Uterus Ecclesiae. Doctrine et pratiques de l'inclusion et de l'exclusion des juifs

Elsa Marmursztejn

▶ **To cite this version:**

Elsa Marmursztejn. Uterus Ecclesiae. Doctrine et pratiques de l'inclusion et de l'exclusion des juifs. Penser/rêver, 2013, Le corps (est un) étranger, 23, pp.175-194. halshs-02951220v1

HAL Id: halshs-02951220
https://shs.hal.science/halshs-02951220v1

Submitted on 28 Sep 2020 (v1), last revised 7 Sep 2022 (v2)

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

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

Uterus Ecclesiae. Doctrine et pratiques de l'inclusion et de l'exclusion des juifs

Elsa Marmursztejn

Comme métaphore, le corps étranger embarrasse l'historien. Invité à assumer une terminologie biologique qui répugne à ses catégories d'analyse, sommé d'adopter le point du vue d'un corps social qui, concevant en son sein l'existence d'une minorité organique réputée menaçante, produit des stéréotypes hostiles pour la décrire et des politiques d'exclusion pour la traiter, il lui faudrait en outre appliquer cette terminologie à des périodes qui semblent en avoir ignoré l'usage – ainsi du Moyen Âge à propos des juifs. À condition de ne pas y diluer la singularité des conceptions médiévales, la métaphore du corps étranger semble toutefois pouvoir se prêter à un usage externe, susceptible d'éclairer la dialectique d'inclusion et d'exclusion qui caractérise spécifiquement la condition des juifs dans l'Europe médiévale. Elle permet sans doute de rendre compte – au-delà de la situation de minorité religieuse – de l'ambivalence fondamentale de la tradition doctrinale chrétienne qui, justifiant la survivance du judaïsme, interdisait que les juifs soient massacrés ou convertis de force, mais prescrivait simultanément qu'ils soient cantonnés et avilis jusqu'à résorption totale. Au sein du corps chrétien, le peuple déicide, témoin utile, est aussi l'ennemi intérieur que son insolence porte à enfreindre les règles destinées à éviter son expansion, et son ingratitude à conspirer contre son hôte. On s'intéressera ici à la façon dont la doctrine résiste, s'adapte ou s'efface, en diverses configurations historiques, en s'attachant en particulier aux mutations de la perception de l'hostilité juive, aux ruptures qui affectent conjoncturellement le tissu organique des relations entre juifs et chrétiens et à la tentation spécifique de l'appropriation des âmes, mais aussi des corps (moins) étrangers des enfants juifs.

Radiographie du corps chrétien

De prime abord, la métaphore du corps étranger semble traduire la perception de la présence des juifs au sein des sociétés chrétiennes avec une pertinence qui confine à l'évidence. La chrétienté se conçoit d'emblée comme corps[1] : l'Église est le « corps mystique

[1] On verra en particulier les épîtres pauliniennes (1 Cor. 12 ; 1 Rom., 12, 5).

du Christ » ; l'absorption eucharistique du corps du Christ fonde et perpétue la communauté des fidèles qui, par le baptême, sont devenus ses membres. C'est toutefois dans un ordre spirituel que le christianisme s'est situé et originairement défini par captation et dépassement d'un judaïsme « charnel ». *Verus Israel* autoproclamé, il entendait recueillir et faire fructifier l'héritage dont les juifs s'étaient montrés indignes lorsqu'en niant la messianité de Jésus, ils avaient d'emblée refusé de se fondre dans le corps chrétien. Ils constituaient dès lors en son sein une minorité résiduelle, mais hostile.

Le problème majeur tient précisément à la position des juifs *au sein* des sociétés chrétiennes, mais *en dehors* de l'Église, et à la conception originaire des relations avec le judaïsme qui détermine cette position. Le christianisme a en quelque sorte absorbé le corps dont il était issu et fixé les termes de sa survie. À l'instar de l'Ancien testament, dont la vérité devait être révélée au moyen d'une interprétation typologique qui produit « une véritable christianisation de l'ensemble des Écritures », un « sens forcé »[2], les juifs devaient être tout à la fois conservés et assujettis. Comme l'a souligné Marcel Simon, « non seulement l'apologétique chrétienne s'accommode de leur persistance, mais elle l'exige »[3]. La doctrine augustinienne qui justifie la survivance du judaïsme constitue un cadre de référence capital pour penser la place et la fonction assignées aux juifs sous le nouveau régime de salut institué par le christianisme : les juifs devaient être « laissés en vie » pour que, « témoins de leur iniquité et de notre vérité »[4], ils donnent raison aux versets bibliques qui annonçaient leur déchéance et leur conversion à la fin des temps. Au XII^e^ siècle, le théologien Pierre le Chantre rappelle que les juifs doivent être « gardés en vie » pour être punis de leur déicide, comme peuple témoin de la vérité du christianisme et en vue de la conversion finale de leurs « restes », conformément à la prophétie d'Isaïe (10, 20-22) reprise par Paul dans l'Épître aux Romains (9, 27). Ce principe trouve une expression durable, en droit, dans la bulle de protection *Sicut Iudeis* émise par le pape Calixte II vers 1122 et réitérée par vingt-trois papes entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle :

De même que les juifs ne doivent avoir aucune liberté dans leurs synagogues au-delà de ce qui est permis par la loi, de même ils ne doivent subir aucun préjudice dans ce qui leur a été concédé. Quoiqu'ils préfèrent demeurer dans leur endurcissement plutôt que reconnaître les

---

2 J.-M. Rey, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris, éditions de l'Olivier, coll. « Penser / rêver », 2008, p. 101, n. 1 et p. 103.

