

JOËL SEBBAN
Université Paris 1- Panthéon Sorbonne

La genèse de la « morale judéo-chrétienne »

Étude sur l'origine d'une expression dans le monde intellectuel français

L'expression « morale judéo-chrétienne » est depuis quelques décennies très largement employée mais est rarement définie de manière précise. Cette étude tente de retracer l'origine de cette notion depuis l'invention au début du XIX^e siècle du terme de « judéo-christianisme » au sein de l'exégèse biblique allemande. À partir des années 1880, des penseurs français éminents commencent à parler de « morale judéo-chrétienne » : celle-ci devient, pour les uns, la morale de la culpabilité et de l'interdiction, et pour les autres, le socle des valeurs de la tradition libérale. L'histoire de cette notion permet alors d'éclairer sous un jour nouveau les rapports entre le monde intellectuel et le fait religieux à l'ère de la sécularisation.

The genesis of “Judeo-Christian morality” A study of the origin of an expression in French intellectual world

For some decades, the term “Judeo-Christian morality” has been widely used but is rarely defined with precision. This study attempts to find the origin of this concept since the invention of the term “Judeo-Christianity” in the early nineteenth century by German theologians. From the 1880s, prominent French thinkers began to talk of “Judeo-Christian morality” : for some authors, it becomes the source of the feeling of guilt, and for others, the basis of liberal values. Thus, the history of this concept throws some new light on the question of the relationship between the intellectual world and the religion in the era of secularization.

L'expression de « morale judéo-chrétienne » est aujourd'hui largement contestée dans le monde universitaire, et plus encore dans les milieux juifs conservateurs. Dès 1968, le philosophe Yeshayahou Leibowitz dénonçait, au sein du jeune État d'Israël, l'absurdité d'un tel concept, le christianisme se fondant, à ses yeux, sur la négation de la foi ancienne¹. De façon plus modérée, Shmuel Trigano met davantage en valeur le différend judéo-chrétien que l'héritage commun, en premier lieu sur un plan scripturaire : il rappelle que le canon chrétien, catholique et protestant, a modifié l'intégrité même du canon hébraïque². Si le *Tanakh*³ s'achève sur l'annonce de l'érection du second Temple par le « Messie » Cyrus, l'Ancien Testament laisse le dernier mot au prophète Malachie qui augure la venue du prophète réconciliant les fils avec les pères. Les quelques « corrections » sémantiques que l'on a pu envisager semblent impuissantes à combler cet écart : ainsi, des exégètes chrétiens tentent d'imposer l'expression de « premier Testament » à la place d'Ancien Testament⁴ (à la manière de l'expression de « peuples premiers » qui a succédé à celle de « peuples primitifs »). Il reste que le second terme ne peut pas davantage être accepté par la tradition juive que le premier. Le judaïsme n'est ni ancien, ni testament, disait Martin Buber. La Bible juive est déjà close en ses deux livres, non l'Ancien et le Nouveau Testament, mais la Bible écrite et la Bible orale⁵.

1. Yeshayahou Leibowitz, « Sur le prétendu « héritage judéo-chrétien commun » », article paru dans le quotidien israélien *Ha-Aretz* à l'automne 1968 et reproduit dans le dossier « L'héritage judéo-chrétien, mythe ou réalité ? », *Cités*, 2008/2, n° 34, p. 16-25.

2. Shmuel Trigano, « Le judéo-christianisme : considérations préliminaires », *Cités*, *op. cit.*, p. 27-36.

3. Le mot « Tanakh » est l'acronyme hébreu désignant les trois parties de la Bible hébraïque : la Torah (la Loi, contenue dans le Pentateuque), les Neviim (les Prophètes), les Ketouvim (les Écrits ou Hagiographes).

4. François-Xavier Amherdt, *Prêcher l'Ancien Testament : un défi herméneutique ?*, Luxembourg, Saint Paul, 2006, « Ancien ou Premier Testament ? », p. 41-51.

5. Le judaïsme rabbinique enseigne que la Torah fut transmise avec une tradition orale qui la complète : cette « loi orale » est à l'origine de la mise en forme des deux Talmuds (de Babylone et de Jérusalem).

La conception d'une morale entée sur une tradition judéo-chrétienne commune semble de plus en plus vide de sens. L'expression se généralise dans les années 1970, à la faveur de deux phénomènes. D'une part, la prise de conscience tardive de l'ampleur du génocide juif suscite un regain du dialogue interreligieux, dans le sillage du concile Vatican II⁶, et une plus grande reconnaissance de la part de l'antijudaïsme chrétien dans la naissance de l'antisémitisme racial contemporain. Javier Teixidor, professeur d'études sémitiques au Collège de France, n'hésite pas à affirmer que « si les chrétiens parlent de judéo-christianisme, c'est pour soulager leur conscience vis-à-vis des crimes commis en Europe »⁷. D'autre part, au même moment, la « révolution sexuelle » fait de la morale judéo-chrétienne la figure par excellence de l'interdit, suivant en cela une lecture freudienne de la religion⁸.

Nous ne chercherons pas ici à interroger la validité d'une telle expression mais à retracer sa genèse – sa généalogie, dirait Nietzsche – afin de montrer que la morale judéo-chrétienne ne tire pas sa fortune de l'après guerre : son émergence n'est pas contemporaine de la création de l'État d'Israël ou encore de l'institutionnalisation du dialogue judéo-chrétien. La « naissance » de la morale judéo-chrétienne est davantage à situer dans deux histoires confondues avec ce que nous appelons notre modernité. Une histoire *particulière* d'abord, celle de l'intégration des juifs dans des nations à majorité chrétienne. En effet, le mot « judéo-chrétien » se construit largement dans la confrontation avec des expressions plus péjoratives, celles d'« enjurement des sociétés modernes » ou encore de « judaïsation des sociétés chrétiennes ». En second lieu, une histoire *englobante* : celle de la construction très progressive d'un État laïque qui ne privilégie plus l'expression confessionnelle des religions mais n'abandonne pas pour autant la quête d'une unité morale dépassant la diversité des croyances. Nous

6. Sur l'essor du dialogue interreligieux après-guerre, cf. Pauline Berger Marx, *Les relations entre les juifs et les catholiques dans la France de l'après-guerre, 1945-1965*, thèse inédite de doctorat soutenue en 2006 à l'Université de Paris I, sous la direction d'André Kaspi.

7. Javier Teixidor, *Le judéo-christianisme*, Paris, Gallimard, 2006, p. 166.

8. Cette lecture se fonde en particulier sur les analyses de Freud dans *Totem et tabou* (1913) et sa suite logique *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939). On renverra à Francis Pasche, « Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne », *Revue française de psychanalyse*, Paris, PUF, 1959, p. 56-80.

ne nous intéresserons ici qu'aux nations européennes, à travers le cas de la France, premier pays, sur le Vieux Continent, à accorder l'émancipation aux juifs dès la fin du XVIII^e siècle⁹.

C'est dans les premières décennies du XIX^e siècle qu'est forgée la notion de « judéo-christianisme » dans le cadre de l'exégèse biblique allemande ; le vocable se transmet sous le second Empire dans la jeune science française indépendante des religions, dominée par la figure de Renan. La morale n'est pas encore dite « judéo-chrétienne » ; mais, le champ de la notion de « judéo-christianisme » s'étend. Elle s'enrichit d'une littérature, d'une symbolique, d'une doctrine propre. On en vient à parler de « révélation judéo-chrétienne ». S'impose peu à peu, dans la recherche universitaire, la thèse d'une filiation profonde entre le judaïsme antique et l'Église des origines.

Ce n'est qu'au tournant du siècle, moment d'avènement d'un long processus historique qui voit la réflexion morale dominer la réflexion théologique¹⁰, que l'éthique judéo-chrétienne cristallise les passions : morale de la culpabilité et de l'interdiction pour les uns – et l'œuvre de Nietzsche participe de cette remise en cause plus qu'elle n'en marque l'origine – morale fédératrice de la République nouvelle, garante de la tradition libérale pour les autres. Enfin, l'antisémitisme racial qui se greffe sur le vieil antijudaïsme chrétien impose de plus en plus aux chrétiens de redéfinir la nature des liens entre la tradition juive et la tradition chrétienne.

Au sortir de la première guerre mondiale, l'héritage judéo-chrétien est reconnu comme l'une des sources de la civilisation occidentale, au même titre que l'héritage gréco-romain. Ému par le tribut payé

9. Pour une étude de l'importance du concept de judéo-christianisme dans la construction de la nation américaine, cf. Patricia U. Bonomi, *Under the Cope of Heaven. Religion, Society and Politics in Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

10. Nous renvoyons au dossier de la revue *Romantisme* sur la question morale au XIX^e siècle (n° 142, 2008/4). Ce mouvement de renversement s'amorce dans l'Europe moderne : Michel de Certeau a ainsi montré comment du XVII^e au XVIII^e siècle, à la faveur de la division des Églises chrétiennes et de la montée en puissance de la « raison d'État », ce n'était plus la foi, mais la morale fondée en raison sur des valeurs d'utilité et de progrès qui est reconnue comme « universelle », alors que les religions devenaient « particulières » aux yeux de l'État et des philosophes (« Du système religieux à l'éthique des Lumières (17^e-18^e siècles). La formalité des pratiques », dans *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 2, 1972, p. 31-94, repris dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 153-212).

par la communauté juive à la guerre, Maurice Barrès reconnaît le judaïsme comme l'une des familles spirituelles de la France¹¹. La morale judéo-chrétienne est désormais définie classiquement comme la morale de l'obligation et du devoir. Mais, le changement considérable est l'adhésion de nombreux catholiques à la défense de la «civilisation judéo-chrétienne», rendue pressante par les sirènes de l'antisémitisme nazi. Il n'y a pas là qu'une conjonction d'intérêt : l'«union sacrée» contre l'antisémitisme accompagne une réflexion théologique profonde au sein de l'Église sur les origines juives du christianisme et une radicalisation du discours à l'égard du nazisme, qualifié de «néo-paganisme». C'est encore le vocabulaire d'un Jean-Marie Lustiger associant, cinquante ans plus tard, tout antisémite, à un païen, à un «goy» pour reprendre ses termes¹².

DU «JUDÉO-CHRISTIANISME» À LA «RÉVÉLATION JUDÉO-CHRÉTIENNE»

Le judéo-christianisme selon Baur et sa réception en France

On attribue généralement la paternité du concept de «judéo-christianisme» au théologien allemand Ferdinand Christian Baur, protestant libéral, disciple de Hegel et fondateur d'un influent courant d'exégèse biblique, l'«école de Tübingen»¹³. Baur utilise cette expression pour la première fois en 1831 dans un article consacré à l'étude de la première épître aux Corinthiens¹⁴. C'est

11. Maurice Barrès, *Les diverses familles spirituelles de la France*, Paris, Imprimerie Nationale, 1997, p. 71-78 (première publication dans *l'Écho de Paris*, octobre 1916, en ouvrage en 1917).

12. Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu*, Paris, Éd. de Falloix, 1987, p. 51.

