

# La raison dans l'histoire de la persécution

## Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés

Elsa Marmursztejn

DANS **ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES** 2012/1 67e année , PAGES 7 À 40  
ÉDITIONS ÉDITIONS DE L'EHESS

ISSN 0395-2649

ISBN 9782200927547

Date de mise en ligne : 19/02/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-annales-2012-1-page-7?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# La raison dans l'histoire de la persécution

## Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés

*Elsa Marmursztejn*

**En 1944, après la déportation de leurs parents**, les deux enfants Finaly avaient été confiés à la directrice de la crèche de Grenoble, Antoinette Brun. À l'issue de la guerre, celle-ci refusa de rendre les orphelins à leur famille. En mars 1948, elle les fit baptiser. L'affaire judiciaire prit les dimensions d'un scandale public en janvier 1953, lorsque la presse révéla leur disparition. Après un périple de plusieurs mois, les enfants Finaly furent finalement rendus à leur famille<sup>1</sup>. Le baptême des deux enfants juifs et leur enlèvement, qui avait bénéficié de complicités au sein des clergés français et espagnol, acclimatent en plein cœur du XX<sup>e</sup> siècle des questions doctrinales surgies treize siècles plus tôt et ponctuellement réactivées. Confronté aux conséquences de la politique de conversions forcées du roi wisigoth Sisebut (612-621), le quatrième concile de Tolède, présidé en 633 par Isidore de Séville, avait proscrit tout emploi ultérieur de la contrainte, mais déclaré valides les baptêmes reçus<sup>2</sup>. La doctrine se complétait d'une prescription spécifique : il fallait séparer les enfants de leurs parents et confier leur éducation à des familles ou des institutions chrétiennes<sup>3</sup>. Suivant une logique inverse, l'Église réaffirme

1 - Sur l'affaire Finaly, voir Catherine POUJOL, *Les enfants cachés. L'affaire Finaly, 1945-1953*, Paris, Berg International, 2006.

2 - Concile de Tolède IV, canon 57 ; repris dans le Décret de Gratien, D. 45, c. 5, Emil FRIEDBERG (éd.), *Decretum Gratiani*, Leipzig, B. Tauchnitz, 1879, I, col. 161-162.

3 - *Ibid.*, canon 60 ; *Decretum Gratiani*, C. 28, q. 1, c. 11 (Fr. I, 1087). Sur l'articulation entre baptême et enlèvement des enfants juifs, je me permets de renvoyer à Elsa MARMURSZTEJN, « Effacer et soustraire. Infanticides et baptêmes forcés au Moyen Âge », *Penser/Rêver*, 17, 2010, p. 132-155.

en 1953 la validité du sacrement, mais restitue les enfants Finaly. La résurgence contemporaine de la question du baptême forcé manifeste ainsi la prégnance de la doctrine dans les circonstances singulières de l'après-guerre. En l'occurrence, le baptême tardif des enfants Finaly n'est pas un baptême de sauvetage. Il permet à Antoinette Brun de ne pas rendre les enfants en s'assurant le concours que la doctrine semblait exiger de l'Église. Au-delà de la stratégie individuelle de la nourrice, le cas illustre les tensions suscitées, après-guerre, par la récupération des orphelins de la Shoah, à un moment où la question de la continuité du judaïsme se posait avec acuité<sup>4</sup>. Le choc produit par l'irruption de la doctrine d'époque wisigothique dans un tel contexte n'invite pas seulement à s'interroger sur les origines médiévales de cette doctrine. L'hiatus entre la tradition doctrinale et la décision prise par l'Église en 1953 implique tout autant d'observer l'évolution de la formulation et des usages de cette doctrine dans la longue durée.

Construit dans ses dimensions doctrinale, juridique, politique et anthropologique, le baptême forcé d'enfants apparaît dès le Moyen Âge comme un cas limite. Le droit canonique interdisait en effet explicitement les conversions forcées d'adultes, toujours grevées du soupçon de l'ineffectivité du sacrement reçu sous la contrainte, fût-elle relative. Ce soupçon exceptait les enfants, dont l'éducation chrétienne pouvait faire d'authentiques fidèles. La validité du sacrement ne pouvait toutefois se fonder sur le consentement dont ils étaient jugés constitutivement incapables. La question se posait dès lors de savoir qui pouvait légitimement exprimer leur volonté : leurs parents, en vertu du droit naturel<sup>5</sup> ? Le prince, en vertu de la sujétion politique<sup>6</sup> ? Ceux qui les présentaient au baptême, voire toute l'Église<sup>7</sup> ? Si Thomas d'Aquin fonde le droit du père sur le lien naturel qui l'unit à l'enfant, Jean Duns Scot présente au contraire le baptême forcé comme une contrainte politique qui imposait au prince, en tant que serviteur de Dieu, d'enlever les enfants juifs à leurs parents, et même de faire baptiser les adultes non consentants<sup>8</sup>. La place des enfants dans les débats médiévaux sur la conversion forcée implique en outre de considérer l'enjeu qu'ils représentent plus largement dans la persécution des juifs, et en particulier dans les accusations de meurtre rituel d'enfants chrétiens que certaines interprétations relie, comme on le verra,

4 - Sur cette question, voir Katy HAZAN, *Les orphelins de la Shoah. Les maisons de l'espoir (1944-1960)*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 63-100 ; Annette WIEVORKA, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992, p. 369-390.

5 - THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 7, in R.-A. GAUTHIER (éd.), *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Rome/Paris, Commission léonine/Éd. du Cerf, 1996, t. 25-2, p. 221-224.

6 - JEAN DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, lib. 4, d. 4, q. 9, texte édité par Elsa MARMURSZTEJN et Sylvain PIRON, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », in O. BOULNOIS *et al.* (éd.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 21-62, ici p. 58-62.

7 - ANTONIN DE FLORENCE, *Summa theologica*, III, tit. 14, cap. 13, § 9, Nuremberg, Antoine Koberger, 1477 ; voir Pierre MICHAUD-QUANTIN, « La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen Âge », in P. WILPERT (dir.), *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1968, p. 46.

8 - E. MARMURSZTEJN et S. PIRON, « Duns Scot et la politique... », art. cit.

aux infanticides perpétrés par les juifs lors des massacres qui avaient eu lieu dans la vallée du Rhin en 1096, et que les sources médiévales présentent comme un moyen de soustraire les enfants au baptême.

On voudrait envisager ici les difficultés de positionnement historiographique soulevées par la question du baptême forcé. Ces difficultés, qui participent des interrogations générales sur la distance de l'historien par rapport au passé et sur les rapports entre histoire et mémoire, prennent un relief particulier sur la toile de fond de l'historiographie juive, tardivement convertie à un régime de causalité excluant le rôle de la Providence divine et délaissant le modèle rituel et liturgique de la commémoration<sup>9</sup>, et sur un terrain d'étude où l'histoire récente rend la distance de l'observateur particulièrement difficile à tenir<sup>10</sup>. Comme l'illustre un passage de la *Rhétorique* d'Aristote qui sert de point d'appui à l'un des essais de Carlo Ginzburg sur le point de vue en histoire, « les malheurs qui nous paraissent proches émeuvent la pitié [...]; ceux qui sont arrivés [...] à un intervalle de dix mille ans, [...] ou que nous ne nous rappelons pas ne l'émeuvent pas du tout, ou l'émeuvent à un plus faible degré<sup>11</sup> ». En l'occurrence, la proximité de la Shoah ne menace-t-elle pas de rabattre l'histoire sur la mémoire, en ramenant l'histoire à sa fonction ancillaire de réactualisation du passé ? Les termes par lesquels le rabbin Yom Tov Lipmann Heller justifiait, dans la Pologne du XVII<sup>e</sup> siècle, son choix de *selihot* (prières pénitentielles) à réciter en mémoire des pogroms de 1648, et dont certaines avaient été composées au XII<sup>e</sup> siècle après le bûcher de Blois<sup>12</sup>, résument encore ce risque : « Ce qui est arrivé de nos jours est semblable aux persécutions d'autrefois et tout ce qui est arrivé à nos pères est arrivé à leurs fils [...]. C'est tout un<sup>13</sup>. »

La question du baptême forcé comme forme de persécution inscrite dans l'histoire longue des sociétés occidentales implique d'affronter ces difficultés. Tel qu'on l'a esquissé, le thème ne relève ni de « l'histoire juive », ni des « études juives », mais de l'histoire des sociétés chrétiennes en tant qu'elles intègrent des minorités juives, de même qu'elles intègrent d'autres minorités religieuses dont la présence a suscité des questions comparables<sup>14</sup>. D'un point de vue général, la

9 - Yitzhak F. BAER, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, [1936] 2000, et surtout Yosef H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, [1982] 2008.

10 - Benoît GRÉVIN, Dominique IOGNA-PRAT et Danièle SANSY, « Destins des juifs d'Europe du Nord : une question d'histoire globale », *Médiévales*, 41, 2001, p. 7-13.

11 - ARISTOTE, *Rhétorique*, livre II, chap. 8 (1386a), cité par Carlo GINZBURG, « Tuer un mandarin chinois. Des conséquences morales de la distance », *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, [1998] 2002, p. 166.

12 - Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor...*, *op. cit.*, p. 64.

13 - *Ibid.*, p. 66 et n. 44, p. 66.

14 - Les questions scolastiques sur le baptême forcé portent d'ailleurs fréquemment sur les enfants des juifs « et des autres infidèles ». Voir en particulier les travaux récents d'Isabelle Poutrin sur la conversion forcée des musulmans d'Espagne : Isabelle POUTRIN, « L'Église et les consentements arrachés. Violence et crainte dans le baptême et l'apostasie (Espagne, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 7-2, 2010, p. 489-508 ; *Id.*, « Sisebut et les morisques. Le roi wisigoth Sisebut, figure des débats sur la

question du rapport entre juifs et chrétiens se situe véritablement au cœur de l'histoire du christianisme qui s'est en effet défini, depuis ses origines, par différence d'avec le judaïsme et comme *verus Israel*<sup>15</sup>. À cet égard, l'histoire des conversions forcées participe pleinement à l'histoire globale des sociétés occidentales<sup>16</sup>. D'autre part, ce choix d'objet n'implique pas plus la négation des phases de coexistence paisible ou de la réalité des échanges culturels qui se situent au cœur des problématiques de la recherche actuelle<sup>17</sup>, qu'il n'implique la réduction de l'histoire des relations entre juifs et chrétiens à une histoire de l'antijudaïsme chrétien. Pour significative qu'elle paraisse dans l'histoire de ces relations, la conversion forcée n'est destinée ni à les qualifier globalement, ni à les représenter emblématiquement. Le problème du baptême forcé d'enfants juifs s'inscrit toutefois indéniablement dans ces catégories objectives de l'histoire « des minorités » et « de la persécution » qui inspirent un dégoût publiquement déclaré depuis quelques années, quoique nullement généralisable. Le sentiment d'exaspération ou de malaise suscité par le traitement *ad nauseam* des différents aspects de la persécution par le paradigme de la « société persécutrice<sup>18</sup> », par la réduction des minorités à l'état de victimes et, plus généralement, par la substitution supposée de la déploration à l'interprétation historique, a pu participer du désir de tracer une troisième voie historiographique, qui permette d'éviter la vallée de larmes qui mènerait de façon linéaire et inéluctable à l'entreprise nazie d'extermination des juifs d'Europe au XX<sup>e</sup> siècle, aussi bien que les contrées moins fréquentées d'une irénique *convivencia*.

C'est cette troisième voie que l'on se propose ici d'explorer. La perspective dans laquelle on envisage d'inscrire l'étude des baptêmes forcés suit son tracé général. Par son choix d'objet, de sources et de temporalité, ce projet semble toutefois se heurter aux postulats des historiens qui ont suivi cette « troisième voie » dans le champ même de l'histoire de la persécution. La volonté de rendre aux juifs la qualité d'acteurs et d'agents historiques – qui fonde par ailleurs l'étude des relations entre juifs et chrétiens dans les domaines privilégiés de l'économie, de la culture ou de la vie quotidienne – n'a pas excepté l'histoire de la persécution, requalifiée en histoire de la violence, voire du conflit entre communautés. Dans ce nouveau paysage historiographique, l'étude des baptêmes forcés s'expose à des

conversion des musulmans et l'expulsion des morisques d'Espagne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », in B. VINCENT (dir.), *L'expulsion des morisques. Quand ? Pourquoi ? Comment ?*, Madrid, Casa de Velázquez (à paraître).

15 - Voir sur ce point l'étude classique de Marcel SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard, 1948, p. 92-124.

16 - B. GRÉVIN, D. IOGNA-PRAT et D. SANSY, « Destins des juifs d'Europe du Nord... », art. cit., p. 8-9 et 13.

17 - Benoît GRÉVIN, « Israël en Edom : à propos de quelques publications récentes sur l'histoire du judaïsme en Europe du Nord au Moyen Âge central (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », *Médiévales*, 41, 2001, p. 149-164.

18 - Robert I. MOORE, *La persécution. Sa formation en Europe. X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, [1987] 1991.

critiques de divers ordres (« conception larmoyante de l'histoire juive », « téléologie » impliquée par le choix de la longue durée, visée « judiciaire » et « anachronique ») qu'il conviendra d'identifier et d'analyser avant de proposer, à travers l'étude du traitement de deux épisodes bien connus – celui des suicides et des infanticides perpétrés par les juifs de la vallée du Rhin en 1096 en marge de la première croisade, et celui de la conversion forcée du juif Baruch dans le cadre de la croisade des Pastoureaux des années 1320-1321 –, une observation critique des mécanismes de rationalisation à l'œuvre dans cette nouvelle histoire de la persécution.

## Histoire de la persécution et « conception larmoyante de l'histoire juive »

Globalement, l'histoire des baptêmes forcés ne relève-t-elle pas d'une conception obsolète et improductive au regard des tendances historiographiques récentes qui, sans pouvoir être amalgamées, n'en participent pas moins d'un même mouvement de rationalisation visant à réinscrire le facteur de la haine religieuse dans des schémas d'explication plus complexes ? Le changement de perspective historiographique, induit par la relégation d'un facteur d'explication longtemps dominant, implique de revenir sur le contexte dans lequel le projet de rompre avec la « conception larmoyante de l'histoire juive » a été conçu. L'examen des conditions d'émergence de la formule, de ses emplois contemporains et des ressorts de son efficacité paraît en effet indispensable à une plus juste compréhension de ses usages. Il permet sans doute aussi d'en désamorcer la charge explosive.

