, «L'homme créé par Dieu : le fondement de la dignité de l'homme», p. 354.

⁷⁸⁵ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 13,1-2.

moral et historique du continent que les juifs ont ensemencé et fertilisé depuis plus de deux millénaires. Ce patrimoine religieux et culturel, qui inclut le christianisme, vise, dans la pensée nazie, à éradiquer la modernité, comprise comme un projet diabolique juif pour détruire l'Allemagne. Reprenant à son compte certaines des analyses nietzschéennes tout en les radicalisant et en les déformant, cette pensée a imputé en effet à la Tradition judéo-chrétienne d'avoir engendré la modernité, source présumée de tous les maux sociaux et de la décadence qui affligent l'Allemagne depuis son entrée au XIX^e siècle dans l'ère séculière et industrielle. C'est au niveau de ce choc gigantesque et brutal entre deux *Weltanschauung* radicalement opposées, entre le patrimoine spirituel et intellectuel juif à la source de la Tradition occidentale classique et l'idéologie néo-païenne du national-socialisme comme religion politique substitutive à caractère messianique, que l'on peut saisir la véritable nature et la juste portée de l'enjeu spirituel de la Seconde Guerre mondiale.

Au terme du processus de sécularisation, l'Holocauste prend alors la figure du moment temporel où la conscience morale universelle est interpellée dans ses fondements pour codifier les droits de la personne humaine, mais aussi pour provoquer un sursaut de lucidité spirituelle sur les causes de l'Événement dans une disparition progressive du sens sacré de l'être humain. En élaborant en ses instances les plus solennelles une interprétation des droits inscrits dans le caractère transcendant de l'homme, Vatican II offre alors une voie de sortie et de conciliation à la crise historique qui opposait depuis près de deux siècles en Europe les droits de l'homme et la Transcendance, Dieu et la liberté.

Auschwitz devient alors à la fois le Mémorial préfigurateur et fondationnel d'une autre modernité, alternative au sécularisme, et une mise en garde contre une réactualisation du drame *homo-cide* parce que *déi-cide* de l'Holocauste. La Shoah synthétise cette révolution anthropologique de déracinement spirituel et transcendant de la personne humaine de l'ère moderne

– de DéRévélation. La modernité peut être sauvée du naufrage par la pensée chrétienne comme la philosophie et l'esthétique grecque l'ont été jadis⁷⁸⁶.

La Révolution française a abattu les derniers autels consacrés au Christ; elle a jeté les crucifix dans les rues et elle a introduit à leur place le culte de la déesse Raison. Et c'est sur la base de ce culte qu'ont été formulés les idéaux de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Du coup, le patrimoine spirituel, et en particulier moral, constitué par le christianisme, a été arraché de son fondement évangélique. C'est à ce fondement qu'il faut le ramener aujourd'hui afin qu'il retrouve toute sa vitalité⁷⁸⁷.

Par delà la Shoah, ce dont il est également question, c'est ni plus ni moins que la réconciliation de l'Occident avec lui-même, depuis la rupture consommée par la Révolution française, voire la Réforme protestante. Refonder l'armature des droits sur une interprétation transcendante issue de la Tradition judéo-chrétienne, c'est refermer le schisme spirituel ouvert par la Révolution de 1789. C'est réconcilier l'Église et les Lumières par-delà la Shoah. L'*Endlösung* inaugure un nouvel ordre mondial dont le noyau procède de la synergie triangulaire opérée par 1942, 1948 et 1965.

* * *

⁷⁸⁶ Désormais, la raison théorique grecque qui s'élève jusqu'à la Vérité sera doublée par la Révélation judéo-chrétienne qui apportera son témoignage et sa caution sous la forme d'une seconde validation. Cf. Jean-Paul II, *Foi et raison*. De même, en esthétique, cf. Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, 1992, p. 100 : «La pensée antique ne parvient donc pas à résoudre la contradiction entre l'identité manifeste du bien et du beau dans la perfection divine et la négation latente du bien par le beau à cause de cette perfection même. Si le divin grec demeure absolument beau et suprêmement désirable, il n'a rien d'un dieu bon. La beauté de sa perfection enlève tout contenu éthique à sa bonté reconnue. Ce conflit, qui menaçait en profondeur la pérennité du modèle classique, sera résolu par le christianisme. La pensée chrétienne va poser l'identité en Dieu de la personne et de la perfection, synthèse impossible pour la philosophie grecque. La solidarité du bien et du beau ne devient réellement pensable qu'à partir de l'affirmation par la théologie chrétienne de la perfection personnelle de Dieu [...] En Dieu se réalise entièrement l'union de la beauté de l'être et de la bonté de la volonté [...] L'identité du bien et du beau que proclamait déjà la philosophie antique demeurerait un idéal impossible à concevoir aussi longtemps que s'imposait le caractère impersonnel de la perfection divine héritée du platonisme. La révélation chrétienne du Dieu personnel et parfait accomplit l'aspiration de la philosophie grecque à la moralisation de l'esthétique et de l'esthétisation de la morale.»

⁷⁸⁷ Jean-Paul II, *Mon livre de méditations*, p. 208-209.

Au terme de notre enquête, la présente thèse est arrivée à cinq résultats fondamentaux. Ceux-ci recourent nos cinq objectifs de départ. Dans le cadre de cette phase conclusive, nous reprendrons chacun d'entre eux, l'un après l'autre, afin d'offrir une synthèse.

1. *Une interprétation du nazisme. Le nazisme, s'il était effectivement composé d'éléments nostalgiques contre-révolutionnaires de droite, était tout autant un mouvement de gauche dans sa quête d'un ordre nouveau, sa volonté radicale de table rase, son aspiration organiciste et sa fermeture à la transcendance. En provoquant l'effondrement de la Chrétienté avec l'avènement d'une nouvelle anthropologie enfermée dans l'immanence, la sécularisation a créé un vide existentiel dans lequel de nouvelles idéologies néo-païennes comme religions politiques substitutives se sont engouffrées.*

2. *Une lecture de la Shoah. Au caractère hybride du nazisme par rapport à la modernité correspond la symbolique duale d'Israël. Les juifs se sont retrouvés coincés dans le conflit opposant la modernité et l'antimodernité. Ils ont fusionné contre eux l'opposition aux éléments modernes de la droite et de la gauche, tels que le capitalisme et le communisme. Animés d'une volonté néo-païenne fanatique de déraciner le continent européen de sa Tradition judéo-chrétienne, les nazis ont ciblé les juifs parce qu'ils sont porteurs de la présence de Dieu en ce monde, du monothéisme, du Décalogue et de la conception anthropologique biblique. La persécution nazie contre Israël était une guerre idéologique et métaphysique, un microcosme dramatique, une concentration amplifiée de l'affrontement historique entre sécularisme et Tradition judéo-chrétienne, lequel constitue la question prédominante, la ligne de fracture principale en Occident depuis les Lumières, voire depuis la Renaissance.*

3. *Il y a de fait trois modernités en Occident, c'est-à-dire trois lectures distinctes des droits de la personne, trois paradigmes incarnés respectivement par les États-Unis (1776), la France (1789) et le Concile Vatican II (1965). L'un des graves problèmes à la fois politique (illustré par le débat européen sur le Traité constitutionnel) et de conceptualisation de la problématique de la modernité procède d'une lecture à la fois historiographique et phénoménologique de la modernité au singulier – comme s'il n'existait qu'une seule modernité. L'amalgame conduit à des confusions et obscurcit les débats. Ces trois modernités se distinguent par un fondement et une interprétation divergents des droits de l'homme qui découlent d'une articulation différente du spirituel et du temporel.*

4. *Dans la mesure où le judéocide procède d'une négation de l'élection d'Israël et d'une volonté d'éradication du Décalogue, la Shoah peut dès lors être qualifiée de «moment dans l'histoire du Salut». Les six millions de juifs sont effectivement morts martyrs, c'est-à-dire en raison de leur appartenance à la Maison d'Israël.*

5. *Nous avons souligné les trois conséquences théologiques de l'Holocauste : a) le renouvellement et le maintien de l'identité juive; b) le dévoilement pour les chrétiens de la pérennité de l'élection divine d'Israël laquelle affecte l'identité de l'Église et l'œcuménisme; c) la refondation des droits fondamentaux. C'est ce troisième élément qui structure toute la thèse. L'anthropologie biblique est le fondement et le cadre interprétatif adéquats des droits de la personne, c'est-à-dire de la dignité humaine. C'est la seule façon de se prémunir contre un retour, même sous une autre forme, d'Auschwitz. Vouloir fonder les droits de la personne sur le vide séculariste, c'est persister dans la même erreur que celle qui nous a conduit à la Shoah. La modernité ne pourra assurer sa permanence et son développement dans une posture indéfiniment hostile à la Tradition; la*

modernité et la Tradition judéo-chrétienne doivent se réconcilier pour assurer leur consolidation mutuelle. Ce n'est qu'à cette condition que la modernité assurera sa pérennité à travers les âges à venir.