13. Sur Baur et l'école de Tübingen, nous renvoyons à Douglas McCready, *Jesus Christ for the Modern World: the christology of the Catholic Tübingen School*, New York, Lang, 1991 ; Rudolf Reinhardt, *Tübinger Theologen und ihre Theologie: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen, Mohr, 1977.

14. Christian Baur, «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom», *Tübingen Zeitschrift für Theologie*, 1831, pt. 4, p. 61-206. Sur l'apparition du terme de judéo-christianisme dans l'exégèse biblique, nous renvoyons à Simon-Claude Mimouni, «Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIX^e siècle et du XX^e siècle», *Revue des Études Juives*, n° 151, 1992, p. 419-428 et surtout à Carsten Colpe, «Das Deutsche Wort 'Judenchristen' und ihm entsprechende historische Sachverhalte», dans *Gilgul*, édité par Shaul Shaked et alii, Leiden-New York, Brill, 1987, p. 57-68. Colpe souligne l'influence

en se plongeant en particulier dans le passage de 1 Corinthiens, 11-12 qui mentionne les divisions de l'Église de Corinthe entre les partisans de Paul et ceux de Pierre que Baur met en évidence l'existence au sein du christianisme naissant d'un conflit entre une Église judéo-chrétienne, dont le représentant est Pierre et une Église pagano-chrétienne, menée par l'apôtre Paul. Empruntant à Hegel sa philosophie de l'histoire, il démontre que le catholicisme romain du second siècle qui se place sous l'autorité de Pierre et de Paul n'est que la synthèse du judéo-christianisme pétrinien et du pagano-christianisme paulinien.

Le judéo-christianisme est défini de manière extrêmement négative : il est dépeint comme une simple transcription chrétienne du ritualisme rabbinique, l'Église de Pierre tenant à l'observance rigoureuse de la loi mosaïque, en particulier de la circoncision. Ce judéo-christianisme ne fournit aucune forme de spiritualité et de morale au christianisme naissant ; il n'est que la pesanteur culturelle attachée à la conscience chrétienne, contrainte de demeurer un temps dans les fanges du judaïsme. Baur ne voit pas en Paul le fondateur du christianisme ; l'apôtre a seulement su « mettre la conscience publique en possession de ce qui était contenu en réalité dans la pensée du Christ ». Ses écrits postérieurs révèlent un durcissement de ses positions : dans un article de 1841, il n'oppose plus que le particularisme des judéo-chrétiens à l'universalisme prêché par Paul. Dix ans plus tard, Baur voit le judéo-christianisme comme une hérésie inacceptable pour un dogme... qui ne prend pourtant corps, selon le même Baur, qu'à partir du second siècle¹⁵. Pressentant les dangers de sa théorie, le théologien allemand semble finalement quitter le champ historique et faire acte d'orthodoxie. Ses détracteurs mettaient notamment en cause sa vision dialectique de l'histoire du christianisme qui avait le tort d'ancrer indissolublement l'Église primitive dans son environnement juif.

de l'ouvrage du déiste anglais John Toland, *Le nazaréen ou le Christ des Gentils, des juifs ou des mahométans* (1713) sur Baur, dans lequel se dessine de manière encore très imprécise l'opposition entre une Église judéo-chrétienne et une Église de la Gentilité (sur ce sujet précis, cf. Francis Schmidt, « John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe », *Apocrypha 1*, 1990, p. 119-145).

15. Ferdinand C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Tübingen, 1841 ; *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1860.

En France, l'orthodoxie catholique comme l'orthodoxie protestante dénoncent la radicalité de la critique historique des Évangiles entreprise par Baur. Dans son journal *Revue chrétienne*, Edmond de Pressensé, l'un des plus vifs critiques du protestantisme libéral, juge que Baur attribue une trop grande importance au mouvement judéo-chrétien dans la naissance du christianisme. Sa lecture de Baur n'est pas historique mais théologique : le judéo-christianisme représente un péril incessant pour la chrétienté, celui de favoriser le formalisme et la piété légale aux dépens de l'esprit d'amour du Christ¹⁶. Pour la science biblique catholique, la condamnation est encore plus manifeste : dans son *Histoire universelle de l'Église catholique*, l'abbé Rohrbacher juge les thèses de Baur infondées. Aux yeux du théologien alsacien, Pierre n'était pas un judaïsant et Paul n'a jamais attaqué que les scribes pharisiens, nullement les apôtres¹⁷.

Malgré ces réticences, l'intuition fondamentale de Baur devient une idée courante dans l'exégèse critique du nouveau Testament. Le théologien luthérien Édouard Reuss contribue très largement à la diffuser dans le protestantisme libéral français ; plus encore, il cherche à renverser la vision négative du judéo-christianisme défendue par l'école de Tübingen. Dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* qui paraît en 1852, Reuss ne voit plus dans l'apôtre Pierre la figure dominante du judéo-christianisme ; il s'intéresse davantage à l'apôtre Jacques le Juste, frère de Jésus. L'Épître de Jacques lui semble être la manifestation parfaite de «l'esprit judéo-chrétien» : pas une ligne n'y dépasse le niveau de la Bible hébraïque, l'Épître témoigne de la rigueur du Dieu de

16. Edmond de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, Paris, Ch. Meyrueis, 1858, t.2, p. 373. Sur les développements de l'exégèse historico-critique de la Bible en France, nous renvoyons à François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique xv^e-xix^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, 318 p. et à Elian Cuvillier, «La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone» dans *Jésus de Nazareth : nouvelles approches d'une énigme* par Daniel Marguerat et alii, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 59-88.

17. René Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique, continuée jusqu'à nos jours par M. l'abbé Guillaume*, Paris, Letouzey et Ané, 1900 (1^{ere} édition 1882), t.2, p. 271. Sur l'exégèse catholique française de la Bible, on verra François Laplanche, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au xx^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006 et Yves-Marie Hilaire (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

l’Ancien Testament. Et Reuss ajoute : « nous reconnaissons là, sans attacher aucun blâme à ce mot, le caractère de la morale judéo-chrétienne »¹⁸. Jacques ne semble pas porter les idées « nouvelles et régénératrices de l’Évangile » qui affranchissent l’homme de la loi ancienne, mais dans le même temps, l’exaltation de la pauvreté et l’appel à la sortie du péché font de cet épître une « œuvre chrétienne, orthodoxe ». Reuss nous livre également une première critique de la notion de « judéo-christianisme », terme qu’il reconnaît être « à la mode » au-delà du cercle des érudits de la Bible. L’expression lui semble mal choisie : « le second élément dont elle se compose signifie au fond simplement la croyance en un Christ, et cette croyance n’est pas du tout étrangère au judaïsme, la combinaison de ces noms ne reçoit une valeur spéciale que par une interprétation purement conventionnelle »¹⁹. Néanmoins, pour Reuss, c’est avec raison que les théologiens protestants allemands ont redécouvert les racines juives du christianisme et cette Église judéo-chrétienne dont sont issus les mouvements ébionite et nazoréen jugés hérétiques par la catholicité.

Reuss élargit donc la notion de judéo-christianisme : celle-ci ne renvoie plus à un ritualisme désuet mais à la diversité des courants du judaïsme palestinien du premier siècle, en particulier à l’Église apocalyptique de Jérusalem menée par Jacques. Ce dernier appelait les chrétiens au plus grand dénûment pour préparer l’avènement du royaume de Dieu.

C’est qu’en effet la littérature dite judéo-chrétienne ne cesse de s’enrichir. L’école de Baur n’utilisait que le Nouveau Testament, en y ajoutant un apocryphe du Nouveau Testament, les écrits pseudo-clémentins. Mais, on voit reparaître au cours du XIX^e siècle un certain nombre de textes, antérieurs ou postérieurs au ministère de Jésus-Christ dont beaucoup appartiennent au genre apocalyptique né dans la Judée du premier et deuxième siècle avant Jésus-Christ, en particulier, le livre éthiopien d’Énoch²⁰.

18. Édouard Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au sens apostolique*, Paris-Strasbourg, Treuttel and Würtz, 1852, p. 377. Sur Reuss et son œuvre d’introduction de l’exégèse allemande dans le monde protestant francophone, cf. Jean-Marcel Vincent, *Leben und Werk des frühen Eduard Reuss, München, C. Kaiser, 1990*.

19. Édouard Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne, op. cit.*, p. 406.

20. Parmi l’abondante historiographie sur la littérature apocalyptique du judaïsme antique, nous renverrons seulement à l’article de synthèse de Jean Hadot,

Cette riche littérature constitue pour Ernest Renan, hébraïsant de renom et grand connaisseur de l'exégèse allemande, un matériel indispensable à la compréhension des origines du christianisme. Mieux que quiconque, Renan sut porter le regard de l'histoire universitaire des religions, encore balbutiante dans ces années 1860, vers la question des formes de continuité entre le judaïsme antique et le christianisme naissant.

La science française des religions et les origines juives du christianisme

L'influence de Renan sur sa génération et sur les générations postérieures, en particulier sur les hommes de la troisième République, est considérable²¹. Nietzsche comme Bergson, Bernard Lazare comme Charles Péguy, Jaurès comme Maurras, ont été durablement marqués par la lecture de Renan alors que la *Vie de Jésus* qui jouit dès sa parution en 1863 d'un large succès populaire suscite l'intérêt des savants pour l'étude historique des origines du christianisme²².

La position de Renan à l'égard du judaïsme est une question extrêmement complexe²³. Son analyse historique, positiviste dans sa méthode, Renan tenant à montrer que «la religion fondée par Jésus est la conséquence naturelle de ce qui l'a précédé»²⁴, coexiste avec une lecture raciale, exaltant la supériorité intellectuelle de

«Contestation socio-religieuse et apocalyptique dans le judéo-christianisme», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 24, 1967, p. 35-47 et à l'ouvrage classique de Marcel Simon et André Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, PUF, 1968, «Messianisme et apocalyptique», p. 65-68.

21. Nous renvoyons à la thèse de Maurice Gasnier, *La destinée posthume de Renan de 1892 à 1923 : essai sur une réception idéologique*, Brest, 1988, ex. dact.

22. La *Vie de Jésus* de Renan marque incontestablement un moment décisif dans le développement de l'exégèse historico-critique en France même si le retentissant succès littéraire de l'œuvre a nuí, un temps, à sa réception scientifique (Perrine Simon-Nahum, «Le scandale de la *Vie de Jésus* de Renan. Du succès littéraire comme mode d'échec de la science», *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007/1, p. 61-74; Idem, «Ernest Renan. Histoire du christianisme et histoire des religions», dans *De Renan à Marrou*, op. cit., p. 35-46).

23. Ce thème a été longuement traité dans Laudyce Rétat, *L'Israël de Renan*, Berne, Peter Lange, 2005, 208 p.

24. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy frères, 1863, p. 454.

l'aryanisme sur le sémitisme. Renan prend soin, par exemple, de préciser que Jésus, né dans cette « terre de passage et de mélange des peuples » qu'est la Galilée « était exempt de presque tous les défauts de sa race »²⁵. Nous tenterons ici simplement de montrer comment le grand orientaliste ancre définitivement dans l'exégèse critique française, et plus généralement dans le monde universitaire, la thèse d'une dépendance étroite entre le judaïsme et le christianisme antiques.