La formule apparaît pour la première fois en 1928 dans la phrase finale de l'article publié par Salo Baron<sup>19</sup> dans le *Menorah Journal* sous le titre de « Ghetto and emancipation » : « Le temps est certainement venu de rompre avec la théorie larmoyante du malheur pré-révolutionnaire, et d'adopter une vue plus en accord avec la vérité historique<sup>20</sup>. » Deux références ont alors vraisemblablement inspiré le choix lexical de Baron<sup>21</sup> : *La vallée des pleurs* de Joseph Ha-Cohen, vaste chronique des souffrances des juifs écrite vers 1560, éditée pour la première fois par Meir Letteris à Vienne en 1852<sup>22</sup> et traduite en allemand par Meir Wiener en

19 - Premier titulaire d'une chaire d'histoire juive en Amérique du Nord et premier juif membre du département d'histoire réputé de l'université Columbia, l'historien a fait l'objet d'une biographie de Robert LIBERLES, *Salo Wittmayer Baron: Architect of Jewish history*, New York, New York University Press, 1995.

20 - Salo W. BARON, « Ghetto and emancipation », *The Menorah Journal*, 14, 1928, repr. in L. W. SCHWARZ (éd.), *The Menorah treasury: Harvest of half a century*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1964, p. 50-63, ici p. 63.

21 - Ismar SCHORSCH, « The lachrymose conception of Jewish history », *From text to context. The turn to history in modern Judaism*, Hanovre/Londres, Brandeis University Press, 1994, p. 377-380, a précisément restitué le contexte historiographique de son émergence.

22 - Meir LETTERIS, *Emek Habaca. Historia persecutionum Judaeorum, comprehendens periodum ab anno LXX usque MDLXXV, a Josepho Ha-Cohen*, Vienne, Sollinger, 1852.

1858<sup>23</sup> ; le *Livre des larmes* (*Sefer ha-Demaot*), anthologie de sources hébraïques sur les souffrances des juifs depuis l'époque d'Antiochos IV jusqu'au dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, publiée par Simon Bernfeld à Berlin entre 1923 et 1926. Dans l'intervalle, sont parus le premier volume de la monumentale *Histoire des juifs* d'Heinrich Graetz (1853) – qui décrivait l'émergence du judaïsme rabbinique après la destruction du Temple et énonçait notamment, sous les termes de « *lernen und leiden* », ce que H. Graetz concevait comme la double nature de l'expérience de la diaspora – et la *Synagogale Poesie des Mittelalters* de Leopold Zunz (1855), qu'ouvrait un chapitre de contextualisation intitulé « *Leiden* »<sup>24</sup>.

L'expression exacte de « *lachrymose conception of Jewish history* » apparaît près de dix ans plus tard dans la première édition de la *Social and religious history of the Jews*<sup>25</sup>. Cette conception traduisait selon Baron une disposition « à considérer le destin des juifs de la diaspora comme une pure succession de souffrances et de persécutions », dont l'historiographie juive n'était pas parvenue à se libérer<sup>26</sup>. Pour Baron, la haine qui paraissait constituer la constante majeure des relations entre juifs et chrétiens relevait de l'effet de sources : les chroniqueurs médiévaux avaient enregistré les explosions d'une violence sporadique qui avaient masqué la coexistence paisible des communautés. Dans un contexte où l'historiographie ne pouvait plus se résumer à la chronique des guerres et des conflits diplomatiques, l'histoire des relations entre juifs et chrétiens, « même dans l'Europe médiévale », ne pouvait plus se limiter aux épisodes de violence populaire ni aux expulsions<sup>27</sup>. Rejetant une histoire-persécution envisagée sur le modèle de l'histoire-bataille, Baron jetait en quelque sorte les bases d'une « nouvelle histoire » des juifs en terre chrétienne, mieux fondée sur les relations « généralement amicales » entre juifs et chrétiens que sur les crises sanglantes, mais ponctuelles, qui en déformaient la juste vision. La critique de la « conception larmoyante de l'histoire juive » participait ainsi d'un projet de normalisation de l'expérience historique juive, que concrétisent notamment les deux éditions de la *Social and religious history of the Jews*<sup>28</sup>, qui intègre les facteurs démographiques, géographiques, économiques, à une histoire des juifs inscrite dans un contexte élargi.

La « conception larmoyante » n'est pourtant rien moins qu'un leitmotiv dans l'œuvre de Baron. Sa promotion au rang de référence commune et sa constitution en repoussoir historiographique se sont opérées à distance du contexte de sa formulation, voire à l'encontre du programme baronien lui-même. En la transmettant à la manière d'un adage, les historiens ont en effet occulté la clé de voûte de « Ghetto and emancipation », au croisement entre le projet de rompre avec la litanie des persécutions et la volonté de réviser l'opposition commune entre les ténèbres

23 - Meir WIENER, *Emek Habacha von Joseph Ha-Cohen*, Leipzig, Leiner, 1858.

24 - I. SCHORSCH, « The lachrymose conception... », art. cit., p. 377-378.

25 - Salo W. BARON, *A social and religious history of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1937.

26 - *Ibid.*, p. 40.

27 - *Ibid.*

28 - Les dix-huit volumes de la seconde édition sont parus entre 1952 et 1983.

médiévales et le « miracle de l'Émancipation ». La relecture décapante de la condition des juifs pendant la période médiévale<sup>29</sup> se conçoit en effet comme un point d'appui pour penser les limites et les effets pervers de l'Émancipation, à l'encontre du mouvement de la *Wissenschaft des Judentums* qui avait accentué les horreurs des *Dark Ages* pour conforter, selon Baron, un processus d'émancipation paré de toutes les vertus<sup>30</sup>. Sans nier la réalité des persécutions sporadiques, Baron notait le maintien d'une croissance démographique plus rapide chez les juifs, soustraits au service des armes qui eût été plus meurtrier que les pogroms<sup>31</sup>; la protection que leur avait valu leur statut de *servi camerae*<sup>32</sup>; le caractère volontaire du repli comme moyen de garantir leur cohésion sociale et religieuse<sup>33</sup>; l'aisance économique qui tenait en partie aux restrictions mêmes qui les contraignaient à pratiquer le commerce de l'argent<sup>34</sup>. En privant les juifs de leur autonomie, en les soumettant au service militaire et en ouvrant la voie à leur assimilation complète, l'Émancipation avait finalement été plus profitable aux États modernes qu'aux juifs<sup>35</sup>.

La seule lecture du texte incite à qualifier de « néo-baroniens<sup>36</sup> » les historiens qui se sont réclamés de Baron pour constituer le rejet de la « conception larmoyante de l'histoire juive » en impératif historiographique. En considérant le Moyen Âge comme une synecdoque<sup>37</sup>, en étendant par conséquent le refus de la « conception larmoyante » à toutes les époques, et en plaçant sous le patronage de Baron l'étude des aspects positifs de l'intégration des juifs dans les sociétés occidentales depuis l'Émancipation<sup>38</sup>, ces historiens ont en effet négligé un élément crucial : la critique de Baron s'appliquait aux représentations d'un Moyen Âge stigmatisé en regard d'une modernité surfaite. On pourra s'étonner en outre du succès persistant de la formule. Peut-on en effet soutenir, de façon générale, que les autorités transcendent les conditions historiques de leur réception et de leurs usages ? Peut-on estimer, en l'occurrence, que la critique de la « conception larmoyante » n'ait subi, après la Shoah – et sans pour autant considérer la Shoah comme l'horizon de toute histoire des juifs ou des relations entre juifs et chrétiens –, aucune mutation de sens ? Sans procéder plus avant dans cette question,

29 - Je me permets de renvoyer sur ce point à Elsa MARMURSZTEJN, « La construction d'un passé meilleur : Salo Wittmayer Baron et la condition des juifs d'Europe avant l'Émancipation », *Penser/Rêver*, 19, 2011, p. 101-120.

30 - S. W. BARON, « Ghetto and emancipation », art. cit., p. 61-62.

31 - *Ibid.*, p. 57-60.

32 - *Ibid.*, p. 53-54.

33 - *Ibid.*, p. 54-55.

34 - *Ibid.*, p. 59-60.

35 - *Ibid.*, p. 60.

36 - David ENGEL, « Crisis and lachrymosity: On Salo Baron, neobaronianism and the study of modern European Jewish history », *Jewish History*, 20-3/4, 2006, p. 243-264.

37 - *Ibid.*, p. 248.

38 - En montrant que les communautés de la diaspora, dans leur lutte pour l'émancipation puis dans son accomplissement, ont entretenu un dialogue créatif avec les sociétés environnantes comme avec les traditions juives, dont sont issus de nouvelles identités juives et un sentiment croissant d'appartenance à ces sociétés (D. ENGEL, « Crisis and lachrymosity... », art. cit., p. 245, n. 7).

on se demandera quel regard rétrospectif Baron a porté sur son propre programme historiographique.

Dans un entretien qui fait suite à la publication de sa biographie de Baron en 1995<sup>39</sup>, Robert Liberles rappelle les déclarations de l'historien, au début des années 1940, sur le déclin de l'antisémitisme et l'impossibilité d'une destruction de masse au motif que la technologie facilitait les mouvements migratoires<sup>40</sup>, et suggère que ses conceptions historiques ont pu contribuer à brouiller sa perception des événements<sup>41</sup>. Baron n'a toutefois jamais rétracté sa formule. Dans un article de 1939<sup>42</sup>, il évoque certes les « dangers de l'iconoclasme historique<sup>43</sup> », ainsi que ses hésitations concernant sa propre entreprise critique ; mais ces hésitations découlent moins de la menace qui pèse alors sur les juifs d'Europe que de considérations sur les effets de révisions historiographiques susceptibles de saper les fondements de la cohésion du peuple juif que les vues dominantes de l'historiographie juive avaient jusqu'alors contribué à assurer<sup>44</sup>. De fait, en continuant à publier des travaux sur l'histoire des juifs médiévaux au cœur même de la guerre, Baron montrait qu'en dépit des événements, la réduction de l'histoire des juifs à celle de leur persécution contrevenait à une juste vue des choses. Dans un texte de 1956<sup>45</sup> où il réaffirme les idées séminales de « Ghetto and emancipation », Baron rejette explicitement la comparaison entre le statut médiéval des juifs et leur situation dans l'Allemagne hitlérienne, qui procédait selon lui d'une diabolisation du Moyen Âge, dont la « civilisation hiérarchique [...] était au moins formellement fondée sur l'acceptation d'un ordre moral et une quête de justice<sup>46</sup> ». Des précautions nouvelles se font jour dans un article de 1963<sup>47</sup>. Analysant l'évolution des approches historiographiques provoquée par la destruction des juifs d'Europe et l'émergence de l'État d'Israël, Baron souligne notamment la signification nouvelle donnée à l'« héroïsme », en rupture avec la valorisation ancienne du martyr<sup>48</sup>. Fondamentalement liée à la révolte des Maccabées, celle-ci s'illustre encore dans les chroniques hébraïques du XII<sup>e</sup> siècle, qui, dans leur effort pour « construire une morale des juifs survivants », décrivaient les suicides de 1096 en termes de sacrifice et s'attachaient fort peu aux cas de résistance. En 1963, Baron observe un bouleversement complet des éclairages historiques : les épisodes exceptionnels de résistance héroïque étaient mis en pleine lumière<sup>49</sup> ; la question corollaire de la « soumission

39 - « A conversation about Salo Baron between Robert Liberles and Steven J. Zipperstein », *Jewish Social Studies*, 1-3, 1995, p. 66-82.

40 - *Ibid.*, p. 75.

41 - *Ibid.*, p. 76.

42 - Salo W. BARON, « Emphases in Jewish history », *Jewish Social Studies*, 1, 1939, p. 15-38.

43 - *Ibid.*, p. 37.

44 - *Ibid.*, p. 37-38.

45 - Salo W. BARON, « The modern age », in L. SCHWARZ (éd.), *Great ages and ideas of the Jewish people*, New York, Random House, 1956, p. 315-484, ici p. 315.

46 - *Ibid.*, p. 316.

47 - « A conversation about Salo Baron... », art. cit., p. 76.

48 - E. MARMURSZTEJN, « La construction d'un passé meilleur... », art. cit.

49 - Salo W. BARON, « Newer emphases in Jewish history », *Jewish Social Studies*, 25-4, 1963, p. 239.

passive » des juifs, « universellement répétée » et « sous-jacente dans une grande partie de la littérature sur la tragédie juive de l'époque nazie », témoignait du fait que l'opinion, juive et non-juive, de même que l'historiographie juive, s'étaient « détournées de l'acceptation juive traditionnelle de la volonté divine et de l'accent sur la victoire ultime de la docilité et de la résistance passive »<sup>50</sup>. Baron se défend de vouloir minimiser l'héroïsme des révoltés de Varsovie ou le rôle des partisans juifs. Fils d'une époque qui préférait le combat héroïque au martyr, il avait lui-même lutté toute sa vie contre une conception dont il jugeait qu'elle déformait l'image globale de l'évolution historique et qu'elle « servait mal une génération pour laquelle le 'cauchemar' des persécutions et des massacres sans fin était devenu difficile à supporter<sup>51</sup> ».

En l'occurrence, Baron a été un précurseur plus qu'un fils de son temps. Comme il le rappelle lui-même, sa critique de la « conception larmoyante » est bien antérieure à la guerre ; et c'est, de même, en position de décalage historiographique qu'il met en garde, après-guerre, contre les contresens que pourrait occasionner une vision exagérément optimiste de l'histoire des juifs, aveugle aux souffrances réelles autant qu'à des dispositions religieuses portant plus au sacrifice qu'à la résistance<sup>52</sup> : « On peut pourtant espérer que le récent accent sur les affaires économiques, politiques et militaires, quelque justifiable qu'il soit sur le plan objectif comme sur le plan psychologique, ne supplantera pas totalement la compréhension de la *Leidens- und Gelehrten-geschichte* qui avait si complètement dominé l'écriture de l'histoire juive au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. » Baron mesure ainsi dans l'historiographie d'après-guerre, privée des clés d'interprétation de ce qu'elle percevait comme la passivité des juifs face à la violence nazie, les conséquences possibles de son propre refus d'héritage. Il rappelle néanmoins les exigences auxquelles il avait souscrit en rejetant la « conception larmoyante de l'histoire juive » : il s'agissait autant de rétablir la « vérité historique » que de répondre aux attentes d'une génération lassée de la litanie des persécutions<sup>54</sup>. Il se peut que les historiens des générations suivantes aient connu une lassitude plus grande encore et éprouvé à un degré bien plus élevé la nécessité de ne pas se laisser enfermer dans le désespoir de ce que les exigences de la discipline historique leur interdisait de lire comme la confirmation d'un destin. Mais en réitérant mécaniquement le rejet de la « conception larmoyante de l'histoire juive » et en l'érigant en impératif historiographique universel, ces historiens semblent bien avoir soldé l'héritage de celui dont ils continuent, souvent implicitement, d'invoquer l'autorité.

La charge explosive de la formule baronienne ne se révèle toutefois pas seulement dans ses usages postérieurs à la Shoah. Si l'on peut mettre le choix lexical de 1928 en regard du *Livre des larmes* de S. Bernfeld, s'interdira-t-on de

50 - *Ibid.*, p. 240.