* * *

Cette thèse a été une tentative de reconstituer la généalogie spirituelle et intellectuelle du judéocide, et d'analyser les forces à l'œuvre qui l'ont rendu possible. Simultanément, ce dévoilement des causes a pointé vers l'identification d'un problème de civilisation, une fracture spirituelle qui caractérise l'Occident depuis au moins les Lumières. La distinction entre trois modernités en Occident est inédite, de même que le sens historique de la triangulation entre la Shoah, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et le Concile Vatican II. Nous souhaitons avoir apporté une contribution au rapprochement entre les deux rives de l'Atlantique dans l'éclaircissement de deux modèles distincts et avoir proposé un certain rapport envisageable entre l'État et les religions qui découle de la place centrale qui doit être reconnue à un fondement transcendant et irrévocable des droits fondamentaux. Également, l'analyse des grands textes de Vatican II à partir d'un événement comme la Shoah offre une luminosité rehaussée et distincte de la signification historique du concile tout en donnant aux documents un relief et une pertinence inattendus. Quatre raisons ont été évoquées pour justifier la désignation de la Shoah comme «un moment de l'histoire du Salut». De même, l'expression «Mémorial de Sang fondateur» résume la nécessité d'un renouvellement interprétatif des droits qui découle de l'Événement. Enfin, si la finalité de la thèse procède de la théologie, et si l'analyse des thématiques successives s'élabore selon la perspective propre à cette discipline, le concours de divers domaines académiques a été nécessaire pour une présentation unifiée et globale de la problématique, telles l'histoire, la philosophie, la sociologie et les sciences politiques.

* * *

À l'aube d'une nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité se revendiquant universellement des droits de la personne, après une première période d'incubation intra-occidentale, la Shoah est une mise en garde solennelle, un *Mémorial de chair et de sang* gravé dans l'histoire des hommes, un point de référence intemporel pour les générations successives des prochains siècles à venir. Si la *Déclaration universelle des droits de la personne*, adoptée par la famille humaine au terme de la Seconde Guerre mondiale en constitue la proclamation officielle, Auschwitz en est le témoignage charnel et l'assise historique, alors que le Second Concile du Vatican en représente le fondement théorique tant au niveau de la justification philosophique que théologique. Ce tabouret à trois pattes restera pour les siècles à venir la trilogie de référence pour toute compréhension sérieuse et crédible des droits fondamentaux.

Après l'Antiquité, le Moyen Âge et la modernité, la Shoah est le moment fondateur d'une ère historique nouvelle, la seule qui ouvre la voie à une sortie des impasses conceptuelles et culturelles de la postmodernité actuelle. *Mémorial de la dignité de la personne humaine*, elle interpelle l'Occident à renouer avec ses racines judéo-chrétiennes, elle inaugure et pose les fondements d'un nouvel horizon civilisationnel; elle constitue la condamnation la plus claire et péremptoire du sécularisme ainsi que la mise en garde la plus éclatante contre une modernité sans Dieu. Fondement de la réconciliation entre juifs et chrétiens, celle-ci étant la racine de notre civilisation, elle porte en elle comme corollaire la réconciliation de l'Occident avec lui-même. Elle pointe vers une ère spirituelle nouvelle dans l'histoire de l'humanité.

Négation du Sinaï, l'Holocauste lance un avertissement à tous ceux qui aspirent à élaborer une Cité sans Dieu, loin des commandements divins. L'Holocauste : les fosses du caractère transcendant de la personne. La Shoah nous confirme de ce qu'il advient d'une humanité éloignée de Dieu. Et c'est en

ce sens que l'Évènement nous interpelle à revenir vers Lui. Négation de l'*Imago Dei*, Auschwitz s'élève de la terre comme un cri vers le Ciel pour rappeler le caractère transcendant de la personne humaine, sans laquelle elle perd sa dignité. En redécouvrant le mystère d'Israël indissociablement lié au mystère de l'Église, Auschwitz pose les jalons, ouvre la voie, offre les premiers germes de la réconciliation entre les diverses dénominations chrétiennes, afin de reconstituer l'Unique Tunique du Christ.

La sécularisation n'est pas le destin inéluctable de l'Occident. Le sécularisme n'est pas le seul mode d'insertion dans le monde moderne. Non seulement le christianisme n'est-il pas incompatible avec la modernité, mais celle-ci a nécessairement besoin du christianisme pour se consolider sur des bases sûres et assurer sa pérennité. Il y a déjà en Occident, comme dans d'autres régions du monde, d'autres formes de modernités que l'autonomisme. *Après Auschwitz, le sécularisme ne peut pas et ne doit pas être le destin de l'Occident.* Faute de tirer les leçons de l'Holocauste, nous assisterons une fois de plus à d'autres défigurations. Christ demeure le fondement nécessaire de la dignité humaine. *Hors du Christ, point de dignité humaine!*

«La création de l'homme n'est pas une réalisation de plus dans l'œuvre des six jours, mais ce qui donne son sens à la création tout entière⁷⁸⁸.» Dieu créa le monde en six jours et le sixième, Il créa l'homme. De même, le conflit dura six ans sur les douze années du nazisme au pouvoir. La Shoah est une déconstruction, pièce par pièce, de la Genèse : une DéRévélation. Aux Six Millions de Défigurés correspond la Création de l'Homme le Sixième Jour. Après la Shoah, la seule réponse possible, la seule réponse acceptable, est une reprise de la Genèse. Il fallait donc revenir à l'inspiration biblique des commencements, aux premiers versets sur lesquels s'ouvre le Livre Saint, pour inscrire notre travail de refondation dans une reprise et un prolongement de l'œuvre de la Genèse confirmée par l'Incarnation. C'est la raison pour laquelle le verset «Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance» a été, pour

⁷⁸⁸ Luis F. Ladaria, «L'Homme créé à l'image de Dieu», p. 89.

ainsi dire, le *leitmotiv* de notre réflexion. Il est l'élément commun de chaque chapitre. Chacun renouvelle ce verset d'une lumière nouvelle, d'un point de vue différent. L'homme trouve sa dignité dans l'assomption de son statut de créature, comme enfant de Dieu pour devenir fils de la lumière.

Qu'est-ce que la Civilisation? La Shoah est l'antithèse de la Civilisation. De ce fait, elle nous dévoile paradoxalement ce qu'est la Civilisation. La Civilisation, c'est la Transcendance incarnée. Celle qui, par la foi et la raison, élève l'homme jusqu'à la Vérité. Ce caractère transcendant de la personne humaine, dont l'expression la plus parfaite est offerte par le don de soi du Christ jusqu'à sa mort sur la Croix, fonde l'unité et l'universalité de l'humanité au-delà de la légitime et nécessaire diversité des cultures, des langues et des époques. C'est l'homme qui, animé de la raison de la transcendance, acquiert au fil des années de son existence une vie de vertus. C'est enfin et surtout, une vie qui, au-delà des vanités et de la poursuite de vent, recherche l'impérissable et l'éternité. C'est la Transcendance d'ici et de maintenant, inscrite dans le siècle de la dramatique humaine, qui permet à l'homme de recouvrer sa pleine et entière dignité de personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette sagesse nous a été transmise par les Grecs et les Romains, puis la philosophie scolastique; par le Décalogue, les Sages d'Israël et les prophètes bibliques; par la vie du Christ, le martyr des premiers chrétiens jusqu'à ceux de notre siècle. C'est la Tradition de l'Occident, plusieurs fois millénaires, depuis le Sinaï, sinon l'appel à Abraham.

La soierie des kimonos japonais, la poterie coréenne, la calligraphie arabe, les tapis persans, le mobilier Louis XV, la littérature russe, la philosophie allemande, le raffinement français ou le droit romain sont tous des biens précieux de la Civilisation parce que l'homme reflète sa propre divinité dans l'œuvre de ses mains et de son esprit. Mais en définitive, la Civilisation, c'est le don de soi et le regard posé sur la personne comme image et ressemblance de Dieu.

Sources bibliographiques

ACH, Manfred et Clemens Pentrop. *Hitlers «Religion». Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Sprachgebrauch*, Munich, Arbeitsgemeinschaft für Religion- und Weltanschauungsfragen, 1977.

ACTES DU IX^e COLLOQUE NATIONAL DES JURISTES CATHOLIQUES tenu à Paris les 11-12 novembre 1988, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, Téqui, 1989.

ADAMS, John. *The Works of John Adams*, Boston, Little Brown, 1854.

AMITIÉ JUDEO-CHRÉTIENNE DE FRANCE. Revue *Sens. Les juifs religieux et la Shoah* (mai 1994).

ANDRÉ-VINCENT, Philippe. «Les Droits de l'homme de Pie VI à Jean-Paul II», dans Actes du IX^e Colloque national des juristes catholiques tenu à Paris les 11-12 novembre 1988, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, Téqui, 1989, p. 72.