3 M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard [1948], 1983, pp. 119-120.

4 Notamment fondée sur l'exégèse du Psaume 58 (12) ; cf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 58, 1, 22 (Patrologia Latina, 36, 705) ; cf. M. Simon, *Verus Israel*, *op. cit.*, p. 119.

paroles des prophètes et les arcanes de leurs propres Écritures et parvenir à la connaissance de la foi chrétienne et du salut, toutefois, parce qu'ils demandent notre défense et notre aide, en vertu de la mansuétude de la piété chrétienne et suivant les pas de nos prédécesseurs d'heureuse mémoire […], nous accueillons leur demande et leur offrons le bouclier de notre protection.

Nous ordonnons en effet qu'aucun chrétien ne contraigne par la violence des juifs qui ne le veulent pas ou le refusent à venir au baptême [...]. Assurément, on ne croit pas qu'il possède la foi du Christ, celui qui a été contraint de venir au baptême des chrétiens non de sa propre volonté, mais malgré lui[5].

La papauté rappelait ainsi, périodiquement, les termes de son programme de protection du témoin aveugle. Ni la doctrine, ni le droit de l'Église ne préconisaient de le fondre par force dans l'unité du corps chrétien.

Les textes scolastiques qui, pour récuser la nécessité générale de l'expulsion des juifs, invoquent la doctrine traditionnelle de justification de leur présence en terre chrétienne, en révèlent plus crûment l'ambivalence. En décembre 1306, quelques mois après l'expulsion des juifs de France, le théologien cistercien Jacques de Thérines traite ainsi la question de savoir s'il fallait que les juifs expulsés d'une région le soient aussi d'une autre[6]. Cette question prend sens dans un contexte où les juifs expulsés de Gascogne en 1288, d'Anjou en 1289 et d'Angleterre en 1290, avaient notamment trouvé refuge en France. Après 1306, beaucoup d'entre eux furent encore expulsés des pays où ils tentèrent de s'installer. À l'argument de l'usure, dont l'universalité eût appelé une expulsion générale, Jacques de Thérines oppose une série d'objections. Outre que la foi était efficacement confirmée par le témoignage de ses adversaires, les juifs donnaient aux chrétiens la possibilité de se remémorer continuellement la Passion, en voyant parmi eux « les fils et successeurs de ceux qui condamnèrent [le Christ] à mort ». Cela ne devait pas conduire à les tuer, « mais plutôt à prier pour que Dieu les conduise à la foi ». Leur présence garantissait aussi les progrès des fidèles, car la foi se renforçait dans les périls, notamment grâce aux miracles qui surgissaient des tentatives mêmes des juifs pour lui porter atteinte[7]. « Ennemis de la croix » avilis, désolés et dispersés, ils contribuaient à la gloire et à l'exaltation du Christ. Du reste, les Pères et les docteurs,

---

5 Bulle *Sicut Iudeis*, *Liber Extra*, lib. 5, tit. 6, cap. 9 (éd. E. Friedberg, Leipzig, 1879, vol. II, col. 774).

6 Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, 14, éd. P. Glorieux, *Jacques de Thérines. Quodlibets I et II*, Paris, Vrin, 1958, pp. 157-159.

7 *Ibid*. Jacques de Thérines fait ici allusion au « miracle des Billettes », survenu en 1290 à la suite de la profanation d'hostie imputée à un juif parisien.

inspirés par le Saint-Esprit, n'auraient pas permis que les juifs demeurent parmi les chrétiens aux dépens de la foi. Il fallait, enfin, permettre l'accomplissement de leur conversion finale. La justification de la présence juive se construit ainsi sur une série de paradoxes qui trahissent la précarité de l'équilibre doctrinal.

De fait, la logique pénale qui présidait à la conservation des juifs, de même que l'horizon eschatologique de leur résorption, quoiqu'il repoussât théoriquement leur conversion *sine die*, exposaient les sociétés chrétiennes à une impatience que traduisent de ponctuels passages à l'acte. Conversions forcées, expulsions et massacres visent autant à rectifier le passé qu'à hâter la venue de la fin des temps. La célèbre épître de 1146 par laquelle Bernard de Clairvaux, appelant à la croisade, exhorte à ne pas persécuter les juifs, exprime de façon exemplaire la tension entre le zèle des croisés et la volonté divine. Il fallait, en toutes choses, respecter la « mesure de la science ». Ceux qui connaissaient l'Écriture (Ps. 58, 12-13) savaient que Dieu n'avait pas voulu que les juifs soient tués, mais qu'ils soient dispersés en tous lieux pour souffrir partout la juste peine de leur si grand crime et pour être les témoins de la rédemption[8]. Leur déchéance, leur captivité sous le pouvoir des princes chrétiens, leur conversion finale, entraient dans un plan divin que ne devaient pas fausser des actions humaines intempestives.