51 - *Ibid.*

52 - *Ibid.*

53 - *Ibid.*, p. 242.

54 - *Ibid.*, p. 240.

mettre la reprise de la formule en 1937 en regard de la thématique antisémite du « pleurnichage juif » développée dans *Bagatelles pour un massacre*<sup>55</sup>, paru chez Denoël en décembre de la même année ? L'indication de la concomitance chronologique n'est ici destinée à suggérer aucune espèce d'influence, qui irait, à divers égards, contre toute vraisemblance. Baron, répétons-le, a conçu la formule comme un instrument de rupture avec l'optique dominante de l'historiographie juive. En dehors du projet baronien lui-même, la formule entre néanmoins en résonance objective avec une phraséologie antisémite commune, exprimée, sans exclusive, par le texte de Céline, et dont la perception a été indéniablement amplifiée par la Shoah. C'est d'ailleurs sans doute la tension entre le projet historiographique de Baron et la phraséologie antisémite contemporaine de sa formulation qui donne leur efficacité aux récents emplois de la formule. Cette mise au point n'implique pas que la Shoah justifie rétrospectivement le cantonnement de l'histoire des juifs dans le registre de la persécution : elle contribue à éclairer les origines et les usages d'une formule qui participe à la promotion d'une histoire des relations entre juifs et chrétiens affranchie des larmes et du désespoir, de la passivité et du poids des persécutions passées, « réduisant la part de l'irrationnel » en valorisant « le changement historique »<sup>56</sup>.

## Une histoire longue de la persécution

### Les critiques de l'inscription dans la longue durée

Ce positionnement historiographique vise explicitement à quitter les voies téléologiques tracées jusqu'à l'extermination des juifs d'Europe au XX<sup>e</sup> siècle. Comme l'écrit David Nirenberg dans les premières pages de *Violence et minorités au Moyen Âge*, l'étude des minorités, stimulée par la Deuxième Guerre mondiale, a parfois été « transformée en une recherche sur l'origine des démons contemporains<sup>57</sup> » : « Indépendamment des chronologies différentes qu'elles proposent, toutes ces recherches sur l'origine de l'intolérance européenne [...] considèrent le long terme et cherchent à établir une continuité entre les haines du passé et celles du présent.

55 - Louis-Ferdinand CÉLINE, *Bagatelles pour un massacre*, Paris, Denoël, 1937, p. 38-39 : « Vive le bon pleurnichage juif ! Vive la complainte qui réussit ! Vive l'immense lamentation ! Elle attendrit tous les bons cœurs, elle fait tomber avec l'or toutes les murailles qui se présentent [...]. Dans le fondu sentimenteux le Juif taille, découpe, ronge, effrite, empoisonne, prospère [...]. Vive l'excellente jérémiade ! [...] Le guichet des Lamentations ! [...] Pleurer nourrit ! Pleurer fait fondre ! Pleurer c'est le triomphe des Juifs ! Réussit admirablement ! Le monde à nous par les larmes ! Vingt millions de martyrs bien entraînés c'est une force ! Les persécutés surgissent, hâves, blêmis, de la nuit des temps, des siècles de torture... Les voici les fantômes... remords... suspendus à nos flancs... »

56 - David NIRENBERG, *Violence et minorités au Moyen Âge*, Paris, PUF, [1996] 2001, p. 6.

57 - *Ibid.*, p. 2.

Cette concentration sur la 'longue durée' signifie que les événements sont interprétés moins dans leur contexte local que selon une téléologie qui mène, plus ou moins explicitement, à l'Holocauste<sup>58</sup>. » On objectera, sans souci d'effet rhétorique, que le projet de substituer la discontinuité à la téléologie n'est pas moins déterminé par la Shoah. En proposant de contextualiser les violences pour faire pièce à une « orthodoxie » téléologique fondée sur l'idée d'une « continuité fondamentale des systèmes collectifs de pensée à travers l'histoire<sup>59</sup> » et d'une « montée régulière de l'intolérance au cours des siècles<sup>60</sup> », D. Nirenberg souligne fermement sa volonté de mettre le présent à distance : « Plus nous restituons à ces éruptions de violence leurs propres spécificités, moins il est facile de les fondre dans nos propres préoccupations<sup>61</sup>. » Il exprime de même la volonté de rompre avec le désespoir qui justifie, selon lui, « ces récits linéaires qui s'articulent pour montrer la croissance de la haine<sup>62</sup> ». La prise en compte du contexte et du changement doit permettre de quitter le champ clos des affects, en évinçant le désespoir qui porte à réduire l'explication historique à la haine religieuse : la raison historique est pleinement rétablie dans ses fonctions.

En pratique, la mise en œuvre de l'anthropologie, qui contredit fréquemment l'optique anti-structuraliste revendiquée par D. Nirenberg, a suscité certaines réserves. Comme l'écrivait Philippe Buc dans une note critique<sup>63</sup>, « [Nirenberg] n'a-t-il pas détruit l'amalgame historiographique d'une mentalité persécutrice en recréant ou en acceptant tacitement d'autres formes de synthèse totalisantes fournies par l'anthropologie<sup>64</sup> ? » Pour n'en prendre qu'un exemple, on rappellera que l'interprétation du rituel de lapidation du quartier juif pendant la Semaine sainte repose moins sur une description précise du contexte local aragonais que sur l'idée que « la lapidation des juifs contient une critique implicite du roi<sup>65</sup> », que les clercs qui s'attaquent aux juifs pendant la Semaine sainte savent parfaitement qu'ils s'attaquent au roi et que ce « carnaval clérical antiroyal<sup>66</sup> » est « non seulement un

58 - *Ibid.*, p. 3.

59 - *Ibid.*, p. 4.

60 - *Ibid.*, p. 6.

61 - *Ibid.*

62 - *Ibid.*, p. 304.

63 - Globalement favorable à un ouvrage « à dessein provocateur », qui met à mal le « modèle influent dans l'historiographie anglo-saxonne auquel se sont ralliés certains Européens, celui de la 'société persécutrice' [...]. Selon cette problématique, dont l'horizon historiographique ultime est l'holocauste nazi, une mentalité ou culture collective 'persécutrice', qui deviendra caractéristique de l'Occident dans la longue durée, se serait développée au cours du Moyen Âge central [...]. L'auteur en prend le contre-pied en explorant [...] une alternative « intentionnaliste » et praxéologique : chaque acteur du jeu social en Aragon au 14<sup>e</sup> siècle utilise les discours existant sur les groupes religieux de ses fins individuelles. Les possibilités d'utilisations, et leurs potentiels de réussite, dépendent avant tout du contexte local et non d'une quelconque mentalité pan-européenne » (Philippe BUC, « Anthropologie et histoire (note critique) », *Annales HSS*, 53-6, 1998, p. 1243-1244).

64 - *Ibid.*, p. 1248.

65 - D. NIRENBERG, *Violence et minorités...*, *op. cit.*, p. 273.

66 - *Ibid.*, p. 274.

jeu, mais encore un jeu d'enfants<sup>67</sup> ». Les théories de Bruno Bettelheim viennent à l'appui de l'hypothèse<sup>68</sup> selon laquelle la violence des jeunes clercs manifeste « la tendance des enfants à la polarisation et à la projection [qui] constitue une étape nécessaire dans le processus de maturation psychique », le « processus de division du monde en bien et en mal, puis en destruction du mal et en récompense du bien » permettant aux enfants d'« atteindre la stabilité psychique nécessaire pour éviter d'être 'engloutis par le chaos impossible à gérer' et les ambiguïtés de la vie adulte »<sup>69</sup>. En voulant échapper au « consensus structuraliste sur l'historiographie de la persécution », D. Nirenberg introduit, en l'occurrence, un structuralisme anthropologique qui ne paraît guère moins contestable.

De fait, l'étude des baptêmes forcés dans la longue durée ne verserait dans le continuisme et la téléologie que si elle se destinait à identifier des « origines » confondues avec des causes destinées à produire des effets jugés inéluctables *a posteriori*. Or c'est précisément pour parer aux séductions de « l'idole des origines » – à la confusion commune entre les « commencements » et les « causes », entre la filiation et l'explication<sup>70</sup> – que Marc Bloch avait promu l'étude des évolutions dans le temps long de l'histoire. Contre la tendance de la « tribu des historiens » à expliquer systématiquement le plus proche par le plus lointain, M. Bloch plaidait pour l'explication des phénomènes dans leur évolution et dans leur durée : « En biologie, rendre compte de l'existence d'un organisme, ce n'est pas seulement rechercher ses père et mère, c'est tout autant déterminer les caractères du milieu qui à la fois lui permet de vivre et le contraint de se modifier. Il en va de même – *mutatis mutandis* – des faits sociaux<sup>71</sup>. » Baron lui-même, on l'a vu, considérait que seule l'inscription dans la durée pouvait contribuer à donner une plus juste vue de l'histoire des relations entre juifs et chrétiens médiévaux, contrastant avec la perspective purement événementielle des crises et des explosions de violence dont les juifs avaient été victimes<sup>72</sup>. Il ne semble donc pas que le fait de repérer la permanence de certaines représentations et de certaines doctrines dans des contextes très éloignés à divers égards revienne à verser dans un continuisme stérile au plan de l'explication historique. Que la rouelle et l'étoile jaune participent, à sept siècles d'écart, d'une même volonté de désigner et de distinguer les juifs ne fait pas de la rouelle médiévale le signe précurseur de l'extermination contemporaine. Baron critiquait vivement les rapprochements, à ses yeux infondés, entre la situation faite aux juifs dans l'Allemagne nazie et le statut dont ils avaient bénéficié dans l'Europe médiévale. Il ne niait pas pour autant que les lois de Nuremberg de 1935 fissent écho, à de nombreux égards (signe distinctif, exclusion de certains

67 - *Ibid.*, p. 275.

68 - Dont la formulation provocatrice est nuancée en note : D. NIRENBERG, *Violence et minorités...*, *op. cit.*, p. 278, n. 1.

69 - *Ibid.*, p. 277.

70 - Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, A. Colin, [1949] 1997, p. 53-57.

71 - Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, [1924] 1983, p. 21.

72 - S. W. BARON, *A social and religious history...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 40.

types d'activités, ségrégation stricte), aux mesures discriminatoires imposées au Moyen Âge par les royaumes chrétiens<sup>73</sup>.

La perspective de longue durée permet précisément d'appréhender le baptême forcé et les doctrines qui en ont étayé la pratique dans leur permanence comme dans leurs manifestations contingentes. Ainsi, comme on l'a vu, le paradoxe fondamental du baptême forcé illicite mais valide est exprimé par un canon du quatrième concile de Tolède (633), inséré au *Décret* de Gratien avant le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle :

*En ce qui concerne les juifs, le saint synode a ordonné que personne n'emploie plus la force pour les contraindre à croire [...]. Ce ne sont pas ceux qui sont contraints, mais ceux qui le veulent qui doivent être sauvés, pour que la forme de la justice soit irréprochable. De même en effet que l'homme a péri en obéissant au serpent par sa propre volonté, de même quiconque est appelé à la grâce de Dieu par la conversion de son propre esprit est sauvé en croyant. Ce n'est donc pas par la force, mais par la libre faculté de leur jugement (libera arbitrii facultate) qu'ils doivent être persuadés, et non obligés de se convertir. Mais ceux qui ont déjà été contraints d'embrasser le christianisme (comme cela s'est produit à l'époque du très religieux prince Sisebut), parce qu'il est établi qu'ils sont associés aux sacrements divins, qu'ils ont reçu la grâce du baptême, qu'ils ont été oints du chrême et qu'ils participent au corps du Seigneur, il faut les contraindre à tenir la foi qu'ils ont reçue sous l'effet de la violence ou de la nécessité, afin que le nom du Seigneur ne soit pas blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne soit pas tenue pour vile et pour méprisable<sup>74</sup>.*

Ce paradoxe du baptême illicite et valide est à nouveau formulé au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par le pape Benoît XIV dans la lettre *Postremo mense*, adressée le 28 février 1747 au coadjuteur du vice-évêque de Rome. La première partie de cette lettre porte précisément sur les baptêmes d'enfants et indique assez clairement, selon Marina Caffiero, la multiplication des baptêmes administrés à des enfants juifs à l'insu de leurs parents<sup>75</sup>. Le pape déclarait ces baptêmes licites dans un certain nombre de cas<sup>76</sup>, y compris lorsqu'ils avaient été clandestinement administrés par des servantes<sup>77</sup>. Tout retour ultérieur au judaïsme relevait de l'apostasie. Aussi l'éducation chrétienne de ces enfants devait-elle être assurée<sup>78</sup> : « S'ils ont déjà reçu le sacrement, il faut soit les garder, soit les prendre à leurs parents juifs pour les confier à des fidèles chrétiens afin qu'ils les élèvent pieusement et saintement ; en effet ces baptêmes, quoique illicites, sont véritables et valides<sup>79</sup>. » Outre les décisions du Saint-Office qui avaient établi la validité de tels

73 - S. W. BARON, « The modern age », art. cit., p. 316.

74 - *Decretum Gratiani*, D. 45, c. 5 (Fr. I, 161-162).

75 - Marina CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storia di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, Viella, 2004, p. 79.

76 - *Ibid.*, p. 81-85.

77 - Ce sera le cas en 1858 dans l'affaire Mortara : voir David KERTZER, *Pie IX et l'enfant juif. L'enlèvement d'Edgardo Mortara*, Paris, Perrin, [1997] 2001.

78 - M. CAFFIERO, *Battesimi forzati...*, *op. cit.*, p. 85-86.

79 - *Sanctissimi Domini nostri Benedicti papae XIV Bullarium*, Venise, 1778, t. 2, § 29, p. 95.

baptêmes en 1633, 1638, 1698 et 1708<sup>80</sup>, le pape invoquait, précisément à l'appui de ce passage, le canon 60 du concile de Tolède IV qui stipulait que « les fils et les filles des juifs devaient être séparés de leurs parents pour n'être pas davantage mêlés à leurs erreurs et confiés soit à des monastères, soit à des femmes et des hommes chrétiens et craignant Dieu, de sorte qu'en vivant avec eux ils apprennent le culte de Dieu et que, mieux éduqués, ils progressent tant dans les mœurs que dans la foi<sup>81</sup> ».