ANISSIMOV, Myriam. *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Paris, JC Lattès, 1996.

APOLLIS, Gilbert. «L'Église et les déclarations des droits de l'homme de 1789 et de 1948», dans Actes du IX^e Colloque national des juristes catholiques tenu à Paris les 11-12 novembre 1988, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, Téqui, 1989, p. 51.

ARDURA, Bernard, Gérald Cholvy et Cardinal Billé. *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte*, Paris, Seuil, 2001.

ARENDT, Hannah. *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 2006.

ARENDT, Hannah. *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deuxième Temps Tierce, 1991.

ARENDT, Hannah. *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989.

ARENDT, Hannah. *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

ARENDT, Hannah. *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966.

ARENDT, Hannah. *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1951.

ARMSTRONG, Karen. *Le Combat pour Dieu. Une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Paris, Seuil, 2005.

- ARON**, Raymond. *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.
- ARON**, Raymond. «L'Ère des tyrannies d'E. Halévy», *Revue de métaphysique et de morale*, (mai) 1939.
- ARON**, Raymond. «Une révolution anti-prolétarienne», dans Elie Halévy (et coll.), *Inventaires. La Crise sociale et les idéologies nationales*, Paris, F. Alcan, 1936.
- AUGUSTIN**. *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000.
- AUGUSTIN**. *Confessions*, Paris, Gallimard, 1993.
- BAECK**, Leo. *Les Évangiles, une source juive*, Paris, Bayard, 2002.
- BAECK**, Leo. *L'Essence du judaïsme*, Paris, PUF, 1993.
- BÄRSCH**, Klaus-Ekkehard. *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, Munich, W. Fink, 1998.
- BAUBÉROT**, Jean. *Les Laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2009.
- BAUBÉROT**, Jean. *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France?*, Paris, Éditions de l'aube, 2008.
- BAUBÉROT**, Jean. *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007.
- BAUBÉROT**, Jean. *L'Intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006.
- BAUBÉROT**, Jean et Michel Wieviorka (dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005.
- BAUBÉROT**, Jean. *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.
- BAUMAN**, Zygmunt. *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002.
- BEA**, Augustin. *L'Église et le peuple juif*, Paris, Cerf, 1966.
- BEAUFRET**, Jean et Frédéric de Towarnicki. *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, 1984.

BECK, Hermann. *The Fateful Alliance. German Conservatives and Nazis in 1933. The Machtergreifung in a New Light*, New York; Oxford, Berghahn Books, 2008.

BELLAH, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 2008.

BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

BENHABIB, Seyla. «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», dans Craig Calhoun (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1991, p. 73-98.

BENOUSSAN, Georges. *Auschwitz en héritage*, Paris, Mille et une nuits, 1998.

BENOUSSAN, Georges. *Histoire de la Shoah*, Paris, PUF, 1997.

BERDIAEV, Nicolas. *Le Nouveau Moyen Âge*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985 (1924).

BERGER, Peter L., Grace Davie, et Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe?*, Aldershot, Angleterre; Burlington, VT, Ashgate, 2008.

BERGER, Peter L. *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

BERGER, Peter L. *Affrontées à la modernité. La Société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980.

BERGER, Peter L. *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971.

BERGSON, Henri. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1984 (1932).

BERNS, Thomas. «La Laïcité et le passage à la modernité», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006.

BERNSTEIN, Richard B. *Thomas Jefferson*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

BETTATI, Mario, Olivier Duhamel et Laurent Greilsamer (textes rassemblés par). *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2008.

BHARGAVA, Rajeev. «What is Secularism For?», dans Rajeev Bhargava (éd.), *Secularism and its Critics*, New Delhi; New York, Oxford University Press, 2008.

BIROT, Antoine. «Le Mystère Pascal, expression suprême de l'Amour selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar», *Communio*, vol. 24, nos 5-6, (septembre-décembre 1999).

BLOCH, Charles. *Le Troisième Reich et le monde*, Paris, Imprimerie nationale, 1986.

BLONDEL, Maurice. *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 1950.

BLUCHE, Frédéric, Stéphane Rials et Jean Tulard. *La Révolution française*, Paris, PUF, 2009.

BLUMENBERG, Hans. *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

BOST, Hubert. *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.

BOURDIN, Bernard. *La Genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, PUF, 2004.

BOUTET, Thierry. *L'Engagement des chrétiens en politique. Doctrine, enjeux, stratégie*, Toulouse, Privat, 2007.

BRAGUE, Rémi. *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

BRAITERMAN, Zachary. *God after Auchwitz*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

BRENNER, Lenni (éd.). *Jefferson and Madison on Separation of Church and State. Writings on Religion and Secularism*, Fort Lee, N.J., Barricade Books, 2004.

BREUNING, Klaus. *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur 1929-1934*, Munich, Hueber, 1969.

BROWN, Callum. *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, London, Routledge, 2001.

BROWN-FLEMING, Suzanne. *The Holocaust and Catholic Conscience. Cardinal Aloisius Muench and the Guilt Question in Germany*, Notre Dame Ind., University of Notre Dame Press, 2005.

BRUNETEAUX, Patrick. *Devenir un Dieu. Le nazisme comme nouvelle religion politique. Éléments pour une théorie du dédoublement*, Paris, Éditions Publibook, 2005.

BUBER, Martin. *L'Éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.

BULLOCK, Steven et Carson Holloway. *Founding Principles of the United States*, Belmont CA., Thomson Wadsworth, 2006.

BURLEIGH, Michael. *Sacred Causes. The Clash of Religion and Politics from the Great War to the War on Terror*, New York, Harper Collins, 2007.

BURLEIGH, Michael. *The Third Reich. A New History*, New York, Hill and Wang, 2000.

BURRIN, Philippe. «Political Religion: The Relevance of a Concept», *History and Memory*, no 9 (1997), p. 321-349.

BUTLER, Rohan. *The Roots of National Socialism, 1789-1933*, Faber et Faber, London, 1941.

BUTTIGLIONE, Rocco. *La Pensée de Karol Wojtyła*, Paris, Fayard, 1984.

CAPLAN, Jane, «Politics, Religion and Ideology. A Comment on Wolfgang Hardwig», *Bulletin of the German Historical Institute*, no 28 (2001), p. 3-36.

CARRIER, Richard. «Hitler's Table Talk. Troubling Finds», *German Studies Review*, no 26 (2003), p. 561-576.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame; Plon, 1992.

CHAMPION, Françoise. «De la diversité des pluralismes religieux», *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 1, no 2, (1999).

CHAMPION, Françoise, «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire», *Le Débat*, no 77 (novembre-décembre 1993), p. 46-72.

CHAPUT, Charles J. *Render unto Caesar. Serving the Nation by Living our Catholic Beliefs in Political Life*, New York, Doubleday, 2008.

CHÂTEAUBRIAND, François-René de. *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Gallimard, 1950.

CHAUMONT, Jean-Michel. *La Concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 2002.

CHAUMONT, Jean-Michel. «La singularité de l'univers concentrationnaire», dans Anne-Marie Rovielle et Maurice Weyembergh, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 87 à 109.

CHAVES, Mark. «Secularization as Declining Religious Authority», *Sociological Forces*, no 72 (1994), p. 749-774.

CHAZAN, Robert. «Christian-Jewish Interactions over the ages», dans Tikva Frymer-Kensky (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000, p. 23-24.

CHIRAC, Jacques. «Lettre de mission adressée à M. Bernard Stasi, médiateur de la République, le 3 juillet 2003, par Jacques Chirac», dans Alain Renaut et d'Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005, p. 174.

CHRISTIN, Olivier. *La Paix de religion. L'Autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

CHRISTOPHE, Paul et Roland Minnerath. *Le Syllabus de Pie IX*, Paris, Cerf, 2000.

CICÉRON. *La République*, Paris, Belles Lettres, 1989.

CLARK, Christopher et Wolfram Kaiser (éd.). *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge U. K.; New York, Cambridge University Press, 2009.

CLERMONT, Pierre. *De Lénine à Ben Laden. La Grande Révolte antimoderniste du XX^e siècle*, Monaco, [Paris], Éditions du Rocher, 2004.

COHEN, Arthur A. *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*, New York, Harper and Row, 1970.

COHN-SHERBOK, Dan. *Holocaust Theology. A Reader*, New York, New York University Press, 2002.