Lecteur de David Strauss²⁶ et de Christian Baur, Renan reprend les « directions si fécondes » impulsées par l'école de Tübingen²⁷. Dans sa *Vie de Jésus*, il oppose le christianisme « demi-juif » de Jacques au « christianisme universel » de Paul²⁸. Comme Reuss, Renan se plonge dans l'histoire des mouvements apocalyptiques judéo-chrétiens du premier siècle, en s'intéressant en particulier aux ébionites. Il voit dans cette communauté qui s'est astreint à une pauvreté volontaire, n'a pas érigé de culte divin autour de Jésus et exploite en commun les terres le véritable visage du christianisme égalitaire. L'orientaliste compare même les ébionites au grand Saint François d'Assise. Cet éloge suscite les foudres des apologistes catholiques²⁹. L'un des plus virulents détracteurs de la *Vie de Jésus*, l'abbé Charles Freppel, ironise : « je conçois la sympathie de Monsieur Renan pour les ébionites qui niaient comme lui la divinité de Jésus-Christ, mais les transformer en seuls et vrais représentants du christianisme primitif, c'est pousser la plaisanterie au-delà de toute limite »³⁰.

Renan présente Jésus comme un réformateur du judaïsme, non comme le « fils de Dieu » : « une telle idée était parfaitement étrangère à l'esprit juif », écrit-il. Ce Jésus, « homme incomparable », est d'abord un Juif, comme Socrate est d'abord un Grec : on ne peut

25. *Ibid.*, p. 158.

26. Selon Strauss, auteur d'une *Vie de Jésus* en 1835 qui scandalise l'Allemagne protestante, l'existence de Jésus ne serait qu'un mythe forgé à partir des prédictions juives de l'Ancien Testament. Sur la réception de Strauss en France, cf. Frank P. Bowman, *Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, 1987, p. 128-135.

27. Ernest Renan, *Journal des savants*, 1877, p. 13.

28. Ernest Renan, « Saint Paul et la fondation du christianisme », *Revue des deux mondes*, v.82, 1869, p. 898.

29. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, *op. cit.*, p. 189-191.

30. Charles Freppel, *Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan*, Paris, A. Bray, 1863, v.3, p. 86.

échapper à son siècle et à sa race. Néanmoins, rien n'est plus étranger à l'esprit de Renan que l'idée d'une morale commune à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le galiléen a su opposer au particularisme hébreu qui ne voyait un prochain que dans le frère l'universalisme chrétien, porteur de la tradition éthique de l'Occident : « dans le Christ évangélique, une partie mourra, c'est la forme locale et nationale, c'est le Juif, c'est le Galiléen ; mais une part restera : c'est le grand maître de la morale, c'est le juste persécuté, c'est celui qui a dit aux hommes : « Vous êtes fils d'un même père céleste. »³¹

La perception de Renan à l'égard du judaïsme se modifie après les années 1870. Durablement marqué par le conflit franco-prussien, Renan rejette toute prédominance de l'élément racial. Il s'en explique dans un débat public engagé avec David Strauss au cœur même de la guerre, en opposant nationalisme français et nationalisme allemand : « notre politique c'est la politique du droit des nations, la vôtre c'est la politique des races. Nous croyons que la nôtre vaut mieux »³². Renan modifie alors peu à peu son regard sur le judaïsme : auparavant simple creuset préparant la venue du christianisme, l'Ancien Testament est désormais perçu comme porteur d'une spiritualité et d'une morale qui ont nourri la pensée de Jésus. Dans *Marc Aurèle et la fin du monde antique* paru en 1881, Renan insiste plus encore sur l'apport hébreu du monothéisme, qu'il juge dévoyé par le développement dans l'Église catholique du culte des miracles et du culte des saints. Il faut désormais en revenir à l'idéal sémitique et rompre avec cet « esprit idolâtrique si cher aux races celtiques ». Renan conclut, à l'inverse de la *Vie de Jésus*, écrite près de vingt ans plus tôt : « Jésus est bien plus un grand juif qu'un grand homme, ses disciples ont fait de lui ce qu'il y a de plus anti-juif, un homme Dieu »³³.

Le judaïsme a fourni le dogme monothéiste au christianisme naissant mais également une éthique. Dans une conférence devant la Société des Études Juives en 1883, Renan célèbre les prophètes

31. Ernest Renan, *Études d'histoire religieuse, op. cit.*, p. 233.

32. Lettre adressée à David Strauss écrite à Paris le 15 septembre 1871 reproduite dans Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Press-Pocket (édité par Joël Roman), 1992, p. 157. Sur l'échange épistolaire entre Renan et Strauss, cf. Ruth Amossy, « Dialoguer au cœur du conflit ? Lettres ouvertes franco-allemandes, 1870/1914 », *Mots. Guerres et paix*, n° 17, nov. 2004, p. 25-38.

33. Ernest Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Calmann-Lévy, 1881, p. 349.

d'Israël qui ont affirmé le caractère sacré du lien entre morale et religion : « avec les Prophètes, la morale est entrée dans la religion ; la religion est devenue la morale ». L'orientaliste ne voit enfin dans le christianisme qu'un prolongement du message juif : « le christianisme, dis-je, n'était que la continuation de vos prophètes. La gloire du christianisme, c'est la gloire du judaïsme. Oui, le monde s'est fait juif en se convertissant aux lois de douceur et d'humanité prêchées par les disciples de Jésus »³⁴.

À vrai dire, le judaïsme dont parle Renan se réduit essentiellement à l'Ancien Testament, voire aux livres des prophètes. On entendra désormais traditionnellement la morale judéo-chrétienne, non pas comme une morale commune au judaïsme et au christianisme contemporain, le judaïsme s'étant construit au Moyen Age en premier lieu autour du Talmud, mais comme une morale née de l'Ancien Testament qui s'est épanouie dans le message des prophètes d'Israël et a trouvé son achèvement dans les Évangiles.

Si les tenants du judaïsme orthodoxe comme Élie Benamozegh fustigent cette vision du judaïsme et rappellent que la Torah est un code de lois autant qu'une morale³⁵, le judaïsme libéral privilégie également l'étude de la Bible à celle du Talmud. James Darmesteter, linguiste et ami proche de Renan, prône ainsi un retour au prophétisme biblique et à un judaïsme épuré du ritualisme talmudique³⁶. Dès la première moitié du XIX^e siècle, l'historien Joseph Salvador avait également cherché à retrouver dans la lecture de la Bible l'essence même du judaïsme³⁷. L'« hébraïsme » qu'il prônait se réduisait à

34. Ernest Renan, *Le judaïsme et le christianisme : identité originelle et séparation graduelle*, Paris, Calmann-Lévy, 1883, p. 24.

35. Élie Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne*, Paris, K. Kaufmann, 1867, p. 115. Sur la pensée du rabbin livournais, cf. Alessandro Guetta, « Philosophie et cabale dans la pensée d'Élie Benamozegh » dans *La Storia della filosofia ebraica, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia*, Cedam, Padova, 1993, p. 255-268.

36. James Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1892, 386 p. Sur Darmesteter et le « franco-judaïsme », cf. Michael Marrus, *The politics of assimilation*, Paris, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 185-186 et Aurélie Darbour, *James Darmesteter (1849-1894) : un prophète de la République contribuant à l'histoire de l'intégration des juifs en France*, 185 p. (mémoire de maîtrise sous la direction de Patrick Cabanel, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999).

37. Joseph Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris, Ponthieu, 1828. Nous renvoyons à ce sujet à Paula Hyman « Joseph Salvador : proto-zionist or apologist for assimilation? », *Jewish social studies*, n° 1, janvier 1972, p. 1-22 ; Michaël Graetz, *Les Juifs en France au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1989, p. 220-286 et Patrick Cabanel, « La République juive. Question religieuse et

deux articles de foi, en accord avec l'héritage libéral de la Révolution française: le monothéisme, établissant la fraternité des créatures humaines devant Dieu, et le messianisme, projetant l'avenir d'une société meilleure en ce monde-ci. Quant à la morale de Jésus, elle ne faisait que reprendre les commandements mosaïques et le message universaliste des prophètes, réprouvant les «incirconcis de cœur». Selon Salvador, l'intégration dans la société française exigeait une telle refonte de la doctrine et de la morale juive.

L'apport des philologues israélites et de la mythologie comparée

Les philologues israélites vont jouer un rôle crucial dans la reconnaissance des sources juives du christianisme³⁸. Ces derniers, souvent originaires d'Allemagne, à l'image de Michel Bréal, de Salomon Munk ou de James Darmesteter, participent de l'émergence de la mythologie comparée qui domine l'histoire des religions sous le Second Empire³⁹. Cette discipline cherche à éclairer l'origine de la religion en étudiant ses fondements mythiques, principalement par la philologie comparée. Dans la lignée des travaux de Friedrich Creuzer et de Friedrich Schlegel, les savants d'outre-Rhin s'étaient mis en quête d'une religion indo-européenne originelle qui plaçait la civilisation aryenne à la source d'une humanité chrétienne coupée de ses racines judaïques⁴⁰. Bréal et Darmesteter contribuent à donner à l'histoire française des religions une impulsion radicalement différente⁴¹: Bréal réfute la thèse d'une langue indo-européenne

prophétisme biblique en France au XIX^e siècle», dans *Les juifs et la ville* édité par Chantal Bordes-Benayoun (éd.), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 133-157.

38. Sur ce milieu intellectuel juif, cf. Perrine Simon-Nahum, *La cité investie. La « Science du Judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf, 1991.

39. Sur la naissance de l'histoire des religions, cf. Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet: un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999, 598 p.; François Laplanche, «L'histoire des religions en France au début du XX^e siècle», *Mélanges de l'École Française de Rome*, n° 111-2, 1999, p. 623-634.

40. En France, Joseph-Daniel Guigniaut encourage dès les années 1820 les rapprochements entre le brahmanisme et le christianisme, en traduisant les travaux de Creuzer, en particulier son ouvrage monumental *Religions de l'antiquité* (Paris, Treuttel et Würtz, 1825).

41. Perrine Simon-Nahum, «Les intellectuels juifs français et la philologie allemande: un débat scientifique et idéologique (1860-1914)», *Romantisme*, n° 21, 1991, p. 69-80.

originelle alors que Darmesteter, spécialiste de l'Iran ancien, nie l'existence d'un monothéisme antérieur au monothéisme hébraïque. Faisant pièce aux théoriciens de l'aryanisme qui érigeaient la religion des perses, le mazdéisme, en première religion monothéiste, il fixe l'origine de l'*Avesta*, livre sacré du mazdéisme, au III^e siècle après Jésus-Christ, longtemps après la révélation sinaïtique⁴². À ses yeux, le monothéisme ne peut être que d'inspiration « judéo-chrétienne ».