Le même paradoxe s'exprime lors de l'affaire Finaly. Consultés par l'évêque Caillot, les théologiens du séminaire de Grenoble répondirent, dans une note du 18 janvier 1953, qu'Antoinette Brun ne jouissait pas de la « tutelle légale, parfaite et définitive », équivalente au droit des parents, qui lui eût donné le droit de faire baptiser les enfants. Elle ne pouvait donc « faire valoir aucun droit personnel à assurer [leur] éducation religieuse ». Le baptême des enfants Finaly n'en était pas moins défini comme « sacramentellement valide », quoique « gravement illícite »<sup>82</sup>. Cela n'implique nullement que le concile de 633 soit à l'origine de l'affaire Finaly au sens où il en épuiserait les causes. En 1956, Jules Isaac n'établit d'ailleurs pas une chaîne causale, mais « une chaîne de douleur presque ininterrompue depuis ces temps lointains du VII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux jours de notre temps où fut vécue l'affaire Finaly<sup>83</sup> ». Le *Bulletin rationaliste*, organe de la Fédération de libre-pensée de Haute-Savoie<sup>84</sup>, postule en revanche que « la tradition catholique, telle qu'elle a été fixée par les conciles, les prélats et les papes aboutit tout naturellement à l'affaire Finaly<sup>85</sup> ». Le rappel des décrets du concile de Tolède, de l'Inquisition et des croisades, de la lettre *Postremo mense* de Benoît XIV et de l'affaire Mortara (1858), confirme les prémisses : l'« attitude constante du catholicisme vis-à-vis des baptisés est la conséquence directe de la signification donnée au baptême » dès l'Épître aux Romains, qui présente ce sacrement « comme une 'régénération', une 'seconde naissance', qui l'emporte autant sur la première que l'esprit sur la matière et qui fait qu'on vit désormais 'dans le Christ', qu'on est 'membre' de son 'corps' mystique »<sup>86</sup>.

Si la mise en série de ces faits et de ces textes prend sens au cœur de l'affaire Finaly, l'effet d'écho n'abolit pas la nécessité de prendre en compte la singularité des situations dans lesquelles les arguments effectivement disponibles ont été mobilisés et réagencés, à l'encontre du postulat de la montée continue et cumulative de la persécution. Manié en 1747 par Benoît XIV, le paradoxe du baptême illícite et valide entérine et encourage les baptêmes clandestins ; le même paradoxe, contenu en 1953 dans la note des théologiens de Grenoble, n'a déterminé

80 - *Ibid.*, § 27, p. 94.

81 - *Ibid.*, § 29, p. 95 ; *Decretum Gratiani*, C. 28, q. 1, c. 11 (Fr. I, 1087).

82 - C. POUJOL, *Les enfants cachés...*, *op. cit.*, p. 106 et 192-193.

83 - Jules ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, 10-18, [1956] 1998, p. 239.

84 - « L'affaire Finaly », *Bulletin rationaliste, organe trimestriel de la fédération de libre-pensée de la Haute-Savoie et des rationalistes de l'enseignement*, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trimestres 1953. Cette référence est indiquée par C. POUJOL, *Les enfants cachés...*, *op. cit.*, p. 72.

85 - « L'affaire Finaly », *Bulletin rationaliste...*, *op. cit.*, p. 5.

86 - *Ibid.*, p. 6.

ni leur position ni celle de l'évêque Caillot qui a alors conseillé à l'archevêque Gerlier de rendre les enfants Finaly à leur famille. En outre, l'observation des résurgences « wisigothiques » n'exclut pas celle des positions radicalement différentes qui se sont exprimées dans les intervalles.

### Les critiques de l'anachronisme

À cet égard, la critique de l'anachronisme, qui constitue l'autre facette du problème général de la temporalité dans laquelle inscrire la question du baptême forcé, paraît peu fondée. La visée n'est pas judiciaire : il ne s'agit pas d'instruire le dossier des « fautes » des sociétés du passé ni de condamner leur « intolérance », mais d'observer ce que la persécution révèle sur le fonctionnement de ces sociétés et sur les représentations d'elles-mêmes et d'autrui qui ont autorisé ce type de fonctionnement. Significativement, le terme d'intolérance est d'ailleurs plus souvent employé par les auteurs qui tentent de justifier la « rationalité » des positions favorables aux baptêmes forcés, en invoquant notamment la pression du conformisme et l'absence d'alternative doctrinale. On n'en prendra ici que quelques exemples.

L'article que Pierre Cazier a consacré, en 1979, à l'attitude d'Isidore de Séville « face à la politique antijuive des souverains wisigothiques<sup>87</sup> » trahit sa visée apologétique. Désireux d'apporter « quelques nuances » au « jugement sévère » porté par Bernhard Blumenkranz sur l'Espagne wisigothique<sup>88</sup>, P. Cazier ne se borne pas à dénoncer l'anachronisme d'un tel jugement ; il assume la défense de l'évêque « plus soucieux de persuader et de guider que de contraindre par la force<sup>89</sup> » : en entérinant, au concile de Tolède IV, les conséquences de la campagne de conversions forcées menée par Sisebut, Isidore a tenté « de régler le problème juif en réalisant un compromis entre des exigences contradictoires » et choisi d'affermir de son autorité le pouvoir qui garantit la paix publique<sup>90</sup> ; il s'est en outre conformé à la « tradition augustinienne » – étayée en l'occurrence de citations peu probantes du traité antidonatiste sur le baptême<sup>91</sup> –, faute d'alternative

87 - Pierre CAZIER, « De la coercition à la persuasion. L'attitude d'Isidore de Séville face à la politique antijuive des souverains wisigothiques », in V. NIKIPROWETZKY (dir.), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1979, p. 125-146.

88 - Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris/Louvain, Peeters, [1960] 2006, p. 108-113.

89 - P. CAZIER, « De la coercition à la persuasion... », art. cit., p. 142.

90 - *Ibid.*, p. 143-144.

91 - AUGUSTIN, *Du baptême, contre les Donatistes*, lib. 7, cap. 53, § 102, cité par P. CAZIER, « De la coercition à la persuasion... », art. cit., p. 134 : « De même, d'après les règles de mes prédécesseurs, je ne doute pas que quiconque reçoit le baptême, même dans des dispositions fausses (*fallaciter*) dans l'Église [...], ne le reçoive véritablement [...]. Mais, à supposer une société qui ne fût point composée de personnes ayant la foi, et à supposer que celui qui recevrait le baptême ne crût pas lui non plus, et que tout se passât de part et d'autre par manière de jeu, de comédie et de plaisanterie, serait-ce tout de même le vrai baptême ? Je pense qu'il faudrait demander à Dieu [...] de faire connaître ce qu'il en pense. »

doctrinale disponible : « La théologie de cette époque pouvait-elle admettre l'idée qu'un baptême fût invalide faute de consentement sincère ? Il semble que la question ne se pose pas à des hommes qui admettent le baptême des enfants, et jugent valable le baptême des hérétiques<sup>92</sup>. » Quant à la conversion, si Isidore privilégie la persuasion dans un souci d'efficacité, il admet aussi que Dieu utilise la crainte pour y amener les hommes : « Pour que ceux qui refusent de se convertir volontairement soient corrigés sous le coup de la terreur, il frappe certains hommes tantôt par des menaces, tantôt par des coups, tantôt par des révélations<sup>93</sup> » ; il rappelle toutefois qu'il faut traiter les nouveaux convertis avec patience, de peur qu'ils « ne reviennent avec effroi à leurs premiers égarements ». Cette nuance « traduit bien », selon P. Cazier, « la manière pastorale d'Isidore ennemi de toute violence »<sup>94</sup>. La faiblesse constitutive d'une argumentation qui tend à se confondre avec la défense d'Isidore de Séville compromet en définitive l'explication historique de la législation de 633.

C'est dans des termes sensiblement différents que Luca Parisoli s'est efforcé de « montrer la rationalité » de la position de Duns Scot, favorable aux baptêmes forcés, « pour la défendre contre toute accusation anachronique »<sup>95</sup>. Pour L. Parisoli, le baptême forcé des enfants juifs est précisément « l'un des lieux classiques où les adversaires de Scot peuvent lui reprocher la vision d'une attitude sinistre du pouvoir [...] et une cruauté qui ne colle pas avec un chantre de l'amour de Dieu et des hommes. L'image d'un Scot intolérant peut être avancée comme un reproche contre lui spécialement dans notre siècle, car un Joseph de Maistre n'aurait rien vu de mauvais dans une procédure de baptême forcé. Mais pour défendre Scot, il n'est pas nécessaire d'assumer la défense d'un catholicisme réactionnaire, et il ne nous suffit pas de justifier la thèse de Scot par des contingences historiques, si bien qu'il faut se souvenir que l'attitude contraire de Thomas et de Guido Terreni, défenseurs de l'injustice du baptême forcé [sic], peut très bien s'associer, et la vie de l'inquisiteur Terreni en est un exemple éclairant<sup>96</sup>, à une attitude féroce contre ceux qui dévient de la foi catholique<sup>97</sup> ». Comme l'avait souligné Goffredo Quadri, le combat pour la foi était alors conduit « avec des moyens qui n'étaient certes pas progressistes, mais toutefois dans l'usage du temps.

92 - *Ibid.*

93 - ISIDORE DE SÉVILLE, *Sentences*, lib. 2, cap. 7 (« De conversis »), sent. 8, cité par P. CAZIER, « De la coercition à la persuasion... », art. cit., p. 141.

94 - *Ibid.*, p. 142.

95 - Luca PARISOLI, « La contribution de Duns Scot à la science juridique et à la science de la législation. Ses analyses à propos du baptême », *Collectanea Franciscana*, 73, 2003, p. 589-616, spécialement p. 606-611 sur le baptême forcé des enfants juifs.

96 - Le carme catalan Guido Terreni réfute les arguments-clés de Scot en 1339 dans son *Commentarius super Decreto Gratiani. De consecratione*, D. 4, c. 100, in B. F. M. XIBERTA (dir.), *Guiu Terrena carmelita de Perpinyà*, Barcelone, Institutio Patxot, 1932, p. 315-318 ; Gilbert DAHAN, « Les juifs dans le *Commentaire du Décret* de Gui Terré », *Sefarad*, 52-2, 1992, p. 393-405.

97 - L. PARISOLI, « La contribution de Duns Scot... », art. cit., p. 607-608.

Notre docteur ne pouvait pas penser autrement que ses contemporains sur ces questions de politique contingentes<sup>98</sup>. Sans plus se soucier, dès lors, des positions divergentes<sup>99</sup>, L. Parisoli propose de relire le texte de Duns Scot sur les baptêmes forcés<sup>100</sup> comme l'« argumentation d'un partisan radical de l'engagement spirituel du pouvoir politique », « conforme à une certaine interprétation du droit de l'époque »<sup>101</sup>. L'accumulation de références au droit canonique – parmi lesquelles L. Parisoli souligne l'importance qu'a pu avoir pour Duns Scot le canon 60 de Tolède IV<sup>102</sup>, qui prescrivait l'enlèvement des enfants comme condition et garantie de leur éducation chrétienne – construit un arrière-plan censé manifester « l'évidence » du discours de Duns Scot, qui ne vise pas « la coexistence entre croyances religieuses différentes », ni « ne se pose [...] la question d'une société laïque à l'intérieur de laquelle peuvent cohabiter des confessions différentes »<sup>103</sup>.

La démarche de L. Parisoli semble en l'occurrence obéir à une triple logique : la relégation au second plan du texte de Scot lui-même ; la construction d'une position adverse fictive, « anachronique », destinée à servir de point d'appui à une argumentation justificative ; l'élaboration d'un contexte partiel, sur la base d'autorités canoniques jugées déterminantes. Or ce que révèle, en premier lieu, l'analyse de l'intégralité du texte de Duns Scot, indépendamment de toute visée « judiciaire », c'est la singularité forte de sa position sur les baptêmes forcés dans le contexte doctrinal de son époque : le théologien s'y déclare non seulement favorable au baptême forcé d'enfants et à la séparation des enfants ainsi baptisés d'avec leurs parents, mais aussi au baptême forcé d'adultes « par la menace et la terreur », et même à la séquestration « dans une île » des « restes d'Israël » appelés à se convertir à l'approche de la fin des temps. En second lieu, L. Parisoli restreint la contextualisation qu'il propose au droit canonique. Or le texte de Duns Scot lui-même ne comporte qu'une unique allégation au concile de Tolède, destinée à étayer la nécessité de contraindre les parents infidèles à la conversion *per minas et terrores*<sup>104</sup>. Comment expliquer en outre que les autorités canoniques convoquées

98 - Goffredo QUADRI, *Autorità e libertà nella filosofia di Giovanni Duns Scoto*, Naples, Studio di propaganda editoriale, 1939, p. 24-27, cité par L. PARISOLI, « La contribution de Duns Scot... », art. cit., p. 608, n. 27. Jean-Luc SOLÈRE, « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne », in J.-C. ATTIAS (dir.), *De la conversion*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 296, montre *a contrario* que des penseurs comme Abélard et Thomas d'Aquin ont « posé les fondements de ce que pourrait être la tolérance religieuse au sens fort : [...] admettre que l'autre, l'hérétique, le différent, l'indifférent, a un droit à l'erreur, le droit d'errer, et de persévérer en toute bonne foi, sans être inquiété, lorsque sa conscience [...] l'y oblige ».

99 - E. MARMURSZTEJN et S. PIRON, « Duns Scot et la politique... », art. cit., p. 26-39 et 46-52.

100 - JEAN DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, lib. 4, d. 4, q. 9, édité par E. MARMURSZTEJN et S. PIRON, « Duns Scot et la politique... », art. cit., p. 58-62.

101 - L. PARISOLI, « La contribution de Duns Scot... », art. cit., p. 608.

102 - *Decretum Gratiani*, C. 28, q. 1, c. 11 (Fr. I, 1087).

103 - L. PARISOLI, « La contribution de Duns Scot... », art. cit., p. 610.

104 - E. MARMURSZTEJN et S. PIRON, « Duns Scot et la politique... », art. cit., p. 61-62.

par L. Parisoli, antérieures au XIV<sup>e</sup> siècle, n'aient pas déterminé les positions des théologiens qui s'étaient, avant Scot, penchés sur la question des baptêmes forcés, ni même celles des décrétistes de la fin du XII<sup>e</sup> et du début du XIII<sup>e</sup> siècle ? Et comment rendre compte de la critique vigoureuse des positions de Duns Scot exprimée par Guido Terreni ? La proposition initiale de relire le texte comme « l'argumentation d'un partisan radical de l'engagement spirituel du pouvoir politique » paraît, en définitive, plus convaincante que la démonstration à laquelle elle préside.