En l'attente de sa résorption, le corps étranger était toléré à condition de respecter le traitement qu'imposait la doctrine. Les dispositions antijuives produites par l'Église tout au long du Moyen Âge visent à contenir les risques de subversion religieuse et à éviter l'inversion des positions de pouvoir. La radiographie du corps chrétien n'est-elle toutefois pas susceptible de produire d'autres images ? L'angle et la focalisation construisent la perception, modifient la lecture et le diagnostic. Ainsi, à l'encontre d'une « conception larmoyante » qui, selon ses détracteurs, réduisait l'histoire des juifs aux phénomènes de persécution, de ségrégation et d'exclusion sociale, l'historiographie récente s'efforce de mettre au jour les aspects multiples de l'intégration des juifs qui, loin de se cantonner dans des frontières sociales et religieuses infranchissables, entretenaient avec leur environnement chrétien des relations réelles, continues et quotidiennes.

Convertir ou détruire

Dans un ouvrage destiné à « repenser les relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge » (*Living together, Living apart*), Jonathan Elukin poursuit les indices de

[8] Bernard de Clairvaux, *Epist. 363*, *Ad archiepiscopos orientalis Franciae et Bavariae*, § 6, éd. G. B. Winkler, *Sämtliche Werke*, t. 3, Innsbruck, 1992, p. 658.

« l'intégration sociale » des juifs jusque dans les chroniques martyrologiques qui relatent, au XII^e^ siècle, les violences antijuives perpétrées dans la vallée du Rhin en marge de la première croisade. Soucieux d'établir la stabilité et la sécurité fondamentales dont jouissaient les juifs en dépit de ces imprévisibles éruptions de violence, J. Elukin pratique une lecture sélective des chroniques hébraïques, qui met en relief les tentatives des autorités ecclésiastiques locales pour protéger les juifs et celles de leurs voisins chrétiens pour les cacher. L'historien néglige toutefois un aspect crucial. Dans la chronique de Salomon Bar Samson qu'il cite, l'évêque de Mayence, confronté à la pression des croisés et renonçant à protéger les juifs qui avaient trouvé refuge auprès de lui, les avait exhortés à se convertir :

Je ne puis vous sauver, car votre Dieu s'est détourné de vous et ne désire pas qu'aucun d'entre vous survive ; il n'est plus en mon pouvoir de vous sauver ni de vous aider. Voyez donc ce que vous devez faire : soit accepter notre foi, soit payer pour le péché de vos ancêtres[9].

Les juifs avaient préféré le suicide au baptême. L'interlocuteur principal de l'évêque, Rabbi Kalonymos, avait suscité la colère de l'évêque en tuant son propre fils (« Il est absolument certain, à présent, que je ne désire plus vous sauver ! »), avant de se suicider ou d'être lui-même assassiné, selon les différentes versions de l'épisode rapportées par le chroniqueur. La colère de l'évêque de Mayence suggère moins une divergence de conceptions qu'un conflit de méthodes. Dans l'urgence, le baptême qu'il recommande se conçoit certes comme un baptême de sauvetage. Mais s'il privilégie l'une des branches de l'alternative imposée par la violence croisée, il la conçoit dans les mêmes termes. Faute de se convertir, c'est en châtiment du déicide que les juifs devaient être tués, conformément au slogan des croisés qui, cheminant vers l'Orient, avaient pris les juifs pour cible :

Nous entreprenons un long voyage pour aller délivrer le tombeau [du Christ] et pour nous venger des Ismaélites alors qu'ici, parmi nous*, se trouvent les juifs dont les ancêtres l'ont assassiné et crucifié sans raison. Vengeons-nous d'abord d'eux et exterminons-les parmi les nations pour qu'on ne se souvienne plus du nom d'Israël, ou laissons-les adopter notre foi*[10].

---

[9] S. Eidelberg, *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, University of Wisconsin Press, 1977, rééd. 1996, p. 45.

[10] *Ibid*., p. 22.

Est-ce à dire que l'absorption baptismale et l'élimination physique présentaient alors les deux faces d'un même objectif ? De façon générale, est-il possible de considérer la conversion forcée comme la forme historique la plus proche de l'annihilation des juifs – sa forme religieuse, produite par les sociétés chrétiennes médiévales –, et comme la traduction d'un fantasme de toute-puissance qui, démarquée de la conception théologique médiévale de la puissance absolue, consisterait à opérer, par la mutation du juif en non-juif, la dissolution sacramentelle du corps étranger dans celui de l'hôte chrétien ? On se récriera. Le baptême, fût-il forcé, ne saurait se comparer au meurtre. On se récriera d'autant plus que l'on est depuis longtemps habitué à envisager le baptême dans les termes des croisés de 1096, comme l'unique moyen pour les juifs de se soustraire définitivement à la persécution antijuive. En l'occurrence, l'efficacité prêtée à cette opération dépend directement de la doctrine sacramentelle qui veut que l'administration du baptême, en produisant une régénération spirituelle, assimile sans reste le ci-devant corps étranger au corps chrétien.