Par cette réflexion sur l'origine des religions, la mythologie comparée, sous l'impulsion de savants israélites, enrichit considérablement le champ d'étude du judéo-christianisme. Le judéo-christianisme ne renvoie plus seulement à la connaissance de l'Église primitive ; son domaine de recherche, riche d'une économie symbolique propre, remonte aux premiers temps de la conscience religieuse. Il est d'ailleurs significatif que le premier ouvrage français comportant en son titre le qualificatif « judéo-chrétien » soit écrit de la main d'un philologue : le comte de Charencey, pionnier des études américaines, membre de la société de linguistique, consacre ainsi en 1871 un court essai à l'étude de la « symbolique judéo-chrétienne »⁴³.

LA MORALE JUDÉO-CHRÉTIENNE, MODÈLE ET REPOUSSOIR DE LA MORALE LAÏQUE

Ce n'est qu'à partir des années 1880, dans le sillage des grandes lois laïques de la troisième République, que se forge véritablement dans le milieu intellectuel français la notion de « morale judéo-chrétienne » : son émergence est le corollaire de la « crise des morales du décalogue » pour reprendre l'heureuse formule de Philippe Boutry⁴⁴. En effet, la morale biblique doit désormais composer avec d'autres morales, fondées sur le droit, sur l'individu ou encore sur la science ; mais, le lien entre morale et religion

42. James Darmesteter, « L'Antiquité de l'Avesta », article paru en décembre 1893 dans *The Contemporary Review* et reproduit dans la *Revue de l'histoire des religions*, v.35, 1895, p. 1-29.

43. Hyacinthe de Charencey, *La symbolique judéo-chrétienne*, Paris, 1878, Broch. In-8°.

44. Philippe Boutry, « La crise des morales du Décalogue », conférence inédite dans le cadre du séminaire « Morales du XIX^e siècle », Université Paris 1, 29 mars 2010.

n'est pas rompu. Ainsi, si la seconde loi Ferry de 1882 supprime l'enseignement confessionnel et substitue à l'instruction « religieuse et morale » l'instruction « morale et civique », les « devoirs envers Dieu » demeurent dans un premier temps dans les programmes des écoles primaires. Dans les années 1880, les républicains laïques refusent tout autant de privilégier un culte par rapport aux autres que de promouvoir une « laïcité areligieuse »⁴⁵. C'est dans ce hiatus persistant entre religion et morale que naît l'expression de morale judéo-chrétienne : pour les uns, elle caractérise la morale religieuse dite « ancienne » ou « traditionnelle », jugée incompatible avec le nouveau régime républicain ; pour les autres, la morale judéo-chrétienne est garante de la conservation de l'ordre spirituel face aux assauts d'un nouveau paganisme, qu'il prenne la forme du socialisme internationaliste athée ou du culte idolâtre de la nation. Le « nouveau spiritualisme » des années 1880 pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Étienne Vacherot voit dans cette morale judéo-chrétienne la caution de ce « minimum théologique », nécessaire à la cohésion de la société⁴⁶.

La critique positiviste de la morale de l'obligation et du péché : dans le sillage de Nietzsche et de Guyau

Quand on songe aujourd'hui à la critique la plus polémique de la morale judéo-chrétienne, le nom de Nietzsche surgit immédiatement. Le terme apparaît dans deux de ses derniers ouvrages : la *Généalogie de la morale* parue en 1887 en Allemagne, avant d'être traduite en français en 1900 par Henri Albert, et surtout *L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme*, édité en 1888 en Allemagne et en France onze ans plus tard⁴⁷. Le titre même de ce dernier ouvrage

45. Nous renvoyons à Pierre Ognier, *Une école sans Dieu ? L'invention d'une morale laïque sous la troisième République 1880-1895*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

46. Étienne Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884. Nous renvoyons à Xavier Flandrin, « L'éclectisme spiritualiste au XIX^e siècle : sociologie d'une philosophie transnationale » dans *Le commerce des idées philosophiques* sous la direction de Louis Pinto, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009, p. 29-65.

47. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Société du Mercure de France, 1900 ; *L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme*, Paris, Société du Mercure de France, 1899 (la traduction d'Henri Albert ne rend pas compte de la violence du titre allemand *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* qu'il serait

suffit à comprendre que le réquisitoire à l'encontre de la morale judéo-chrétienne n'est pas dirigé contre la morale juive proprement dite mais contre les sources juives de la morale chrétienne⁴⁸.

À vrai dire, Nietzsche ne cite que très peu la Bible. Sa connaissance de l'histoire des Hébreux se fonde sur les travaux de l'exégète protestant allemand Julius Wellhausen, disciple d'Ewald, en particulier son essai majeur *Prolegomena Zur Geschichte Israels*⁴⁹. Nietzsche retient de Wellhausen la thèse d'une refonte du Pentateuque au moment du retour de l'exil babylonien sous l'égide du prêtre Esdras⁵⁰. Selon le théologien, c'est en particulier à ce moment qu'est constitué le document sacerdotal, une des quatre sources de l'Ancien Testament qui rassemble une grande partie du Lévitique, le livre des commandements (le terme de « document sacerdotal » fait référence au « code sacerdotal », nom donné depuis le XVIII^e siècle au Lévitique). Nietzsche verra dans « l'esprit sacerdotal » l'esprit juif par excellence qui s'est transmis, par la voie des siècles, aux théologiens chrétiens, nouveaux prêtres hébraïques sous des habits romains.

De sa lecture de Strauss et de Renan, Nietzsche retient la dépendance profonde qui unit les Évangiles à ses sources juives : reprenant une phrase du grand orientaliste français, il énonce que « le judaïsme ne peut se comprendre qu'à partir du terrain sur lequel il est né ». Néanmoins, contrairement à Renan dans sa *Vie de Jésus*, le philosophe allemand n'oppose pas la morale étriquée du judaïsme à l'universalisme évangélique : « le christianisme n'est pas un mouvement de réaction contre l'instinct juif, il n'en est que la conséquence, une déduction de plus de sa terrifiante logique. Les juifs ont successivement retourné de manière irrémédiable, la culture, la morale, la religion, le monde, l'histoire, la psychologie en l'exact opposé de leurs valeurs naturelles (...) dans la *Généalogie*

préférable de traduire par « imprécation contre le christianisme »). Sur la réception de Nietzsche en France, cf. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, 279 p. et Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Le Seuil, 1995, 208 p.

48. Parmi l'abondante bibliographie sur le sujet, on verra Philippe Gaudin, *La religion de Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, première partie « Nietzsche contre le christianisme », p. 34-61.

49. Julius Wellhausen, *Prolegomena Zur Geschichte Israels* (1878), Berlin, Walter de Gruyter, 2001.

50. Sur l'exégèse de l'Ancien Testament, cf. Albert de Pury et Thomas Römer, *Le Pentateuque en questions*, Genève, Labor et Fides, 1996.

de la Morale [il renvoie à la première dissertation], j'ai pour la première fois exposé la psychologie de l'opposition entre une morale aristocratique et une morale du ressentiment, la seconde résultant d'un Non opposé à la première : voilà la morale judéo-chrétienne»⁵¹. Le particularisme juif n'est plus dénoncé. Pire encore, Nietzsche fait l'éloge du Dieu national et du peuple élu, signe de la fierté naturelle des Hébreux ; mais, la morale judéo-chrétienne est renvoyée à une nature psychologique commune, celle de la faiblesse humaine qui transforme en vice ce qu'elle ne peut atteindre. «Qu'est-ce donc que la morale juive ? Qu'est ce donc que la morale chrétienne ?», martèle Nietzsche, «le hasard dépouillé de son innocence, le malheur souillé du nom de «péché», le bien être conçu comme un péril, comme une tentation, le malaise physiologique empoisonné par le ver rongeur de la conscience»⁵². Il y oppose une éthique grecque, davantage en accord avec les instincts humains.

Nietzsche a eu le mérite de donner corps à une pensée qui était très largement dans l'ère du temps. Certains de ses critiques français les plus virulents comme Alfred Fouillée n'ont d'ailleurs pas manqué de souligner son absence d'originalité⁵³. Déjà, en 1864, dans le cinquième chapitre de la *Bible de l'Humanité*, Michelet dénonçait dans la morale juive une morale d'esclaves révoltés qui avaient trouvé dans leur «Dieu farouche» une manière de protester contre les cultes écrasants et voluptueux⁵⁴. Comme Nietzsche, Michelet fustigeait les emprunts de la théologie chrétienne à la théologie juive : le concept de «peuple élu» s'était transformé en la «grâce tyrannique de Dieu», ennemi de la volonté libre. Néanmoins, la pensée de Nietzsche influence durablement le monde intellectuel français à partir des années 1890, à l'écart de la sphère universitaire largement dominée par les théories kantienne et néo-kantienne. Jacques Le Rider qualifie ainsi de «premier grand moment du nitzschéisme français» la période 1890-1910, Nietzsche étant

51. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1992, p. 35.

52. *Ibid.*, p. 37.

53. Alfred Fouillée, «Note sur Nietzsche et Lange : le retour éternel», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t.67, 1909, p. 519-525.

54. Jules Michelet, *La Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot, 1864, p. 367-377. Sur l'évolution du regard de Michelet sur le judaïsme, cf. l'excellente intervention de Gabriel Monod devant la Société des Études Juives reproduite dans la brochure *Michelet et les Juifs*, Paris, Durlacher, 1907.

davantage lu et commenté en France qu'aucun des philosophes allemands l'ayant précédé⁵⁵.

La pensée positiviste de la fin du siècle emprunte sa critique du devoir à Nietzsche, et à son père spirituel admiré, puis méprisé, Schopenhauer; elle s'inscrit également dans la filiation de celui que l'on a surnommé « le Nietzsche Français », Jean-Marie Guyau, auteur d'un ouvrage retentissant en 1884 *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*⁵⁶. Un bon représentant de ce courant positiviste est Edmond Goblot qui, dans son *Essai sur la classification des sciences* de 1898, affirme vouloir rompre avec « la morale des modernes dominée par l'idée judéo-chrétienne de devoir »⁵⁷. Goblot cite Schopenhauer dans *Le fondement de la morale* pour qui la valeur donnée au devoir dans l'éthique kantienne n'est que le « *Du sollst* du Décalogue »⁵⁸. La morale kantienne est, d'une certaine manière, redéfinie par Schopenhauer comme une morale judéo-chrétienne⁵⁹. Suivant Guyau, Goblot ne croit pas en cette religion de l'avenir que prêchent tant d'esprit du siècle, une forme de judaïsme amélioré à la Darmesteter ou de « nouveau christianisme » comme le voulait Saint Simon. Il prêche une morale radicalement nouvelle fondée sur les apports de la science positive : « le bien est-il nécessairement l'objet d'un impératif ? (...) Ne peut-on trouver, par exemple dans les doctrines neuves de la biologie et de la sociologie les principes d'une morale sans impératif ? »⁶⁰. S'appuyant sur les découvertes

55. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*, *op. cit.*, p. 67-106. Sur la réception de la philosophie allemande en France, on verra notamment Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et au XX^e siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1994.