COMITÉ JUIF INTERNATIONAL POUR LES CONSULTATIONS INTERRELIGIEUSES. *Réponse au document du Vatican, Seizième réunion du Comité international de liaison entre catholiques et juifs, Rome, 23-26 mars 1998, dans Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2001.*

COMMISSION DES ÉPISCOPATS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE (COMECE). *Le Traité établissant une constitution pour l'Europe. Éléments pour une évaluation, 11 mars 2005 [en ligne], <<http://www.comece.eu/content/site/fr/publications/pubsec/index2.htm>>, (consulté le 30 juillet 2010).*

COMMISSION DU SAINT-SIÈGE POUR LES RELATIONS RELIGIEUSES AVEC LE JUDAÏSME. «Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah», *La Documentation catholique*, 5 avril 1998, no 2179, p. 336-340.

COMMISSION DU SAINT-SIÈGE POUR LES RELATIONS RELIGIEUSES AVEC LE JUDAÏSME. «Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique», *La Documentation catholique*, 24 juin 1985, no 2171, p. 1003.

COMMISSION DU SAINT-SIÈGE POUR LES RELATIONS RELIGIEUSES AVEC LE JUDAÏSME. «Orientations et suggestion pour l'application de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* (n. 4)», *La Documentation catholique*, no 72 (1975), p. 59-61.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE. «Théologie, christologie, anthropologie», *La Documentation catholique*, no 1844 (1983), p. 123.

COMPAGNON, Antoine. *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

COMTE-SPONVILLE, André et Luc Ferry. *La Sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998.

CONCILE VATICAN II. *Constitution pastorale Gaudium et Spes sur l'Église dans le monde de ce temps* [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_ouncils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

CONCILE VATICAN II. *Déclaration sur la liberté religieuse* Dignitatis Humanae [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html>, (consulté le 30 juillet 2010).

CONCILE VATICAN II. *Constitution dogmatique Dei Verbum sur la révélation divine* [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

CONCILE VATICAN II. *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* Nostra Aetate [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

CONCILE VATICAN II. *Constitution dogmatique sur l'Église* Lumen Gentium [en ligne], <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. «Instruction sur la liberté chrétienne et la libération *Libertatis Conscientia*», 22 mars 1986, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 79 (1987), p. 554-599

CONWAY, John. *The Nazi Persecution of the Churches, 1933-1945*, London, Weidenfeld et Nicolson, 1968.

CONWAY, Martin. *Catholic Politics in Europe 1918-1945*, London; New York, Routledge, 2006.

COPPA, Frank J. *The Papacy, the Jews, and the Holocaust*, Washington, Catholic University of America Press, 2006.

CORM, Georges. *La Question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux, Duculot, 1969.

COTTIER, Georges-Marie. *Vous serez comme des dieux*, Paris, Parole et Silence, 2008.

COTTRET, Bernard. *La Révolution américaine. La Quête du bonheur 1763-1787*, Paris, Perrin, 2004.

COULET, Jean-Michel. «Le Saint-Siège dans les institutions et les conférences des Nations unies», dans Joël-Benoît d'Onorio, *La Diplomatie de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2000, p. 237-246.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*, Paris, Hachette, 1997.

CRANE, Richard Francis. *Passion of Israel. Jacques Maritain, Catholic Conscience, and the Holocaust*, Scranton, University of Scranton Press, 2010.

DABOSVILLE, Pierre. *Foi et culture dans l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard-Mame, 1979.

DAHAN, Gilbert. *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991.

DARCOS, Xavier. *L'État et les Églises. La Question laïque*, Paris, Odile Jacob, 2006.

DAVIDSON HUNTER, James. *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991.

DE CHARENTENAY, Pierre. «La Charte européenne et la laïcité», *Études*, tome 395 (septembre 2001), p.153-164.

DE HABSBOURG, Otto. «L'Âme européenne», *Politique internationale*, no 121 (automne 2008), p. 178.

DEL NOCE, Augusto. *L'Époque de la sécularisation*, Paris, Éditions des Syrtes, 2001.

DE LUBAC, Henri. *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1998.

DÉCLARATION D'INDÉPENDANCE AMÉRICAINE, 4 juillet 1776, (traduction de Thomas Jefferson), [en ligne] <http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/US_03.htm#1>, (consulté le 9 août 2010).

DÉCLARATION DES ÉVÊQUES FRANÇAIS, *La Documentation catholique*, no 2129, 7 janvier 1996, p. 45.

DELUMEAU, Jean. *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977.

DELWIT, Pascal (éd.). *Démocraties chrétiennes et conservatismes en Europe. Une nouvelle convergence?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003.

DENZLER, George. *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zurich, 2003.

DEVEDJIAN, Patrick. *À moi le ministère de la parole!*, Paris, Éditions de l'Archipel, 2006.

DIERKENS, Alain et Jean-Philippe Schreiber (éd.). *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006.

DIERKENS, Alain et Jacques Marx (éd.). *La Sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003.

DIERKENS, Alain (éd.). *Le Libéralisme religieux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992.

DIERKER, Wolfgang. *Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik, 1933-1941*, Paderborn, Schöningh Verlag, 2002.

DIETRICH, Donald J. *Christian Responses to the Holocaust. Moral and Ethical Issues*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003.

DIETRICH, Donald. *Catholic Citizens in the Third Reich*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1988.

DOBBELAERE, Karel. «Secularization. A multi-Dimensional Concept», *Current Sociology*, vol. 29, no 2 (été 1981), p. 3-193.

D'ONORIO, Joël-Benoît. «Dieu dans les Constitutions européennes. Pour un compromis communautaire», dans Élisabeth Montfort (dir.), *Dieu a-t-il sa place en Europe?*, Actes du Colloque *liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe unifiée*, 3 avril 2003, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004.

D'ONORIO, Joël-Benoît. «La Laïcité, la France et l'Europe», *Liberté politique*, no 24 (décembre 2003), p. 89.

D'ONORIO, Joël-Benoît. *La Diplomatie de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2000.

DREISBACH, Daniel L., Mark D. Hall et Jeffrey H. Morrison. *The Forgotten Founders on Religion and Public Life*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009.

DREISBACH, Daniel L. *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York, New York University Press, 2002.

- DUBOIS**, Marcel J. *Paradoxes et mystère d'Israël*, Paris, Parole et Silence, 1996.
- DUBOIS**, Marcel J. «Un regard chrétien sur l'Holocauste», *SIDIC, Revue du service international de documentation judéo-chrétienne*, vol. 7, no 2 (1974), p. 4-16.
- DUCOMTE**, Jean-Michel. *La Laïcité*, Toulouse, Milan, 2009.
- DUJARDIN**, Jean. *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris, Calman-Lévy, 2003.
- DUMONT**, Bernard. «Lire Del Noce», dans *Del Noce, interprète du XX^e siècle*, Paris, Catholica, 2002, p. 32.
- DUMONT**, Louis. *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- DUPEUX**, Louis (dir.). *La «Révolution conservatrice» dans l'Allemagne de Weimar*, Paris, Kimé, 1992.
- DUPEUX**, Louis. «“Révolution conservatrice” et hitlérisme. Essai sur la nature de l'hitlérisme», dans *La «Révolution conservatrice» dans l'Allemagne de Weimar*, Paris, Kimé, 1992.
- DUPUY**, Bernard. *Juifs et chrétiens. Un vis-à-vis permanent*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1988.
- DURAND-PRINBORGNE**, Claude. *La Laïcité*, Paris, Dalloz, 2004.
- ELLIS**, Joseph J. *Founding Brothers. The Revolutionary Generation*, New York, Vintage Books, 2002.
- ELLIS**, Joseph J. *American Sphinx. The Character of Thomas Jefferson*, New York, Vintage Books, 1998.
- ELLUL**, Jacques. *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Paris, Arléa, 1999.
- EMBERLY**, Peter et Barry Cooper, (éd.). *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin*, University Park, Pa., Pennsylvania State University Press, 1993.
- ERTEL**, Rachel. *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*, Paris, Seuil, 1993.

ESLIN, Jean-Claude. *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999.

EVANS, Richard J. «Nazism, Christianity and Political Religion: A Debate», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1 (2007), p. 7.

FACKENHEIM, Emil. *Penser après Auschwitz*, Paris, Cerf, 1986.

FACKENHEIM, Emil. *La Présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, New York, Verdier, 1980.

FACKENHEIM, Emil. *The Jewish Return into History. Reflections in the age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York, Schocken Books, 1978.

FATH, Sébastien. *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

FEINGOLD, Henry L. «How unique is the Holocaust?», dans Alex Grobman et Daniel Landes (éds.), *Genocide. Critical Issues of the Holocaust*, Los Angeles, Simon Wiesenthal Center, 1983, p. 399-400.

FERGUSON, Thomas P. *Catholic and American. The Political Theology of John Courtney Murray*, Kansas City, Sheed et Ward, 1993.

FEST, Joachim. *La Résistance allemande à Hitler*, Paris, Perrin, 2009.

FEST, Joachim. *Les Maîtres du IIIe Reich*, Paris, Grasset, 1965.

FINKELSTEIN, Norman G. *L'Industrie de l'Holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des juifs*, Paris, La Fabrique, 2001.