La question a des échos contemporains. Dans l'enquête liminaire qu'il mène sur les « précédents » de la destruction des juifs d'Europe, Raul Hilberg[11] distingue trois types de politiques antijuives (conversion, expulsion, annihilation) à l'œuvre dans l'histoire de l'Occident depuis le IV^e^ siècle. Selon l'historien, « les nazis n'ont pas rejeté le passé ; ils ont bâti sur des fondations anciennes. Ils n'ont pas été à l'origine d'un mouvement ; ils l'ont poursuivi jusqu'à son terme »[12]. La destruction des juifs d'Europe au XX^e^ siècle est ainsi considérée comme « le sommet d'une nouvelle évolution cyclique » : à la forme initiale de l'antijudaïsme chrétien (« vous n'avez pas le droit de vivre parmi nous si vous restez juifs ») aurait succédé la doctrine des pouvoirs séculiers (« vous n'avez pas le droit de vivre parmi nous »), puis le décret nazi (« vous n'avez pas le droit de vivre »)[13]. La politique de conversion correspondrait ainsi l'étape initiale d'une évolution qui, poursuivie sans solution de continuité « jusqu'à son terme », aboutirait à l'entreprise d'extermination nazie. La construction chronologique proposée par R. Hilberg soulève plusieurs objections. Il paraît difficile, en premier lieu, de résumer l'attitude de l'Europe tardo-antique et médiévale vis-à-vis de la minorité juive à une « politique de conversion ». Au Bas-Empire, l'intrication du politique et du religieux opérée par la conversion de Constantin ne se traduit pas par des campagnes de conversion massives. Dans l'Espagne wisigothique du VII^e^ siècle, la conversion générale des juifs ordonnée par le roi Sisebut fait figure d'exception. Le canon du

---

[11] R. Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe* [Yale University Press, 1961, trad. fr. 1988], Paris, Fayard, 2007.

[12] *Ibid*., p. 16.

[13] *Ibid*.

quatrième concile de Tolède (633) qui rappelle l'action du roi wisigoth pour interdire qu'elle soit jamais imitée, repris en diverses collections canoniques et intégré au droit de l'Église, constitue un point de référence majeur[14]. En second lieu, la distinction des deux premières phases ne résiste guère à l'examen. Même si les expulsions de la fin du Moyen Âge sanctionnent dans certains cas l'échec des conversions (en Angleterre en 1290, en Espagne en 1492), la conversion des juifs s'inscrit dans la longue durée des aspirations et des pratiques de l'Église. Outre les difficultés qu'entraîne la distribution chronologique des différents types de politiques antijuives, la continuité des politiques de conversion, d'expulsion et d'extermination prête, en dernier lieu, à discussion.

Il est devenu banal de distinguer l'antijudaïsme chrétien (qui vise à l'absorption ultime du judaïsme par la conversion des juifs) de l'antisémitisme racial (qui postule l'indélébilité d'une différence inscrite dans le sang et exclut toute possibilité d'assimilation), tout en admettant l'interaction entre des stéréotypes négatifs hérités et les contextes singuliers dans lesquels ils se trouvent mis en œuvre, adaptés et transformés[15]. L'héritage est parfois revendiqué. Ainsi, l'auteur d'un des premiers articles de la *Difesa della razza*, principale revue raciste et antisémite du régime fasciste, qui paraît en Italie à partir de l'été 1938, brouille-t-il délibérément la ligne de partage entre l'antijudaïsme chrétien et l'antisémitisme racial qu'il proclame sans détour en posant en principe l'ineffectivité de toute conversion :

C'est une erreur de penser que le baptême et le mariage mixte font diminuer le nombre des juifs et conduisent à l'assimilation [...] C'est une question d'opportunité, une nécessité purement pratique qui porte les juifs à se faire baptiser, une affaire, un calcul [...]. L'Église sait que la conversion ne changera pas pour le juif son appartenance au peuple d'Israël. Elle sait que le baptême change aussi peu le type du juif que celui du nègre [...] ; d'un point de vue ethnologique et anthropologique, le juif reste juif[16].

Par ailleurs, et quoiqu'il juge excessive l'idée de pleine continuité entre l'antijudaïsme et l'antisémitisme[17], Saul Friedländer a montré que la fusion entre la veine mystique qui constitue l'une des spécificités de l'antisémitisme nazi et la « vision résolument religieuse »

---

[14] Concile de Tolède IV, canon 57.

[15] Cf. R. Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 134-135.

[16] F. Callari, « L'ebreo non si assimila », *Difesa della razza,* n°6, cité par M.-A. Matard-Bonucci, « Les mises en scène de l'antisémitisme chrétien dans la *Difesa della razza* », dans C. Brice et G. Miccoli dir., *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, XIX*e*-XX*e siècles, Rome, EFR, 2003, pp. 360-361.

[17] S. Friedländer, *L'Allemagne nazie et les juifs. 1. Les années de persécution. 1933-1939*, Paris, Seuil, 1997, p. 93.

du « christianisme allemand (ou aryen) », avait donné corps à ce qu'il appelle l'« antisémitisme rédempteur ». À la confluence du christianisme allemand, du néo-romantisme, du culte mystique du sang aryen et du nationalisme conservateur, ce courant nouveau voyait dans la pénétration des juifs dans le corps politique allemand la cause de sa dégénérescence et dans l'élimination des juifs la condition nécessaire de la rédemption des aryens[18].

En dépit des filiations et des analogies réelles, on ne saurait faire remonter, comme par capillarité, les idéologies contemporaines sur lesquelles s'est appuyée l'extermination des juifs à la pratique chrétienne, inclusive, de la conversion. Cette spécificité irréductible invite à envisager la façon dont les sociétés chrétiennes du Moyen Âge central ont affronté le problème de la résistance des juifs à la conversion, et les termes spécifiques dans lesquels elles ont formulé tout à la fois la nécessité de protéger les juifs et les risques auxquels elles s'estimaient exposées par leur présence.