56. Ce surnom est largement injuste puisque c'est au contraire Nietzsche qui s'est inspiré de l'œuvre de Guyau. Le philosophe allemand a lu et abondamment annoté les deux ouvrages majeurs de Guyau *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, F. Alcan, 1885 et *L'irréligion de l'avenir*, Paris, F. Alcan, 1887. Sur la philosophie morale de Guyau, cf. Philippe Saltel, *La puissance de la vie, essai sur l'Esquisse du morale sans obligation ni sanction de Jean-Marie Guyau*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

57. Edmond Goblot, *Essai sur la classification des sciences*, Paris, F. Alcan, 1898, p. 254.

58. Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (1840), Paris, Baillière et Cie, 1879, p. 17.

59. Marie-José Pernin-Segissement, « Introduction » dans Arthur Schopenhauer, *Sens du destin*, Paris, Vrin, 1988, p. 23. Sur le regard de Schopenhauer sur l'éthique kantienne du devoir, cf. Alexis Philonenko, *Schopenhauer, critique de Kant*, Paris, Éditions Belles Lettres, 2005.

60. Edmond Goblot, *op. cit.*, p. 254-255.

de la géologie sur l'âge de la terre et sur les apports de la théorie évolutionniste, Goblot dénonce l'imposture de la « légende judéo-chrétienne » de la création. La morale serait désormais l'art théorique de bien vivre, reposant sur des connaissances toutes pratiques définies par les sciences modernes. Et Goblot poursuit : « si par bien, on entend le bonheur, la morale sera la technologie du bonheur et il appartiendra aux sciences de la nature de définir le bonheur et d'en déterminer les conditions. Si l'on définit le bien par le progrès social, ou le progrès de l'espèce humaine, ou le progrès de la nature en général, la morale sera la technologie du progrès ».

La critique nietzschéenne de l'esprit sacerdotal judéo-chrétien ne pouvait trouver de meilleur accueil que dans l'école positiviste française des années 1880 et 1890 qui s'évertue à repousser l'ennemi clérical hors des affaires de la cité et à imposer une morale scientifique pour l'école républicaine et laïque⁶¹.

La critique socialiste : une mise en cause de l'« individualisme judéo-chrétien »

Les théoriciens socialistes se disputent également la fondation de cette morale nouvelle. Certains d'entre eux dénoncent dans l'héritage judéo-chrétien l'exclusivisme religieux et le primat de l'individu sur la société. Le journaliste et ancien communard Benoît Malon s'en fait l'écho dans un article de 1886 paru dans la *Revue socialiste*⁶² : il condamne l'intolérance de la morale judéo-chrétienne, prêchant l'infériorité radicale de la femme, morale accablante de l'enfer éternel et de l'abstinence. Mais, il s'attarde particulièrement sur le culte de l'argent dans l'Ancien Testament, en reprenant en particulier deux versets du livre de l'Exode (21, 20-21) : « si un homme frappe du bâton son esclave mâle ou femelle, et que l'esclave meurt sous sa main, il sera puni ; mais s'il survit un jour ou deux, il ne le sera pas car c'est son argent ». Malon en conclut : « on le voit, Jehovah

61. Sur les influences de la morale positiviste sur la pensée laïque, nous renvoyons à Pierre Kahn, « L'école de Jules Ferry : une laïcité positiviste ? », dans *Les sources de la morale laïque* sous la direction d'Anne-Claire Husser, Bruno Barthelmé et Nicolas Piqué, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 47-64.

62. Benoît Malon, « Les morales religieuses », *Revue socialiste*, t.3, 1885, p. 1-19. Sur Benoît Malon, cf. Claude Latta et alii, *Du Forez à la revue socialiste. Benoît Malon 1841-1893*, Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2000.

était plein d'égards pour le Dieu Mammon». Le décalogue n'est pas jugé supérieur aux « plus antiques promulgations morales de l'Inde, de la Perse » ; il est même « de beaucoup inférieur au rituel funéraire égyptien de deux mille ans antérieur ».

L'image d'un judaïsme individualiste et cupide qui aurait dévoyé, dès son origine, la doctrine chrétienne séduit nombre de socialistes⁶³. Marx s'en est fait le théoricien dans son fameux essai *La question juive* qui paraît en 1843 en réponse à l'ouvrage du même nom de Bruno Bauer⁶⁴. À ses yeux, judaïsme et christianisme ont œuvré ensemble à la transformation de la société collective et solidaire en un corps chaotique d'égoïsmes individuels. Le judaïsme, culte grossier de la matière et de l'individu, a trouvé dans le christianisme sa contrepartie théorique : « le judaïsme atteint son point culminant avec l'achèvement de la société civile », écrit Marx, « mais la société civile ne trouve son achèvement que dans le monde chrétien. C'est seulement sous la domination du christianisme qui rend étranger à l'homme tous les rapports nationaux, naturels, moraux, théoriques que la société civile (...) a pu rompre tous les liens de l'espèce et installer à la place de ces liens l'égoïsme, l'intérêt personnel (...) Le chrétien a été d'emblée le juif théorisant, le juif est de ce fait le chrétien pratique ». Et Jaurès lui-même reprend implicitement une telle identification du judaïsme au capitalisme triomphant dans un discours à la chambre de 1893 sur la crise agricole : il y évoque la « société judéo-chrétienne » dans laquelle le Joseph de la Bible qui gérait les récoltes pour le compte du pharaon s'est désormais mué en un grand spéculateur, juché plus haut que les États et gouvernant la vie des nations⁶⁵. Dans la bouche de Marx, la « société judéo-chrétienne » était une expression péjorative. Marx cherchait à railler

63. Sur les origines de l'antisémitisme socialiste français, cf. Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe de 1830 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2009 ; Marc Crapez, *L'antisémitisme de gauche au XIX^e siècle*, Paris, Berg, 2002 et Antoine Leca, « Les thèmes idéologiques de l'antisémitisme chez les socialistes français (1845-1890) », *Revue de la recherche juridique*, 1995, n° 3, p. 985-1002.

64. Karl Marx, *Sur la question juive* (1843), Paris, La Fabrique, 2006, p. 66-73.

65. Citation extraite d'un discours sur la crise agricole prononcé devant la Chambre des députés le 17 et 20 février 1894, reproduit dans Jean Jaurès, *Discours parlementaires*, Paris, Cornély, 1904, t.1, p. 543. Sur les rapports de Jean Jaurès avec le monde israélite, cf. Harvey Goldberg, « Jean Jaurès and the Jewish Question : the evolution of a position », *Jewish Social Studies*, v. 20, 1958, p. 67-94.

les mœurs de l'Angleterre victorienne de son temps. Il semble alors que le qualificatif «judéo-chrétien» ne soit qu'une forme plus présentable du mythe de la «judaïsation des sociétés chrétiennes» que Toussenel et le chevalier Gougenot des Mousseaux brandissaient déjà sous la monarchie de Juillet et le second Empire⁶⁶. Néanmoins, à la différence de Marx, Jaurès comme Malon ne condamnent pas la Bible de manière univoque : ils louent le message de fraternité et de justice présent aussi bien dans les Évangiles que dans l'Ancien Testament. Malon fait notamment l'éloge de l'institution du Jubilé et de l'année sabbatique qui annoncent, selon lui, le «communisme» des premières communautés chrétiennes.

La critique antisémite d'Action française : Maurras et Robert Launay

C'est précisément cette exigence biblique de justice que fustigent les nationalistes d'Action française, en particulier le chef de file du mouvement Charles Maurras. La critique radicale de la morale judéo-chrétienne est désormais nourrie d'un antisémitisme manifeste. Maurras affirme être davantage attaché au catholicisme romain, garant de l'ordre et de la stabilité sociale, qu'au christianisme évangélique, ferment de subversion et d'anarchie. Les évangiles sont empreints du «venin juif» et Maurras se réclame d'un catholicisme qui reçoit «de Rome et d'Athènes, la sagesse du genre humain», non de la Judée. Il abhorre la morale christique, imprégnée de «barbarie judéo-chrétienne», de «cette pensée hébraïque avec tout ce qu'elle traîne de rêve, de justice, de béatitude et d'égalité, de révoltes»⁶⁷. Geneviève Blanquis, la première historienne du nietzschéisme français, a d'ailleurs montré la séduction incontestable de l'auteur de la *Généalogie de la Morale* sur Maurras, malgré la virulence de certains propos à l'encontre du philosophe allemand⁶⁸.

66. Alfred Toussenel, *Les juifs rois de l'époque*, Paris, École sociétaire, 1845 ; Roger Gougenot des Mousseaux, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Paris, Plon, 1869.

67. Charles Maurras, «Idées françaises ou idées suisses», *L'Action française*, t.1, 1899, p. 307-327. Sur la relation complexe entre Charles Maurras et le monde catholique, cf. Michael Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français 1890-1914*, Paris, Beauchesne, 1994.

68. Sur l'ambivalence de l'attitude de Maurras à l'égard de Nietzsche, cf. Charles Maurras, *Quand les Français ne s'aimaient pas : chronique d'une*

Robert Launay, ami proche de Maurras, un des hommes les plus antisémites d'Action française, redouble de virulence. Il reproche à l'Église d'être trop clémente à l'égard des Juifs et en voit la cause dans la filiation juive du christianisme⁶⁹. Launay comme Maurras, lecteurs de Renan dont ils retirent quelques sentences peu amènes sur la race sémitique, entérinent les conclusions d'une histoire française des religions qui n'a cessé d'insister sur les formes de continuité entre les deux religions. Launay ne peut que le regretter : «le ministère de Jésus-Christ fut, de fait, comme on l'a dit, l'aboutissement des prophètes, la religion qu'il fondait continuait l'ancienne et ne lui succédait pas». L'écrivain nationaliste n'hésite pas à mettre en cause l'œuvre de Renan qui, «malgré la sévérité de certains jugements contre les Hébreux, ne pouvait nier ses sympathies à leur égard». Il déplore l'enseignement chrétien de l'histoire sainte qui idéalise le passé du peuple hébreu et se livre à une relecture singulière du récit biblique d'Esther. À ses yeux, le vizir de l'empire perse Aman qui voulait l'extermination du peuple juif n'était pas un individu fanatique mais un patriote courageux qui cherchait à protéger son pays de l'invasion d'une nation asociale et perfide. Launay en appelle finalement à un dépassement de la rhétorique catholique antijuive, jugée «trop empreinte de charité, de politesse» et à un antisémitisme intégral.

Cet antisémitisme intégral a son équivalent outre-rhin au sein du mouvement *völkisch*, en particulier dans le nationalisme exacerbé du politicien autrichien Georg Ritter von Schönerer. Ses théoriciens prêchent la rupture avec le christianisme «judaïsant» et l'instauration d'une religion païenne, purement germanique. Le catholique républicain Georges Goyau résume dans un ouvrage de 1903 *Les nations apôtres. Vieille France, jeune Allemagne* la philosophie du mouvement : «pourquoi témoigner plus d'égards au judaïsme qu'au romanisme et pourquoi imposer à la Germanie, redevenue consciente d'elle-même, une religion judéo-chrétienne ? On veut une culture vraiment nationale»⁷⁰.

renaissance, 1895-1905, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1916, p. 39-41, 107-108, 126-138 et Geneviève Blanquis, *Nietzsche en France : l'influence de Nietzsche dans la pensée française*, Paris, F. Alcan, 1929, p. 45-52.