FINKIELKRAUT, Alain. «Voiles. La Sainte alliance des clergés», *Le Monde*, 25 octobre 1989, p. 2.

FINKIELKRAUT, Alain. *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

FLEISCHNER, Eva (éd.). *Auschwitz. Beginning of a New Era. Reflections on the Holocaust*, New York, KTAV Publishing House, 1977.

FOESSEL, Michaël, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes (dir.). *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

FOUREST, Caroline et Fiammetta Venner. *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

FRANCO, Massimo. *Parallel Empires. The Vatican and the United States. Two Centuries of Alliance and Conflict*, New York, Doubleday, 2008.

FRANZ, Michael. *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992.

FRIEDLÄNDER, Saul. *Les Années de persécution. L'Allemagne nazie et les Juifs 1933-1939*, Paris, Seuil, 2008.

FRIEDMANN, Menahem. «Les Haredim et la Shoah», *Pardès*, nos 9-10 (1989), p. 148-177.

FROHNEN, Bruce, Jeremy Beer and Jeffrey O. Nelson (éd.). *American Conservatism. An Encyclopedia*, Wilmington, Del, Isi Books, 2006.

FRYMER-KENSKY, Tikva (dir.). *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000.

FURET, François et Ernst Nolte. *Fascisme et communisme*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

FURET, François. *La Révolution. Tome 1. De Turgot à Napoléon (1770-1814)*, Paris, Hachette Littératures, 1988.

FURET, François. *La Révolution. Tome 2. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, Paris, Hachette Littératures, 1988.

FURET, François. *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

GAILUS, Manfred. «A Strange Obsession with Nazi Christianity. A Critical Comment on Richard Steigmann-Gall's *The Holy Reich*», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1 (2007).

GAUCHET, Marcel. Entrevue accordée à Michel Cool, *Témoignage chrétien*, no 2949, 18 janvier 2001, p. 6.

GAUCHET, Marcel. *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

GENTILE, Emilio. *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005.

GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

GIBSON, Alan. *Interpreting the Founding. Guide to the Enduring Debate over the Origins and Foundations of the American Republic*, Kansas, University Press of Kansas, 2006.

GLASER, Herman. *The Cultural Roots of National Socialism*, London, Croom Helm, 1978.

GOBRY, Yvan. *Pie IX. Le Pape des tempêtes*, Paris, J. Picollec, 1999.

GOLDHAGEN, Daniel. *A Moral Reckoning. The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair*, New York, Alfred A. Knopf, 2002.

GONNEAUD, Didier. «Dans le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jésus», *NRT*, vol. 120, no 1 (1998), p. 18-31.

GONNET, Dominique. *La Liberté religieuse à Vatican II. La Contribution de John Courtney Murray*, Paris, Cerf, 1994.

GREENBERG, Irving. «Judaism and Christianity: Covenants of Redemption», dans Tikva Frymer-Kensky (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000.

GREENBERG, Irving. *La Nuée et le feu. Judaïsme, christianisme et modernité après l'Holocauste*, Paris, Cerf, 2000.

GRENZ, Stanley J. «Jesus as the *Imago Dei*. Image-of-God Christology and the Non-Linear Linearity of Theology», *JETS*, vol. 47, no 4 (décembre 2004), p. 617-28.

GRIECH-POLELLE, Beth. *Bishop von Galen. German Catholicism and National Socialism*, New Haven, Conn., 2002.

GUÉNON, René. *La Crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1973.

HAARSCHER, Guy. *La Laïcité*, Paris, PUF, 2008.

HAMANN, Brigitte. *Hitler's Vienna. A Dictator's Apprenticeship*, New York, Oxford University Press, 1999.

HAMBURGER, Philip. *Separation of Church and State*, London; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.

HAMILTON, Malcom B. *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, London, Routledge, 1995.

HAMMOND, Phillip (éd.). *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985.

HANISCH, Reinhold. «I Was Hitler's Buddy», *New Republic*, 12 avril 1939, p. 270-272.

HASTINGS, Derek. *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2010.

HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Livre de poche, 1994.

HEER, Friedrich. *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, Munich, 1968.

HEER, Friedrich. *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum*, Munich, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

HENDERSON, Nevile. *Failure of a Mission*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1940.

HESCHEL, Susannah. *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

HESEMANN, Michael. *Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*, Munich, 2004.

HERNDON, Jeffrey C. *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, Columbia, University of Missouri Press, 2007.

HERTZBERG, Arthur. *Les Origines de l'antisémitisme moderne*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004.

HEXHAM, Irving. «Inventing "Paganists". A close Reading of Richard Steigmann-Gall's *The Holy Reich*», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1, 2007.

HILBERG, Raul. *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 1997.

HILBERG, Raul. *La Politique de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1996.

HIMMELFARB, Gertrude. *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York, Alfred A. Knopf, 2004.

HIMMELFARB, Gertrude. *One Nation, Two Cultures. A Searching Examination of American Society in the Aftermath of Our Cultural Revolution*, New York, Vintage Books, 2001.

HIMMLER, Heinrich. *Discours secrets*, Paris, Gallimard, 1978.

HIPPOLYTE, Simon. «Peut-on nier l'héritage religieux de l'Europe ?», *Le Monde*, 14 octobre 2000, p. 21.

HITLER, Adolf. *Libres Propos sur la guerre et la paix*, recueillis sur l'ordre de Martin Bormann, préface de Robert d'Harcourt, Paris, Flammarion, 1954.

HITLER, Adolf. *Mein Kampf*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1934.

HOESS, Rudolf. *Le Commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 1995.

HOLLOWAY, Carson. *John Paul II and the Challenge of Liberal Modernity*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2008.

HUNTINGTON, Samuel P. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon et Schuster, 2004.

HUSSON, Édouard. *Comprendre Hitler et la Shoah. Les historiens de la république fédérale allemande et l'identité allemande depuis 1949*, Paris, PUF, 2000.

ISAAC, Jules. *L'Enseignement du mépris*, Paris, Fasquelle, 1962.

ISAAC, Jules. *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?*, Paris, Fasquelle, 1960.

ISAAC, Jules. *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1956.

ISAAC, Jules. *Jésus et Israël*, Paris, Fasquelle, 1946.

ISAMBERT, François-André. «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, no 17 (1976), p. 573-589.

JÄCKEL, Eberhard. *Hitler idéologue*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

JACOBS, Steven L. *Contemporary Christian Religious Responses to the Shoah*, Maryland, Rowman et Littlefield, 1993.

JEAN XXIII. *Pacem in Terris : lettre encyclique sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*, 1963 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_fr.html>, (consulté le 9 août 2010).

JEAN-PAUL II. *Mémoire et identité. Conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, Flammarion, 2005.

JEAN-PAUL II. *Mon livre de méditations*, Paris, Rocher, 2004.

JEAN-PAUL II. *Osservatore Romano*, 11 janvier 2001.

JEAN-PAUL II. *Visite du pape Jean-Paul II au mausolée de Yad Vashem à Jérusalem*, 23 mars 2000 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_yad-vashem-mausoleum_fr.html>, (consulté le 30 juillet 2010).

JEAN-PAUL II. *Foi et raison : lettre encyclique Fides et Ratio du souverain pontife Jean-Paul II sur les rapports entre foi et raison*, 1998 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_fr>, (consulté le 28 janvier 2010).

JEAN-PAUL II. «Discours au symposium sur les racines de l'antijudaïsme», *La Documentation catholique*, 31 octobre 1997, no 84, p. 1003.

JEAN-PAUL II. *La Documentation catholique*, 7 décembre 1997, no 2171.

JEAN-PAUL II. *Evangelium Vitae : lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II, aux évêques, aux presbytres et aux diacres, aux religieux et aux religieuses, aux fidèles laïcs et à toutes les personnes de bonne volonté sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, Paris, Médiaspaul; Vatican, Libreria ed. Vaticana, 1995.

JEAN-PAUL II. *La Splendeur de la Vérité, sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*, Montréal, Paulines, 1993.

JEAN-PAUL II. *Le Centenaire de Rerum Novarum. L'Enseignement social de l'Église. Lettre encyclique Centesimus Annus de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 1991.

JEAN-PAUL II. «Message pour la Journée de la Paix», *La Documentation catholique*, 8 décembre 1987, p. 1.

JEAN-PAUL II. *L'Osservatore Romano*, éd. française, 14 juillet 1987.

JEAN-PAUL II. «Allocution à la synagogue de Rome», *La Documentation catholique*, 13 avril 1986, no 1917, p. 433.

JEAN-PAUL II. *Libertatis Conscientia* [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html>, (consulté le 29 juillet 2010).

JEAN-PAUL II. *Lettre aux Évêques du Mexique*, 10 décembre 1980.

JEAN-PAUL II. *L'Osservatore Romano*, 22 juin 1979.

JEAN-PAUL II. «Audience du 14 novembre 1979».