L'ennemi intérieur

Robert Chazan a rendu compte de la mutation sensible, au XII^e^ siècle, de la perception chrétienne de l'hostilité juive. Les juifs ne sont plus seulement considérés comme les ennemis historiques dont les ancêtres étaient jugés coupables de la mort du Christ, mais comme des ennemis agissants, animés envers leurs hôtes chrétiens d'intentions meurtrières. Aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, la haine anti-chrétienne prêtée aux juifs est déclinée en des accusations (meurtre rituel et profanation d'hosties) conçues comme des réactualisations du déicide. Dans certains cas, comme dans l'affaire de meurtre rituel de Fulda, en 1236, les pouvoirs ont récusé ces accusations et interdit leur diffusion. Toutefois, la doctrine de protection des juifs, ordonnée au respect des limites fixées et perméable au sentiment de leur transgression, était essentiellement instable. Ce sentiment pénètre même le texte de la bulle de *Sicut Iudeis*, dans la version qu'en donne Innocent III en 1199 : seuls seraient protégés les juifs « qui n'auraient pas comploté à la subversion de la foi chrétienne »[19]. L'introduction de cette clause finale, qui suggère la possibilité d'une machination ourdie par un ennemi intérieur, entre en résonance avec les motifs développés dans une série d'autres textes du même pape, comme la lettre qu'il adresse en janvier 1205 à Philippe Auguste :

---

[18] *Ibid*., pp. 96-97.

[19] Innocent III, *Constitutio pro Iudeis* (15 septembre 1199), éd. S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, vol. 1, New York, Hermon Press, 1966, p. 94.

Même s'il ne déplaît pas à Dieu, qui l'a au contraire accepté, que les juifs dispersés vivent sous le pouvoir des rois catholiques et des princes chrétiens et les servent, eux dont les restes seront finalement sauvés […], ils offensent cependant gravement la vue de la majesté divine, ceux qui préfèrent les fils de ceux qui l'ont crucifié aux héritiers du Christ crucifié […]. Nous avons entendu dire que dans le royaume des Francs, les juifs avaient atteint un tel degré d'insolence que par l'usure […], ils usurpent les biens des églises et les possessions des chrétiens, en sorte que semble s'être accompli pour le peuple chrétien ce que le prophète déplorait à propos des juifs : "Notre héritage est passé à ceux d'un autre pays, et nos maisons à des étrangers [Lm. 5, 2]"[20].

Le pape énumérait ensuite diverses infractions à la législation canonique : les juifs continuaient d'employer nourrices et serviteurs chrétiens, ils étaient préférés aux témoins chrétiens dans les litiges qui impliquaient les uns et les autres, célébraient leur culte à grand fracas, insultaient publiquement les chrétiens, blasphémaient. Le pape concluait :

Les juifs abusent donc de la patience royale et, demeurant parmi les chrétiens, ils rétribuent mal leurs hôtes, puisqu'ils tuent secrètement des chrétiens dès qu'ils en ont l'occasion, comme on dit que cela s'est produit récemment, lorsqu'un pauvre étudiant a été retrouvé mort dans leurs latrines[21].

Le motif de l'ingratitude de l'hôte domine de même dans la décrétale *Etsi Iudeos*, promulguée par Innocent III en juillet 1205 et insérée au *Liber extra* en 1234 :

*Même si la piété chrétienne accepte les juifs et endure la cohabitation avec eux [...], ils ne doivent toutefois pas se montrer ingrats envers nous, de sorte qu'ils rendent aux chrétiens l'offense pour la grâce et le mépris pour la familiarité, eux qui, miséricordieusement admis dans notre familiarité, nous accordent la rétribution que, selon le proverbe populaire, la souris dans la musette, le serpent dans le giron et le feu dans le sein (*mus in pera, serpens in gremio, et ignis in sinu*), ont coutume de rendre à leurs hôtes […]. Il faut craindre, alors*

---

[20] Innocent III, *Etsi non displiceat Domino*, éd. S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews. Documents : 492-1404*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, p. 82.

[21] *Ibid*., p. 83.

qu'ils ont déjà commencé à ronger à la façon des souris et à piquer comme le serpent, que le feu, reçu dans le sein, ne consume ce qui a été rongé[22].

Ce texte constitue une véritable matrice doctrinale, dont la représentation des risques induits par la présence des juifs en terre chrétienne porte l'empreinte durable. Il forme ainsi l'arrière-plan, parfois explicite, de nombreux édits d'expulsion. Pratiquée dès la fin du XII^e^ siècle, l'expulsion se présente comme une exception qu'imposent des circonstances particulières et qu'il convient de motiver. Aussi, après avoir rappelé la doctrine qui interdisait l'éviction totale et perpétuelle des juifs des royaumes chrétiens, Jacques de Thérines n'en envisage-t-il la possibilité qu'*in fine* :

Il faut comprendre toutefois que si les juifs pouvaient se multiplier et comploter dans un royaume, y porter gravement atteinte aux chrétiens et les corrompre, ils pourraient en être temporairement expulsés, comme l'exigerait la gravité du cas et après mûre réflexion. Toutefois, pour les raisons susdites, il ne semblerait pas expédient qu'ils fussent définitivement expulsés[23].