L'argument de la contrainte dogmatique est encore invoqué par Catherine Poujol dans son ouvrage sur l'affaire Finaly, à propos de la note du 23 octobre 1946 que le nonce Roncalli, futur Jean XXIII, avait adressée au cardinal Gerlier « au sujet des enfants juifs qui, pendant l'occupation allemande, ont été confiés aux institutions et aux familles catholiques et qui sont réclamés par les institutions juives pour leur être remis ». L'article 3 stipule que « les enfants qui ont été baptisés ne pourraient être confiés aux institutions qui ne seraient pas à même d'assurer leur éducation chrétienne » ; l'article 5 que « si les enfants ont été confiés par les parents, et si les parents les réclament maintenant, pourvu que les enfants n'aient pas reçu le baptême, ils pourront être rendus »<sup>105</sup>. Évoquant les vives réactions suscitées par la publication de cette note sans son autorisation, en 2004, dans le *Corriere della Sera*, C. Poujol dénonce implicitement leur anachronisme<sup>106</sup> et conclut sur l'absence de « théologie de rechange » : « Que dire de cette opinion publique qui se scandalise, en 2004-2005, d'une décision vaticane prise au lendemain de la guerre et qui cloue au pilori toute l'Église catholique ? La question juste qu'il fallait poser était : existait-il une théologie de rechange en 1946 ? La réponse, comme je l'ai démontré dans cet ouvrage, est 'non'. La note de la nonciature ne dit que ce que dit le dogme. La hiérarchie ne pouvait qu'aller dans ce sens, même si cela est difficile à admettre<sup>107</sup>. » C'est faire bon marché, semble-t-il, de la division du clergé provoquée par l'affaire Finaly – soulignée par C. Poujol elle-même – et, de façon plus générale, de la diversité des positions doctrinales et des règlements pratiques qui dément, depuis le Moyen Âge, le modèle d'unité dogmatique et de contrainte normative construit par les adversaires proclamés de l'anachronisme.

La considération des divergences doctrinales, des heurts entre normes et pratiques et de la diversité des résolutions pratiques elles-mêmes, permet précisément de récuser les schèmes d'explication univoques, « larmoyants » ou iréniques, autant que l'idée selon laquelle les pratiques ont mécaniquement traduit une règle

105 - Le texte de la note a été publié par C. POUJOL, *Les enfants cachés...*, *op. cit.*, p. 187.

106 - Qu'elle explique en ces termes : « Le fils d'un juif est juif et une part de son identité est visée par le génocide qui a touché son peuple, qui le touche toujours aujourd'hui, c'est peut-être un des éléments caractéristiques de ce processus unique en son genre nommé 'Mémoire de la Shoah'. D'où une indignation sans cesse réactivée, une plaie ouverte en permanence, une actualisation immédiate. J'en veux pour preuve la campagne de presse qui a suivi, en 2004 et 2005, ma découverte d'une pièce prouvant qu'ordre a bien été donné par l'Église catholique de ne pas rendre les enfants juifs baptisés à leurs parents » (*ibid.*, p. 297).

107 - *Ibid.*, p. 298.

unique, originaire et figée dans l'institution. Le droit canonique, les débats théologiques et la coutume de l'Église – argument thomiste primordial à l'encontre du baptême forcé – forment un ensemble d'éléments parfois contradictoires, qui interagissent et sont susceptibles d'être manipulés non seulement par les théologiens, mais aussi par les acteurs.

On voudrait à présent entrer dans le détail de cas qui permettent de saisir la façon dont la causalité historique a été travaillée suivant des perspectives historiographiques récentes. On observera que les choix de temporalité et les systèmes d'interprétation mis en œuvre par certains des historiens qui s'en réclament répondent au projet explicite d'évincer les affects et d'introduire des schémas d'explication rationnelle dans l'histoire de la persécution. Or les baptêmes forcés, qui constituent pourtant un aspect central des violences perpétrées en marge de la première croisade ou à l'occasion de celle des Pastoureaux, constituent la plupart du temps un point aveugle de leurs analyses.

## Meurtre rituel et violences antijuives : nouvelles perspectives

### Martyre, infanticides et meurtre rituel

La persécution des communautés juives rhénanes au printemps 1096 fait suite, on le sait, à l'appel à délivrer la Terre sainte des ennemis du Christ, lancé par le pape Urbain II en novembre 1095 au concile de Clermont. Plusieurs groupes de croisés venus d'Angleterre et du Nord de la France empruntèrent successivement la vallée du Rhin, où, renforcés d'éléments locaux, ils prirent les juifs pour cible, se livrant à la destruction, au pillage, au massacre et à la conversion. Sous la conduite d'Emicho de Flonheim, en particulier, ces groupes attaquèrent Spire, où onze juifs qui avaient refusé de se convertir furent tués ; Worms, à la mi-mai, où plusieurs centaines de juifs connurent le même sort en dépit de la protection épiscopale ; Mayence, où l'attaque massive, menée sans plus d'égard pour l'autorité ecclésiastique, causa la mort de milliers de juifs ; Cologne, où l'archevêque put éviter la répétition des précédents épisodes, mais où la synagogue fut brûlée et plusieurs juifs qui avaient refusé le baptême furent tués. Les persécutions rhénanes furent suivies des attaques de Volkmar contre les juifs de Prague à la fin du mois de juin, puis du massacre par Gottschalk des juifs de Ratisbonne qui avaient refusé de se convertir. À la fin du mois de juillet, tous ces groupes avaient quitté la vallée du Rhin et poursuivaient leur route vers l'Orient.

Relatés par trois chroniques hébraïques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, ces événements présentent des caractères singuliers. Ils correspondent à la première persécution de grande ampleur des communautés juives nord-occidentales et à la première occurrence de persécutions antijuives en rapport avec la croisade<sup>108</sup>. En outre, à la différence d'épisodes antérieurs, où les juifs avaient été

108 - RICHARD DE POITIERS, *Chronicon, Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, V. Palmé, 1877, t. 12, p. 411-412 : « Antequam tamen illuc pergerent, Judaeos per

sommés de se convertir sous peine d'être expulsés (comme ce fut le cas à Mayence en 1012 ou à Trèves en 1066), les juifs furent confrontés en 1096 à l'alternative entre la conversion et la mort. Enfin, suivant les récits détaillés des chroniques, les juifs, ayant épuisé les recours à la protection des puissants locaux, voire à la résistance armée, choisirent de mourir en martyrs en tuant leurs enfants, puis en se suicidant. Le rôle des femmes a été souligné, et mis en parallèle avec celui qu'elles tiennent dans la martyrologie chrétienne<sup>109</sup>. Le premier acte de sanctification du nom de Dieu (*kiddush-hashem*)<sup>110</sup> avait été accompli à Spire par une pieuse femme, qui s'était donné la mort pour échapper au baptême<sup>111</sup>. Des suicides collectifs s'étaient produits à Worms, où des pères tuèrent leurs fils et des mères leur enfant unique<sup>112</sup>. Le cas de Rachel de Mayence se distingue<sup>113</sup> : à l'approche des chrétiens, la jeune femme avait prié ses compagnes de n'épargner aucun de ses quatre enfants, « de crainte que les incirconcis ne viennent et ne les prennent vivants afin de les élever dans l'erreur de leur foi<sup>114</sup> » ; elle avait sacrifié elle-même trois de ses enfants, avant d'être tuée par les ennemis qui avaient finalement réussi à pénétrer dans la maison<sup>115</sup>.

Le *kiddush-hashem* apparaît alors comme une alternative inédite<sup>116</sup>. Mais si le Talmud prescrivait de préférer le martyre à l'idolâtrie, il n'impliquait pas que

omnem fere Galliam, praeter eos qui baptisari voluerunt, multa strage peremerunt. Dicebant enim injustum fore ut inimicos Christi in terra sua vivere permitterent, qui contra rebelles Christi persequendos arma sumpserunt. » Salomon bar Samsom prête également ce discours aux croisés rassemblés à l'appel du pape : Eva HAVERKAMP (dir.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2005, p. 298 ; sur cette « new-style persecution », voir notamment Robert CHAZAN, *European Jewry and the first Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 217-220.

109 - Mordechai BREUER, « Women in Jewish martyrology », in Y. T. ASSIS *et al.*, *Facing the Cross: The persecutions of 1096 in history and historiography* [en hébreu], Jérusalem, Magnes Press, 2000, p. XIII.

110 - Répondant à l'injonction du Lévitique (22, 32) de ne pas profaner le nom de Dieu, qui a servi de justification au martyre. Voir Jeremy COHEN, *Sanctifying the name of God: Jewish martyrs and Jewish memories of the First Crusade*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 20.

111 - E. HAVERKAMP (dir.), *Hebräische Berichte...*, *op. cit.*, p. 262.

112 - *Ibid.*, p. 274.

113 - Ivan G. MARCUS, « The representation of reality in the narratives of 1096 », *Jewish History*, 13, 1999, p. 37-48 ; J. COHEN, *Sanctifying the name of God...*, *op. cit.*, p. 106-129.

114 - E. HAVERKAMP (dir.), *Hebräische Berichte...*, *op. cit.*, p. 354.

115 - *Ibid.*, p. 354-358.

116 - La question de savoir s'il existe des précédents au choix du martyre en dehors des cas prévus par la loi talmudique, et au meurtre des proches pour les soustraire à la conversion, fait toutefois l'objet de vigoureux débats. Les éléments de tradition pré-ashkénaze invoqués par Avraham Grossman sont récusés par Haym Soloveitchik sur la base de minutieuses analyses textuelles : Avraham GROSSMAN, « The roots of early Ashkenazic martyrdom », in I. GAFNI et A. RAVITZKY (dir.), *Sanctity of life and martyrdom: Studies in memory of Amir Yekutiel*, Jérusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1992, p. 99-130 [en hébreu] ; *Id.*, « The cultural and social background of Jewish martyrdom in Germany in 1096 », in A. HAVERKAMP (dir.), *Juden und Christen zur*

l'on pût se suicider, ni commettre aucun meurtre. Le massacre des enfants, en particulier, ne pouvait s'appuyer sur aucune prescription légale ou rituelle et les précédents invoqués, essentiellement typologiques (telle la ligature d'Isaac), ne comblaient guère le fossé entre la tradition et l'expérience<sup>117</sup>. Ivan Marcus a analysé les stratégies de justification du martyr mises en œuvre par les chroniqueurs. Il souligne le « changement de paradigme » provoqué, dans le cours même des événements de 1096, par l'échec des solutions religieuses et politiques traditionnelles, interprété comme un jugement divin et une mise à l'épreuve des justes : au paradigme d'Esther (d'intercession politique à la cour des Gentils) succède le paradigme du Temple (les martyres sont assimilés aux « choses saintes » qu'il faut préserver du contact avec les chrétiens impurs)<sup>118</sup> ; seuls les membres de la communauté sainte peuvent sacrifier les choses saintes ; le suicide réactualise ainsi le culte du Temple<sup>119</sup>.

La puissance d'impact des événements de 1096 tient donc à trois caractères nouveaux : l'ampleur de la persécution, la réaction des juifs et la production de chroniques destinées à justifier le martyr. L'historiographie récente s'est toutefois attachée à requalifier l'événement historique lui-même, longtemps considéré comme un tournant décisif dans l'évolution de la condition des juifs en Occident, et notamment à rendre compte de la nouveauté radicale des suicides et des infanticides, présentés par les chroniques comme l'unique moyen d'échapper au baptême.

La révision de la rupture de 1096 procède essentiellement de deux types de démarches : la première consiste à relier l'importance de l'événement à ses usages mémoriels ; la seconde conduit à le situer dans une perspective élargie pour en mesurer les impacts. Dans un article consacré à la prégnance des massacres de 1096 dans la mémoire juive contemporaine<sup>120</sup>, qui suit d'assez près les réflexions de David Myers<sup>121</sup>, D. Nirenberg note ainsi que ces massacres forment « un point de focalisation dans un récit de l'histoire juive qui affirme l'identité des souffrances passées et présentes, et qui trouve sa cohérence dans la perspective téléologique d'une escalade de la persécution conduisant à l'Holocauste et à la rédemption sioniste<sup>122</sup> ». Son point de vue d'historien, conforté par son expérience

*Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1999, p. 73-86. On verra d'autre part Haym SOLOVEITCHIK, « Halakhah, hermeneutics, and martyrdom in medieval Ashkenaz (part II) », *The Jewish Quarterly Review*, 94-2, 2004, p. 278-299.

117 - Ivan G. MARCUS, « From politics to martyrdom: Shifting paradigms in the Hebrew narratives of the 1096 Crusade riots » [1982], in J. COHEN (dir.), *Essential papers on Judaism and Christianity in conflict. From late Antiquity to the Reformation*, New York, New York University Press, p. 469-483, ici p. 475.

118 - *Ibid.*, p. 476.

119 - *Ibid.*, p. 472 et 478-479.

120 - David NIRENBERG, « The Rhineland massacres of Jews in the First Crusade: Memories medieval and modern », in G. ALTHOFF, J. FRIED et P. GEARY (dir.), *Medieval concepts of the past: Ritual, memory, historiography*, Washington/Cambridge, German Historical Institute/Cambridge University Press, 2002, p. 279-309.

121 - David MYERS, « *Mehabevin et ha-tsarot*: Crusade memories and modern Jewish martyrologies », *Jewish History*, 13-2, 1999, p. 49-64.

122 - D. NIRENBERG, « The Rhineland massacres... », art. cit., p. 280.

personnelle<sup>123</sup>, le portait à y voir l'un des éléments médiévaux constitutifs de l'identité juive contemporaine. Soucieux d'établir l'historicité de cette mémoire de la violence, D. Nirenberg en rappelle les éclipses<sup>124</sup> et interprète sa réactivation après la Shoah en termes de « thérapie historique » appliquée à un « trauma contemporain »<sup>125</sup>. D. Myers avait déjà pointé la fonction thérapeutique de l'historiographie « larmoyante » de la première croisade : il s'agissait, comme l'attestait encore en 1945 le *Sefer gezerot Ashkenaz ve-Tsarfat* d'Abraham Meir Habermann, de construire une communauté mythique de destin historique entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine<sup>126</sup>. La « rupture » de 1096 résultait donc essentiellement d'une construction mémorielle édiflée aux dépens de « l'intégrité historique »<sup>127</sup> ; l'invocation répétée du « trauma » de la première croisade témoignait d'un refus, voire d'une incapacité d'oublier<sup>128</sup>.

Sur un plan plus strictement historique, la considération de l'évolution générale de la condition des juifs d'Europe conduit à atténuer l'impact des événements de 1096, qui n'ont pas inauguré la détérioration radicale de leur condition, amorcée dès le XI<sup>e</sup> siècle, poursuivie au XII<sup>e</sup> et accentuée aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, ni compromis leur développement démographique, économique et intellectuel<sup>129</sup>. C'est dans la même optique continuiste, mais dans un cadre beaucoup plus resserré, que Jonathan Elukin choisit de traiter des événements de 1096. Les pages qu'il y consacre, dans un chapitre sur « l'intégration sociale » des juifs, s'appuient sur les extraits des chroniques hébraïques qui évoquent les tentatives des autorités ecclésiastiques locales pour protéger les juifs et celles de leurs voisins chrétiens pour les cacher. Constituant ainsi ces textes martyrologiques en sources indirectes sur l'enracinement des juifs dans les sociétés locales et sur la qualité de leurs relations avec leur environnement chrétien<sup>130</sup>, J. Elukin affecte de négliger les recommandations chrétiennes insistantes d'accepter le baptême<sup>131</sup>, qui, dans un contexte où les groupes de croisés et leurs séides pratiquaient eux-mêmes le

123 - *Ibid.*

124 - *Ibid.*, p. 295-298.