JEAN-PAUL II. *Discours*, Philadelphie, 3 octobre 1980.

JEFFERSON, Thomas. «Notes on Virginia, Query XVIII», dans Merrill D. Peterson (éd.), *Thomas Jefferson. Writings*, New York, Literary Classics of the United States, 1984.

JENKINS, Philip. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007.

JONAS, Hans. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages, 1994.

JOSPIN, Lionel. «Une lettre du premier ministre», *Le Figaro*, 30 juillet 2001, p. 9.

JOURNET, Charles. *Les Sept Paroles du Christ en croix*, Paris, Seuil, 1952.

JOURNET, Charles. *Destinées d'Israël. À propos de Salut par les Juifs*, Paris, Eglhoff, 1945.

KAISER, Wolfram. *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2007.

KANT, Emmanuel. *Œuvres philosophiques, tome II*, Paris, Gallimard, 1985.

KENNEDY TOWNSEND, Kathleen. *Failing America's Faithful. How Today's Churches Are Mixing God with Politics and Losing Their Way*, New York, Warner Books, 2007.

KERSHAW, Ian. *Hitler. 1889-1936*, Paris, Flammarion, 2001.

KÖHLER, Joachim. *Wagner's Hitler. The Prophet and his Disciple*, Malden, Polity Press, 2001.

KOHN, Hans. *The Intellectual Roots of National Socialism*, Cambridge, Massachusetts, 1938.

KRAUS, Ota et Erich Kulka. *The Death Factory. Document on Auschwitz*, Oxford; New York, Pergamon Press, 1966.

KRIEG, Robert A. *Catholic Theologians in Nazi Germany*, New York, Continuum, 2004.

KUBICEK, August. *Adolf Hitler, mein Jugendfreund*, Graz, 1953.

KURU, Ahmet. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2009.

LACOCQUE, André. «Martin Buber. De l'individu à la personne», dans *Martin Buber. L'Homme et le philosophe*, introduction par Robert Weltsch, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1968.

LACORNE, Denis. *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, 2007.

LACTANCE. *De Institutionibus divinis*, Paris, Cerf, 1973.

LADARIA, Luis F. «L'Homme créé à l'image de Dieu», dans Bernard Sesboué (dir.), *Histoire des dogmes, tome II. L'homme et son salut*, Paris, Desclée, 1995, p. 145.

LALOUETTE, Jacqueline. *La Séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

LALOUETTE, Jacqueline. *La République anticléricale XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 2002.

LANFRANCHI, Marie-Pierre. «L'Accord fondamental du 30 décembre 1993 signé entre le Saint-Siège et Israël», *Annuaire français de droit international*, vol. 40 (1994), p. 326-355.

LANZMANN, Claude. *Shoah*, Paris, Gallimard, 1985.

LÄPPLE, Alfred. *Adolf Hitler. Psychogramm einer katholischen Kindheit*, Stein am Rhein, 2001.

LARMORE, Charles. *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

LAURIER, Wilfrid. «Le Libéralisme politique», discours prononcé le 26 juin 1877, reproduit dans Yvan Lamonde et Claude Corbo, *Le Rouge et le bleu. Une anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 237-259.

LEFORT, Claude. «Permanence du théologico-politique ?», dans *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, 1986, p. 251-300.

LÉON XIII. *Libertas Praestantissimum : lettre encyclique sur la liberté humaine*, [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_fr.html>, (consulté le 29 janvier 2010).

LEPENIES, Wolf. *The Seduction of Culture in German History*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

LEVI, Primo. *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987.

LÉVY, Bernard-Henri. *American Vertigo*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2006.

LINKER, Damon. *The Theocons. Secular America Under Siege*, New York, Anchor Books, 2007.

LORRAIN, Pierre. *La Fin tragique des Romanov*, Paris, Bartillat, 2005.

LOVSKY, Fadiey. *Le Royaume divisé, juifs et chrétiens*, Paris, Saint-Paul, 1987.

LOVSKY, Fadiey. *La Déchirure de l'absence. Essai sur les rapports de l'Église du Christ et du peuple d'Israël*, Paris, Calmann, 1971.

LOVSKY, Fadiey. *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, Albin Michel, 1955.

LÖWITH, Karl. *Histoire et salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

LÖWY, Michael et Robert Sayre. *Révolte et mélancolie. Le Romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

LÖWY, Michael. *Rédemption et utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.

LUSTIGER, Jean-Marie. *La Promesse*, Paris, Parole et silence, 2002.

LUSTIGER, Jean-Marie. «Singularité de la Shoah», *Études*, no 3881 (janvier 1998), p. 73-79.

LUSTIGER, Jean-Marie. «“Let my people go”», Conférence à l’université de Yale le 2 novembre 1992», *NRT*, no 115 (1993), p. 481-495.

LUSTIGER, Jean-Marie. *Le Choix de Dieu*, Paris, Librairie générale française, 1989.

MACLURE, Jocelyn et Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.

MADDOX, Graham. *Religion and the Rise of Democracy*, Londres; New York, Routledge, 1996.

MADELIN, Henri. «La liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l’intelligence de la Déclaration “*Dignitatis Humanae Personae*”», *NRT*, no 107 (1975), p. 122.

MADISON, James. *The Papers of James Madison*, édités par Robert A. Rutland, vol. 9, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

MAIER, Charles S. *The Unmasterable Past. History, Holocaust, and German National Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

MAIER, Hans. «Political Religion. A Concept and Its Limitations», *Totalitarian Movements and Political Religions*, no 8, 2007.

MAIER, Hans (éd.). *Totalitarianism and Political Religions. Concepts for the Comparison of Dictatorships*, New York, Routledge, 2004.

MANFRED, Görg et Michael Langer. *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg, F. Pustet, 1997.

MARGIOTTA BROGLIO, Francesco. «La Constitution européenne et la laïcité», dans *Laïcité et sécularisation dans l’Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2006.

MARITAIN, Jacques. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 2000.

MARITAIN, Jacques. *Le Mystère d'Israël et autres essais*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

MAURIAC, François. *Bloc-notes*, Paris, Flammarion, 1958.

MAYER, Arno. *La Solution finale dans l'histoire*, Paris, La Découverte, 1990.

MCLEOD, Hugh. *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, London, McMillan, 2000.

MEIER, Christian. *La Naissance du politique*, Paris, Gallimard, 1995.

MEIER, Christian. *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1984.

MÉNY, Yves. «L'Europe, Dieu et les Turcs...», *Le Monde*, 15 novembre 2002, p. 14.

MESSNER, Johannes. *Dollfuss. An Austrian Patriot*, Norfolk, Gates of Vienna Books, 2004.

METZ, Johann B. «En face des juifs. La Théologie chrétienne après Auschwitz», *Concilium*, vol. 195 (1984), p. 45-56.

MICHMAN, Dan. *Pour une historiographie de la Shoah. Conceptualisations, terminologie, définitions et problèmes fondamentaux*, Paris, In press, 2001.

MICHMAN, Dan. «Quelques réflexions sur l'attitude des juifs religieux dans la Shoah», *La revue Sens. Les juifs religieux et la Shoah* (mai 1994), p. 195-196.

MICKLETHWAIT, John et Adrian Wooldridge. *The Right Nation. Conservative Power in America*, New York, Penguin Press, 2004.

MINNERATH, Roland. *Le Droit de l'Église à la liberté du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982.

MONOD, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, J. Vrin, 2002.

MONTFORT, Élisabeth (dir.). *Dieu a-t-il sa place en Europe?*, Actes du Colloque *liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe unifiée*, 3 avril 2003, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004.

MOORE, James. «Re-envisioning Christianity. A New Era in Christian Theological Interpretation of Christian Texts», *Cross-currents*, vol. 50, no 4 (2000), p. 437-447.

MORRISSEY, Michael P. *Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame, IN., University of Notre Dame Press, 1994.

MOSSE, George. *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, H. Fertig, 1961.

MURRAY, John Courtney. *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Lanham, Md., Rowman et Littlefield, 2005.

MURRAY, John Courtney. *Religious Liberty. Catholic Struggles with Pluralism*, Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1993.

MURRAY, John Courtney. «Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse», dans J. Hamer et Y. Congar (dir.), *La Liberté Religieuse. Déclaration Dignitatis Humanae Personae*, Paris, Cerf, 1967.

MUSSNER, Franz. *Traité sur les juifs*, Paris, Cerf, 1981.

NEMO, Philippe. *Les Deux Républiques françaises*, Paris, PUF, 2008.

NEMO, Philippe. *Qu'est-ce que l'Occident?*, Paris, PUF, 2004.

NEUHAUS, Richard J. *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

NEUMANN, Franz. *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, Paris, Payot, 1987.

NEUSNER, Jacob. *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Cerf, 1986.

NICOLET, Claude. *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *La Volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1978.