L'argument démographique importe. Rigord voyait déjà dans la « très grande multitude de juifs » la première raison de leur expulsion par Philippe Auguste en 1182 : depuis très longtemps, les juifs avaient afflué en France de diverses parties du monde, attirés par la paix et par la mansuétude du roi ; ils s'y étaient installés et à tel point enrichis « qu'ils revendiquaient la propriété de presque la moitié de toute la cité »[24]. Le contexte urbain était propice à la subversion, comme l'indique ce commentaire de Pierre d'Auvergne, peu avant 1300, sur un passage du livre VII de la *Politique* d'Aristote[25] :

Dans une cité excessivement peuplée, il arrive qu'il y ait de nombreux étrangers, immigrés et autres qui n'aiment pas la chose publique. Il [leur] est facile de transformer la chose publique en raison de leur nombre. Car l'excès de population leur permet de cacher leur

---

22 *Liber Extra*, lib. 5, tit. 6, cap. 13, éd. E. Friedberg, t. 2, col. 775-776.

23 Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, 14, éd. cit., p. 159.

24 Rigord, *Histoire de Philippe Auguste*, § 11, éd., trad. et notes sous la direction d'E. Carpentier, G. Pon et Y. Chauvin, Paris, CNRS Éditions, 2006, pp. 144-145.

25 Aristote, *Les Politiques*, livre 7, chap. 4, 1326b20-22, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 1993, p. 464.

machination sans difficulté. Ceux qui agissent mal se cachent mieux en effet au sein d'une population plus importante[26].

En décembre 1289, dans l'édit d'expulsion des juifs de ses comtés d'Anjou et du Maine, Charles II rappelle plus directement que « la souris, la vipère ou le serpent dans la musette, et le feu dans le sein, ont coutume de rétribuer injustement leurs hôtes ». « Ennemis de toute la chrétienté », les juifs faisaient perfidement dévier les chrétiens de la voie de la vérité, les opprimaient par l'usure et – « plus horrible encore » – entretenaient un commerce charnel avec de nombreuses femmes chrétiennes. Il incombait au prince de « purger » ses provinces de ces « mauvais hommes » et d'en « extirper totalement » les fraudes[27]. La hantise de la subversion religieuse joue également un rôle majeur dans le cas de l'Espagne, où l'expulsion de 1492 apparaît comme l'aboutissement de la logique de répression de l'apostasie des *conversos*. Comme l'a montré Maurice Kriegel, la politique traditionnelle de protection et de conservation des communautés juives s'est maintenue jusqu'à ce que la logique inquisitoriale s'impose[28], exigeant dès lors de remédier définitivement aux « maux et inconvénients » que la coexistence entre juifs et chrétiens avaient fait naître et que des mesures de ségrégation et d'expulsion partielle n'avaient pu endiguer. Aussi l'édit de 1492 cible-t-il au premier chef ces « mauvais chrétiens qui judaïsent et apostasient la sainte foi catholique » parce qu'ils demeurent soumis à la « tentation diabolique » exercée par les juifs[29]. La corruption clandestine de ses nouveaux membres menace le corps même de l'Église. La section du *Manuel de l'Inquisiteur* du dominicain Bernard Gui consacrée à la « perfidie des juifs » s'ouvre, en 1324, sur ce constat général :

Les juifs perfides s'efforcent, quand et où ils le peuvent, de pervertir en cachette les chrétiens et de les amener à la perfidie judaïque. Ils agissent ainsi surtout à l'égard de ceux qui étaient juifs et qui se sont convertis et ont reçu le baptême et la foi du Christ, particulièrement de ceux qui les touchent de près ou leur sont unis par des liens d'affinité ou de consanguinité[30].

---

[26] G. M. Grech éd., *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The Inedited Part, Book III*, less. 1-6, Rome, 1967, p. 355, cité par P. Biller dans *The Measure of Multitude. Population in Medieval Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 380, n. 66.

[27] Édit d'expulsion du 8 décembre 1289, éd. P. Rangeard, *Histoire de l'Université d'Angers : XI^e^-XV^e^ siècle*, Angers, G. Grassin, 1877, vol. 2, pp. 183-184.

[28] M. Kriegel, « La prise d'une décision : l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 », *Revue Historique*, 527 (1978), pp. 49-90.

[29] Édit d'expulsion du 31 mars 1492, éd. B. Leroy, *Les Édits d'expulsion des juifs*, Biarritz, Atlantica, 1998, pp. 29-33.

[30] Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. et trad. G. Mollat, Paris, Les Belles Lettres [1926] 2006, vol. 2, p. 6.

Cet argument prend un relief particulier dans le contexte général de la fin du Moyen Âge, marqué par des campagnes de conversion en Angleterre et par la formation du groupe des « nouveaux chrétiens » en Espagne depuis les conversions massives de la fin du XIV^e^ et du XV^e^ siècle. En 1460, dans la *Forteresse de la foi contre les juifs, les Sarrasins et autres ennemis de la foi chrétienne*, le franciscain Alonso de Espina[31] avait donné de l'expulsion des juifs d'Angleterre ce récit à valeur exemplaire : Dieu ayant révélé que les péchés des juifs étaient la cause de la guerre, de la famine et de la peste qui frappaient continuellement le royaume, le roi avait cru apaiser la colère divine en les convertissant tous. Les maux avaient cependant empiré. Les clercs consultés expliquèrent que les juifs « étaient pires sous le nom de chrétiens qu'auparavant », car peu de temps après leur feinte conversion, ils avaient usurpé, par ruse, toutes les positions de pouvoir dans le royaume, au point que les « vrais chrétiens » semblaient être devenus leurs captifs. Le roi « purgea » alors le royaume de ces « serpents » : leur insincérité révélée, ils furent tous égorgés[32]. On notera que dans l'esprit d'Alonso de Espina – qui exprime surtout, en l'occurrence, ses propres aspirations pour l'Espagne –, il ne s'agit pas seulement de soustraire les convertis à l'influence des juifs, mais d'exterminer les convertis. La logique d'éradication succède ainsi à la logique d'intégration qui avait prétendu fonder l'insertion des juifs dans la société chrétienne sur la coercition[33]. L'idée que les juifs ne concevaient leur conversion que comme un moyen de conquête et de subversion intérieure anticipe de plusieurs siècles la thèse « ethnologique et anthropologique » défendue, en 1938, par la *Difesa della razza*.