125 - *Ibid.*, p. 303 : « Through their literature of destruction, Jews perceive the cyclical nature of violence and find some measure of comfort in the repeatability of the unprecedented. »

126 - « We will hear an echo [dans les sources sur les événements de 1096] of what befell our generation. We will also draw from them strength to bear the pain and offer a bit of consolation in order to continue. Our enemies wanted to annihilate us, but we are still alive » (cité par D. MYERS, « *Mehabevin et ha-tzarot...* », art. cit., p. 60).

127 - *Ibid.*, p. 61.

128 - Dont les « dangers » étaient « particularly evident in the post-Holocaust world in which the impulse to 'cherish affliction' has become a central pillar of Jewish identity, even when that impulse has been shorn of its traditional rationale » (*ibid.*)

129 - R. CHAZAN, *European Jewry...*, *op. cit.*, p. 209-210.

130 - Jonathan ELUKIN, *Living together, living apart: Rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 76-83.

131 - Qui figurent dans certains des textes qu'il utilise ; Eva HAVERKAMP, « Martyrs in rivalry: The 1096 Jewish martyrs and the Thebean legion », *Jewish History*, 23-4, 2009, p. 319, souligne que les évêques et les citadins « welcomed the life-threatening situation for the Jews as an opportunity to baptize them ».

baptême forcé comme alternative au massacre, méritaient quelque attention. Il conclut que les récits construits par les communautés juives avaient « accentué ou embelli la nature du martyr » : les « vrais martyrs » n'avaient dû constituer qu'une minorité ; les juifs avaient vite entrepris de « reconstruire leur vie »<sup>132</sup>. Cette lecture des sources, liée au projet global de rendre compte de la continuité de la vie juive en milieu chrétien, se situe ainsi bien au-delà de la rupture historiographique que constitue, dans *A social and religious history of the Jews* de Baron, l'absence de développement spécifique sur les événements de 1096, la considération prioritaire de la protection offerte par les pouvoirs aux juifs en butte à la violence populaire<sup>133</sup> et l'occultation des épisodes de suicides et d'infanticides<sup>134</sup>.

Ces épisodes ont précisément suscité un récent regain d'intérêt de la part des historiens, qui ont diversifié les angles d'approche et largement renouvelé l'interprétation des chroniques hébraïques. La prise en compte de la proximité et de la rivalité religieuse et culturelle entre juifs et chrétiens est un trait constant de ces analyses. La nouveauté radicale des suicides et des infanticides a été réinscrite dans un contexte culturel marqué à la fois par les spécificités du judaïsme ashkénaze et par le climat idéologique de la première croisade (attentes messianiques communes, espoir partagé d'une rédemption finale imminente)<sup>135</sup>. Les chroniques hébraïques, soulignant les implications apocalyptiques des événements et résonnant d'appels à la vengeance, considèrent les croisades dans la même optique que les chrétiens : les tueurs étaient voués à la damnation ; ceux qui étaient morts pour sanctifier le nom de Dieu étaient destinés à vivre éternellement dans l'au-delà<sup>136</sup>.

En contrepoint à la considération des faits et à la construction de leur contexte, Jeremy Cohen a supposé que les chroniques hébraïques renseignaient moins sur les martyrs eux-mêmes que sur l'idéologie du martyr élaborée par les communautés qui avaient survécu aux persécutions de 1096<sup>137</sup>. Il ne fallait pas

132 - J. ELUKIN, *Living together...*, *op. cit.*, p. 83.

133 - S. W. BARON, *A social and religious history...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 29 et 36-37.

134 - *Ibid.*, p. 31 : l'exaltation du martyr pour « sanctifier le nom de Dieu » est mentionnée comme l'une des réactions suscitées par la persécution, sans lien direct avec les événements de 1096.

135 - A. GROSSMAN, « The cultural and social background of Jewish martyrdom in 1096 », in Y. T. ASSIS *et al.*, *Facing the Cross...*, *op. cit.*, p. IX-X ; J. COHEN, *Sanctifying the name of God...*, *op. cit.*, p. 13-30.

136 - J. COHEN, *Sanctifying the name of God...*, *op. cit.*, p. 60.

137 - La proposition de J. Cohen s'inscrit dans un débat sur la « facticité » de ces chroniques, qui oppose en particulier, depuis les années 1980, I. Marcus et R. Chazan. On verra d'une part I. G. MARCUS, « From politics to martyrdom... », art. cit., spécialement p. 471 ; sa recension dans *Speculum*, 64-3, 1989, p. 685-688, de l'ouvrage de R. CHAZAN, *European Jewry...*, *op. cit.* ; *Id.*, « History, story, and collective memory: Narrativity in early Ashkenazic culture », *Prooftexts*, 10-3, 1990, p. 365-388. On verra d'autre part R. CHAZAN, *European Jewry...*, *op. cit.*, p. 46-49 ; *Id.*, « The facticity of medieval narrative: A case study of the Hebrew First Crusade narratives », *Association for Jewish Studies Review*, 16, 1991, p. 31-56 ; *Id.*, *God, humanity, and history: The Hebrew First Crusade narratives*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 22-24 et 124-139. David MALKIEL fait la synthèse de ce débat dans *Reconstructing Ashkenaz: The human face of Franco-German Jewry. 1000-1250*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 76-77.

sous-estimer l'ampleur des baptêmes reçus sous la contrainte. Les chroniques juives et chrétiennes en témoignaient : suivant Salomon bar Samson, la plupart des juifs de Metz et la totalité des juifs de Ratisbonne avaient été baptisés de force avant de revenir au judaïsme<sup>138</sup>. Kenneth Stow a d'ailleurs souligné l'importance de cette question du retour au judaïsme pour les chroniqueurs, qui font l'éloge de la constance religieuse des juifs convertis de force et leur promettent la rédemption<sup>139</sup>. Il apparaît donc que « les chroniques hébraïques s'intéressent autant à la conversion au christianisme et au retour au judaïsme qu'au *kiddush-hashem* »<sup>140</sup>. Suivant l'hypothèse que les conversions furent sans doute plus nombreuses que ne le concèdent les chroniques hébraïques, K. Stow suggère que le martyre fut un phénomène beaucoup plus limité que ne le laissent penser les centaines de noms contenus dans les sources martyrologiques<sup>141</sup>. Postulant que le choc produit par ces conversions avait hanté la conscience ashkénaze dans les décennies suivantes, J. Cohen propose de lire les récits du XII<sup>e</sup> siècle comme des réponses tardives aux événements, inspirées par la culpabilité et par le contact avec les chrétiens, livrant surtout le sens que les survivants – dont beaucoup étaient revenus au judaïsme avec l'approbation de l'empereur Henri IV en 1097 – avaient voulu donner à ces événements. On pouvait considérer que leur fonction majeure était d'entretenir la mémoire des martyrs qui avaient préféré la mort au baptême, pour conforter la résistance au christianisme et préserver les générations futures de la tentation de la conversion<sup>142</sup>.

Enfin, les suicides et les infanticides de 1096 ont été envisagés sous l'angle de l'effet qu'ils avaient produit sur les chrétiens. L'historien Israel Yuval a ainsi récemment entrepris de relier la représentation des juifs infanticides, telle qu'elle s'exprime au XII<sup>e</sup> siècle à travers l'accusation de meurtre rituel, aux effets des massacres perpétrés en marge de la première croisade<sup>143</sup>. Ce lien a également été établi par K. Stow au terme d'une série d'observations sur les réactions de peur et

138 - Salomon bar Samson précise qu'à Ratisbonne, les convertis n'avaient reçu le baptême que sous une forte contrainte, faute d'avoir pu résister à l'ennemi, lequel « n'avait pas voulu les tuer » (E. HAVERKAMP (dir.), *Hebräische Berichte...*, op. cit., p. 480).

139 - Kenneth STOW, « Conversion, apostasy and apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the fear of Jews in the 12th century », *Speculum*, 76-4, 2001, p. 911-933, ici p. 924-925. 140 - *Ibid.*, p. 925.

141 - Qu'il faudrait lire comme ceux des juifs tués, et non comme ceux des seuls suicidés. K. STOW, « Conversion, apostasy and apprehensiveness... », art. cit., p. 932-933, ne vise pas ici à relativiser le nombre de suicides dans l'absolu, mais à interpréter la différence généralement admise entre le choix du martyr par les ashkénazes de 1096 et le choix de la conversion par les juifs ibériques entre le XIV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle : si l'on admet que le nombre de convertis fut supérieur aux estimations fondées sur des sources destinées à justifier le choix du martyr, la véritable opposition entre les deux expériences résiderait moins dans l'action que dans la mémoire. L'opposition classique entre les attitudes respectives des sépharades et des ashkénazes face au martyr est également mise en cause dans l'ouvrage récent de D. MALKIEL, *Reconstructing Ashkenaz...*, op. cit., p. 254-261, qui renvoie en particulier à Elisheva CARLEBACH, *Between history and hope: Jewish messianism in Ashkenaz and Sepharad*, New York, Third Annual Lecture of the Victor J. Selmanowitz Chair of Jewish History, Touro College, 1998.

142 - E. HAVERKAMP (dir.), *Hebräische Berichte...*, op. cit., p. 13.

143 - Israel YUVAL, *Two nations in your womb: Perceptions of Jews and Christians in late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 2006.

de colère des évêques qui, dans un premier temps, s'étaient montrés prêts à protéger les juifs : pourquoi – c'est la question que leur prêtre Salomon bar Samson – les juifs avaient-ils tué leurs propres enfants plutôt que d'être sauvés par la grâce du baptême ? En tuant en outre les enfants baptisés de force, ils avaient fabriqué des martyrs chrétiens<sup>144</sup>. K. Stow conclut, sans autre commentaire : « La vision du meurtre d'enfants allait constituer l'un des fondements de l'accusation de meurtre rituel qui apparut pour la première fois, puis proliféra, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>145</sup>. »

I. Yuval est allé beaucoup plus loin dans l'exploration de la possibilité, initialement indiquée par I. Marcus, d'un rapport « entre des juifs tuant rituellement d'autres juifs considérés comme des martyrs et l'accusation chrétienne, attestée pour la première fois à Norwich en 1144, selon laquelle les juifs tuaient rituellement des chrétiens<sup>146</sup> ». Déclarant s'inscrire dans une perspective ouverte par Cecil Roth, qui avait suggéré que l'accusation de meurtre rituel était liée à une coutume juive<sup>147</sup>, I. Yuval propose une explication « additionnelle » de l'apparition de l'accusation, visant à établir les circonstances qui en provoquèrent l'invention et surtout le succès<sup>148</sup>. Sa démonstration repose sur trois postulats : l'apparition quasi concomitante de l'accusation de meurtre rituel à Norwich (en 1144) et à Würzburg (en 1147, dans le contexte des pogroms liés à la seconde croisade), du fait de sa diffusion en Europe continentale avant même la rédaction de la *Vie et passion de saint Guillaume de Norwich* par le bénédictin Thomas de Monmouth<sup>149</sup> ; le lien entre martyr et vengeance messianique, le martyr étant conçu, en diverses chroniques et *piyyutim*, comme une opportunité de hâter la rédemption en suscitant la colère de Dieu contre les ennemis de ses serviteurs<sup>150</sup> ; « l'impression négative » que les infanticides avaient produite sur les chrétiens, et qu'I. Yuval fonde sur quatre extraits de sources hébraïques et sur de brèves citations des chroniques d'Albert d'Aix<sup>151</sup>, de Bernold de Constance<sup>152</sup> et des *Gesta Treavorum*<sup>153</sup>.

144 - Comme il ressort des sources chrétiennes étudiées par Mary MINTY, « *Kiddush HaShem in German Christian eyes in the Middle Ages* » [en hébreu], *Zion*, 59, 1994, p. 233-244 ; voir K. STOW, « Conversion, apostasy and apprehensiveness... », art. cit., p. 924, n. 44. 145 - *Ibid.*, p. 930, sans référence aux travaux d'I. Yuval.

146 - Ivan G. MARCUS, « Hierarchies, religious boundaries and Jewish spirituality in Medieval Germany », *Jewish History*, 1-2, 1986, p. 7-26, ici n. 27, p. 24-25. Sur l'émergence de l'accusation de meurtre rituel, voir John M. MCCULLOH, « Jewish ritual murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the early dissemination of the myth », *Speculum*, 72-3, 1997, p. 698-740.

147 - Cecil ROTH, « The feast of Purim and the origins of the blood accusation », *Speculum*, 8-4, 1933, p. 520-526 ; I. YUVAL, *Two nations in your womb...*, *op. cit.*, p. 165-167.

148 - I. YUVAL, *Two nations in your womb...*, *op. cit.*, p. 167.

149 - *Ibid.*, p. 167-169.

150 - *Ibid.*, spécialement p. 136-138.

151 - ALBERT D'AIX, *Historia Hierosolymitanae expeditionis. Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, Paris, Impr. nationale, 1879, vol. 4, p. 293 : « Matres pueris lactentibus, quod dictu nefas est, guttura ferro secabant, alios transforabant, volentes potius sic propriis manibus perire, quam incircumcisorum armis extingui. »

152 - BERNOLD DE CONSTANCE, *Chronicon*, éd. par G. H. Pertz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Hanovre, Hahn, 1844, t. 5, p. 465 : « Diabolo et propria duricia persuadente, ipsos interfecerunt. »

153 - *Gesta Treavorum*, éd. par G. H. Pertz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Hanovre, Hahn, 1848, t. 8, p. 190.

Mais si les sources chrétiennes font des infanticides l'expression radicale du refus du baptême, il ne s'en trouve aucune pour relier les accusations de meurtre rituel aux infanticides commis par les juifs en 1096. L'idée selon laquelle la haine des juifs pour le christianisme représentait une menace d'autant plus grande pour les enfants chrétiens qu'elle avait pu conduire les juifs à tuer leurs propres enfants pour les soustraire au baptême relève en l'occurrence d'une élaboration strictement extérieure aux sources. En assignant des origines réelles aux accusations de meurtre rituel, I. Yuval ne dit pas que les juifs ont effectivement commis les meurtres d'enfants chrétiens qui leur ont été imputés, ni même certains d'entre eux, mais que la croyance en ces meurtres s'est fondée sur les infanticides de 1096, considérés comme l'expression d'une haine antichrétienne d'une violence inouïe. L'historien isole ainsi étrangement ces infanticides et ces suicides des massacres et des tentatives de conversion forcée qui les ont suscités, pour en faire le point d'origine d'une nouvelle accusation plutôt que le résultat singulier et aggravé de l'effervescence antijuive du contexte de croisade.