69. Robert Launay, *Les pères de la démocratie*, Paris, Perrin, 1903, p. 243-252.

70. Georges Goyau, *Les nations apôtres. Vieille France, jeune Allemagne*, Paris, Perrin, 1903, p. 264.

La défense de la morale judéo-chrétienne : les chrétiens libéraux et la redécouverte des sources juives du christianisme

La critique antisémite de la morale judéo-chrétienne ne peut laisser les chrétiens indifférents. Elle met en cause directement l'héritage vétéro-testamentaire et la dimension universaliste de l'Église. Néanmoins, l'antijudaïsme chrétien se colore dans les dernières décennies du XIX^e siècle d'antisémitisme et rares sont les chrétiens qui prennent ouvertement la cause des juifs et de la défense de la « morale judéo-chrétienne »⁷¹. Pour la majorité d'entre eux, le Nouveau Testament s'est substitué purement et simplement à la loi ancienne et affirmer l'existence d'une morale judéo-chrétienne serait une hérésie au regard de l'histoire de la catholicité.

Néanmoins, parmi les catholiques libéraux, des savants, philosophes, historiens, théologiens, dont beaucoup seront emportés dans la crise moderniste⁷², s'élèvent pour défendre l'héritage biblique commun aux deux religions. Ainsi, le philosophe Maurice Blondel condamne les écrits de Maurras dans lesquels il ne lit qu'un « catholicisme sans christianisme, une autorité sans amour »⁷³. L'oratorien Lucien Laberthonnière voit dans le chef nationaliste un adversaire des Évangiles : il met directement en cause son aversion pour le judaïsme et le monothéisme mosaïque. Si Maurras ne voit dans le christianisme qu'une doctrine anarchique, ajoute-t-il, c'est qu'il mésestime le caractère apocalyptique du ministère du Christ.

71. Sur l'antisémitisme catholique, on verra notamment Paul Airiau, *L'antisémitisme catholique aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Berg international, 2002 ; Pierre Sorlin, *La Croix et les Juifs 1880-1899*, Paris, Grasset, 1967 ; Danielle Delmaire, *Antisémites et catholiques dans le Nord pendant l'Affaire Dreyfus*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1991 ; Guy Jucquois, Pierre Sauvage, *L'invention de l'antisémitisme racial. L'implication des catholiques français et belges (1850-2000)*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2002.

72. Sur la crise moderniste, cf. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996 et Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

73. Maurice Blondel (sous le pseudonyme de « Testis », un témoin), « La Semaine sociale de Bordeaux », *Annales de philosophie chrétienne*, n° 9, 1909-1910, p. 588-589. Sur la position de Blondel à l'égard du nationalisme d'Action française, cf. Michaël Sutton, « La critique du nationalisme. De la *Semaine sociale de Bordeaux* à *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* » dans Marie-Jeanne de Coutagne et Pierre de Cointet (éd.), *Maurice Blondel. Dignité du politique et philosophie de l'action*, Paris, Parole et silence, 2006, p. 79-93.

La pauvreté volontaire et la morale ascétique prêchées par Jésus devaient préparer les hommes à la venue du royaume de Dieu⁷⁴.

Le travail du théologien Alfred Loisy, pionnier de l'exégèse progressiste catholique, va avoir une importance considérable dans la lente redécouverte, au sein de l'Église, des origines juives du christianisme. Loisy fait paraître en 1902 *L'Évangile et l'Église*⁷⁵. Certes, ce n'est pas en réaction à l'antisémitisme de Maurras que Loisy commet cet essai, même si l'inimitié entre les deux hommes est connue⁷⁶. Dans *L'Évangile et l'Église*, Loisy s'oppose aux thèses du protestant libéral Adolf von Harnack, exprimées dans *L'Essence du christianisme*⁷⁷. Dénonçant les dogmes de l'Église catholique comme des falsifications, Harnack affirme l'unicité de la doctrine et de la morale chrétienne. Il n'accorde aucune importance à l'Ancien Testament et rattache le message évangélique à la philosophie grecque⁷⁸. Face à Harnack, Loisy rappelle la dépendance étroite entre la doctrine juive et le christianisme des origines : « si la distinction essentielle entre les religions s'établit par leurs différences, ce n'est pas uniquement ces différences qui les constituent ; ce que l'Évangile a retenu du judaïsme n'est pas nécessairement étranger à sa substance », écrit-il⁷⁹. Aux yeux de

74. Ces positions sont exprimées dans les ouvrages de Lucien Laberthonnière, *Catholicisme et positivisme. À propos de l'Action française*, Paris, Bloud et Cie, 1911 et dans *Autour de l'Action française*, Bloud et Cie, 1911 (pour une analyse détaillée, cf. Michaël Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français, op. cit.*, « Politique et foi d'après Lucien Laberthonnière », p. 181-224).

75. Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, A. Picard et fils, 1902, 234 p. Sur cet ouvrage, cf. *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*, sous la direction de François Laplanche, Ilaria Biagioli et Claude Langlois, Turnhout, Brepols, 2007.

76. Loisy voyait dans le nationalisme d'Action française un « catholicisme d'un genre nouveau », portant en triomphe l'exemple du « catholique non croyant » (Alfred Loisy, *L'Église et la France*, Paris, Nourry, 1925, p. 169).

77. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Hinrichs, 1900 (traduction française, Paris, Fischbacher, 1902). Sur la critique d'Harnack par Loisy, cf. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, op. cit.*, p. 46-73.

78. Plus tard, dans un essai consacré au marcionisme, Harnack demandera que l'Ancien Testament soit purement et simplement ôté du canon chrétien (*Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Heinrich, 1921). Voir à ce sujet, Michel Tardieu, « L'apport de Harnack dans la recherche sur l'histoire du christianisme » dans *De Renan à Marrou, op. cit.*, p. 47-56.

79. Sur l'étude du christianisme primitif chez Loisy, cf. André Lemaire, « Loisy et l'étude du milieu juif au temps de Jésus » dans *Alfred Loisy, cent ans après, op. cit.*, p. 83-92 et Alan H. Jones, *Independance and exegesis: the study*

l'exégète catholique, un évangile pur de toute tradition antérieure est une vue de l'esprit. Contrairement aux protestants libéraux qui insistent tous sur l'unicité de la pensée chrétienne, Loisy montre que l'Évangile ne peut être un «élément tout à fait nouveau». Jésus est venu accomplir les prophéties juives ; il n'a pas prêché uniquement une conversion morale individuelle mais une espérance collective, eschatologique et historique.

Loisy en vient à mettre en cause le caractère divin de l'Église ; cela lui vaudra l'excommunication. Ses thèses sont qualifiées de «modernistes» et condamnées par l'Encyclique *Pascendi* de 1907. Néanmoins, Loisy s'est efforcé d'ancrer au cœur de l'école progressiste catholique la filiation profonde qui unit le christianisme au judaïsme. Catherine Poujol a également montré que l'essor du mouvement moderniste avait suscité des rapprochements entre juifs et chrétiens : ce n'est ainsi pas un hasard si l'Union Libérale Israélite qui prône une réforme rituelle profonde du judaïsme naît en 1907 au cœur de la crise moderniste⁸⁰.

L'œuvre d'Anatole Leroy-Beaulieu incarne de manière plus nette encore le changement de regard de certains catholiques par rapport au judaïsme ; son rejet de l'antisémitisme racial le pousse à promouvoir ouvertement la défense de la morale judéo-chrétienne. Dans *Israël parmi les nations* qui paraît en 1893, ce catholique libéral, professeur à l'École libre des sciences politiques, fait l'éloge du «grand dogme judéo-chrétien de la fraternité humaine auquel tant de modernes prétendent réduire toute morale»⁸¹. Leroy-Beaulieu s'indigne de l'attitude de nombreux catholiques qui versent dans l'antijudaïsme, voire dans l'antisémitisme : «à la façon dont certains chrétiens parlent de l'esprit juif et du judaïsme, on dirait que la Bible et l'Évangile n'ont rien de commun. On semble ne plus se souvenir que tous deux ont au fond même Dieu, même

of early Christianity in the work of Alfred Loisy, Charles Guignebert and Maurice Goguel, Tübingen, Mohr Siebeck, 1983, «Loisy's work on early Christianity», p. 60-127.

80. Catherine Poujol, «Quelle religion pour l'avenir ? La recherche de quelques juifs et chrétiens à la faveur de la crise moderniste», dans *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe XIX^e-XX^e siècles* sous la direction de Patrick Cabanel et Chantal Bordes-Benayoun, Paris, Berg International, 2004, p. 103-115.

81. Anatole Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, Paris, Calmann Lévy, 1893, p. 427.

décatalogue, même morale ». Il invite enfin les « enfants de la Bible », chrétiens et juifs, à s'unir face à un nouveau danger, l'athéisme qu'il désigne comme un « néo-paganisme » : « s'il n'y avait dans nos sociétés modernes, d'autres changements que la substitution à une civilisation purement chrétienne d'une civilisation juive ou judéo-chrétienne, l'idée de Dieu, l'idée morale et religieuse continuerait à planer sur nos sociétés (...) Ne parlons donc pas de la judaïsation des sociétés chrétiennes (...) Ce que vous appelez la judaïsation de nos sociétés modernes, chrétiens et israélites pourraient également l'appeler, passez moi le barbarisme, la paganisation de nos sociétés »⁸².

La morale judéo-chrétienne, dernier « bastion » des philosophies spiritualistes

Cette défense de la morale judéo-chrétienne rend compte d'un esprit nouveau parmi les penseurs libéraux, catholiques ou non : la faillite de la morale positiviste dans les dernières décennies du siècle, la crainte de l'avènement d'un socialisme athée pour les uns, du nationalisme intégral pour les autres, incitent nombre d'esprits à voir dans la morale judéo-chrétienne l'ultime remède à la crise spirituelle⁸³. L'évolution intellectuelle d'Étienne Vacherot en est un bon témoignage. Le philosophe, formé à l'école cousinienne, qui cherchait dans les années 1850 à concilier la métaphysique et la science, remet en cause trente ans plus tard toute prétention scientifique à la connaissance des origines du monde et réaffirme le dogme central de la « théologie judéo-chrétienne » : le principe du Dieu créateur, au fondement de la fraternité entre les hommes⁸⁴. La défense de la morale judéo-chrétienne prend donc la forme d'une réhabilitation de la métaphysique d'une part, mise à mal par le

82. *Ibid.*, p. 80-81. Sur Anatole Leroy-Beaulieu, cf. Jean-Marie Mayeur, « Anatole Leroy-Beaulieu. Un catholique libéral devant l'orthodoxie » dans *Churches, States, Nations in the Enlightenment and in the nineteenth century* sous la direction de Mirosław Filipowicz, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2000, p. 79-107 et Pierre Pierrard, *Les Chrétiens et l'Affaire Dreyfus*, Paris, Éditions de l'Atelier, p. 143-145.

83. Sur la quête spirituelle qui anime le monde intellectuel au XIX^e siècle, cf. Jérôme Grondeux, *La religion des intellectuels français au XIX^e siècle*, Toulouse, Privat, 2002.