NIPPERDEY, Thomas. *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

NOLTE, Ernst. *Les Fondements historiques du national-socialisme*, Paris, Le Rocher, 2002.

NORRIS, Pippa et Ronald Inglehart. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

NOUSS, Alexis. *La modernité*, Paris, PUF, 1995.

NOVAK, David. *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

NOVAK, David. «Mitsvah», dans Tikva Frymer-Kensky (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colo., Oxford Westview Press, 2000, p. 116.

NOVAK, David. *Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification*, New York, Oxford University Press, 1989.

NOVICK, Peter. *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1999.

OCHS, Peter et David Sandmel. «Christianity in Jewish terms. A project to redefine the relationship», *Cross-currents*, vol. 50, no 4 (2000), p. 448-457.

OCHS, Peter. «Jewish and Christian Theology», dans *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

OGORRECK, Ralf. *Les Einsatzgruppen. Les groupes d'intervention et la «genèse de la solution finale»*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.

ORMIÈRES, Jean-Louis. *L'Europe désenchantée. La fin de l'Europe chrétienne? France, Belgique, Espagne, Italie, Portugal*, Paris, Éditions Fayard, 2005.

LOUDIN, Bernard. *Aristide Briand*, Paris, Perrin, 2004.

PATOCKA, Jan. *L'Europe après l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 2007.

PAWEL, Ernst. *Franz Kafka ou le cauchemar de la raison*, Paris, Seuil, 1988.

PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Gallimard, 2003.

PELLETIER, Denis. *Les Catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997.

PERA, Marcello et Joseph Ratzinger. *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*, New York, Basic Books, 2007.

PHAYER, Michael. *The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1945*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 2000.

PHILBRICK, Nathaniel. *Le Mayflower. L'Odyssée des Pères pèlerins et la naissance de l'Amérique*, Paris, JC Lattès, 2009.

PICKER, Henry et Gerhard Ritter (éd.). *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941-1942*, Bonn, 1951.

PIE IX. «Allocution *Maxima quidem*», 9 juin 1862.

PIE X. *Pascendi Dominici Gregis : lettre encyclique sur les erreurs du modernisme*, 1907 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.html>, (consulté le 9 août 2010).

PIE XI. *Divini Redemptoris : lettre encyclique sur le communisme athée*, 1937 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_fr.html>, (consulté le 9 août 2010).

PIE XI. *Mit Brennender Sorge : lettre encyclique sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire allemand*, 1937 [en ligne], <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html>, (consulté le 9 août 2010).

PIE XII. «Allocution *Ci riesce*», *Acta Apostolicae Sedis*, no 45 (1953), p. 802.

PIE XII. «Radiomessage de la Noël de 1944», *Acta Apostolicae Sedis*, no 37 (1945), p. 10-34.

PIE XII. «Radio message de la Noël 1942», *Acta Apostolicae Sedis*, no 35 (1943), p. 9-24.

PIPER, Ernst. «Steigmann-Gall, *The Holy Reich*», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1, p. 47-57.

POËTI, Martin. «Les États-Unis et la France, deux modernités rivales, deux laïcités fondatrices des droits fondamentaux», *Gregorianum*, vol. 89, no 3 (2008), p. 594-616.

POËTI, Martin. *Le Christianisme a-t-il engendré la modernité? Interprétation de Marcel Gauchet*, 2002, mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

POEWE, Karla. *New Religions and the Nazis*, New York, Routledge, 2005.

POIS, Robert A. *National Socialism and the Religion of Nature*, New York, St. Martin's Press, 1986.

POLIAKOV, Léon. *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955-1968.

POLLEFEYT, Didier. «Église et synagogue après la Shoah. De la substitution à la réconciliation et la coopération», *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 95, no 3 (2000), p. 570-594.

PORTIER, Philippe. *La Pensée de Jean-Paul II. La Critique du monde moderne*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2006.

POULAT, Émile. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, 1988.

POUPART, Paul. *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, Chambray-lès-Tours, CLD, 2001.

PRESCOTT, Andrew. «Laïcité et sécularisation en Grande-Bretagne», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 142.

RAFFARIN, Jean-Pierre. «N'ayons pas peur des religions!», entrevue réalisée par Jérôme Cordelier et Catherine Pégard, *Le Point*, no 1592, 21 mars 2003, p. 98.

RATZINGER, Joseph. «Conférence à Saint-Etienne de Caen», 5 juin 2004.

RATZINGER, Joseph. *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 2002 [en ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/document/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html>, (consulté le 9 août 2010).

RATZINGER, Joseph. *L'Unique alliance de Dieu et le pluralisme des religions*, Paris, Parole et Silence, 1999.

RAUSCHNING, Hermann. *Hitler m'a dit*, Paris, Hachette, 2005.

REDLES, David. *Hitler's Millennial Reich. Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New York, New York University Press, 2008.

RÉMOND, René. *Religion et société en Europe. La Sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles 1780-2000*, Paris, Seuil, 2001.

RENAUT, Alain et Alain Touraine. *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

RENAUT, Alain. *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

RENAUT, Alain et Lukas Sosoe. « Hannah Arendt et l'idée moderne du droit » dans *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991.

RIALS, Stéphane (éd.). *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988.

RISSMANN, Michael. *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators*, Zurich, 2001.

RITTNER, Carol et John K. ROTH. *Pope Pius XII and the Holocaust*, London, Leicester University Press, 2002.

RITTNER, Carol, Stephen D. Smith et Irena Steinfeldt (dir.). *The Holocaust and the Christian World. Reflections on the Past, Challenges for the Future*, Continuum Publishing Group, 2001.

RITTNER Carol et John K. Roth (éd.). *From the Unthinkable to the Unavoidable. American Christian and Jewish Scholars Encounter the Holocaust*, New York, Praeger, 1997.

RITTNER Carol et John K. Roth (éd.). *Memory Offended. The Auschwitz Convent Controversy*, New York, Praeger, 1991.

RIVERO, Jean. «Jean XXIII, 1881-1963», dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1995, p. 536-542.

RIVERO, Jean. «Pacem in Terris», dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, p. 536.

- ROBERT**, Jacques. *La Fin de la laïcité?*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- ROHKRÄMER**, Thomas. *A Single Communal Faith? The German Right from Conservatism to National Socialism*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2007.
- ROSANVALLON**, Pierre. *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.
- ROSENBAUM**, Alan. *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder, CO, Westview Press, 2009.
- ROSENBERG**, Alfred. *Le Mythe du XX^e siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, Paris, Avalon, 1986.
- ROSENZWEIG**, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982.
- ROUVILLOIS**, Frédéric. *L'Invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, Kimé, 1996.
- ROVIELLE**, Anne-Marie et Maurice Weyembergh. *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, J. Vrin, 1992.
- RUBENSTEIN**, Richard L. *After Auschwitz*, Indianapolis, Bobs-Merrill, 1968.
- RUFF**, Mark Edward. «The Nazis' *Religionspolitik*. An Assessment of Recent Literature», *Catholic Historical Review*, no 92 (2006), p. 252-267.
- SAFRANSKI**, Rüdiger. *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996.
- SARFATI**, Georges-Elia. *Le Vatican et la Shoah. Ou comment l'Église s'absout de son passé*, Paris, Berg, 2000.
- SARKOZY**, Nicolas. *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf, 2004.
- SAVON**, Hervé. «Présentation», dans Alain Dierkens (éd.), *Problèmes d'histoire des religions*, «Le Libéralisme religieux», vol. 3, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992, p. 7-13.
- SAWYER**, John F.A. *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SCATENA**, Silvia. «Liberté religieuse et modernité politique», *Raisons politiques*, no 4 (novembre 2001), p. 156-167.

SCHMITT, Carl. *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

SCHOEPS, Hans-Joachim. «Der Nationalsozialismus als verkappte Religion», *Eltheto* (1939), p. 93-98;

SCHOLEM, Gershom. *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

SCHOLEM, Gershom. *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

SCHÖNBORN, Christoph. «L'Homme créé par Dieu : le fondement de la dignité de l'homme», *Gregorianum*, vol. 65 (1984), p. 353.

SCHREIBER, Jean-Philippe. «La Laïcité dans tous ses États», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, p. 17

SCRUTON, Roger. *The Meaning of Conservatism*, South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2002.

SEMEN, Yves. *La Sexualité selon Jean-Paul II*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004.

SENNINGER, Gerhard. *Glaubenszeugen oder Versager? Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, St. Ottilien, 2003.

SESBOÛÉ, Bernard. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

SESBOÛÉ, Bernard. *Le Magistère à l'épreuve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

SÉVILLIA, Jean. *Quand les catholiques étaient hors la loi*, Paris, Perrin, 2006.

SHERRINGHAM, Marc. *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, 1992.

SHIFLETT, Dave. *Exodus. Why Americans Are Fleeing Liberal Churches for Conservative Christianity*, New York, Sentinel, 2005.