Cette hantise de la subversion semble avoir dominé l'Espagne dès le milieu du XV^e^ siècle. Soustraits de fait aux lois restrictives qui avaient permis de contenir les juifs dans d'étroites limites, les *conversos* incarnent désormais l'ennemi intérieur[34]. Destinés à leur barrer l'accès aux charges, privilèges et honneurs publics, les « statuts de *limpieza de sangre* » reforment le corps étranger dont la suppression de la différence religieuse avait effacé les contours. La redéfinition biologique de l'altérité juive procède ainsi des conversions massives qui ont spécifiquement affecté la péninsule ibérique. Yosef Yerushalmi a souligné

---

[31] Confesseur du roi Henri IV de Castille (1454-1474), dont le règne correspond à un moment de fortes tensions autour de la question de la présence et du rôle des juifs.

[32] *Fortalitium fidei contra Judeos, Sarracenos, aliosque Christiane fidei inimicos*, lib. 3, *Consideratio* 12, éd. Nuremberg, A. Koberger, 1485, fol. 90r.

[33] Cf. M. Kriegel, « De la question des "nouveaux chrétiens" à l'expulsion des juifs : la double modernité des procès d'exclusion dans l'Espagne du XV^e^ siècle », dans S. Gruzinski et N. Wachtel dir., *Le Nouveau monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996, p. 482.

[34] Cf. Yosef H. Yerushalmi, « L'antisémitisme racial est-il apparu au XX^e^ siècle ? De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme : continuités et ruptures », *Esprit*, n°3-4 (mars-avril 1993), p. 14.

que ce cas permettait de repérer la composante raciale bien en deçà de l'antisémitisme contemporain[35], mais que même les théoriciens les plus virulents de la *limpieza de sangre* n'avaient jamais préconisé l'extermination[36]. Il faut enfin souligner la discontinuité historique entre ces deux formes de conceptions raciales.

Des corps moins étrangers : rapt et baptême d'enfants

Les cas d'« offrandes » d'enfants à naître, dans la Rome de l'époque moderne, illustrent singulièrement cette discontinuité. L'offrande de conjoints ou d'enfants à la foi chrétienne constitue du reste la pratique la plus représentée, après le XVII[e] siècle, dans les archives du Saint-Office relatives à la conversion des juifs[37]. En décembre 1712, l'affaire Chiara del Borgo[38] n'est pas déclenchée par la rétractation d'une offrande spontanée, mais par la dénonciation d'un néophyte, qui prétendait que cette femme juive s'était offerte, enceinte, avec l'enfant à naître. Arrêtée, et quoiqu'elle ait formellement exprimé devant le Saint-Office son refus de se convertir, Chiara del Borgo fut enfermée à la Maison des catéchumènes. Fondée par Paul III en 1543, celle-ci représentait, en contrepoint au ghetto institué par Paul IV en 1555, le lieu de la « réclusion en vue de la conversion »[39]. Dans le procès qui s'ensuit, l'avocat chrétien de l'époux de Chiara del Borgo soutient, suivant la tradition canonique et théologique (et en se référant notamment à Thomas d'Aquin), que le foetus est inséparable de sa mère, nourri par son sang et influencé par son imagination et ses émotions. Les décisions et les droits maternels s'appliquaient tant que durait l'incapacité enfantine à faire usage du libre arbitre. S'il admettait que l'enfant était *unum quid* avec sa mère, le recteur de la Maison des catéchumènes affirmait en revanche que la *favor fidei* primait à la fois la rétractation de la mère qui était censée avoir offert l'enfant et la *patria potestas*. Sa position se trouvait en outre étayée par l'évolution conjointe de la médecine et la théologie vers la thèse de l'autonomie et de l'animation immédiate du fœtus. La femme juive enceinte dont l'enfant avait été offert à la foi chrétienne était ainsi considérée comme « la simple porteuse d'un fruit déjà complètement chrétien quoiqu'il n'ait pas encore été baptisé »[40]. En faisant valoir ses droits sur l'enfant à naître au moyen d'une violence qui n'était pas seulement symbolique,

---

35 *Ibid*., p. 25.
36 *Ibid*., p. 29.
37 Cf. M. Caffiero, *Battesimi Forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, Viella, 2004.
38 *Ibid*., pp. 222-224, 228-231, 238-240.
39 *Ibid*., p. 24.
40 *Ibid*., p. 239.

l'Église s'attaquait à la transmission matrilinéaire du judaïsme, qu'elle étouffait dans l'œuf. En programmant la séparation de l'enfant baptisé d'avec sa mère si celle-ci s'obstinait à refuser le baptême, elle violait aussi le droit naturel reconnu aux parents par la tradition thomiste. Cette stratégie double les bénéfices. Chiara del Borgo accoucha en février 1713 d'une petite fille qui fut immédiatement baptisée ; elle se convertit en mars[41].