84. Étienne Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, *op. cit.*, p. 227-250.

positivisme scientifique, et de l'individualisme libéral, d'autre part, dénoncé par les théoriciens socialistes.

Le penseur protestant Charles Renouvier suit une démarche analogue. Suivant Kant pour qui l'application d'un impératif catégorique imposait la croyance en un Dieu créateur et bon, il fonde la morale sur un vague déisme judéo-chrétien. Seule la théologie biblique peut, à ses yeux, garantir une espérance en l'avènement d'un monde juste et pacifié. C'est ainsi par le biais de la doctrine kantienne que Renouvier en vient à réconcilier le Sermon sur la Montagne et la loi de Moïse : «la morale de Jésus n'encourait nullement le reproche, à l'époque où elle est proposée aux élus du Christ de vouloir se substituer au Décalogue», souligne-t-il. «L'opposition des termes : on vous a dit, et moi je vous dis, signifiait : je vous demande bien davantage, et non pas : je vous affranchis de l'ancien commandement»⁸⁵. Peu à peu, morale spiritualiste et morale judéo-chrétienne vont tendre chez ces auteurs à se confondre.

DE LA «MORALE JUDÉO-CHRÉTIENNE»

À LA «CIVILISATION JUDÉO-CHRÉTIENNE»

La civilisation européenne : synthèse de la tradition gréco-romaine et de la tradition judéo-chrétienne

L'entre-deux-guerres marque la reconnaissance définitive de l'héritage judéo-chrétien dans la construction de la civilisation européenne. Ses racines se trouveraient à la fois dans la tradition gréco-romaine et dans la tradition judéo-chrétienne, les deux expressions étant construites selon un même modèle⁸⁶. Paul Valéry peut ajouter dans un texte de 1921 après le mot «Europe» la définition suivante : «ensemble de gens romanisés, baptisés ou

85. Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées. Les religions. Les systèmes*, Paris, Leroux, 1897, p. 645. Sur Renouvier et le «néo-kantisme», cf. Roger Verneaux, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, Paris, Vrin, 1945, p. 98-109.

86. Sur la conception de l'identité européenne au xx^e siècle, cf. Élisabeth du Réau, *L'idée d'Europe au xx^e siècle : des mythes aux réalités*, Bruxelles, Complexe, 2001 ; Hélène Fréchet, Richard Ayoun et alii, *Penser et construire l'Europe 1919-1992*, Paris, Temps, 2007 ; Robert Franck (sous la direction de), *Les identités européennes au xx^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

judaisés, grécisés»⁸⁷. Le même homme écrivait pourtant en 1891 dans son journal après la lecture de l'ouvrage de Louis Ménard *Les sources grecques du christianisme* que «l'influence du judaïsme dans la formation du christianisme est à peine égale à l'influence des égyptiens et des perses»⁸⁸.

C'est qu'en effet après le choc de la première guerre mondiale, l'Europe meurtrie se replie sur ses propres valeurs. Elle se sait «désormais mortelle» comme l'énonce à nouveau Valéry⁸⁹ et la croyance en une courbe continue de l'histoire qui la porterait au sommet de monde est durablement atteinte par quatre années de conflit. D'autre part, la participation massive des juifs au combat a impressionné jusqu'aux nationalistes les plus intransigeants et Maurice Barrès compte désormais le judaïsme comme «l'une des grandes familles spirituelles de la France»⁹⁰.

Comment définit-on alors ces deux héritages, le gréco-romain et le judéo-chrétien ? L'époque précédente a fourni les critères de distinction : la morale judéo-chrétienne est la morale de l'obligation, du rapport hiérarchique et individuel à la transcendance et la morale gréco-romaine, de plus en plus désignée comme une éthique, recherche le «bien-vivre» de l'homme en société. Les deux termes deviennent de véritables archétypes. Ainsi, en 1918, dans un ouvrage retraçant sa longue expérience diplomatique à Pékin, Auguste Gérard ne peut comprendre la civilisation chinoise qu'en la comparant aux deux sources, judéo-chrétienne et gréco-romaine, de la civilisation européenne : il note que les chinois «sont avant tout sensibles, comme l'étaient les gréco-romains, aux aspects moraux et éthiques de la vie, à la recherche du bonheur, ou plutôt de la quiétude. Les occidentaux, par la tradition et éducation judéo-chrétienne, sont pénétrés des idées de devoir et de justice (...) Seuls

87. Paul Valéry, *Cahiers*, éd. intégrale en fac-similé, 29 vol., Paris, Éditions du C.N.R.S., 1957-61, t.VIII, p. 364. Sur Paul Valéry et l'Europe, cf. Nicole Celeyrette-Pietri, «La genèse de l'idée européenne chez Paul Valéry» dans *Paul Valéry : regards sur l'histoire* sous la direction de Robert Pickering et Micheline Hontebeyrie, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 165-186.

88. Cité dans Suzanne Larnaudie, *Paul Valéry et la Grèce*, Genève, Droz, 1992, p. 34.

89. Paul Valéry, «La crise de l'esprit» (1919) dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 988.

90. Maurice Barrès, *Les diverses familles spirituelles de la France*, op. cit., p. 71-78.

les partis socialistes ont fait entrer la considération et la recherche du bonheur dans leur programme politique et social»⁹¹.

Le grand Bergson, maître de toute une génération intellectuelle, reprend dans son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* paru en 1932 la thèse d'une morale judéo-chrétienne fondée sur l'obligation de justice. Dans son chapitre sur «l'obligation morale», il montre que le devoir de justice est venu au monde d'abord par la voix des prophètes d'Israël avant que Jésus n'étende ce message à l'universel⁹². Les stoïciens ont bien affirmé que tous les hommes étaient frères mais ils n'ont pas su incarner cette parole; aucun d'eux n'a donné la liberté à l'esclave et fait du barbare un homme grec. «L'antiquité classique n'avait pas connu la Propagande; sa justice avait l'impossibilité sereine des dieux olympiens. Besoin de s'élargir, ardeur à se propager, élan, mouvement, tout cela est d'origine judéo-chrétienne», écrit Bergson.

L'union sacrée face aux «paganismes» nazi et communiste

L'avènement du communisme en Russie et les sirènes de plus en plus pressantes de l'antisémitisme nazi engagent enfin l'Église et la Synagogue à lutter ensemble contre l'athéisme et à défendre l'héritage biblique commun. L'opposition de plus en plus radicale de chrétiens face à l'antisémitisme racial accompagne une réflexion théologique d'ampleur sur les origines juives du christianisme, non plus à la marge comme lors de la crise moderniste, mais au cœur de l'Église⁹³. Les filiations entre ce mouvement de l'entre-deux-guerres et le courant moderniste

91. Auguste Gérard, *Ma mission en Chine*, Paris, Plon, 1918, p. 270.

92. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 1992, p. 75-79. Dans les années 1960, la conception de l'histoire développée dans *Les deux sources de la morale et de la religion* a pu être interprétée par des philosophes juifs, parmi lesquels Vladimir Jankélévitch, comme une forme de rapprochement entre Bergson et le judaïsme (cf. Margaret Teboul, «Bergson, le temps et le judaïsme», *Archives Juives*, n° 38, 2005/1, p. 56-78).

93. Nous renvoyons à Étienne Fouilloux, «Ébauche d'un philo-sémitisme catholique?» dans *Les Chrétiens français encre crise et libération 1937-1947*, Paris, Seuil, 1997, p. 31-47 et à Laurence Deffayet, *La redécouverte des origines juives du christianisme et l'émergence du dialogue judéo-chrétien 1926-1962*, thèse inédite soutenue en 2006 à l'Université Paris I, sous la direction de Philippe Boutry.

sont évidentes. Le jésuite Joseph Bonsirven qui occupe une place de premier rang dans le dialogue judéo-chrétien fut ainsi dans ses années de formation un lecteur passionné d'Alfred Loisy et un admirateur des œuvres du père Lagrange, autre pionnier de l'exégèse critique catholique⁹⁴. Bonsirven fait paraître dans la revue jésuite des *Études* des travaux exigeants sur le judaïsme postchrétien, jusqu'alors ignoré et méprisé par l'Église. Il participe également à la création d'associations judéo-chrétiennes, avec le philosophe néothomiste Jacques Maritain et le romancier israélite Edmond Fleg⁹⁵. Bonsirven et Fleg se retrouvent côte à côte au moment de la fondation de l'Union civique des croyants en 1934 qui réclame, dans son manifeste, « une union entre tous les cultes pour la défense de la tradition judéo-chrétienne ».

Au sommet de l'Église, la papauté rappelle l'origine sémitique du christianisme face aux théoriciens nazis qui, dans la lignée de l'école *völkisch*, voulaient « germaniser » Jésus-Christ⁹⁶. Dans une allocution fameuse de 1937, Pie XI déclare : « Par le Christ et dans le Christ, nous sommes de la descendance spirituelle d'Abraham (...) Non, il n'est pas possible de participer à l'antisémitisme. Nous reconnaissons à quiconque le droit de se protéger contre tout ce qui menace leurs intérêts légitimes. Mais, l'antisémitisme est inadmissible. Nous sommes tous spirituellement des sémites »⁹⁷.

94. Laurence Deffayet, « Joseph Bonsirven. Un parcours fait d'ombres et de lumières », *Archives Juives*, n° 40, 2007/1, p. 31.

95. Ralph Schor, *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 256-247 et Pierre Pierrard, *Juifs et catholiques français : De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Paris, Fayard, 1970, p. 267-285. Sur Fleg, l'un des fondateurs après-guerre de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France, cf. Catherine Fhima, « Aux sources d'un renouveau identitaire juif en France. André Spire et Edmond Fleg », *Mil neuf cent*, n° 13, 1995, p. 171-189.

96. Sur les emprunts de l'idéologie nazie à la symbolique chrétienne et la fondation d'un « Jésus germanique », cf. Suzannah Heschel, *The aryan Jesus. Christian theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Goebbels écrivait par exemple dans un roman quasi autobiographique *Michaël* : « le Christ ne peut pas avoir été juif. Je n'ai pas besoin de le prouver scientifiquement. C'est ainsi ! » (« Christus kann gar kein Jude gewesen sein. Das brauche Ich erst gar nicht wissenschaftlich zu beweisen. Das ist so ! », *Michaël*, München, Zentralverl. NSDAP, 1929, p. 82). Sur la perception du judaïsme par Goebbels, cf. Christian Barth, *Goebbels und die Juden*, München, F. Schöningh, 2005.

97. Allocution du 6 septembre 1938 aux dirigeants de la radio catholique belge, rapportée notamment dans *La libre Belgique* du 14 septembre 1938.

Des manifestations publiques qui réunissent juifs et chrétiens sont également organisées à la fin des années trente pour sauvegarder ce qu'on appelle désormais «la civilisation spiritualiste». Ainsi, lors d'une conférence organisée à Paris, le 27 mars 1936, par l'Union Patriotique des Français Israélites pour protester contre la remilitarisation de la Rhénanie, Jean Guiraud, le directeur du journal catholique *La Croix*, appelle à l'union sacrée face au paganisme nazi: «la civilisation basée sur la tradition judéo-chrétienne, la civilisation spiritualiste est en danger. Elle a souci avant tout de l'âme, souci de tout progrès moral (...) N'oublions pas que l'origine de notre civilisation est dans les prophètes d'Israël, précurseurs du christianisme; ce serait une sorte de régression de les remplacer par les doctrines raciales s'appuyant sur la violence et l'oppression. Croyants, catholiques, protestants et israélites ne l'accepteront pas»⁹⁸.