La mention de critiques juives des infanticides relève du même type d'approche. Une glose rabbinique sur l'interdiction de l'homicide (Genèse 9, 5) constitue une source, souvent citée par ailleurs, sur l'opposition aux meurtres d'enfants au sein des communautés :

*Il y avait un rabbin qui avait tué beaucoup d'enfants à une époque de persécution, parce qu'il craignait qu'ils ne fussent baptisés. Et il y avait un autre rabbin avec lui, qui était furieux contre lui et le traita d'assassin ; mais il ne s'en soucia pas. Ce rabbin dit : si je ne me trompe, ce rabbin connaîtra une mort horrible. Et c'est ce qu'il advint. Les Gentils le saisirent, l'écorchèrent d'abord, puis mirent du sable entre sa peau et sa chair. Puis la persécution prit fin, et s'il n'avait pas tué les enfants, ils eussent été sauvés<sup>154</sup>.*

La variation des circonstances met en relief l'absurdité d'infanticides considérés indépendamment de la persécution effective. I. Yuval passe de l'*exemplum* juif, parachevé par le supplice du rabbin meurtrier, à l'étude des « réactions chrétiennes » face aux événements de 1096. Les sources mobilisées décrivent une vaste opération chrétienne de sauvetage forcé : à Mayence, on retient les juifs qui se jettent dans des synagogues en flammes ; à Moers, on les enferme, on les isole, on les surveille ; à Trèves, les autorités font fermer les puits de crainte qu'ils n'y précipitent leurs enfants<sup>155</sup>.

La démarche d'I. Yuval représente sans doute un cas extrême de la façon dont les historiens ont travaillé la causalité historique – en l'occurrence en dépit des sources elles-mêmes – dans un sens qui contribue à construire des relations dans lesquelles les juifs ne sont pas réduits au rang de victimes passives ou d'objets

154 - Ce commentaire biblique d'origine ashkénaze, repris dans deux œuvres provençales du XIV<sup>e</sup> siècle, est cité par Haym SOLOVEITCHIK, « *Halakhah, hermeneutics, and martyrdom in medieval Ashkenaz (part I)* », *The Jewish Quarterly Review*, 94-1, 2004, p. 77-108, ici p. 102.

155 - I. YUVAL, *Two nations in your womb...*, *op. cit.*, p. 162.

neutres de la persécution : leurs propres actes contribuent ici à expliquer les représentations qui nourrissent les violences chrétiennes. Toutes proportions gardées, le même type de mécanisme paraît à l'œuvre dans l'interprétation par D. Nirenberg des violences antijuives occasionnées par la croisade des Pastoureaux de 1320, que l'on saisira ici à travers le cas de la conversion forcée du juif Baruch.

### La conversion du juif Baruch (1320)

Le cas est documenté par la « confession de Baruch, juif jadis, baptisé naguère, retourné par la suite au judaïsme <sup>156</sup> », contenue dans le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers entre 1318 et 1325 <sup>157</sup>. On ne sait rien de Baruch l'Allemand <sup>158</sup>. Divers détails de la *confessio* laissent penser qu'il était détenteur d'une charge d'enseignement mineure dans une communauté rhénane et qu'il faisait peut-être partie de ces juifs lettrés qui avaient accompagné, en 1315, le retour des juifs expulsés en 1306 <sup>159</sup>. En vertu de la bulle *Turbato corde*, promulguée par Clément IV en 1267 <sup>160</sup>, c'est en sa qualité de converti relaps – revenu « à la secte et au rite judaïque » à Pamiers, où il résidait avec des juifs – que Baruch relevait de la juridiction inquisitoriale. Le tribunal devant lequel il comparait pour la première fois le 13 juillet 1320 constituait en l'occurrence un tribunal mixte. En 1312, le concile de Vienne avait en effet donné aux évêques des pouvoirs équivalents à ceux des inquisiteurs en matière d'hérésie : sollicité par Jacques Fournier, l'inquisiteur de Carcassonne lui avait adjoint, en décembre 1318, le dominicain Gaillard de Pomiès <sup>161</sup>. C'est dans ce cadre qu'en 1320, Jacques Fournier avait pris l'initiative d'arrêter, d'incarcérer et d'interroger Baruch.

La transcription de son interrogatoire livre un récit détaillé des circonstances de son baptême, reçu à Toulouse en juin 1320 durant la persécution conduite par les Pastoureaux. Ce groupe de bergers et de simples gens s'était formé au printemps 1320 pour combattre les ennemis de la foi et reprendre la Terre sainte. Leur périple les avait menés de la Normandie à Paris, puis à l'Aquitaine où ils avaient commencé à tuer des juifs. Réduits militairement par le sénéchal de Carcassonne, ils furent définitivement vaincus par les troupes d'Alphonse d'Aragon <sup>162</sup>. Le récit

156 - *Confessio Baruc olim Iudei modo baptizati et postmodum reversi ad iudaismum*, in J. DUVERNOY (éd.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, Privat, 1965, t. 1, p. 177-185.

157 - Pape entre 1335 et 1342 sous le nom de Benoît XII.

158 - Le début du texte le désigne sous le nom de *Baruc Theutonicus: Confessio Baruc...*, *op. cit.*, t. 1, p. 177.

159 - Solomon GRAYZEL, « The confession of a medieval Jewish convert », *Historia Judaica*, 17-2, 1955, p. 89-120.

160 - Solomon GRAYZEL, « Popes, Jews, and Inquisition, from *Sicut* to *Turbato* », in A. I. KATSCH et L. NEMOY (dir.), *Essays on the occasion of the seventieth anniversary of the Dropsie University, 1909-1979*, Philadelphie, Dropsie University, 1979, p. 151-188.

161 - Yosef Y. YERUSHALMI, « The Inquisition and the Jews of France in the time of Bernard Gui », *Harvard Theological Review*, 63-3, 1970, p. 317-376, ici p. 329-330, n. 38.

162 - Malcolm BARBER, « The Pastoureaux of 1320 », *Journal of Ecclesiastical History*, 32-2, 1981, p. 143-166, ici p. 144-149.

des événements est suivi d'une discussion avec l'évêque sur la nature de la contrainte subie au moment du baptême, sous-tendue par la détermination canonique de la validité du baptême reçu sous la contrainte conditionnelle<sup>163</sup>. Une *disputatio* sur les articles de la foi chrétienne, destinée à obtenir la conversion que le baptême n'avait pas produite, clôt le texte de la *confessio*. Si le baptême de Baruch résulte d'une explosion de « violence cataclysmique », sa conversion par l'évêque de Pamiers s'inscrit dans un processus long (entre juillet et septembre 1320), dont l'objectif est de le faire persévérer dans la foi chrétienne en donnant un véritable contenu au sacrement reçu. La *disputatio* est ainsi l'occasion d'une sorte de catéchèse *a posteriori*. Elle s'apparente en outre à un débat forcé, sur lequel pèse explicitement la menace de mort : le baptême qu'il n'avait reçu « ni par force, ni sous une contrainte absolue, l'obligeait selon le droit et la raison à tenir et à croire la foi chrétienne, parce que la nécessité qui l'avait poussé vers la foi l'avait tiré non vers le pire, mais vers le meilleur » ; « il devait tenir pour certain que, s'il persévrait dans le judaïsme, il serait procédé contre lui selon le droit comme contre un hérétique opiniâtre »<sup>164</sup>. La contrainte relative apparaît ainsi à la fois comme un argument pour prouver la validité du baptême de Baruch et comme un moyen effectivement mis en œuvre par Jacques Fournier pour amener le relaps à résipiscence. Au terme de la *disputatio*, Baruch comparait une dernière fois le 25 septembre 1320. Il confesse alors la vérité du christianisme et dit « qu'il croyait que la persécution qui l'avait fait baptiser lui était survenue pour le bien de son âme, et qu'il ne fut pas amené à croire la foi catholique par crainte de la mort ou de la torture, ni par la pression du cachot, par des menaces, des terreurs, des flatteries ou des promesses, mais par les divines Écritures qui lui furent proposées par le seigneur évêque<sup>165</sup> ».

En contrepoint à la considération des différents aspects de la persécution, l'historiographie récente s'est focalisée sur la question de la protection royale accordée aux juifs en butte à la violence populaire. Le rôle du souverain est du reste incidemment abordé par Baruch dans la discussion sur le rôle de la contrainte dans l'acceptation du baptême. Pensait-il, selon la Loi, le Talmud ou sa propre opinion, qu'un juif devait se laisser tuer plutôt que de se convertir à une religion dans

163 - La distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle est élaborée par Innocent III dans une lettre adressée en 1201 à l'archevêque d'Arles, insérée en 1234 au *Liber extra* et connue sous le nom de décrétale *Maiores*. Le pape y répond à plusieurs questions sur la nécessité de l'intention dans le baptême (et en premier lieu à la question de l'utilité du baptême pour les enfants qui sont incapables d'y consentir). Tout en réaffirmant qu'il était contraire à la foi chrétienne de contraindre quiconque le refusait à recevoir et à observer le christianisme, le pape invite à distinguer entre « contraint et contraint » : à la différence de celui qui le refusait totalement, celui qui n'y consentait pas mais se laissait baptiser sous la menace – *conditionaliter volens, licet absolute non velit* – recevait effectivement le caractère sacramentel et devait observer la foi chrétienne (*Liber extra*, lib. 3, tit. 42, c. 3, Fr. II, 644-646). La genèse des normes sur la contrainte a été retracée par I. POUTRIN, « L'Église et les consentements arrachés... », art. cit., p. 492-498.

164 - *Confessio Baruc...*, op. cit., p. 185.

165 - *Ibid.*, p. 189.

laquelle il ne croyait pas pouvoir être sauvé ? Il fallait distinguer, répond Baruch, entre la contrainte exercée par le prince et la contrainte imposée par une émeute populaire. Dans son cas, les Pastoureaux qui avaient investi le quartier des juifs avaient fait irruption chez lui en criant « À mort ! À mort ! Soit tu te fais baptiser, soit nous te tuons sur-le-champ ! » Et lui, voyant la fureur du peuple, et voyant qu'ils tuaient les juifs qui disaient qu'ils refusaient d'être baptisés, répondit qu'il voulait plus être baptisé qu'être tué. Alors [...] ils le menèrent à l'église Saint-Étienne, du siège de Toulouse, et lorsqu'il y fut, deux clercs lui montrèrent des juifs morts à l'extérieur de l'église, mais qui étaient toutefois tout près d'elle, en lui disant : 'Si tu n'es pas baptisé, il faut que tu sois tué, de même que ceux que tu vois ont été tués', et il fut aussi légèrement frappé par certains d'entre ceux qui se tenaient là<sup>166</sup>. » C'est dans ces circonstances que Baruch avait accepté le baptême, tout en le refusant en son for intérieur<sup>167</sup>. De son point de vue, il s'agissait d'un baptême momentané qui, imposé *sine mandato principis*, n'impliquait pas de choisir la mort. Si en revanche le baptême lui avait été imposé *cum mandato principis*, il aurait dû préférer la mort, « car l'ordre d'un prince peut durer longtemps<sup>168</sup> ». Face aux violences des Pastoureaux, le prince se présente en l'occurrence comme le protecteur de « ses » juifs, sans pouvoir toutefois toujours compter sur la coopération des autorités urbaines locales : à Lézat ou Albi, les consuls avaient très favorablement accueilli les Pastoureaux<sup>169</sup>.

L'hypothèse de D. Nirenberg est la suivante : la violence contre les juifs est « peut-être » motivée par une « haine irrationnelle », mais « cette violence n'a pris sens et utilité pour les contemporains que dans le cadre de conflits d'idéologies et de discours sociaux beaucoup plus larges »<sup>170</sup>. En l'occurrence, la violence antijuive

166 - *Ibid.*, p. 179.

167 - *Ibid.*

168 - *Ibid.*, p. 184. S. GRAYZEL, « The confession of a medieval Jewish convert », art. cit., p. 101, n. 27, a identifié dans ce passage une référence au *Mishneh Torah* de Maïmonide : « En temps de persécution, quand un mauvais roi apparaît, comme Nabuchodonosor et ses pareils, et qu'il décrète contre Israël qu'il faut détruire la foi et les commandements des juifs, ceux-ci doivent se laisser tuer pour ne pas transgresser ne serait-ce qu'un seul des autres commandements [en dehors des trois pour lesquels un juif doit subir le martyre en tout temps : idolâtrie, immoralité, effusion de sang], qu'il soit contraint à de telles violations en présence de dix autres juifs ou qu'il soit seul avec l'idolâtre. » Dans le Talmud, le principe selon lequel on doit préférer le martyre à la profanation du nom de Dieu en présence de dix autres juifs n'est pas précisé par la distinction entre ordre du prince et violence populaire, non plus d'ailleurs que dans l'*Épître sur la persécution*, où Maïmonide distingue en outre le cas où l'on est contraint « d'accomplir des actes » du cas où l'on est contraint « de prononcer de simples paroles » : « à celui qui vient nous interroger pour savoir s'il doit se faire tuer ou reconnaître [la mission prophétique de Mahomet], nous lui répondons : qu'il reconnaisse [Mahomet] et ne se fasse pas tuer ; mais qu'il ne reste pas dans le royaume de ce roi [...] ; il doit s'exiler dans un endroit convenable et ne rester absolument pas dans un lieu de persécution et quiconque y demeure transgresse et profane le Nom divin et il est proche de la faute avec préméditation » (MAÏMONIDE, *Épîtres*, Paris, Gallimard, 1993, p. 38-41).

169 - M. BARBER, « The Pastoureaux of 1320 », art. cit., p. 153-155.

170 - D. NIRENBERG, *Violence et minorités...*, op. cit., p. 53.

née de la croisade des Pastoureaux est une « rébellion contre la monarchie ». Il ne s'agit pas, répète D. Nirenberg, de suggérer « que la haine des juifs n'a joué aucun rôle dans la violence qui s'est exprimée à leur égard. Ce serait faux. Mais les actions des paysans et des citadins expriment plus que de la haine. En analysant ces actions dans un contexte plus large, on comprend peut-être mieux comment les structures politiques ont affecté le sens donné aux actes de violence religieuse, et comment la violence entre deux groupes hiérarchiquement inférieurs peut constituer une forme de résistance aux puissants »<sup>171</sup>. En somme, outre qu'il substitue l'idée de « violence entre groupes » à celle de persécution, D. Nirenberg rappelle que l'historien doit dépasser l'interprétation qui consisterait à déduire la haine de l'observation du massacre : le mot « irrationnel » est jugé « dangereux car il inhibe toute analyse. Si la persécution des minorités n'a pas de motif, il devient inutile d'étudier le contexte dans lequel elle s'est produite ou de chercher quels conflits auraient pu la causer : le champ d'interprétation devient d'une platitude déprimante »<sup>172</sup>. Évacué avec la haine, le facteur religieux cède ainsi la place au facteur politique : les Pastoureaux et leurs partisans s'en sont pris aux juifs qu'ils percevaient comme des agents fiscaux de l'État. Certains juifs assumaient effectivement ces fonctions ; en outre, les taxes spécifiquement imposées aux juifs étaient perçues comme une forme d'impôt indirect sur les chrétiens ; enfin, les juifs étaient protégés par le roi<sup>173</sup>. Suivant D. Nirenberg, le rapport entre les juifs et le roi apparaît du reste « clairement, bien que paradoxalement », dans l'expulsion des juifs du royaume en 1306, puisque le roi revendique immédiatement leurs créances comme siennes et s'efforce aussitôt de les recouvrer : « ces tentatives vont impliquer la plus importante mobilisation de l'administration royale connue jusqu'alors [...] ; cet événement ne laisse aucun doute sur le fait que, de façon très réelle, les juifs agissent au nom du roi »<sup>174</sup>. L'effort, poursuivi pendant la décennie qui suit l'expulsion, « perpétue le ressentiment que provoquent les liens entre la royauté et les juifs<sup>175</sup> ». Lorsque ceux-ci sont réadmis en 1315, ils sont autorisés à recouvrer leurs créances, si le roi ne l'a pas déjà fait, et à lui en verser les deux tiers, ce qui manifeste à nouveau clairement, selon D. Nirenberg, leur statut d'agents du roi.