SHINER, Larry. «The Concept of Secularization in Empirical Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, no 6 (1967), p. 207-220.

SIGNER, Michael A. *Humanity at the Limit. The Impact of the Holocaust Experience on Jews and Christians*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. «L'époque de la sécularisation d'Augusto Del Noce», dans Del Noce interprète du XX^e siècle, *Catholica*, Paris, 2002, p. 166-167.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Sécularisation et religions politiques*, Paris-La Haye, Mouton, 1982.

SMOLAR, Alexander. «Les Juifs dans la mémoire polonaise», *Esprit*, no 8 (juin 1987), p. 16-17.

SOBOUL, Albert. *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

SPEER, Albert. *Inside the Third Reich*, New York, Macmillan, 1970.

SPICER, Kevin (éd.). *Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust*, Bloomington, Ind., 2007.

SPICER, Kevin. *Resisting the Third Reich. The Catholic Clergy in Hitler's Berlin*, DeKalb, Ill., 2004.

SPOTTS, Frederic. *Hitler and the Power of Aesthetics*, New York, Overlook Press, 2009.

STASI, Bernard. *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. Rapport au Président de la République remis le 11 décembre 2003* [en ligne], <<http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>>, (consulté le 9 août 2010).

STEIGMANN-GALL, Richard. «Christianity and the Nazi Movement. A Response», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 2, 2007.

STEIGMANN-GALL, Richard. *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, New York, Cambridge University Press, 2005.

STEIGMANN-GALL, Richard. «Nazism and the Revival of Political Religion Theory», *Totalitarian Movements and Political Religions*, no 5 (2004), p. 376-396.

STEIGMANN-GALL, Richard. «Was National Socialism a Political Religion or a Religious Politics?», dans Michael Geyer et Hartmut Lehmann, *Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen, 2004, p. 386-408.

STEINER, George. *Errata. Récit d'une pensée*, Paris, Gallimard, 1998.

STEINER, George. «La Longue Vie de la métaphore. Une approche de la Shoah», *L'Écrit du temps. La folie de l'histoire*, nos 14-15 (été-automne 1987).

STEINER, George. *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Seuil, 1973.

STERN, Fritz. *Politique et désespoir. Les Ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhittérienne*, Paris, Armand Colin, 1990.

STOWERS, Stanley. «The Concepts of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism», *Journal of Contemporary History*, vol. 42, no 1, 2007, p. 9-24.

STROHM, Harald. *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

STRAUSS, Leo. *La Philosophie politique de Hobbes*, Belin, 1991.

STRAUSS, Léo. *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

SUCHECKY, Bernard. «The Christianization of Shoah. The Carmel of Auschwitz, the Churches of Birkenau and Sobibor», *Esprit*, no 5, (mai 1989), p. 98-114.

TAL, Uriel. «Aspects of the Consecration of Politics in the Nazi Era», dans Otto D. Kulka et Paul R. Mendes-Flohr (éd.), *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, Jerusalem, Historical Society of Israel and Zalman Shazar Center for Jewish History, 1987.

TALMON, Jacob Leib. *The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston, Beacon Press, 1952.

TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

TARGUIEFF, Pierre-André. *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Paris, Berg International-Fayard, 2004.

TAYLOR, Charles. *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

TERTULLIEN. *Ad Scapulam*, Oxford, Clarendon Press, 1893.

THEILLIER, Damien. «L'Église et le libéralisme, un malentendu?», *Liberté politique*, no 37 (été 2007).

TAXACHER, Gregor. *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloch, Chr. Kaiser, 1998.

TERNON, Yves. «L'Unicité du génocide juif», *Études*, vol. 369, no 4 (octobre 1988).

TINCQ, Henri. «Le Lobby pro-religieux se heurte à de fortes résistances laïques», *Le Monde*, 28 février 2003, p. 5.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont, 1986.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

TOINET, Paul. *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001.

TRAVERSO, Enzo. *Les Juifs et l'Allemagne. De la «symbiose judéo-allemande» à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte, 1992.

TRINGALI, Massimo. «1968, ou l'avènement de "l'époque de la sécularisation"», dans Bernard Dumont (dir.), *Del Noce, interprète du XX^e siècle*, Paris, Catholica, 2002.

TROELTSCH, Ernst. *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

TSCHANNEN, Olivier. «The Secularization Paradigm. A Systematization», *Journal for the Scientific Study of Religion*, no 30 (1991), p. 395-415.

TULARD, Jean. *La France de la Révolution et de l'Empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. *Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics* [en ligne], 1998, <<http://www.usccb.org/prolife/gospel.shtml>>, (consulté le 13 août 2010).

VAN BUREN, Paul M. *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 3*, San Francisco, Harper et Row, 1988.

VAN BUREN, Paul M. *A Christian Theology of the People Israel. A Theology of the Jewish-Christian Reality*, New York, Seabury Press, 1983.

VAN BUREN, Paul M. *Discerning the Way. A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 2*, New York, Seabury Press, 1980.

VAN KLEY, Dale K. *Les Origines religieuses de la Révolution française. 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002.

VARGA, Lucie. «La Genèse du national-socialisme», *Annales d'histoire économique et sociale*, no 9 (1937), p. 529-546.

VIDAL, Marie. *Un Juif nommé Jésus. Une lecture de l'Évangile à la lumière de la Torah*, Paris, Albin Michel, 2000.

VOEGELIN, Eric. *Les Religions politiques*, Paris, Cerf, 1994.

VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

VON SPEYR, Adrienne. *Jean. Naissance de l'Église*, tome 1, Paris, Lethielleux, 1985.

VOVELLE, Michel. *La Chute de la monarchie, 1787-1992*, Paris, Seuil, 1999.

WASHINGTON, George. *The Writings of George Washington, 1744-1799*, Washington, U. S. Government Printing Office, 1931-1944.

WEBB, Eugene. *Eric Voegelin. Philosopher of History*, Seattle, University of Washington Press, 1981.

WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

WEIGEL, George. *Le Cube et la cathédrale. L'Europe, l'Amérique et la politique avec ou sans Dieu*, Paris, Table ronde, 2005.

WEIGEL, George. *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*, Paris, JC Lattès, 1999.

WEIGEL, George. *The Final Revolution. The Resistance Church and the Collapse of Communism*, New York, Oxford University Press, 1992.

WEIL, Patrick (dir.). *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2007.

WEILER, Joseph H. H. *Un'Europa Cristiana. Un Saggio Esplorativo*, Milan, Bibliotheca Universale Rizzoli, 2003.

WEILER, Joseph H.H. Entretien accordé à la revue italienne *Tracce*, juillet-août 2003, p. 25.

WIESEL, Elie. *La Nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

WILLAIME, Jean-Paul. «Culture, religions, laïcités. Divergences et convergences des modèles nationaux», dans Alain Bergounioux, Pascal Cauchy, Jean-François Sirinelli et Laurent Wirth (éd.), «Faire» des Européens?» *L'Europe dans l'enseignement de l'histoire, de la géographie et de l'éducation civique*, Paris, Delagrave, 2006, p. 69-82.

WILLAIME, Jean-Paul. «Séparation et coopération Églises-État en Allemagne», dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 90-91.

WILLAIME, Jean-Paul. «L'Union européenne est-elle laïque?», dans Jean Baubérot et Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005, p. 338-351.

WILLAIME, Jean-Paul. *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. *La Laïcité à l'Épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. «La religion civile à la française et ses métamorphoses», *Social Compass*, vol. 40, no 4 (1993), p. 571-580.

WILSON, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

WINOCK, Michel. *1789, l'année sans pareille*, Paris, Perrin, 2004.

WINOCK, Michel. *La Belle Époque. La France de 1900 à 1914*, Paris, Perrin, 2002.

WISTRICH, Robert S. *Hitler, l'Europe et la Shoah*, Paris, Albin Michel, 2005.

WISTRICH, Robert S. «The Vatican and the Shoah. Roman Catholic Rapprochement, Reconciliation and Redefinition Regarding Christian/Jewish Relations and the Holocaust», *Modern Judaism*, vol. 21, no 2 (mai 2001), p. 83-107.

WITHAM, Larry. *A City Upon a Hill. How Sermons Changed the Course of American History*, New York, Harper Collins, 2007.

WITTE, John. *Religion and the American Constitutional Experiment*, Boulder Colo., Westview Press, 2005.

ZOLLER, Élisabeth (dir.). *La Conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005.

ZORGBIBE, Charles. *Mirabeau*, Paris, Éditions de Fallois, 2008.

ZUBRZYCKI, Geneviève. *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, The University of Chicago Press, 2006.

ZUCKERT, Michael P. *The Natural Rights Republic. Studies in the Foundation of the American Political Tradition*, Notre Dame IN., University of Notre Dame Press, 1996.

ZWEIG, Stefan. *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un européen*, Paris, Belfond, 1993.