En légitimant de telles offrandes, l'Église succombait à la tentation de l'appropriation des corps, et singulièrement des corps d'enfants. Dans les débats scolastiques des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, l'argument du « péril pour la foi » que représenterait le baptême d'enfants laissés aux soins de leurs parents pointait déjà la contradiction entre l'assimilation sacramentelle et la construction de l'identité religieuse. C'est parce que l'enlèvement des enfants et leur éducation en milieu chrétien constituaient, même pour les théologiens qui jugeaient le rapt illicite, l'unique moyen de garantir l'effectivité de leur baptême, que la discussion se déplace vers la question de la propriété des corps enfantins, sans toutefois susciter d'opinion commune. Les possibilités spécifiques d'incorporation des enfants affleurent du reste dans la doctrine même de justification du pédobaptisme. Le sacrement, dont la réception ne pouvait dépendre d'un consentement dont les enfants étaient jugés constitutivement incapables, était conçu comme un engendrement spirituel. Thomas d'Aquin utilise ainsi l'image suggestive de l'*uterus Ecclesiae* :

De même que les enfants constitués dans le sein de leur mère ne reçoivent pas leur nourriture d'eux-mêmes, mais sont alimentés par la nourriture de leur mère, de même les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, constitués comme dans le sein de leur mère l'Église, reçoivent le salut non par eux-mêmes, mais par un acte de l'Église[42].

Comme le disait Augustin, « la mère Église prête sa bouche maternelle aux enfants, afin qu'ils soient pénétrés des mystères sacrés, parce qu'ils ne peuvent encore croire en leur propre cœur pour être justifiés, ni confesser par leur propre bouche pour être sauvés »[43]. Le baptême ne représentait donc pas seulement une procédure d'adoption spirituelle. L'enfant baptisé était véritablement nourri et réchauffé dans le sein maternel de l'Église. Cette doctrine limite le rôle de la « foi pour l'autre » : même des parents infidèles ne pouvaient nuire à l'enfant, car c'était toute la communauté des saints et des fidèles qui l'offrait au baptême. Thomas d'Aquin

41 *Ibid*., p. 230.

42 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIIa pars, q. 68, a. 9, *ad 1^um^*.

43 Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, livre I, chap. 25, cité par Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIIa pars, q. 68, a. 9, *ad 1^um^*.

n'en déduit pas la licéité du baptême des enfants juifs, qu'il juge, ailleurs, contraire à la « justice naturelle », considérant que le régime initial d'indistinction corporelle se prolongeait en un régime d'indistinction spirituelle jusqu'à ce que l'enfant puisse exercer son libre arbitre :

[L'enfant] ne se distingue pas de ses parents selon le corps aussi longtemps qu'il est contenu dans le sein maternel. Mais après qu'il en est sorti, et avant qu'il ait l'usage du libre arbitre, il se trouve aux soins de ses parents comme en un sein spirituel[44].

C'est aux antipodes de cette position théorique que l'Église impose à Chiara del Borgo son scénario sur les origines et la fin de l'histoire chrétienne du salut : à l'instar du judaïsme lui-même, la mère déchue de ses droits accouche d'une enfant promise au baptême avant sa naissance et finit elle-même par se convertir.

Au Moyen Âge, l'opinion théologique et les décisions politiques relatives à la présence des juifs au sein du corps chrétien se construisent et varient, dans des contextes singuliers, par rapport à une doctrine fondamentalement ambivalente et instable. Si les conversions forcées, les expulsions et les massacres présentent un caractère nettement transgressif, on peut aussi considérer qu'ils résultent de l'exaspération de la tension entre l'exigence de conservation quasi-carcérale du peuple déicide, astreint à témoigner à son corps défendant de la vérité du christianisme, et la prophétie de sa dissolution finale. Les différentes formes de l'impatience eschatologique chrétienne révèlent toutefois une série de paradoxes. Dès lors que la conversion se présente fréquemment comme une alternative au massacre ou à l'expulsion, l'assimilation des juifs semble avoir constitué l'objectif ultime de la violence antijuive. Mais en gommant les contours de la différence religieuse, les conversions accentuent la crainte que l'ennemi intérieur n'entame ou ne contamine le corps chrétien, qui sécrète dès lors de nouvelles définitions du corps étranger. La reformulation biologique de l'altérité, en assignant la différence au corps, désactive la métaphore : dans la péninsule ibérique de la fin du Moyen Âge, le critère de la « pureté de sang » constitue véritablement le « nouveau chrétien » en corps étranger. On a souligné la spécificité du cas et la discontinuité du processus. Dans la Rome des papes de l'époque moderne, l'acceptation des « offrandes » d'enfants à naître vise à obtenir la conversion des mères, mais la menace du rapt fait aussi

[44] Thomas d'Aquin *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 10, a. 12.

écho à la doctrine et aux discussions médiévales qui suggéraient les possibilités spéciales d'incorporation des enfants. Leur éducation en milieu chrétien, en garantissant l'effectivité de leur baptême, pouvait épargner à l'Église la crainte d'avoir réchauffé des serpents dans son sein salvifique.