171 - *Ibid.*, p. 59.

172 - *Ibid.*, p. 53.

173 - *Ibid.*, p. 60. Les motifs politiques, religieux et financiers de la protection royale sont analysés par Gilbert DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 44-53. Le prince concevait primordialement la protection de ses sujets juifs comme un devoir de justice, propre à garantir la paix ; il la justifiait parfois par l'exigence, invoquée par l'Église, de la survie du « peuple témoin » ; dans certains cas, cette protection était achetée par les juifs. Mais le prince les protégeait aussi parce qu'il les considérait comme son bien propre. Sur la question de la servitude des juifs vis-à-vis du souverain, on verra G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 65-76 ; Gavin I. LANGMUIR, « *Judei nostri* and the beginning of Capetian legislation », *Traditio*, 16, 1960, p. 203-240 ; *Id.*, « *Tanquam servi*: The change in Jewish status in French law about 1200 » [1980], *Toward a definition of antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 167-194.

174 - D. NIRENBERG, *Violence et minorités...*, *op. cit.*, p. 60.

175 - *Ibid.*, p. 61.

Enfin, l'échec de la « croisade des Pastoureaux » – qui se traduit notamment par la mise à l'amende de nombreuses localités où les juifs ont été massacrés – a alimenté un « ressentiment encore plus profond envers les juifs »<sup>176</sup>.

Le schéma proposé par D. Nirenberg soulève, semble-t-il, trois difficultés : telle qu'elle est formulée, la capacité prêtée aux Pastoureaux d'identifier les juifs comme agents fiscaux du roi<sup>177</sup> semble excepter la conscience de la manipulation des juifs par la monarchie à ses propres fins financières<sup>178</sup>. Si la conscience de la manipulation n'invalide pas l'interprétation, comment comprendre néanmoins la discrétion du motif antifiscal dans les attaques des Pastoureaux contre les juifs, alors même que le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle avait été marqué par divers mouvements de contestation explicite de la fiscalité monarchique, et que la réadmission des juifs dans le royaume en 1315 résultait en grande partie de la nécessité de compenser les revenus auxquels Louis X avait été contraint de renoncer pour apaiser, notamment, l'agitation nobiliaire<sup>179</sup> ?

Le second problème est celui de la perception du rapport entre expulsion et protection royale. D. Nirenberg observe que les Pastoureaux, en s'en prenant aux juifs, ont utilisé « le langage même de la monarchie sacrée et de la croisade qui ont aidé à légitimer la fiscalité<sup>180</sup> ». Les révoltés ont ainsi exploité la tension entre monarchie administrative (qui protège les juifs en tant qu'ils sont ses agents fiscaux) et royauté sacrale (qui expulse les juifs pour défendre la foi). Subtil, l'argument semble toutefois ne faire aucun cas de l'altération profonde des liens, reformés au gré des rappels qui alternent avec les expulsions jusqu'en 1394, entre les

176 - *Ibid.*, p. 64.

177 - Élargie à tous les « médiévaux » dans David NIRENBERG, « Warum der König die Juden Beschützen musste, und warum er sie verfolgen musste », in B. JUSSEN (dir.), *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, Munich, C. H. Beck, 2005, p. 229. À l'appui de cette généralisation, D. Nirenberg cite Pierre le Chantre : « Hii vero latrunculi sunt nunc sanguisuge principum qui, cum omnia suxerint, evomunt in fiscum » (cité par D. Nirenberg d'après la Patrologie latine, le texte l'est ici d'après la version récente et plus correcte donnée par Monique BOUTRY (éd.), *Verbum abbreviatum*, pars 1, cap. 48, Turnhout, Brepols, 2004, p. 324), auquel on peut par exemple opposer ABÉLARD, *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 70-71 : « N'est-il pas vrai que, dispersés parmi toutes les nations, seuls, sans roi ni prince ici-bas, nous sommes soumis à tant d'exactions que presque chaque jour, pour racheter notre misérable vie, il nous faut payer une intolérable rançon ? [...] Les princes sous l'autorité desquels nous vivons, et dont nous achetons cher la protection, souhaitent d'autant plus notre mort qu'elle leur permet de faire licitement main basse sur nos biens. »

178 - Sophia MENACHE, « The king, the church and the Jews: Some considerations on the expulsions from England and France », *Journal of Medieval History*, 13-3, 1987, p. 223-236.

179 - William C. JORDAN, « Home again: The Jews in the kingdom of France, 1315-1322 » [1997], *Ideology and royal power in medieval France: Kingship, crusades and the Jews*, Aldershot, Ashgate, 2001, XIV, p. 27-45, ici p. 27.

180 - D. NIRENBERG, *Violence et minorités...*, *op. cit.*, p. 62. Sur les croisades comme procédé fiscal, on verra M. BARBER, « The Pastoureaux of 1320 », art. cit., p. 160-161.

juifs et la monarchie. Comment les Pastoureaux qui, selon D. Nirenberg, n'avaient « pas besoin d'une mémoire particulièrement développée ou d'un sens historique aigu [...] pour remarquer le rapport étroit existant entre la monarchie et les juifs en France », n'ont-ils pas perçu la mutation de ce rapport ? Comment comprendre que le recouvrement des créances juives par les agents royaux entre 1306 et 1315 ait « perpétué le ressentiment » créé par le lien entre les juifs et le roi<sup>181</sup>, alors même que ce lien avait été rompu par l'expulsion ? L'ordonnance d'expulsion du 22 août 1311 indique certes que le retour des juifs expulsés en 1306 avait été « toléré », « leurs crimes affreux ayant reçu composition »<sup>182</sup>. Il se peut donc que les juifs aient été invités à revenir, après 1306, munis des contrats de prêt éventuellement restés en leur possession, pour seconder les agents du roi dans leur opération de recouvrement des dettes<sup>183</sup>. Il paraît néanmoins difficile de concevoir que leur réadmission temporaire<sup>184</sup> dans le royaume ait pu être perçue, après les expulsions de 1306 et de 1311, comme l'effet de la protection<sup>185</sup> accordée par le roi à ses « agents fiscaux ».

Le rapport entre contestation anti-monarchique et pratique du baptême forcé soulève une dernière difficulté. À suivre D. Nirenberg, il faudrait en effet réinscrire les baptêmes forcés dans le cadre de ce qui serait moins une « croisade » qu'une « rébellion anti-monarchique » dont les acteurs auraient considéré les juifs, non comme les victimes d'une oppression fiscale spécifique et de diverses mesures royales d'extorsion, mais comme les agents mêmes de la fiscalité monarchique. L'analyse de D. Nirenberg conduirait finalement à substituer, à l'enchaînement causal entre croisade et massacre ou conversion forcée des juifs déjà identifié en 1096, l'idée que les juifs sont attaqués *à la place* du pouvoir – dans un glissement surprenant de la « sujétion totale » à la fonction de représentation du pouvoir « dans sa forme la plus absolue »<sup>186</sup> –, sans considération des formes de la violence qui

181 - D. NIRENBERG, *Violence et minorités...*, *op. cit.*, p. 61.

182 - Eusèbe de LAURIÈRE (éd.), *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, Impr. royale, 1723, p. 488-489.

183 - Céline BALASSE, *1306. L'expulsion des juifs du royaume de France*, Bruxelles, De Boeck, 2008, p. 178-179.

184 - L'ordonnance de réadmission de 28 juillet 1315 rappelait les juifs pour douze ans : « Ordonnance ou établissement portant rappel des juifs pour douze ans, et des dispositions contre l'usure », *Recueil général des anciennes lois françaises*, t. 3, 1308-1327, Paris, Belin-Leprieur/Plon (s. d.), p. 116.

185 - On rappellera que le devoir de protection des juifs était très généralement fondé sur la doctrine de leur culpabilité, de leur servitude et sur la nécessité d'assurer les conditions d'accomplissement de la prophétie selon laquelle ils se convertiraient à l'approche de la fin des temps. On trouve par exemple chez Oldrado da Ponte – dont le recueil de *consilia* date précisément des années 1320 – l'idée que le prince doit protéger les juifs, rendus esclaves par la mort du Christ, parce qu'ils sont ses serfs : OLDRADE DA PONTE, *consilium* 87, in N. ZACOUR (dir.), *Jews and Saracens in the consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, p. 83.

186 - David NIRENBERG, « Le dilemme du souverain : génocide et justice à Valence, 1391 », in J. CLAUSTRE, O. MATTÉONI et N. OFFENSTADT (dir.), *Un Moyen Âge pour aujourd'hui. Mélanges offerts à Claude Gauvard*, Paris, PUF, 2010, p. 496-508, ici p. 498.

leur est infligée. Dans ce schéma d'explication, le baptême apparaît en effet comme la forme quasiment fortuite d'une violence déterminée par la seule qualité des victimes, sans correspondance précise avec l'intention des persécuteurs : le baptême forcé ne vise pas les juifs, mais se présente comme la forme adéquate des violences faites aux agents fiscaux du roi en tant qu'ils sont juifs. Du maniement du paradoxe jaillit l'idée que même l'expulsion des juifs du royaume de 1306 confirme le fait qu'ils agissent au nom du roi, qui s'approprie leurs créances. On voit que le baptême forcé constitue ici un point aveugle. L'explication intentionnaliste débouche sur une voie classique : la violence populaire obéit au dessein conscient d'attaquer les usuriers dont la monarchie tire profit ; elle n'épuise pas la spécificité du baptême.

L'étude des baptêmes forcés contribue à mettre en lumière le problème que posent aux sociétés médiévales la persistance du judaïsme sous le régime de la vérité chrétienne et l'impossibilité pratique de le réduire sous la contrainte. La doctrine sacramentelle n'agit pas sur le refus intérieur ; elle ne résout pas le paradoxe qui consiste à forcer à croire. La question de l'articulation des doctrines théologique et juridique avec la pratique se pose donc d'emblée : illicite, mais valide, le baptême est aussi indélébile, mais ineffectif. L'issue pragmatique ne vaut que pour les enfants : seule la séparation d'avec leurs parents garantit l'instruction chrétienne qui donne sens à leur baptême. La contrainte symbolique s'inscrit de plain-pied dans l'histoire de la persécution lorsque la volonté d'éradiquer le judaïsme se traduit concrètement par la mort – par massacre ou par suicide – des adultes qui refusent le baptême et par l'enlèvement des enfants baptisés contre le gré de leurs parents.

Ainsi posée, la question des baptêmes forcés d'enfants apparaît comme un terrain propice à des interrogations plus larges sur la distance que l'historien entretient avec ses objets et sur la façon dont son positionnement historiographique détermine ses choix d'objets et/ou son travail particulier sur la temporalité et la causalité historiques. Certains travaux récents sur la violence revendiquent un effort de rationalisation qui vise à reléguer les affects en dehors du champ de l'analyse historique. Cette tendance historiographique n'est pas, comme on pourrait le croire, déterminée par la volonté d'écrire après la Shoah une histoire des juifs qui ne se limite pas aux seules persécutions, comme l'atteste l'antériorité du refus programmatique de la « conception larmoyante de l'histoire juive » par Baron. L'accent sur les positions baroniennes se justifiait à plusieurs titres : la brutalité des termes dans lesquels Baron avait exprimé sa volonté de rupture historiographique ; la mise à l'épreuve, de son vivant même, de ses conceptions ; les usages « néo-baroniens » de son héritage, dont l'observation anticipe d'ailleurs celle du remploi ou de la manipulation des autorités médiévales elles-mêmes. Tous les historiens évoqués ici ne se sont pas revendiqués de Baron et leurs positions ne sauraient être confondues ; la cohérence de leur analyse dans un même cadre tient aux problèmes qu'elles posent à qui entreprend de construire une histoire des baptêmes forcés. Aussi est-ce dans un paysage historiographique quasiment

artificiel que l'objet a été exposé aux objections, générales ou restreintes, qu'il suscitait ou pouvait susciter.

La critique de la perspective téléologique impliquée par le choix de la longue durée, et la critique corrélatrice de l'anachronisme d'une optique judiciaire relèvent d'un même problème de rapport au temps, dont découle un problème d'interprétation des causes, l'un et l'autre engageant la définition même de la discipline historique. Le refus de la « conception larmoyante de l'histoire juive » a néanmoins donné lieu à des choix de temporalités très différentes. La proposition baronienne de privilégier la longue durée des relations généralement paisibles entre juifs et chrétiens, occultées par les explosions de violence sporadiques, contraste ainsi avec la promotion par D. Nirenberg d'une étude centrée sur des « conflits » précisément localisés et contextualisés, destinée à rompre avec l'idée désespérante d'une montée continue et régulière de « l'intolérance ». Ce souci de contextualisation se distingue aussi radicalement des interprétations décontextualisées d'I. Yuval. Les critiques de l'anachronisme, d'autre part, sont souvent portées par des auteurs qui se placent seuls sur un terrain judiciaire où ils assument la défense de positions favorables aux baptêmes forcés, en se fondant sur les arguments de la contrainte dogmatique et de l'effectivité mécanique des normes. On espère avoir montré que l'analyse des arguments dans la longue durée relève moins du préjugé anachronique que de l'observation historique de leurs usages, et que cette observation révèle non seulement la permanence de certains motifs, mais aussi la diversité des positions et des façons dont les normes ont été travaillées, contestées, reformulées ou refondées, en regard de la multiplicité de leurs traductions concrètes. C'est dans une telle optique, qui combine la longue durée des faits, des normes et des représentations, et les singularités contextuelles, que l'histoire des baptêmes forcés paraît prendre tout son sens, à l'écart d'une voie historiographique qui semble conjurer le risque de « larmoyer » en cédant à la tentation du sophisme et à l'ivresse du paradoxe.

*Elsa Marmursztein*  
*Université de Reims (CERHIC) – Institut universitaire de France*