À vrai dire, ces manifestations sont largement de circonstance et bien des désaccords subsistent entre juifs et chrétiens. Dans cette même conférence du 27 mars 1936, le grand rabbin Maurice Liber qui clôt les débats est le seul à ne pas faire référence à l'existence d'une «civilisation judéo-chrétienne»: il préfère insister sur le message de fraternité présent dans la Bible tout entière, alors que les intervenants chrétiens, catholiques comme protestants, ne voyaient le judaïsme qu'à travers la parole des prophètes d'Israël, annonçant la venue du Christ⁹⁹. Rome veille enfin à ce que les rapprochements n'aillent pas trop loin: l'association *Les Amis d'Israël*, créée en 1926, qui prônait notamment l'abandon de la condamnation du «peuple déicide» est condamnée deux ans après sa création¹⁰⁰. Deux ouvrages d'Edmond Fleg dont le célèbre *Jésus raconté par le*

Auteur de l'encyclique *Mit brennender Sorge* qui mettait en garde les catholiques allemands contre l'idéologie nazie, Pie XI avait également lancé en juin 1938 le projet de rédaction d'une encyclique condamnant le racisme et l'antisémitisme (cf. Georges Passelecq et Bernard Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI*, Paris, La découverte, 1995).

98. Propos reproduit dans *Univers Israélite*, 1936, p. 423.

99. *Ibid.*

100. Cette association est créée sous l'impulsion d'une juive hollandaise convertie au catholicisme, Francesca Van Leer, et a suscité l'adhésion de nombreux prélats. Sur la condamnation romaine, cf. Menahem Macina, «Les causes de la dissolution des Amici Israël (1926-1928)», dans Danielle Delmaire et alii, *Juifs et chrétiens, entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Villeneuve-d'Ascq, Université Lille III, 2002, p. 87-110.

juif errant, si aimant pour la figure du fondateur du christianisme, sont mis à l'Index en 1940¹⁰¹.

La papauté craint que la redécouverte des origines juives du christianisme ne puisse entraîner quelques bonnes âmes, emplies de compassion à l'égard d'Israël, vers une forme d'apologie du judaïsme. Le père Bonsirven lui-même met en garde les catholiques qui seraient tentés d'« oublier les péchés des juifs » et d'« exalter leur sainteté aux dépens de la sainteté du Christianisme et des chrétiens ». Leur culpabilité doit demeurer, à ses yeux, au cœur de la théologie catholique sur le judaïsme : « on rappelle constamment la prière de Jésus (...), *Père, pardonnez-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* », écrit-il, « et on voudrait rejeter dans l'oubli et déclarer nulle et sans effet l'horrible imprécation : *Que son sang (la responsabilité de sa mort) retombe sur nous et sur nos enfants* »¹⁰².

Pour autant, la filiation juive du christianisme est désormais de plus en plus reconnue au sein de l'Église et nombreux sont les chrétiens qui rejettent l'antisémitisme racial au nom du legs « judéo-chrétien ». Face à la menace nazie, certains publicistes et écrivains israélites à l'image d'Alfred Berl ou d'Edmond Fleg promeuvent également la défense de la civilisation « spiritualiste », en citant pêle-mêle versets de la Bible hébraïque et des Évangiles¹⁰³. Ce discours ne date pas seulement de la crise politique des années trente ; il puise dans une rhétorique propre à l'idéologie du judaïsme émancipé. Des penseurs importants issus des premières générations de juifs français, à l'image d'un Michel Berr, de Joseph Salvador ou de Léon Halévy, ont ainsi cherché à légitimer l'intégration des juifs dans les sociétés chrétiennes en rappelant la dette de l'Église à l'égard de la Synagogue et en consacrant la centralité de la Bible,

101. Edmond Fleg, *Jésus raconté par le juif errant*, Paris, Gallimard, 1933. Sur la censure pontificale au XIX^e siècle et l'intransigeance romaine, cf. Philippe Boutry, « Papauté et culture au XIX^e siècle. Magistère, orthodoxie, tradition », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 28, 2004/1, p. 31-58.

102. Joseph Bonsirven, « La suppression des Amis d'Israël », *Bulletin catholique de la question d'Israël*, 6^e année, n° 24, 15 août 1928, p. 5.

103. Alfred Berl, « Solidarité judéo-chrétienne », *Paix et Droit*, juin 1937, p. 1-2. Berl souligne la nécessité de défendre l'idéal judéo-chrétien face au « Sans-Dieu bolchevik » et au « Sans-Dieu raciste », aux « deux Moloch, celui de Berlin et celui de Moscou ».

souvent désignée « Ancien Testament » à la manière chrétienne¹⁰⁴, au détriment de celle du Talmud¹⁰⁵.

Néanmoins, aucun rabbin français n'évoque l'existence d'une « morale », voire d'une « civilisation judéo-chrétienne ». C'est qu'en effet, comme nous l'avons vu, la notion d'héritage judéo-chrétien s'inscrit dans une tradition exégétique qui réduit les écritures juives au Pentateuque et aux livres prophétiques, dans le sillage des travaux de Renan, et ignore superbement le judaïsme post-chrétien. De nombreux rabbins peuvent admettre les points communs entre les deux doctrines, en particulier la foi monothéiste et la notion d'amour

104. Comme nous l'avons signalé en introduction, désigner la Bible hébraïque sous le nom d'« Ancien Testament » est erroné (le canon juif diffère des canons catholique et protestant quant à son ordonnancement et au choix de certains textes) et cet usage ne peut pas être interprété autrement sous la plume des lettrés juifs que comme une commodité d'expression permettant de s'adresser plus directement au public chrétien. Ainsi, même le grand rabbin Lion Mayer Lambert, directeur de l'École rabbinique de Metz, écrit un article dans l'*Univers israélite* de juin 1850 sous le titre : « L'humanité et la charité de l'Ancien Testament » (*Univers israélite*, 1850, p. 451-455). Mais, l'emploi de ce terme révèle aussi la volonté de se rattacher à un patrimoine scripturaire partagé par la religion de la grande majorité des Français. Il faut enfin souligner qu'au fil des décennies, l'instruction religieuse d'une grande partie des enfants de la bourgeoisie juive tend à se confiner aux quelques rudiments de morale et de pratique rituelle enseignés au foyer domestique et que la connaissance de l'histoire sainte est souvent imprégnée des références littéraires et religieuses chrétiennes apprises sur les bancs des écoles. À l'été 1898, au cœur de la déferlante antisémite suscitée par l'Affaire Dreyfus, le rabbin Louis-Germain Lévy, chef de file du mouvement juif libéral, reconnaît que de nombreux jeunes israélites, et parmi les plus brillants, ne connaissent leur religion qu'à travers des livres chrétiens, parfois empreints de préjugés antijuifs : « ils ne savent même pas que bien des belles maximes du christianisme sont empruntées à l'Ancien Testament (...) par conséquent, ils sont incapables de le défendre et de se défendre », ajoute-t-il (*Univers israélite*, 1897, p. 683). Déjà, sous la Restauration, Michel Berr, premier avocat israélite français (et ancien membre du grand Sanhédrin de 1807, où il siégeait aux côtés de son père, l'ancien syndic des juifs de Lorraine Berr Isaac Berr), s'était très largement inspiré d'un ouvrage fameux du XVIII^e siècle de l'abbé Mésenguy pour écrire un abrégé de la Bible destiné aux écoles israélites ! Il avait, par exemple, pris pour base les chapitres 13 et 14 du récit de Daniel qui figurent dans la Vulgate et non dans le canon biblique juif (Michel Berr, *Abrégé de la Bible et choix de morceaux de piété et de morale à l'usage des israélites de France*, Paris, chez l'auteur, 1819). L'ouvrage avait eu, selon son auteur, beaucoup de succès mais le Consistoire central refusa de le sanctionner (Archives Nationales, F/19/11028).

105. Matthew Hoffman a également montré comment l'insistance sur la judéité de Jésus dans les œuvres des penseurs juifs européens et américains contribuait, à leurs yeux, à ancrer définitivement les valeurs juives dans le monde chrétien (*From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*, Stanford, Stanford University Press, 2007).

du prochain, mais ils se refusent à célébrer une « morale judéo-chrétienne » qui occulte une grande part de leur identité religieuse et tend à résumer l'enseignement juif à l'Ancien Testament chrétien. Pour beaucoup de français israélites, pratiquants ou non, si des chrétiens insistent tant sur les origines juives du christianisme et sur la judéité de Jésus et des apôtres, c'est pour mieux attirer les juifs dans le giron de l'Église. La réaction d'Emmanuel Levinas en est le témoignage. Le jeune philosophe accueille avec la plus grande réserve ces premiers signes de rapprochement et publie un article en mai 1936 dans le journal *Paix et Droit* qui sonne comme un réquisitoire : « fraterniser sans se convertir »¹⁰⁶. Parmi les catholiques qui se montrent les plus ouverts à l'égard du judaïsme, tous ne cachent d'ailleurs pas leur ardeur prosélyte. Dans le *Retour d'Israël*, organe de l'Archiconfrérie de prières pour le Retour d'Israël qui devient en 1928 le *Bulletin catholique de la question d'Israël*, le théologien Jean-Baptiste Narbonne exprime sans détour son ambition :

« Comment nous rapprocher d'Israël ? Cette formule pourrait étonner des catholiques et les scandaliser. Pourquoi ne pas mettre plutôt : « comment rapprocher Israël de nous ? » Mais, c'est à dessein que nous employons l'autre formule, car nous ne voulons pas risquer, en cherchant à rapprocher Israël, de produire l'effet contraire et de l'écarter de nous. Cette formule en s'adressant à des israélites n'est pas encore la bonne. Non, ce qu'il faut, c'est nous rapprocher d'Israël, il faut un rapprochement de part et d'autre. Concession des doctrines ? Pas précisément. Il faut plutôt montrer l'identité des doctrines en vue du rapprochement. »¹⁰⁷

Si, peu à peu, l'Église redécouvre les sources juives du christianisme, il lui reste désormais à accepter le judaïsme contemporain lui-même, façonné par les commentaires talmudiques, comme une religion à part entière. C'est à ce prix, qu'après-guerre, les deux communautés pourront s'engager pleinement dans les voies du dialogue.

joelsebban@gmail.com
Centre d'histoire du XIX^e siècle
17 rue de la Sorbonne
75005 Paris

106. Emmanuel Levinas, « Fraterniser sans se convertir », *Paix et Droit*, octobre 1936, p. 12 (né à Kaunas en Lituanie, alors territoire russe, Levinas a été naturalisé français en 1930).

107. Jean-Baptiste Narbonne, « Comment nous rapprocher d'Israël », *Le Retour d'Israël*, 4^e année, n° 15, 15 août 1926, p. 19.